



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,  
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA**

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

**L'INIZIO DEL PENSIERO OCCIDENTALE**

Sull'interpretazione heideggeriana di Anassimandro, Eraclito e Parmenide

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando:

Leonardo Padoan

Matricola n. 1238980

ANNO ACCADEMICO 2021-2022



## INDICE

|  |    |
|--|----|
| Introduzione   | 3  |
| CAPITOLO I   |    |
| Il ruolo dei presocratici nel pensiero di Martin Heidegger             |    |
| 1. <i>Dopo 'Essere e tempo'. Un quadro storico-tematico</i>            | 5  |
| 2. <i>L'enigma della storia dell'essere e il suo oblio</i>             | 11 |
| 3. <i>Il problema della verità</i>                                     | 19 |
| 3.1. <i>La concezione platonica della 'verità'</i>                     | 25 |
| 4. <i>I tre pensatori aurorali e il ritorno all'origine</i>            | 32 |
| CAPITOLO II  |    |
| Anassimandro   |    |
| 1. <i>Il dire iniziale dell'essere nel detto di Anassimandro</i>       | 37 |
| 1.1. <i>Traduzione e interpretazione</i>                               | 41 |
| 2. <i>L'esperienza greca dell'ente. Il supporto di Omero</i>           | 47 |
| 3. <i>Le due proposizioni del detto di Anassimandro</i>                | 51 |
| 3.1. <i>La seconda proposizione. Δίκη, ἀδικία</i>                      | 52 |
| 3.2. <i>La prima proposizione. Τό χρεών</i>                            | 57 |
| 3.2.1. <i>La prima proposizione nei 'Concetti fondamentali' (1941)</i> | 61 |
| 4. <i>Conclusioni</i>  | 65 |
| CAPITOLO III   |    |
| Eraclito   |    |
| 1. <i>Il frammento come stile di pensiero</i>                          | 67 |
| 2. <i>Due aneddoti come guida alla parola di Eraclito</i>              | 70 |
| 3. <i>Artemide è la dea di Eraclito</i>                                | 72 |
| 4. <i>Il frammento 16: la φύσις</i>                                    | 76 |

|  |     |
|--|-----|
| 5. Il saggio 'Aletheia'  | 95  |
| 6. Dalla logica al λόγος   | 99  |
| 6.1. Dalla logica come 'metafisica del λόγος' alla logica originaria | 102 |
| 7. L'essenza del Λόγος   | 104 |
| 7.1. Il frammento 50 di Eraclito                                     | 106 |
| 8. Dialogare con Eraclito  | 124 |
| 8.1. Il seminario di Le Thor (1966)                                  | 125 |
| 8.2. Heidegger, Fink, Eraclito: seminario del 1966/1967              | 129 |

## CAPITOLO IV

### Parmenide

|   |     |
|---|-----|
| 1. In continuità con Eraclito   | 133 |
| 2. La dea Verità (Ἀλήθεια). Frammento I                                     | 135 |
| 2.1. Terza indicazione fornita dalla parola ἀλήθεια e dalla sua traduzione  | 138 |
| 2.2. Quarta indicazione fornita dalla parola ἀλήθεια e dalla sua traduzione | 150 |
| 2.3. L' 'aperto' nella poesia di Rilke                                      | 154 |
| 2.4. Ritorno all' ἀλήθεια   | 156 |
| 3. Al bivio: i frammenti 2 e 6  | 157 |
| 4. Essere e pensiero  | 160 |
| 4.1. 'Che cosa significa pensare?' (1952)                                   | 163 |
| 4.2. Moira  | 171 |
| 4.3. La conferenza su 'Il principio di identità' (1957)                     | 176 |
| 4.4. Il cuore non tremante della ben rotonda verità                         | 179 |

|             |     |
|-------------|-----|
| Conclusione | 181 |
|-------------|-----|

|              |     |
|--------------|-----|
| Bibliografia | 183 |
|--------------|-----|

## INTRODUZIONE

Alla base di questo lavoro di ricerca vi è l'analisi del cambiamento di direzione del pensiero di Heidegger avvenuto negli anni Trenta, che porta il filosofo tedesco ad interpretare le parole di alcuni pensatori definiti "iniziali": Anassimandro, Eraclito e Parmenide.

Dopo *Essere e tempo*, il suo pensiero lascia il posto a una prospettiva che vede al centro una meditazione sull'essere stesso. Questa "svolta" risulta essere, più che un capovolgimento, lo sviluppo di una via meditativa dove la questione dell'essere viene articolata nella questione della sua possibilità di esprimerla in un linguaggio non-metafisico. Obiettivo di Heidegger diventa quello di spiegare e cercare di superare la genesi della metafisica come provenienza storica, instaurando un dialogo con i pensatori della tradizione, che lo conduce fino all'"inizio" del pensiero.

I tre pensatori aurorali rappresentano l'esperienza originaria del pensiero occidentale.

A partire dal problema della verità, che ha subito una frattura e un cambiamento di significato a partire da Platone, l'interpretazione heideggeriana di questi pensatori, definiti in modo inadeguato "presocratici", si concede a un originale dialogo che ci conduce fino alla prima esperienza dell'essere. Anassimandro, Eraclito e Parmenide sono per Heidegger i più grandi filosofi dell'Occidente, anche se propriamente non sono ancora "filosofi": hanno pensato autenticamente l'essere ma il loro pensiero è stato falsificato dalla tradizione successiva.

La tesi è articolata in quattro capitoli.

Nel primo viene analizzato il quadro storico-tematico all'interno del quale si produce la ricerca di Heidegger, la svolta degli anni Trenta e la nuova problematica dell'enigma della storia dell'essere. Entra così in gioco il concetto di storia all'interno del quale c'è l'*evento* dell'essere stesso. Inoltre è preso in esame il mutamento del concetto di verità, centrale per l'intera ricerca.

Il secondo capitolo analizza l'interpretazione heideggeriana del frammento di Anassimandro nel quale appare il dire iniziale dell'essere nella storia occidentale.

Il terzo capitolo ripercorre i luoghi dell'opera di Heidegger nei quali ricorre la figura di Eraclito. La frammentarietà delle parole del pensatore greco permette a Heidegger di tracciare un filo conduttore tra i diversi detti attraverso le due parole greche φύσις e λόγος.

L'ultimo capitolo, sulla scia dei due precedenti, analizza la figura di Parmenide. Quest'ultimo pensatore, posto in continuità con Eraclito, consente a Heidegger di ritornare sul concetto di verità, che in greco si dice ἀλήθεια, e sul rapporto tra l'essere e il pensiero.

Grazie a questa ricerca è possibile constatare come l'incontro tra Heidegger e i pensatori greci iniziali, in una continua critica alla metafisica come origine della tecnica moderna, permetta di rivalutare il percorso di sviluppo dell'intero pensiero occidentale.

## CAPITOLO 1

### Il ruolo dei presocratici nel pensiero di Martin Heidegger

#### 1. Dopo 'Essere e tempo'. Un quadro storico-tematico

*Essere e tempo*, lo scritto fondamentale di Martin Heidegger del 1927, è un'opera incompiuta. Si interrompe nel punto in cui lo sviluppo della domanda sull'essere attende di passare dall'"analitica esistenziale" allo sviluppo del tema della temporalità. Rimasta incompleta e terminante sulla domanda decisiva che chiede se sia il tempo stesso a rivelarsi come l'orizzonte dell'essere,<sup>1</sup> l'opera viene ormai usata per delimitare schematicamente le due fasi del pensiero del filosofo tedesco.

L'opera del 1927 interroga l'essere a partire da quell'ente con il primato ontico-ontologico che permette la via per la questione dell'essere. Al centro vi è quindi il particolare esistere dell'uomo, l'unico ente che apre la possibilità di interrogare l'essere in generale.

Dopo *Essere e tempo* entra in crisi il progetto di un'"ontologia" elaborata a partire dal *Dasein*, l'Esserci, per lasciare il posto a un capovolgimento di direzione e prospettiva che vede al centro, negli anni successivi, una meditazione sull'essere stesso.

Un passo della *Lettera sull'«umanismo»* (1946) giustifica il fallimento di *Essere e tempo*:

Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein un Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata [...]. Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perchè il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit* [...] permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta [...]. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2018, § 83, p. 511.

la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere.<sup>2</sup>

Questo cambiamento di prospettiva viene definito da Heidegger stesso “*Kehre*”, ossia svolta, e viene fatta iniziare da un punto di vista biografico-storico dai primi anni '30 con lo scritto della conferenza *Sull'essenza della verità*, pubblicato però solo nel 1943. Prenderemo in esame questo scritto in maniera più dettagliata successivamente quando verrà trattato il tema della “verità”. Anticipando, questo scritto è la documentazione in atto della svolta in cui il problema della verità non è più affrontato a partire dall'analisi dell'Esserci, ma viene intesa come “apertura” dell'essere stesso in cui l'uomo si trova per necessità a collocarsi.<sup>3</sup>

Fu probabilmente anche per l'isolamento nel quale si venne a trovare dagli anni Trenta in poi, che Heidegger non pubblicò quasi nessuno degli scritti nei quali aveva continuato a interrogarsi sulla questione dell'essere. E fu per questo isolamento, oltre che per gli eventi bellici, che gli scritti<sup>4</sup> rimasero quasi del tutto ignorati.<sup>5</sup>

Come “esperienza fondamentale dell'essere”, la svolta non è quindi solamente un momento legato alla biografia dell'autore, ma inevitabilmente uno sviluppo necessario del pensiero precedente. Per quanto i temi delle opere successive acquisiscano una nuova direzione, Heidegger non abbandona la domanda fondamentale sull'essere ma interpreta questo cambiamento con i tratti della necessità come un “salto” entro la storia dell'essere.<sup>6</sup>

L'essere non più pensato come orizzonte di possibilità di progetto dell'uomo, viene scoperto nel suo tratto di “evento” (*Ereignis*). Questa parola inaugura un nuovo sforzo che si sviluppa in un'opera fondamentale di questo periodo, ossia *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, scritta tra il 1936 e il 1938. Il sottotitolo indica quella che secondo Heidegger è la parola chiave del suo pensiero dal 1936.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Lettera sull' «umanismo»*, trad. it. di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 281.

<sup>3</sup> Cfr. F. Volpi, *Vita e opere*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 46.

<sup>4</sup> Si tratta dei testi *Dell'essenza della verità* (pubblicato nel 1943 ma risalente al 1930) e *La dottrina platonica della verità* (pubblicato nel 1942 ma concepito nel 1930-31 e steso nel 1940).

<sup>5</sup> Cfr. F. Volpi, *Vita e opere*, cit., p. 46.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, trad. it. di F. volpi, in *Segnavia*, cit., p. 148.

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull' «umanismo»*, cit., p. 270.



La comprensione dell'essere, entro la quale si costituisce il concetto stesso dell'essere, chiama così in causa un accadere dell'essere che Heidegger chiama "storia dell'essere", e per questo la filosofia inizia un dialogo profondo con la storia. Il domandare filosofico si fa storico. La particolarità e l'importanza di quest'opera edita solo postuma sono dovute al fatto che solo in essa l'autore ha radunato in una compagine unitaria i diversi campi in cui si sviluppa l'essere come "evento" della svolta, per iniziare dall'esperienza dell'abbandono dell'essere.<sup>8</sup>

Il venir meno del linguaggio è un'altra delle cause della mancata prosecuzione di *Essere e tempo*. Viene aperto lo sfondo per un problema più generale del linguaggio e dello sforzo di trovare un linguaggio più adatto per la svolta attuata. Posizione centrale, dopo l'opera del 1927, per una certa organicità sui nuovi temi, è lo scritto *Introduzione alla metafisica*,<sup>9</sup> concepito nel 1935 ma pubblicato nel 1953. Qui viene chiarificata l'essenza dell'essere diventata domanda storica e si orienta, attraverso i molteplici significati che può avere la parola essere, verso l'originaria esperienza greca, come fonte di tutta la storia del mondo europeo-occidentale.<sup>10</sup>

In un colloquio con la metafisica, che resterà costante in tutte le opere degli anni successivi, la *Kehre* fa precipitare il primato dell'esserci proclamato in *Essere e tempo* e riscopre le dimensioni dell'essere come accadimenti storici, eventi dell'essere, che determinano in fondo lo stesso destino dell'uomo come compimento della metafisica.

Obiettivo di Heidegger è spiegare e cercare di superare la genesi della metafisica come provenienza storica,<sup>11</sup> instaurando un dialogo con i pensatori della tradizione, per arrivare fino al cominciamento del pensiero. Il pensiero della svolta ci permette di percorrere i temi essenziali della meditazione heideggeriana perché si basa su un particolare modo di domandare filosofico. La filosofia domanda sempre di ciò che è iniziale e fondamentale.<sup>12</sup> Il

---

<sup>8</sup> Cfr. L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 173-174.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2019.

<sup>10</sup> Cfr. G. De Cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, Cedam, Padova, 1970, p. 14.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 13.

<sup>12</sup> Cfr. L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, cit., p. 172.

legame tra l'“essere”, l'“iniziale” e il “fondamentale” viene tematizzato nella prima parte del corso del semestre estivo del 1941 tenuto all'Università di Friburgo, pubblicato poi con il titolo di *Concetti fondamentali*.<sup>13</sup> L'analisi della ricerca attorno alla storia e al suo inizio è definita “meditazione” e “rammemorazione” e si spinge in modo autentico nel cuore dell'essere.<sup>14</sup>

Senza addentrarsi nei dettagli delle tematiche delle opere successive a *Essere e tempo*, in quanto saranno analizzate in modo particolare nei capitoli successivi, obiettivo di questo paragrafo iniziale è quello di mettere in evidenza il cambiamento di orizzonte del pensiero di Heidegger con la svolta degli anni Trenta.

Con il rivolgimento del pensiero della svolta si porta lo sguardo sulla storicità dell'essere<sup>15</sup> e il tema della storia farà da sottofondo alle opere più mature. Questo cammino che è quindi nell'essere stesso, viene analizzato, con una certa circolarità, nei *Contributi alla filosofia*, secondo “campi” differenti e avendo al suo centro il concetto di “evento”.<sup>16</sup>

Abbandonando il primato dato all'uomo, *Dasein*, Heidegger quindi si allontana anche dalla soggettività sulla quale si basa tutta l'impostazione tipica della filosofia moderna. E il fallimento di *Essere e tempo* lo porta a ricercare un approccio diverso da quello della metafisica, sia moderna sia antica. Questo tipo di impostazione che inizia come “confutazione”<sup>17</sup> della metafisica all'interno di una ricerca storica sull'essere influenza pure le opere nelle quali i motivi peculiari girano attorno alla poesia, all'estetica e al costante problema del linguaggio.<sup>18</sup> L'interrogazione del pensiero moderno in una estrema filosofia

---

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, ed. it. a cura di F. Camera, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1996.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 110-111.

<sup>15</sup> Sul tema della “storicità dell'essere” e della “svolta” si veda: M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, trad. it. di G. Moretto, Il Melangolo, Genova, 1990, pp. 188-189; F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994; O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Albert, Freiburg-München, 1992; Id., *I sentieri di Heidegger*, in «Itinerari», III, 1980, pp. 21-43; Id., *L'evento della svolta*, in «aut-aut», 248-249, 1992, pp. 33-34; Id., *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. di G. Vernier, Guida, Napoli, 1991.

<sup>16</sup> Per un'analisi schematica, cfr. L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, cit., pp. 175-208.

<sup>17</sup> Cfr. G. De Cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, cit., p. 13.

<sup>18</sup> Cfr. L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 209.

della storia vede il compimento della metafisica nell'epoca odierna come tecnica e nichilismo.<sup>19</sup>

Si apre così un dialogo tra la metafisica e il significato della filosofia che sottende il problema del pensare. Il “destino dell'essere” iniziato dal capovolgimento della *Kehre* necessita così di un profondo ripensamento del linguaggio della tradizione e quindi di un'esortazione e di un'attenzione al pensare stesso. Heidegger scrive:

È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia e più attenzione al pensiero, meno letteratura e più cura della lettera delle parole.<sup>20</sup>

Diventa così necessaria una liberazione del linguaggio della metafisica che ha sedimentato denominazioni improprie come per esempio “soggetto” e “oggetto” e di conseguenza è fondamentale liberarsi dall'impostazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono fino a Platone e Aristotele.<sup>21</sup> Proprio Platone, che sarà preso di mira, come vedremo, da Heidegger, è oggetto di numerose riflessioni in quanto punto di frattura tra un pensare greco originario e l'avvio di una tradizione filosofica che ha le sue conseguenze nell'epoca odierna. Il problema di fondo è perciò quello del rapporto tra filosofia e metafisica. Se lo sviluppo della filosofia, ossia la metafisica, ha prodotto conseguenze come il pensiero tecnico e il nichilismo, forse è saggio ripensare anche il concetto di filosofia in un cammino che ripercorre le sue tappe e che deve interrogarsi sulla sua origine. Riportare così il linguaggio storico alla pienezza della sua vera essenza e salvaguardare l'essere attraverso il “pensiero rammemorante”.<sup>22</sup> Il problema della filosofia si pone in modo autentico solamente quando opera questo risalimento e individua il carattere storico ed “eventuale” di queste categorie. Esse determinano il nostro attuale modo di pensare e di giudicare perché sono incarnate nel linguaggio della metafisica

---

<sup>19</sup> Cfr. M. Ruggenini, *L'Essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi, a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 236.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Lettera sull' «umanismo»*, cit., p. 314.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 268.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 313.

che ci troviamo a usare anche inconsciamente.<sup>23</sup> Già nell'*Introduzione alla metafisica*, per questo, Heidegger pone il linguaggio come sede in cui si attua la determinazione della nostra storicità. E questo fatto sta alla base della ricerca sulla grammatica e sull'etimologia della parola "essere", e anche di alcune parole fondamentali della tradizione greca.

Lo scritto del 1935 ha una posizione centrale non solo cronologicamente, in quanto si pone nel bel mezzo della svolta, ma soprattutto perché sono chiaramente annunciati ed affrontati temi che costituiscono la successiva speculazione heideggeriana. Da questo punto di vista è l'opera che "introduce" alla meditazione e alla ripetizione della storia della metafisica, intesa come il modo proprio e peculiare in cui l'essere si dà alla nostra epoca.<sup>24</sup>

A questo periodo succede il blocco tematico del *Nietzsche*,<sup>25</sup> da ricordare perché comprende saggi che vanno dal 1936 al 1946 in cui il recupero del primo inizio della filosofia occidentale viene fatto interagire con la "metafisica dell'avvenire" di Nietzsche concepita come affermazione dell'essere nel divenire della volontà di potenza.<sup>26</sup> In questa "via della meditazione", concetto che può riassumere il progetto di Heidegger dopo la svolta, acquista un ruolo centrale il concetto della *grecità*, proprio perché storicamente si trova all'alba del pensiero filosofico e permette così il confronto con l'inizio della nostra storia.<sup>27</sup> Nel paragrafo successivo vedremo come Heidegger intende il concetto di "storia dell'essere" e quale tipo di indagine storica va affrontata. In una serrata critica alla metafisica, anche nelle opere successive gli interlocutori ricorrenti restano Hegel e Nietzsche, i capisaldi della formazione di Heidegger, e che lo spingono a un ritorno alla filosofia greca.<sup>28</sup>

In conclusione, alcuni autori, riferendosi alla *Kehre* la definiscono "inquietante"<sup>29</sup> perché, oltre ad aprire davanti a sé un'indagine sull'"oblio dell'essere" in cui consiste lo sviluppo

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Vattimo, *Prefazione*, in M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano, 1988, p. 7.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 9.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995.

<sup>26</sup> Cfr. M. Marassi, *Introduzione*, in M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1997, p. XIII.

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 19-22.

<sup>28</sup> Cfr. G. De Cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, cit., p. 11.

<sup>29</sup> Cfr. G. Vattimo, *Prefazione*, cit., p. 17.

della metafisica, sembra allontanare quel potere decisionale dell'uomo che in *Essere e tempo* caratterizzava l'autenticità o l'inautenticità dell'esistenza. Con la metafisica dell'epoca odierna, e di conseguenza nelle opere successive agli anni Trenta, la possibilità di autenticità dell'esserci sembra allontanarsi.<sup>30</sup> Nella metafisica la spaesatezza diviene un destino mondiale. Per questo è necessario pensare questo destino in relazione alla storia dell'essere. È necessario quindi un ripensamento anche dell'uomo in relazione all'essere affinché non possa sparire sotto l'influsso totale della necessità dell'essere stesso. Nella sua complessità, in fondo, la *Kehre* non si riduce a un pacifico passaggio di consegne dall'esserci di *Essere e tempo* all'essere come evento delle opere successive.<sup>31</sup> Questo sfondo pessimistico caratterizza inevitabilmente anche le opere in cui al centro sta il concetto di tecnica e il termine *Gestell*. La diagnosi heideggeriana dell'epoca presente è strettamente connessa con la ricerca sulla possibilità del superamento della metafisica; l'essenza della tecnica è definita infatti da Heidegger la metafisica compiuta,<sup>32</sup> caratterizzata dal padroneggiamento dell'ente da parte dell'uomo e dalla piena dimenticanza dell'essere. La via di salvezza non va per questo ricercata nelle forme tradizionali di filosofia ma nel privilegiare momenti alternativi come l'arte, la meditazione sul linguaggio e il recupero del pensiero. La nostra ricerca seguirà questa meditazione linguistica di Heidegger fino agli inizi della filosofia greca, la quale, non toccata dalle sedimentazioni proprie della filosofia, pensa l'essere in modo iniziale.

## 2. *L'enigma della storia dell'essere e il suo oblio*

L'esperienza della metafisica compiuta (e quindi la tecnica e il nichilismo) diviene per Heidegger il compiersi del "destino dell'essere" in quanto soggettività. Nel 1966 Heidegger scrive:

Io ho creduto di poter parlare, a questo proposito, di "destino dell'essere", quello che il pensiero greco, all'origine del nostro mondo, ha per primo chiamato in causa. Sotto

---

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 19.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 17.

<sup>32</sup> Cfr. F. Volpi, *Vita e opere*, cit., p. 53.

questo destino stanno i greci così come ci stiamo noi. Saremo capaci un giorno di pensarlo in ciò che gli è proprio, invece di rappresentarci la storia come una successione di avvenimenti? In ciò sta il compito del pensiero, per il quale la poesia è pericolo salutare.<sup>33</sup>

Questo passo permette di evidenziare alcuni dei concetti focali del pensiero heideggeriano dagli anni Trenta. Heidegger, fa partire il destino dell'essere dal pensiero dei greci, i primi che hanno iniziato a pensarlo. In seguito verrà svelato di quali greci si tratta e come già all'interno del mondo greco vi sia un inizio particolare del pensiero, che per Heidegger è una sorta di frattura, che accomuna in uno stesso destino i greci e noi stessi. I greci di Heidegger sono infatti solo alcuni greci.<sup>34</sup> Questo destino è inevitabilmente quello della metafisica che pone al centro, nell'ottica heideggeriana, l'interrogazione dell'essere attraverso l'esserci e quindi attraverso le sue sue determinazioni in quanto soggettività. Oltre al tema del destino dell'essere, e a quello legato della sua storia, viene citato anche il tema della poesia come pericolo salutare. Quale significato e quale ruolo assume la poesia con la storia dell'essere è la soluzione che Heidegger trova per il superamento della metafisica e per riscoprire la domanda sull'essere in un modo originario. Questa anticipazione mette in luce il tipo di percorso che Heidegger intrattiene con la *Kehre*.

Allontanata la centralità dell'Esserci, l'indagine sulla metafisica si svolge attraverso l'interrogazione dell'essere come evento, entrando così nel vivo della problematica della "storia dell'essere". Questa indagine viene definita da Heidegger stesso con il termine "rammemorazione" la quale non si rivolge all'ente e al passato, ma a ciò che è stato, ossia a ciò che ancora dispiega la sua essenza: all'essere.<sup>35</sup>

Entra così in gioco il concetto di "storia", già fondamentale in *Essere e tempo*, nella cui *Introduzione* Heidegger promette una distruzione della storia dell'ontologia:

Il carattere della storicità viene prima di ciò che designa col termine storia (l'accadere della storia del mondo). La storicità sta a significare la costituzione dell'essere dell'accadere dell'Esserci come tale [...] Questa storicità elementare dell'Esserci può

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Seminari*, trad. it di M. Bonola, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1992, p. 36.

<sup>34</sup> Cfr. G. W. Most, *I Greci di Heidegger*, in "Belfagor", LVII, 2, 2002, pp. 129-140.

<sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 105.

restare nascosta all'Esserci stesso. [...] Questo compito è da noi inteso come la distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi seguendo il filo conduttore del problema dell'essere.<sup>36</sup>

La problematica di fondo rimane sempre quella relativa alla domanda sull'essere. Cambia però la prospettiva. Prima della svolta la prospettiva è quella dell'Esserci e il concetto di storicità (e di storia) dipende da quello. È l'accadere dell'Esserci che permette la storia e anche l'indagine si basa quindi sulle dimensioni costitutive dell'esistenza umana.

Con la svolta, invece, al centro della storia c'è l'*evento* dell'Essere stesso:

Per "storia" non si intende solo il succedersi degli eventi nel senso di una concatenazione di effetti, [...] storia significa qui l'evento (*Ereignis*) di una decisione sull'essenza della verità, [...] permettendo all'uomo di stare dentro questa manifestazione. [...] L'uomo non prepara questo sapere del fondamento con semplici improvvisazioni, né può strapparcelo affinando il suo ingegno. Quel che soltanto può fare [...] è restare all'interno di questo sapere oppure dimenticarlo, accorgersi di questo sapere (con la rammemorazione), oppure evitarlo.<sup>37</sup>

Nel passo non si parla di essere ma di essenza della verità. Nel pensiero heideggeriano della svolta, con il ritorno all'indagine sulla filosofia greca, la *verità* stessa è definita come l'*essere*.<sup>38</sup> Questa identificazione risulta chiara con gli scritti *Dell'essenza della verità* e *La dottrina platonica della verità*, in cui viene tematizzata la frattura del pensiero greco riguardante il concetto della verità e il suo cambiamento di significato.

L'uomo si ritrova all'interno dell'accadimento dell'essere e non può fare altro che accorgersi di questo oppure evitarlo. Per Heidegger l'oblio dell'essere che caratterizza l'epoca presente è caratterizzato dalla dimenticanza dell'originario concetto di essere e di

---

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 6, pp. 33-36.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 33-34.

<sup>38</sup> Cfr. P. Chiodi, *Heidegger e Anassimandro. La metafisica come oblio dell'essere*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", VII, 3, 1952, pp.161-172.

conseguenza dalla confusione tra l'essere stesso e l'ente. Questa epoca viene intesa come storia di una decadenza.<sup>39</sup>

Nell'attuazione di questa indagine storica, Heidegger critica la storiografia e lo storicismo come prodotti del nichilismo odierno e quindi inadatti per un'autentica ricerca storica del passato. "La storiografia calcola ciò che sta per venire a partire dalle immagini del passato che essa si forma nel presente".<sup>40</sup> In un superamento della metafisica, la storiografia offuscherebbe una corretta indagine sull'essere perché proietterebbe categorie del presente, quindi metafisiche, su ciò che si intende ricercare nel passato. Subito dopo Heidegger aggiunge:

Lo storicismo non solo non è superato a tutt'oggi, ma soltanto ora comincia ad entrare nella fase della sua diffusione e del suo consolidamento. L'organizzazione tecnica della pubblicità mondiale per mezzo della radio e della stampa costituiscono la forma autentica di predominio dello «storicismo». Ma è possibile immaginarci e descrivere il mattino di un'epoca in modo diverso che mediante la storiografia? Forse essa ancora per noi il mezzo indispensabile per renderci presente ciò che è storico. Ma ciò non significa affatto che la storiografia, per sé presa, sia in grado di dar luogo, in seno alla storia, a un rapporto con la storia che sia sufficiente nel senso di immettere nella storia stessa.<sup>41</sup>

La storiografia quindi non può immettere autenticamente nella storia stessa. Qual è allora il tipo di indagine storica che bisogna attuare?

Secondo Heidegger un atteggiamento autentico di fronte al passato implica un lasciar parlare "la cosa" di cui il passato parla.<sup>42</sup> La via della meditazione che porta Heidegger a riscoprire l'iniziale che è posto nella Grecità,<sup>43</sup> non interpreta l'essere secondo categorie storiografiche, ma lascia che l'essere parli da sé. "La meditazione che muove verso l'inizio è

---

<sup>39</sup> Sul tema della storia del mondo come "decadenza" vedi il saggio *Perché i poeti?*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 246-297.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 304.

<sup>41</sup> *Ibidem*

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 162-163.

<sup>43</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 19.



perciò anche un pensiero che non ha fretta, che non arriva mai troppo tardi né giunge mai troppo presto”.<sup>44</sup>

La domanda sull’essere apre inevitabilmente anche alla domanda sull’essente come tale dell’ente.<sup>45</sup> Secondo l’interpretazione della metafisica il problema dell’essere corrisponde però alla domanda sull’essente dell’ente e non sull’essere stesso.<sup>46</sup> Nella metafisica non viene posto il vero domandare sull’essere ma viene privilegiato l’ente. L’essere risulta così dimenticato. In questo senso viene definito l’“*oblio dell’essere*”:

Diviene chiaro che l’essere come tale risulta in realtà nascosto alla metafisica, resta obliato, e ciò in maniera così radicale che la dimenticanza dell’essere, col cadere essa stessa in oblio, viene a costituire l’impulso, ignoto ma costante, che sollecita il domandare metafisico.<sup>47</sup>

L’*Introduzione alla metafisica* ha come obiettivo la domanda sull’*apertura* dell’essere, che vuol significare aprire ciò che rimane precluso e occulto, in questo caso l’essere, per via della sua dimenticanza. Con questo testo si introduce il cammino per porre la domanda fondamentale sull’essere: “Perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla?”.<sup>48</sup>

L’incomprensione da lungo tempo imperante della domanda sull’essente proviene per Heidegger da un oblio dell’essere che è venuto sempre più irrigidendosi. Tutto questo è definito come “decadenza spirituale” che fa sì che i popoli non riescano più a valutare come tale questa decadenza. Questo oblio dell’essere è il responsabile dell’attuale nichilismo, perché, scrive Heidegger: “Il nichilismo è questo occuparsi soltanto dell’ente dimenticando l’essere. [...] Al contrario, il saper espressamente spingersi, nel porre la domanda sull’essere, fino ai limiti del nulla, includendolo in tale domanda, costituisce il primo passo, il solo fecondo, per un reale superamento del nichilismo”.<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 30.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 207

Il risultato dell'intenso lavoro del decennio oscuro tra le dimissioni dal rettorato nazionalsocialista e il crollo della Germania nazista è elaborato ed esposto nelle lezioni tenute nel 1944-46 sul tema del nichilismo e della storia dell'essere.<sup>50</sup> In queste pagine si legge che il segreto della metafisica "è l'essere come la storia del suo restare-via".<sup>51</sup>

"Chiedere allora in modo autentico la domanda sull'essere significa "attuare una *ripetizione* del cominciamento del nostro esserci storico-spirituale, per trasformarlo in un altro cominciamento".<sup>52</sup> Questo porsi la domanda fondamentale è inevitabilmente un domandare di carattere storico.<sup>53</sup> E, in quanto il linguaggio si fonda su un rinnovato rapporto di un determinato popolo all'essere, la domanda sull'essere risulta intrecciata con la questione del linguaggio.<sup>54</sup> Ciò che importa è solo che la verità dell'essere giunga al linguaggio e che il pensiero pervenga a questo linguaggio,<sup>55</sup> in quanto "il linguaggio è la casa dell'essere".<sup>56</sup>

La *Kehre* risulta essere, più che un capovolgimento, lo sviluppo di una via meditativa dove la questione dell'essere viene articolata nella questione della sua possibilità di esprimerla in un linguaggio non-metafisico. L'incontro con Hölderlin negli anni Trenta porta Heidegger ad addentrarsi nello studio dei poeti che diventa una ricerca del senso e delle possibilità del linguaggio, fino a riscoprire il primissimo poeta occidentale, Omero, il quale viene fatto interagire con quei pensatori greci che danno il senso di questa ricerca. Un'alternativa nella ricerca di un pensiero non-metafisico viene trovata nel "pensiero poetante".<sup>57</sup> In questo punto si innesta il ruolo dei pensatori presocratici che dicono l'"essere" e la "verità" in un modo diverso da quello della metafisica, ossia per Heidegger, da Platone in poi.

---

<sup>50</sup> Cfr. M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 247.

<sup>51</sup> Cfr. M. Heidegger, *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, trad. it. di F. Volpi, in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 853 e 861.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 49.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, p. 53.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 61.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 296.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 152.

La domanda che viene svolta nelle pagine iniziali di *Introduzione alla metafisica* è una domanda *filosofica*, perché a differenza delle domande scientifiche mette in questione la *totalità*. Nel domandare di tipo scientifico non viene mai messa in questione la totalità ma solamente un settore particolare del reale. La totalità è in gioco solo quando è colta in un'analisi che contempla la possibilità del suo non-essere.<sup>58</sup>

Tutto lo scritto si propone di analizzare il concetto di “essere” sedimentato nella storia attraverso un discorso filosofico come ritorno ad una verità originaria. Dopo il primo capitolo che sviluppa la domanda metafisica fondamentale (“*Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?*”), si apre un'approfondita ricerca sulla grammatica e sull'etimologia della parola “essere” che occupa interamente il secondo capitolo. I molteplici significati che può avere questa parola orientano secondo un domandare storico verso l'originaria esperienza greca dell'essere che ruota attorno all'identico senso unitario di “presenza”, che è la fonte di tutta la storia del mondo europeo-occidentale.<sup>59</sup> Scrive Heidegger: “Essere significa, in fondo, per i greci: *presenza*”.<sup>60</sup> Per affrontare la domanda sull'essenza dell'essere (cap. III), Heidegger necessita di operare un autentico esame della storia della filosofia per affrontare la “forze nascoste” nelle delimitazioni tradizionali dell'essere. Il capitolo viene diviso in quattro parti: *essere e divenire, essere e apparenza, essere e pensare, essere e dovere*.

Tutti questi elementi servono a Heidegger per riportarci alla verità originaria dell'essere del pensiero presocratico. Tutto il testo è infatti un dialogo iniziale con le parole originarie della filosofia greca pensate per la prima volta dai pensatori presocratici: Anassimandro, Eraclito e Parmenide.

Nella confutazione della metafisica operata, emerge così l'esigenza di una nuova dimensione dell'essere, capace di abbracciare anche ciò che nella tradizione restava fuori dal concetto di essere.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Cfr. U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'occidente*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 125.

<sup>59</sup> Cfr. G. De Cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, cit., p. 14.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 71.

<sup>61</sup> Cfr. G. De Cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, cit., p. 14.

Con l'*Introduzione alla metafisica* c'è il primo tentativo di comprendere di superare la metafisica tradizionale con l'aiuto del pensiero presocratico. È d'altra parte solamente un "cenno" in quanto "introduzione" della ricerca di un pensiero non-metafisico.

Lo scritto si chiude in maniera inconcludente con questa proposta che era il compito fondamentale, ma permette a Heidegger, attraverso l'analisi del concetto di "essere", di arrivare all'esperienza originaria greca.

Già nel primo capitolo, infatti, la domanda totale sull'ente nella sua totalità viene chiarita come domanda sulla *physis*, termine che viene frainteso attraverso la traduzione latina "natura".<sup>62</sup> Con la traduzione latina viene così perso il contenuto della parola greca φύσις. Che cosa significa in greco il termine *physis*? "Indica ciò che si schiude da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l'apprensione dispiegarsi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il rimanere e il mantenersi in esso".<sup>63</sup>

Secondo il dizionario greco il termine significa "crescere", "far crescere" ed è riscontrabile per esempio nei fenomeni naturali. Ma in quanto "schiudentesi imporsi" non designa solo i fenomeni definiti naturali. "La φύσις è lo stesso essere".<sup>64</sup>

Per Heidegger è da questo concetto che i greci hanno appreso i fenomeni naturali, secondo un'esperienza poetico-pensante. Nel corso della tradizione filosofica il vero significato originale è andato perduto e con ciò si è attuato un completo fraintendimento della filosofia greca. Per questa confusione che concerne il problema dell'essere viene tentata l'"introduzione alla metafisica" come confutazione. "Chiedere: «Che cosa ne è dell'essere?», significa nientemeno che attuare la *ri-petizione* del cominciamento del nostro esserci storico-spirituale, per trasformarlo in un altro cominciamento".<sup>65</sup>

Durante l'analisi del termine "essere", Heidegger scopre il legame tra l'essere e l'apparire, concetto che conduce all'evidenza fuori dal "*nascondimento*".<sup>66</sup> Qui si innesta la connessione

---

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 25.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 111.

essenziale tra il concetto di φύσις e l'altro concetto fondamentale, ossia quello di ἀλήθεια, tradotto con "verità".<sup>67</sup>

Ora è necessario soffermarsi in modo più approfondito su questo concetto perchè viene tematizzato da Heidegger stesso nel corso degli anni Trenta e definirà la linea interpretativa delle successiva ricerca.

### 3. *Il problema della verità*

"Che cosa si intende abitualmente per 'verità'?"<sup>68</sup> domanda Heidegger nelle prime pagine dello scritto *Dell'essenza della verità*. Come abbiamo già detto, questo scritto risalente al 1930 è la documentazione in atto della svolta. L'intento di Heidegger non è quello di presentare la definizione della verità propria della filosofia ma mostrare che questa definizione non è la più antica.<sup>69</sup>

La ricerca muove dal senso comune, prospettiva generalmente accettata e in un certo senso legittimata dalla filosofia, e si impegna a mostrare la necessità di una regressione che conduce dalla concezione corrente di verità ai suoi presupposti. Risulterà che i primi pensatori greci avevano una concezione più originaria, come rivela la parola greca ἀλήθεια.<sup>70</sup>

Secondo la concezione corrente la parola "vero" può essere attribuita sia alle cose che alle proposizioni. "Esser-vero e verità qui significano accordo".<sup>71</sup> Questo doppio accordo è messo in luce dalla definizione medievale: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Questo concetto dell'essenza della verità sottende un "conformarsi a...". È facilmente riconducibile la *veritas* alla concezione teologica cristiana, in cui le cose sono solo in quanto corrispondono all'idea anticipatamente pensata nell'intelletto di Dio.<sup>72</sup> Una volta sciolto l'ordine della creazione, il

---

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 135.

<sup>69</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 60.

<sup>70</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 136.

<sup>72</sup> Cfr. *ibidem*.

concetto di verità consiste sempre nell'accordo della cosa data col concetto razionale della sua essenza e si accetta con ovvietà che la verità abbia un suo contrario: "La non-verità della proposizione è il non-concordare dell'asserzione alla cosa".<sup>73</sup> In questo modo Heidegger giunge all'antica tradizione di pensiero secondo la quale la verità è la concordanza (ὁμοίωσις) di un'asserzione con una cosa. Questa è la determinazione apparentemente autentica dell'essenza della verità, che percorre da un capo all'altro la storia della filosofia, da Platone a Nietzsche.<sup>74</sup> Per questo *Essere e tempo* poteva limitarsi a riassumere la definizione tradizionale della verità mediante le due tesi: 1. Il luogo della verità è l'asserzione (il giudizio). 2. L'essenza della verità consiste nell'adeguazione del giudizio al suo oggetto.<sup>75</sup>

Subito dopo Heidegger si chiede: "Ma in quale punto la cosa e l'asserzione possono concordare se i termini della relazione sono evidentemente diversi nel loro aspetto?".<sup>76</sup> Il modo di intendere la concordanza tra termini diversi non può per questo significare un identificarsi autentico e reale. Questa concordanza si basa su un "così-come" che riguarda il rappresentare.<sup>77</sup> Con questa affermazione, Heidegger denuncia il falso problema nel quale si imbattevano le tradizionali teorie della conoscenza, e cioè quello di un ponte tra soggetto e soggetto, coscienza e realtà.<sup>78</sup>

La cosa viene fatta apparire secondo il rappresentare che ci pone la cosa stessa "di fronte". Questo apparire si attua entro un aperto e nel pensiero occidentale viene presto esperito come "ciò che è presente" e da tempo denominato "l'ente".<sup>79</sup> Secondo Heidegger, dipende dal comportamento: "A seconda del tipo di ente e del modo di comportarsi la costante apertura dell'uomo è diversa".<sup>80</sup>

---

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 138

<sup>74</sup> Questo percorso è sintetizzato nella parte finale dello scritto *La dottrina platonica della verità*, che analizzeremo nel paragrafo successivo.

<sup>75</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 44, p. 260.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 139.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>78</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 64.

<sup>79</sup> Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 140.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

Seguendo questo ragionamento, l'asserire si conforma quindi all'ente e solo ciò che è manifesto può diventare misura di conformità per l'adeguazione che rappresenta. Ma per questo motivo *“la verità non ha la sua dimora originaria nella proposizione”*.<sup>81</sup>

Questo è possibile perchè ciò che si impone come manifesto è già liberamente offerto in un'apertura vincolando ogni rappresentare. *“Questo essere liberi indica l'essenza della verità che finora è rimasta incompresa”*.<sup>82</sup> Heidegger affida, in questo scritto, per la condizione di possibilità della verità dell'ente, un nome a prima vista strano: *libertà*. Poco dopo scrive: *“L'essenza della verità è la libertà”*.<sup>83</sup>

La successiva domanda, suscitata dalla stranezza di questa affermazione, è se definire l'essenza della verità come libertà significhi affidare la verità all'arbitrio dell'uomo. La verità ha quindi la sua origine nell'uomo? Questa è la domanda che inevitabilmente deriva dal buon senso. In quanto legata alla soggettività, la verità rimane in effetti a disposizione dell'uomo.

Ma scrive Heidegger: *“L'essenza della verità ‘in sé’ domina e si impone ‘al di sopra’ dell'uomo e ‘sull'uomo’*.<sup>84</sup> Intendere la libertà dell'uomo come fondamento dell'essenza della verità è solamente un pregiudizio.

La connessione tra verità e libertà porta Heidegger a indagare successivamente il problema dell'uomo (Esserci).

*Dell'essenza della verità* propone una lettura del concetto di verità secondo quattro livelli. Questa distinzione viene esplicitamente proposta da Heidegger nello scritto di poco anteriore: *Dell'essenza del fondamento* (1929).<sup>85</sup> I differenti livelli sono presentati qui con il loro nome proprio:

1. *Verità predicativa*: *“La verità è quindi un accordo che tale risulta solo in base alla concordanza con ciò che, nell'identità, si rivela come un tutto unico”*.

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 79-131.

2. “La verità della proposizione ha le sue radici in una verità più originaria (nella svelatezza), cioè nell’evidenza antepredicativa dell’ente alla quale diamo il nome di *verità ontica*”.

3. Il terzo livello è quello che Heidegger definisce con l’enigmatico concetto di *libertà* e fonda la possibilità dell’ente nel suo essere-scoperto.<sup>86</sup>

4. “Solo la svelatezza dell’essere rende possibile l’evidenza dell’ente. Questa svelatezza, che è la verità dell’essere, la chiamiamo *verità ontologica*”.<sup>87</sup>

La libertà, ricorda Heidegger, è stata definita come libertà per ciò che è manifesto in un’apertura, cioè l’ente. La libertà lascia quindi che l’ente sia sempre quell’ente che è nell’apertura. Heidegger scrive quindi: “La libertà ora si scopre come il lasciar-essere l’ente”.<sup>88</sup> Il riferimento all’ente in quanto “aperto” riporta al termine ἀλήθεια che all’inizio del pensiero occidentale pensa lo “svelato”.<sup>89</sup> Questo tipo di esperienza pensa la “verità” come ἀλήθεια, ossia come *svelatezza*. Il “vero” per i greci è il “non più velato”. I greci chiamano lo svelato, che implica quindi il suo opposto, ossia il velato o il nascosto, proprio l’ente stesso. L’ente pertanto deve essere prima esperito anche nella sua *velatezza*, come qualcosa che può nascondersi. Nel corso del semestre invernale del 1931/32, *L’essenza della verità*,<sup>90</sup> in cui la parte iniziale tratta della stessa argomentazione della conferenza del 1930 che stiamo analizzando, Heidegger scrive:

Abbiamo dagli antichi una testimonianza di questa esperienza fondamentale dell’ente come qualcosa che si nasconde? Fortunatamente sì, ed è anche una testimonianza eccelsa di uno dei filosofi più grandi e per giunta più vetusti dell’antichità: Eraclito. Di lui si tramanda il significativo detto: [...] Il regnare sovrano dell’ente, cioè l’ente nel suo essere, ama nascondersi.<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> Cfr. M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, cit., p. 143.

<sup>87</sup> M. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, cit., pp. 87-88.

<sup>88</sup> M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, cit., p. 143.

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, p. 144.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *L’essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di H. Mörchen, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 35-36.



Traducendo ἀλήθεια con “verità” si perde l’originaria esperienza greca dello svelamento dell’ente e si rischia di intendere la verità come conformità dell’asserzione. Questa “svelatezza è custodita, a sua volta, nel lasciar-si coinvolgere e-sistente, grazie a cui l’apertura dell’aperto, ossia il ‘ci’ dell’Esserci”.<sup>92</sup> Nell’Esserci, come sappiamo da *Essere e tempo*, è riposto il fondamento essenziale dell’uomo e che consente la sua esistenza. Così intesa, l’esistenza che è radicata nella verità della libertà è l’esposizione nella svelatezza dell’ente in quanto tale. L’ente nella sua totalità, pensato alla greca, si scopre per Heidegger come φύσις.

In un certo senso l’uomo è liberato per la sua libertà e, in quanto Esserci, è differenziato nelle possibilità di fronte agli enti. Di conseguenza, a disporre della libertà non è l’arbitrio umano.<sup>93</sup> È la libertà che possiede l’uomo e non viceversa; e solo essa consente a un’umanità il riferimento all’ente nella sua totalità, il quale fonda ogni storia. In questo lasciar essere l’ente, però l’uomo può anche non lasciarlo per quell’ente che è e in questo caso avviene un occultamento. Viene così alla luce la “non-essenza della verità”.<sup>94</sup>

La domanda successiva che pone Heidegger è la seguente: “Ma come possiamo cogliere la non-essenza nell’essenza della verità?”.<sup>95</sup> Si potrebbe aprire un lungo discorso sul modo di procedere, in un certo senso “al negativo”, di Heidegger in questo scritto che potrebbe legarsi all’etimologia della parola greca ἀλήθεια.<sup>96</sup> Questa infatti è un’espressione *privativa*. Per l’esperienza greca, vero significa qualcosa che non ha più qualcosa.<sup>97</sup> Questa indagine però è ciò che caratterizza l’analisi della parola basata sui frammenti dei pensatori iniziali e pertanto lasciamo ai capitoli successivi il compito dell’approfondimento su questo punto.

Continuando a seguire il testo, è facilmente deducibile che anche la non-verità non può essere identificata con la non-conformità dell’asserzione. Heidegger definisce l’autentica non-essenza della verità come *mistero*.<sup>98</sup> Nel lasciar-essere che, allo stesso tempo, vela e svela

---

<sup>92</sup> M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, cit., p. 145.

<sup>93</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>96</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell’origine*, cit., pp. 74-103.

<sup>97</sup> Cfr. M. Heidegger, *L’essenza della verità*, cit., p. 33.

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, cit., p. 149.

l'ente nella sua totalità, accade che il velamento appaia come ciò che è in primo luogo velato. L'esserci custodisce la prima e più ampia non-svelatezza, la non-verità autentica.<sup>99</sup>

Per Heidegger il lasciar-essere l'ente è un rapporto che non si chiude mai. Nell'oblio, l'uomo si contenta sempre di questo o di quell'ente e per questo *insiste* sull'ente invece di esistere. In questo modo il *mistero*, l'autentica non-verità, domina e si impone come essenza obliata della verità. L'uomo si ritrova così ad errare senza accorgersi del mistero, che a sua volta resta dimenticato. Questa erranza è per Heidegger "l'opposizione essenziale all'essenza iniziale della verità"<sup>100</sup> ed è la dimora dell'errore. In seguito si giunge alla descrizione della metafisica come conseguenza di questo ragionamento. In queste pagine viene messo a tema, in modo, se vogliamo, intricato, quella dimenticanza dell'essere chiamato oblio dell'essere, già citato in precedenza, tematizzato appunto dagli anni Trenta.

La prospettiva che da questa erranza si protende sul *mistero* è il domandare nel senso di una sola domanda: "Che cos'è l'ente come tale nella sua totalità?".<sup>101</sup> Heidegger subito dopo aggiunge:

Questo domandare pensa il problema dell'essere dell'ente, problema essenzialmente sconcertante e quindi non ancora controllato nella sua plurivocità. Il pensiero dell'essere, da cui inizialmente scaturisce questo domandare, viene inteso da Platone come 'filosofia' e solo più tardi assume il titolo di 'metafisica'.<sup>102</sup>

Il concetto di verità, qui analizzato, e ricercato nel suo fondamento originario è legato al concetto di essere ed entrambi si nascondono nella storia in quanto l'uomo da tanto tempo è abituato a pensare l'essere come l'ente nella sua totalità. La questione dell'essenza della verità trova la sua risposta nell'affermazione "*l'essenza della verità è la verità dell'essenza*".<sup>103</sup> Il testo si conclude descrivendo la *Kehre*, la svolta, entro la storia dell'essere e il capovolgimento che viene attuato dopo l'opera incompiuta, *Essere e tempo*.

---

<sup>99</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 156.

Questa conferenza in cui viene tematizzato per la prima volta l'esperienza greca del termine "verità", necessitante di un recupero attraverso la storia, ci introduce quindi all'evidenza di un cambiamento di significato del termine che Heidegger fa partire da Platone e che caratterizzerà tutta la storia della metafisica fino a diventare in Nietzsche espressione della "volontà di potenza".<sup>104</sup>

### 3.1. *La concezione platonica della 'verità'*

Tentiamo di seguire la ricerca di Heidegger alla scoperta dell'originario significato greco del concetto di *verità*, già anticipato nella conferenza del 1930. La tesi di Heidegger è quella secondo la quale in Platone l'essenza della verità subirebbe un mutamento essenziale: da determinazione inerente all'essere stesso, di cui esprime la "manifestatività", diventa un carattere in rapporto all'intelligenza del soggetto che la conosce; si trasforma cioè in "correttezza". Questo mutamento segna per Heidegger un destino che si compie nell'essenza della tecnica moderna, come esaltazione dell'uomo come soggetto sovrano su tutti gli altri enti. Su questa ricerca che mette Platone al centro dell'indagine si basano principalmente due scritti: *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, che comprende il testo del corso universitario che Heidegger tenne a Friburgo nel semestre invernale 1931/32, poi ripetuto nel semestre invernale 1933/34, e il saggio *La dottrina platonica della verità*<sup>105</sup> concepito nel 1940 e pubblicato nel 1942. Quest'ultimo è in un certo senso la ripresa del primo scritto dopo dieci anni e ritorno in maniera riassuntiva sui temi affrontati.

Nella prime pagine de *L'essenza della verità* Heidegger riprende il tema della verità come concordanza e conformità, ovvia per il senso comune e per il consueto uso quotidiano, ma poi rivelata del tutto incomprensibile.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Cfr. U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 84.

<sup>105</sup> M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 159-192.

<sup>106</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 28.

Heidegger scrive in seguito: “Dobbiamo partire da ciò che è stato detto al riguardo in passato e tornare al modo in cui la verità fu concepita in passato, e cioè cercare nella storia del concetto di verità”.<sup>107</sup> Introduce il concetto greco di verità (ἀλήθεια) e il recupero della testimonianza di Eraclito di questa esperienza in cui, come abbiamo già visto in precedenza, trova espressione l’essenza della verità come *dis-velatezza* dell’ente. Nelle considerazioni introduttive c’è già in luce come l’esperienza dei primi pensatori superi indiscutibilmente anche filosofi come Platone e Aristotele. Come è possibile un ritorno all’esperienza originaria del concetto di verità? Heidegger imbocca la via attraverso Platone, e Aristotele<sup>108</sup>, in quanto in questi ultimi “possiamo vedere come l’esperienza fondamentale che si è indicata aveva già cominciato, nella loro opera, a diventare inefficace, cosicché l’atteggiamento di fondo espresso nel significato della parola ἀλήθεια si trasforma”.<sup>109</sup> Heidegger si sofferma così su Platone in quanto nel suo pensiero convive il duplice significato del concetto di verità. Da Platone in poi, e quindi già con Aristotele, il passaggio dalla ἀλήθεια come svelatezza alla verità come conformità è un accadimento in cui l’inizio della storia occidentale della filosofia prende già un corso deviante e fatale. Platone viene indagato da Heidegger perché è ancora sulla soglia del mutamento e nel suo pensiero c’è ancora traccia di quell’esperienza fondamentale originaria propria solo dei pensatori presocratici. Il concetto di verità in Platone viene analizzato attraverso il mito della caverna collocato all’inizio del libro VII della *Repubblica*, attraverso un’interpretazione che volutamente trascura il contesto all’interno del quale è presente il mito.

Il mito permette a Heidegger di entrare nell’essenza della svelatezza attraverso un’analisi del racconto platonico che viene diviso in quattro parti chiamati *stadi* in cui di volta in volta la verità accade in modi differenti con lo svolgimento del racconto. È importante anche l’effetto che le diverse esperienze provocano all’uomo, in quanto avviene durante il mito un

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>108</sup> Ai fini della ricerca ci soffermiamo solamente sulla concezione platonica della verità in quanto già con Aristotele che viene sempre affiancato a Platone, è già in corso l’alienazione del concetto di verità. Platone si dimostra essere il pensatore più vicino all’esperienza originaria dell’ἀλήθεια propria dei presocratici e quindi si pone sulla soglia del mutamento. Aristotele venendo dopo Platone è già all’interno del mutamento del concetto.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 39

“mutamento e adattamento dell’essenza dell’uomo”.<sup>110</sup> Schematicamente tentiamo di analizzare i quattro stadi:

1. *La situazione dell’uomo nella caverna.* Nel primo stadio gli uomini vivono incatenati nella caverna e sono tutti presi da ciò che viene loro mostrato. “Coloro che sono incatenati prenderebbero assolutamente le ombre degli oggetti per ciò che è svelato”.<sup>111</sup> Per loro essere uomini significa essere in rapporto con ciò che è svelato dentro la caverna, ossia le ombre che appaiono di fronte a loro. Chiaramente vedono le ombre, ma non in quanto ombre di qualcosa.

2. *Una liberazione dell’uomo all’interno della caverna.* Nel secondo stadio accade qualcosa che concerne l’uomo: gli vengono tolte le catene. Ora è libero all’interno della caverna e, scrive Heidegger, “colui che è stato liberato riterrebbe che quanto vedeva in precedenza sia più svelato (più vero) di ciò che gli viene mostrato adesso”.<sup>112</sup> Lo svelato può avere quindi dei gradi, può essere più o meno svelato. “Lo svelato diverge: là le ombre, qui le cose”<sup>113</sup> che si vedono all’interno della caverna. Anche l’ente di conseguenza risulta avere dei gradi perchè non tutti si equivalgono. Ma l’uomo che si è liberato dalle catene si inganna ancora nel valutare il vero perchè gli manca il presupposto del valutare cosa sia la vera libertà. “È vero che il togliere le catene comporta una liberazione. Ma l’essere lasciato libero non è ancora la libertà”.<sup>114</sup> Questa si raggiunge solo nello stadio successivo.

3. *L’autentica liberazione dell’uomo verso la luce originaria.* In questo stadio chi è stato liberato dalle catene si trasferisce nello stesso tempo fuori dalla caverna, all’aperto. La visione cambia perchè le cose non sono più viste attraverso la luce artificiale del fuoco all’interno della caverna ma tutto si manifesta apertamente alla luce del sole. Qui vengono viste le idee, cioè ciò che le cose sono in se stesse, attraverso la luce che permette il mostrarsi degli enti. Ciò che nel terzo stadio viene chiamato lo svelato sono le idee, definite come il massimamente svelato. Se in questo livello accade la svelatezza, allora la velatezza e il velare vengono tolti

---

<sup>110</sup> M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 172.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>112</sup> M. Heidegger, *L’essenza della verità*, cit., p. 56.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>114</sup> M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 173.

ed eliminati. Heidegger chiama l'eliminazione del velamento il dis-velare.<sup>115</sup> Nel punto della svelatezza viene anche la conoscenza dell'essenza dell'uomo. Per Heidegger si viene alla conoscenza di cosa sia uomo solo in base all'essenza della svelatezza. Nel mito, nella sua liberazione, l'uomo è trasposto nella verità, "questo è il suo modo di esistere".<sup>116</sup> La svelatezza originaria è il disvelare che accade all'uomo, cioè nella sua storia. L'uomo è, per Heidegger, nella verità solo quando è padrone della sua essenza ossia quando si mantiene nella svelatezza dell'ente e si rapporta a esso.<sup>117</sup> Nel terzo stadio il mito della caverna dà una risposta alla domanda sull'essenza della verità andando anche oltre il significato di ἀλήθεια. L'uomo, ma come si può intuire, qui si parla del filosofo, cerca l'essenza della verità come svelatezza dell'ente nell'accadere svelante sul cui fondamento l'uomo esiste. Tuttavia nel mito c'è stranamente un quarto stadio.

4. *Il prigioniero liberato ridiscende nella caverna.* Il quarto stadio narra della ridiscesa di chi è stato liberato e ora deve condurre chi è ancora incatenato via da ciò che per loro è svelato verso ciò che è massimamente svelato, ossia le idee fuori dalla caverna. Non c'è più un'ascesa ma si è invece compiuta un'inversione. Si ritorna dove già eravamo, a ciò che già conosciamo. Qui viene trattato il compito del filosofo che nel tentativo di liberare i prigionieri, che ovviamente si oppongono, corre addirittura il pericolo di morte. In questa parte del mito Heidegger si sofferma sul fatto che il termine "svelato" (ἀληθές) che era presente negli stadi precedenti, come ombre, cose e infine come idee, non è più usato. In effetti l'essenza della verità, dell'ἀλήθεια, è già stata chiarita alla fine del terzo stadio. Il filosofo, quale liberatore degli incatenati, si espone al rischio della morte, tema che entra in gioco con questo ultimo stadio, e si sa anche in che modo egli tenta di liberare gli altri: "Non è un colloquio nel linguaggio, nelle intenzioni e nelle prospettive della caverna, ma un afferrare e uno strappar via con violenza".<sup>118</sup> Se si limitasse a convincerli attraverso il loro linguaggio e i loro criteri, egli si renderebbe ridicolo. In questo il filosofo deve restare solitario perché è nella sua essenza. "Colui che è divenuto libero ritorna, con l'occhio per l'essere, nella

---

<sup>115</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 98.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>117</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 111.

caverna.<sup>119</sup> Avendo appreso fuori dalla caverna le idee, egli sa che cosa appartiene a un ente e cosa invece appartiene alla sua velatezza. Grazie alla visione dell'essenza egli conosce anticipatamente che cosa significa per esempio "ombra" e sulla sua possibilità. Solo ora comprende la condizione degli incatenati e cercherà anche, attraverso l'uso della violenza, di liberarli per farli familiarizzare con, prima, le cose della caverna e poi, con le idee e l'ascesa all'aperto. Cercherà di rendere loro comprensibile che quello che vedono sulla parete ha solo l'aspetto di un ente, senza però esserlo e che quindi vi è un costante velamento di esso. Con questo si vede che non ci si può accontentare del mero esserci della svelatezza ma, al contrario, la svelatezza, il mostrarsi delle ombre nella prospettiva dei prigionieri, si ostinerà su se stesso, senza sapere di essere un velamento. "La manifestazione dell'ente diventerà tale solo superando il velare. Dunque la verità non è semplicemente la svelatezza dell'ente [...], bensì la manifestatività dell'ente è in se stessa il superamento di un velamento".<sup>120</sup> Heidegger ha il dubbio che Platone non comprenda ancora o non comprenda nel senso originario l'essenza dell'ἀλήθεια, anche per la mancanza del termine nel quarto stadio. E si chiede se prima di lui sia mai stata compresa in modo originario. Il mito della caverna tratta dell'essenza della verità, ma non in modo tale che venga alla luce originariamente. Manca la lotta contro la velatezza in assoluto e non solo il conflitto contro la parvenza e il falso che sono rappresentate dalle ombre e dalle cose dentro la caverna.<sup>121</sup> Scrive Heidegger alla fine della trattazione dei quattro stadi: "Se le cose stanno così, allora in Platone va scomparendo l'esperienza fondamentale dalla quale scaturì la parola ἀλήθεια. Questa parola e la sua potenza semantica sono già sulla via di un impoverimento e di una alienazione".<sup>122</sup> In Platone, secondo Heidegger l'ἀλήθεια resta sotto il giogo dell'idea del bene che è l'idea sovrana perchè consente la svelatezza e la possibilità di tutte le altre idee. "L'essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della svelatezza".<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>121</sup> Cfr. *ivi*, p. 119

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 185.

Quello che interessa a Platone è il modo di guardare ogni volta più corretto visto che in ogni comportarsi in rapporto all'ente "ciò che più importa è l'ἰδεῖν dell'ἰδέα".<sup>124</sup> Il passaggio da una condizione all'altra, da uno stadio all'altro consiste nel guardare ogni volta in modo più corretto. Sappiamo che per i greci la vista è il simbolo della conoscenza e per questo tutto dipende dalla correttezza dello sguardo. Da qui si costituisce una concordanza (ὁμοίωσις) del conoscere con la cosa stessa. Da questo nasce il mutamento del concetto di verità. La verità diventa ὀρθότης, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione, col primato dell'ἰδέα.<sup>125</sup>

Nella parte finale dello scritto *La dottrina platonica della verità* viene descritto schematicamente il cammino del mutamento del concetto di verità iniziato con Platone, ma nel quale la verità è ancora allo stesso tempo sia *svelatezza* e sia *esattezza* anche se la prima sta sotto il dominio dell'ἰδέα.

La stessa ambiguità nella determinazione dell'essenza della verità domina anche nel pensiero di Aristotele. Scrive Heidegger:

Nel capitolo conclusivo del nono libro della *Metafisica* (Θ, 10, 1051 a 34 sgg.), dove il pensare aristotelico sull'essere dell'ente giunge al suo apice, la svelatezza è il tratto fondamentale dell'ente che domina su tutto. Ma nello stesso tempo Aristotele può dire: [...] «Infatti il falso e il vero non sono nelle cose (stesse)... ma nell'intelletto».<sup>126</sup>

Per la Scolastica medievale a testimonianza viene riportata la tesi sulla verità di Tommaso d'Aquino: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (*Quaestiones de veritate*, qu. I, art. 4, resp.), "la verità si trova propriamente nell'intelletto umano o divino". La verità non è più ἀλήθεια ma *adaequatio*.

Con l'inizio dell'era moderna e in particolare con Cartesio, viene eliminato il riferimento divino: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (*Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VIII, Opp. X, 396), "verità o falsità in senso proprio non possono essere in nessun altro luogo se non nel solo intelletto".<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>125</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>127</sup> *Ibidem*.



Con Nietzsche viene, per Heidegger, compiuta l'era moderna e la tesi precedente viene rimarcata ancora più duramente: “La verità è quella specie di errore senza di cui un determinato genere di esseri viventi non potrebbe vivere. Alla fine, decide il valore per la vita”.<sup>128</sup> La verità è ora diventata espressione della *volontà di potenza* e la soggettività moderna diventa così il luogo in cui si distingue il vero e il falso e dove, posta la centralità dell'uomo, avviene anche il possesso incondizionato dell'ente proprio dell'età della tecnica.<sup>129</sup> Il concetto nietzscheano di verità riportato mette in luce l'ultimo riflesso di quel mutamento da svelatezza dell'ente a correttezza del guardare. Viene a mutare quindi anche il riferimento all'essenza dell'ente, che non è più il venire alla presenza come lo schiudentesi di ciò che è velato nella svelatezza, ma il venire alla presenza come *ιδέα*. Da allora il tendere alla verità è nel senso della correttezza del guardare e della sua direzione.<sup>130</sup>

Heidegger si sofferma in conclusione al testo del 1940 sul concetto di *σοφία* legato alle differenti esperienze tra il soggiorno interno ed esterno alla caverna. In senso proprio *σοφία* è “il sapersi orientare in ciò che è presente in quanto svelato, e che, in quanto è presente, è ciò che è *stabile*”.<sup>131</sup> Questo sapersi orientare cambia tra l'interno e l'esterno della caverna in quanto la *σοφία* presente giù nella caverna viene poi superata da un'altra *σοφία* la quale tende unicamente a cogliere l'essere dell'ente nelle idee. Qui nasce la filosofia come “amicizia” per le idee. Fuori dalla caverna la *σοφία* diventa *φιλοσοφία*. Con Platone il pensiero che riguarda l'essere dell'ente diventa “filosofia”, termine che già era presente nella lingua dei greci e che indicava la predilezione per un sapersi orientare rettamente. “Ma la filosofia che inizia con Platone, ha d'ora in poi il carattere di quella che più tardi sarà chiamata “metafisica”.<sup>132</sup>

Concepita in senso platonico la svelatezza resta vincolata al riferimento al vedere, al pensare e all'apprensione dominati dalla conoscenza delle idee e così l'essenza della verità viene delegata alla ragione, allo spirito, al pensiero, caratteri propri della soggettività moderna. Seguire questi riferimenti vuol dire dimenticare l'originaria essenza della verità

---

<sup>128</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2001, p. 276

<sup>129</sup> Cfr. U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 16.

<sup>130</sup> Cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., pp. 187-188.

<sup>131</sup> Ivi, p. 189.

<sup>132</sup> Ibidem.

come ἀλήθεια già in luce nel suo carattere “privativo” legato all’etimologia. Per Heidegger l’esperienza originaria deve ancora essere domandata nella storia della filosofia in modo autentico in quanto “l’essenza iniziale della verità riposa ancora nel suo inizio”.<sup>133</sup> Heidegger analizzando Platone ha tentato di rispolverare, senza successo, la vera essenza della verità che però resta “impensata”<sup>134</sup> nella storia di questo concetto. Il passo successivo è quello di interrogare quei greci non ancora definibili propriamente “filosofi”, in quanto anteriori al modo platonico di intendere la filosofia, e che vengono chiamati da Heidegger “pensatori aurorali” o “iniziali”.

A questo punto si avvia l’analisi dei “presocratici”, Anassimandro, Eraclito, Parmenide, nei quali è testimoniata per la prima volta nella storia dell’Occidente l’originaria esperienza greca della verità (ἀλήθεια) e dell’essere (φύσις).

#### 4. *I tre pensatori aurorali e il ritorno all’origine*

L’interesse di Heidegger per i filosofi greci era già presente in *Essere e tempo* ma in modo molto limitato ai presocratici. È chiara l’importanza e la presenza di Aristotele<sup>135</sup> e di Platone all’interno dell’opera per lo studio della storia della filosofia greca. Per quanto riguarda i presocratici, il nome di Parmenide occorre nove volte nell’opera e quello di Eraclito solo una.<sup>136</sup> In particolare Parmenide viene ricordato più volte quando Heidegger cerca di descrivere il rapporto tra filosofia e verità e in una panoramica che va fino ai predecessori di

---

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>134</sup> M. Zarader, *Heidegger e le parole dell’origine*, cit., p. 74

<sup>135</sup> Per la presenza di Aristotele all’interno dell’opera *Essere e tempo* si vedano i lavori di Franco Volpi, in particolare: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984, nuova ediz. Laterza, Roma-Bari, 2010; F. Volpi, ‘*Essere e tempo*’: una versione dell’*Etica Nicomachea*’, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo, 1994, pp. 333-370; F. Volpi, *L’esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di ‘Essere e tempo’*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia ’91*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 215-252.

<sup>136</sup> Cfr. W. Julian Korab-Karpowicz, *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, Peter Lang, New York, 2016, p. 57.

Aristotele, scrivendo “fin dai tempi più lontani la filosofia ha congiunto verità ed essere”.<sup>137</sup> Oltre a questo rimando, l’interesse per i presocratici è quasi nullo. Dagli anni Trenta, come sappiamo, l’indagine sul concetto di verità, e quello strettamente legato di essere, viene approfondito a partire dai pensatori che Heidegger stesso definisce “iniziali”<sup>138</sup> (primordiali o aurorali). Anassimandro, Eraclito e Parmenide sono secondo Heidegger i più grandi filosofi dell’Occidente, anche se propriamente non sono ancora filosofi. Nella *Lettera sull’«umanismo»*, in riferimento alla suddivisione della filosofia come disciplina, leggiamo infatti:

Nomi come «logica», «etica», «fisica» compaiono non appena il pensiero originario volge alla fine. Nella loro grande epoca, i Greci hanno pensato senza simili denominazioni. Il pensiero essi non lo chiamarono neppure «filosofia». <sup>139</sup>

È da Platone in poi che la filosofia, al pari delle discipline scientifiche cerca di specializzarsi e di conseguenza a suddividersi.<sup>140</sup> Così facendo, però, viene eliminato il pensiero originario. Secondo l’interpretazione heideggeriana prima della nascita della filosofia come disciplina secondo la tipica suddivisione in logica, etica e fisica, vi era una filosofia “più originaria” in cui al centro regnava il pensiero. Questo tipo di filosofia era propria dei primi pensatori greci nei quali pensiero e poesia non erano ancora chiaramente distinguibili. Nell’*Introduzione alla metafisica* in riferimento alla differenza che sussiste tra filosofia e scienza, si legge:

La filosofia si trova in tutt’altra zona e in tutt’altra grado dell’esistenza spirituale. Solo la poesia appartiene al medesimo ordine della filosofia e del suo modo di pensare. Ma il poetare e il pensare non sono a loro volta identici. [...] Nel poetare del poeta come nel pensare del pensatore vengono ad aprirsi così grandi spazi che ogni singola cosa: un

---

<sup>137</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §44, p. 258.

<sup>138</sup> M. Heidegger, *L’inizio del pensiero occidentale*, in M. Heidegger, *Eraclito*, a cura di M. S. Frings, trad. it. di F. Camera, Mursia, 1993, p. 7.

<sup>139</sup> M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 270.

<sup>140</sup> Cfr. M. Heidegger, *Logica. La dottrina eraclitea del logos*, in M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 151.

albero, una montagna, una casa, un grido d'uccello, vi perde completamente il proprio carattere insignificante e abituale.<sup>141</sup>

Tale ricerca si fonda sulla convinzione che la nozione di originario venga a coincidere in qualche modo con quella di autenticità. È quindi la ricerca di una forma originaria e aurorale di pensiero il motivo dell'attenzione dedicata da Heidegger ai frammenti dei primi pensatori presocratici. L'interpretazione del loro senso profondo sarebbe così in grado di riportare alla luce la dimensione originaria della primissima riflessione greca precedente a Platone e Aristotele, ancora pura e non contaminata dalle forme di pensiero che la tradizione filosofica occidentale viene ad assumere, nel suo sviluppo, divenendo metafisica e oblio dell'essere.<sup>142</sup> Il senso della riflessione presocratica, in cui sarebbe già determinato il destino della storia della filosofia occidentale come metafisica, si intravede nel significato originario del termine ἀλήθεια, verità. Come si è già visto, la concezione platonica del termine è per Heidegger ancora inadeguata per esprimere il senso originario. Di qui la necessità di un cammino verso l'origine, quasi un recupero dell'origine perduta, perché dimenticata, nascosta da tutti gli sviluppi successivi che essa ha dato luogo.<sup>143</sup> Tutto il cammino alla riscoperta dei frammenti dei presocratici è non solo una ricerca sull'originario concetto di verità, ἀλήθεια, ma anche sul concetto di essere. In quanto "l'essere è l'origine",<sup>144</sup> tale studio porta Heidegger nel cuore di quel pensiero originario che ha pensato per primo l'essere nella storia dell'Occidente.

I presocratici sono per Heidegger quei pensatori che hanno pensato autenticamente l'essere come φύσις, ma il loro pensiero è stato falsificato dalla tradizione filosofica iniziata con Platone. È sulla base di un'esperienza fondamentale, poetica e pensante, della φύσις che l'essere stesso si è aperto ai loro occhi.

Il loro pensiero originario ha un enorme valore perché è un'eredità che va ripetuta di nuovo per riportare alla luce quell'esperienza originaria dell'essere. Il concetto di "ripetizione", che

---

<sup>141</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 37.

<sup>142</sup> Cfr. M. Abbate, *Da Anassimandro a Parmenide, affrancandosi da Heidegger*, in F. Fronterotta e F. Masi (a cura di), *Dai presocratici a Platone. Cinque studi*, Storia e letteratura, Roma, 2018, p. 3.

<sup>143</sup> Cfr. A. M. Treppiedi, *Martin Heidegger in cammino verso l'origine*, in G. Nicolacci (a cura di), *Ritorno ai presocratici?*, Jaka Book, Milano, 1994, p. 87.

<sup>144</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 77.

significa promulgare un ritorno al passato, è centrale per Heidegger nella sua visione della storia e della filosofia.<sup>145</sup> Il passato è una fonte di possibilità per l'essere. Noi possiamo tornare indietro a quelle possibilità e con la loro ripetizione incorporarle nel nostro modo di pensare, e di vivere. In realtà, come sarà chiaro, l'interpretazione di Heidegger comporta un ritorno al momento iniziale della filosofia in vista di una comprensione che sia migliore di quella dei suoi stessi protagonisti.<sup>146</sup> L'intento è quello di attraversare i testi frammentati dei primi greci per riuscire a pensare il loro pensiero "ancora più grecamente". Per fare questo bisogna mettersi in ascolto anche di quello che i pensatori non dicono per apprendere completamente il loro contesto, attraverso un pensiero rammemorante che ha memoria anche di ciò che è rimasto impensato e che costituisce per questo, rispetto al tramandato, un altro cominciamento.<sup>147</sup> Si tratta di sospendere l'oblio dell'essere, proprio della metafisica, ritrovando la memoria dell'alba primordiale dell'esperienza dell'essere, il quale pur avvenendo già nel suo ritrarsi, non era ancora nascosto dall'oblio. In quel momento l'essere si destinò così com'era in verità, cioè come ritrarsi. Nella storia successiva si trovò invece perduto in quanto tale, ossia dimenticato e sempre più decisamente ricoperto.<sup>148</sup>

Attraverso i frammenti limitati dei presocratici, Heidegger si mette così in ascolto di quelle parole iniziali per lasciar emergere l'esperienza impensata e per ricostruire il contesto greco originario. Non c'è dubbio che ciò che ci è stato tramandato dei pensatori presocratici è ben poco e per questo è impossibile avere il quadro generale dei loro scritti. Di Anassimandro, nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz<sup>149</sup>, sono stati tramandati solo cinque frammenti. Di Eraclito circa 140, compresi quelli di dubbia autenticità, e di Parmenide solo alcune parti del poema *Sulla Natura*.

Per questo, per Heidegger è indispensabile un'opera di interpretazione che non sia solo una traduzione e nemmeno una ricostruzione filologica. Ma la difficoltà maggiore sta nel fatto che "non perché le loro opere siano esigue, bensì perché il nostro esserci è misero e non è più

---

<sup>145</sup> Cfr. W. Julian Korab-Karpowicz, *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, cit., p. 61.

<sup>146</sup> Cfr. M. Marassi, *Introduzione*, in M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. XII.

<sup>147</sup> Cfr. *ivi*, p. XV.

<sup>148</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 20.

<sup>149</sup> H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2006.

all'altezza delle esigenze e della potenza di quel poco che ci è stato tramandato".<sup>150</sup> Secondo Heidegger i primi e antichi filosofi superano indiscutibilmente anche Platone e Aristotele, in quanto questi ultimi che hanno scritto moltissimo, ma che forse proprio per questo, non sono riusciti a esprimere e a cogliere l'esperienza essenziale dell'essere e della verità. Basta leggere un frammento di Anassimandro per capire che si tratta di testimonianze che, una volta pronunciate, non vengono accresciute in nulla dai fiumi di inchiostro della tradizione successiva. Probabilmente la forza di questi "detti" iniziali sta proprio nel loro carattere frammentario.<sup>151</sup> È quindi con gli anni Trenta che l'interesse di Heidegger per questi pensatori si approfondisce e, in particolare, è con l'*Introduzione alla metafisica* che prende avvio una ricerca che lo accompagnerà per oltre vent'anni.

Seguendo l'indicazione di Heidegger che ripone all'inizio del pensiero greco la chiave della comprensione e del superamento della metafisica occidentale, nei prossimi tre capitoli seguiremo in modo dettagliato l'interpretazione heideggeriana dei tre pensatori presocratici: Anassimandro, Eraclito, Parmenide.

---

<sup>150</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 38.

<sup>151</sup> Cfr. *ibidem*.

## CAPITOLO 2

### Anassimandro

#### 1. *Il dire iniziale dell'essere nel detto di Anassimandro*

Il primo pensatore presocratico che Heidegger analizza è Anassimandro. A differenza di Eraclito e Parmenide, che rimangono un riferimento costante, Anassimandro occupa invece una posizione molto più limitata. Viene studiato principalmente in tre testi: in *I concetti fondamentali della filosofia antica* (1926)<sup>1</sup>, nella seconda parte dei *Concetti fondamentali* (1941)<sup>2</sup> e nel saggio *Il detto di Anassimandro* (1946)<sup>3</sup> all'interno della raccolta *Holzwege* pubblicata nel 1950.

In realtà solamente in quest'ultimo Heidegger svolge una vera e propria interpretazione del pensiero di Anassimandro, anche se non si può dire tale saggio che abbia avuto molta fortuna. Al contrario infatti è stato praticamente ignorato dagli storici della filosofia.<sup>4</sup>

Nella lettura del 1926, anno precedente la pubblicazione di *Essere e tempo*, Anassimandro occupa poco più di una pagina e il suo pensiero viene riportato in maniera riassuntiva. L'interpretazione heideggeriana è ancora in linea con le dottrine tradizionali sui presocratici e per questo non troviamo niente di nuovo e di originale.<sup>5</sup>

Anassimandro nasce all'incirca nel 611 a.C. e la fonte principale del suo pensiero è Teofrasto.<sup>6</sup> È inserito all'interno del capitolo dedicato alla filosofia della natura dei pensatori

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. K. Blust, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 113-148.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri Interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 299-348.

<sup>4</sup> Cfr. F. Aronadio, *Il senso dell'interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, in "Rivista di Storia della Filosofia", XL, 4, 1987, p. 721.

<sup>5</sup> Cfr. W. Julian Korab-Karpowicz, *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, cit., p. 64.

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 127.

greci di Mileto. L'interesse è qui solamente di tipo dossografico. Heidegger, come specifica egli stesso, riporta passi da Aristotele e si concentra per lo più sul termine ἄπειρον. Il problema di Anassimandro è il seguente: "Com'è possibile che ciò che è originario, e che sta a fondamento di tutti gli enti, sia esso stesso uno di questi enti?".<sup>7</sup> L'ἄπειρον è definito come qualcosa di non sensibile e di indeterminato, che però è anch'esso un ente. Nella lettura del 1926 Anassimandro è utilizzato per sforzarsi di pervenire all'essere stesso, espresso nell'infinità di un ente che viene prima di tutto; non si va oltre a questo. Il pensatore greco è filtrato dalla ricerca aristotelica dell'indeterminatezza ed è visto come il precursore di questo concetto.<sup>8</sup>

In questo recupero riassuntivo è importante sottolineare però due aspetti. Il primo è che Heidegger descrive l'ἄπειρον come un ente. Questo termine (*des Seiende*) viene usato dal filosofo per riferirsi non solamente alle cose naturali, ma a tutte le cose, incluso l'uomo e i suoi prodotti.<sup>9</sup> In questo modo l'ἄπειρον non è più inteso come principio o sostanza. Il secondo aspetto è che il problema di Anassimandro in realtà è l'espressione heideggeriana della differenza ontologica. Ciò che fonda tutti gli enti non è nessun ente determinato e limitato, in quanto l'ἄπειρον è indeterminato e illimitato. In questo periodo Heidegger non è interessato direttamente ai presocratici e analizza in generale i pensatori greci, da Talete ad Aristotele, alla ricerca dell'essere tra gli enti.

Il primo vero interesse per Anassimandro, precedente al testo del 1946, è la lettura che Heidegger ne dà nel 1941 nei *Concetti fondamentali*. Qui è possibile notare un salto rispetto all'analisi riassuntiva del 1926, e sono già presenti i temi che saranno sviluppati nel testo successivo.

Nel frattempo sono già stati concepiti *Sull'essenza della verità* e *l'Introduzione alla metafisica* ed è stata abbandonata l'impostazione di *Essere e tempo*. In questo periodo Heidegger è nel bel mezzo della *Kehre* e all'interno del suo pensiero avviene un "salto" che lo porta agli inizi della filosofia occidentale; un salto che vuole riportare la nostra filosofia e la

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 129.

<sup>9</sup> Cfr. W. Julian Korab-Karpowicz, *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, cit., p. 67.



nostra civiltà a un nuovo cominciamento.<sup>10</sup> Possiamo analizzare in modo unitario le due letture, quella del 1941 e del 1946, in quanto i temi sviluppati si sovrappongono anche se fanno parte di due scritti distinti.

Il *detto* di Anassimandro che viene analizzato da Heidegger è il seguente:

ἐξ ὧν δὲ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Questo frammento di sole due righe è stato conservato da Simplicio. A differenza degli altri due presocratici, Eraclito e Parmenide, dei quali Heidegger ha molto più materiale su cui poter lavorare, l'interpretazione del pensiero di Anassimandro viene sviluppata a partire da un unico frammento, per altro troppo limitato ed enigmatico affinché si possa effettivamente trarre una vera e propria interpretazione. Probabilmente qui è in opera una lettura retrospettiva: non si tratta di apprendere dalla sentenza quel che in essa è presente dell'esperienza greca dell'essere quanto piuttosto di riconsiderarla alla luce di tale esperienza.<sup>11</sup> Questo fatto potrebbe essere attribuito allo stesso modo anche alla lettura di Eraclito e Parmenide? In realtà, come vedremo nei prossimi capitoli, con questi ultimi due succede qualcosa di diverso. Heidegger si lascia trasportare dall'analisi dei loro frammenti che illuminano effettivamente il suo pensiero. Anche se sono illuminati da un pensiero già organizzato del pensatore tedesco, Eraclito e Parmenide rappresentano una vera e propria guida per lo sviluppo di questo stesso pensiero. Al contrario la lettura del *detto* di Anassimandro sembra piuttosto una conferma di un pensiero che si è già confrontato con un'esperienza greca. A dimostrazione di questo possiamo ricordare che Anassimandro viene affiancato a Eraclito e Parmenide già in *Introduzione alla metafisica* (1935) in riferimento alla parola greca δίκη e alla particolare "connessione originaria, essenziale, che esiste fra il dire poetico e quello filosofico".<sup>12</sup> Rimane, in ogni caso, aperto il dubbio di fondo su quale sia l'approccio heideggeriano del primo presocratico. Sembra però fondata l'idea che questa lettura sia illuminata da un confronto già costituito con gli altri due pensatori.

---

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 68.

<sup>11</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 110.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit. p. 172.

Anassimandro viene analizzato per primo perché cronologicamente è il primo pensatore greco che dice l'essere stesso.

Per prima cosa Heidegger riporta due traduzioni autorevoli del frammento. Nel manoscritto del 1873 dell'opera *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1903) Nietzsche traduce il frammento così:

Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed essere giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo.<sup>13</sup>

Nello stesso 1903, anno in cui comparve il saggio di Nietzsche, venne pubblicata la prima raccolta dei *Frammenti dei Presocratici*, compilata da Hermann Diels seguendo le metodologie della moderna filologia classica. La traduzione di Diels suona in questo modo:

Da dove infatti gli esseri hanno il loro nascere, ivi hanno anche la loro distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione per la mancanza di riguardo secondo l'ordine del tempo.<sup>14</sup>

Le due traduzioni riportate sono per Heidegger pregiudiziali. Il detto parlerebbe di cose della natura e nominerebbe la nascita e il declino come il tratto fondamentale di ogni processo fisico. In questo modo presenterebbe l'avvio di una teoria della natura, evidentemente prescientifica perché contenente rappresentazioni morali e giuridiche. Ma sarebbe solamente una confusione.<sup>15</sup> In questo modo si dimentica che “dobbiamo *pensare* un detto di un pensatore, e soprattutto di un pensatore degli inizi e non semplicemente prendere atto del modo di vedere di un chimico sfortunato e primitivo”.<sup>16</sup>

Inoltre, Nietzsche pone Anassimandro fra i preplatonici, Diels fra i presocratici. Le due formule dicono la medesima cosa: che il canone presupposto per l'interpretazione dei primi

---

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 299.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 117.

<sup>15</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 110.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 131.

pensatori greci è la filosofia di Platone e di Aristotele.<sup>17</sup> Non fanno che continuare, di fronte al pensiero antico, quell'atteggiamento che, iniziato da Teofrasto, sta nel considerare i primi pensatori come i precursori della filosofia definita "classica".

Contro l'interpretazione abituale, Heidegger richiama, senza comunque approfondirli, due punti decisivi: in primo luogo, nel τοῖς οὐσι della prima proposizione non si tratta delle "cose della natura" nel senso aristotelico, e neppure, in generale, di "cose". Si tratta semplicemente degli ὄντα, se ci attiene alla lettera del testo. Questo termine significa l'ente: non questo o quell'ente, ma l'ente nella sua totalità. In secondo luogo i termini δίκη, ἀδικία o τίσις non rinviano più a quelle discipline che oggi ci sono familiari e che chiamiamo etica o giurisprudenza. Poiché l'epoca dei greci non conosceva ancora le discipline particolari e le specializzazioni derivanti dalla ripartizione della totalità dell'ente, non si potrebbe parlare di mancanza di rigore.<sup>18</sup>

Una volta rifiutata l'interpretazione corrente ci troviamo, come spesso succede seguendo il pensiero heideggeriano, ad aver fatto meno progressi. Ma è questo *meno* a costituire il progresso decisivo.

Di che cosa parla allora il detto? Non delle cose della natura ma dell'ente nella sua totalità. Ma "non è né chiaro né fondato che cosa significhino ὄν ed εἶναι pensati alla greca".<sup>19</sup>

È necessario però, prima di continuare, fare alcune considerazioni di tipo metodologico sul problema della traduzione e dell'interpretazione su cui Heidegger stesso si sofferma.

### 1.1. Traduzione e interpretazione

Ciò che richiede la traduzione del detto di Anassimandro è il trasferimento di ciò che è stato detto in greco nella nostra lingua. Questo è come fare un "salto oltre un fossato",<sup>20</sup> il quale non è costituito solamente da una distanza storiografico-cronologica di due millenni e

---

<sup>17</sup> Cfr. M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 300.

<sup>18</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 111.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 312.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 306.

mezzo. Il problema è che “siamo così vicini al fossato da non poter prendere la rincorsa per compiere un salto così lungo e arduo”.<sup>21</sup> La traduzione ha per questo un compito particolare: “non ha l’intenzione di portarci più vicino al detto [...]. Essa deve invece allontanare da noi il detto e spingerlo in una zona distante, da cui possa sorprenderci per la sua estraneità”.<sup>22</sup> Heidegger è obbligato a proporre una traduzione che è inevitabilmente già una interpretazione, andando al di là di una riproduzione esatta e letterale del testo, e inserendo alcuni termini per renderla più chiara. Non è da intendere questo processo come un limite, ma come l’opportunità di comprendere meglio il frammento.

La rilettura dei passaggi heideggeriani assume un enorme interesse proprio perché può anche riproporre la problematica questione del rapporto tra due discipline molto diverse da punto di vista metodologico: la filosofia e il lavoro storico-filosofico.<sup>23</sup>

Non è possibile avanzare la pretesa di tratteggiare le linee fondamentali della filosofia di Anassimandro in quanto sarebbe una cosa insensata per un pensatore degli inizi. Heidegger cerca di essere più filologico della filologia scientifica, che è in realtà priva di pensiero.<sup>24</sup> Quando Heidegger critica il metodo filologico bisogna tenere presente quel che egli intende riguardo alla scienza in generale. Già dalle analisi del frammento di Anassimandro, si nota come egli accosti spesso l’aggettivo “scientifico” a “filologico”, e come consideri le traduzioni letterali alla stregua di un pensiero tipicamente calcolante.<sup>25</sup> I modi usati da Heidegger per controbattere la filologia sono gli stessi adottati contro la scienza in generale: la pretesa di oggettività e il rifiuto del distacco dall’oggetto analizzato. Secondo le parole di Heidegger: “La caduta del pensiero nella scienza e nella fede è il destino funesto dell’essere”.<sup>26</sup> La scienza non si oppone alla metafisica, ma ne condivide la fondamentale impostazione di pensiero da quando la verità è stata ridotta a idea con Platone: è pianificatrice e calcolante. Per Heidegger la critica alla scienza non deve però essere intesa come una

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 115.

<sup>23</sup> Cfr. F. Aronadio, *Il senso dell’interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, cit., p. 721.

<sup>24</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 115.

<sup>25</sup> Cfr. F. Aronadio, *Il senso dell’interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, cit., p. 728.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 328-329.

nostalgica condanna del mondo moderno, ma solo una denuncia costruttiva delle implicazioni negative di un evitabile sviluppo. Nel caso specifico, la critica al metodo filologico vuole solo evidenziare i limiti e le distorsioni in esso implicite. Nel corso degli scritti su Anassimandro Heidegger torna spesso su questo argomento perché da esso dipende il suo modo di interpretare e tradurre le parole del presocratico.

Non si tratta di adattare il detto al nostro modo di pensare perché l'interpretazione deve tendere piuttosto a farci sentire esclusi da esso. In questo modo viene avanzata la critica a uno studio di tipo storiografico del passato. La storiografia è un ostacolo per la vera comprensione. Una traduzione di tipo letterale non è detto che sia anche più fedele. Una traduzione è fedele solo se le sue parole parlano il linguaggio della cosa in causa.<sup>27</sup> Il detto esige che si rinunci a tutte le conoscenze e a tutte le interpretazioni del mondo che solitamente accettiamo. Le traduzioni di Nietzsche e di Diels si distinguono a mala pena l'una dall'altra perché si basano proprio sulla classica filologia. Ma questo tipo di approccio è inappropriato. Heidegger quindi si allontana da esse, anche se sono generalmente ritenute autorevoli e determinanti per la concezione corrente del frammento. Con l'intento di distinguere la sua interpretazione dalla loro, Heidegger propone la traduzione come segue:

Da dove proviene il sorgere dell'ente che di volta in volta entra nella presenza, là si produce anche la sua scomparsa (in quanto esso sfugge finendo nel medesimo), corrispondendo alla necessità necessitante; infatti ogni ente che di volta in volta viene alla presenza dà egli stesso (da parte sua) il suo assenso, e ciascun ente concede considerazione (riconoscimento) all'altro, (tutto questo) a partire dal superamento del dissenso, corrispondendo così alla assegnazione propria del mutare che avviene ad opera del tempo.<sup>28</sup>

Giocando d'anticipo, Heidegger difende la sua traduzione sostenendo:

---

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 300.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 121.

Non è possibile né dare una dimostrazione scientifica di questa traduzione, né ricorrere alla fede in qualche autorità. La dimostrazione scientifica ha una portata troppo corta. Per la fede non c'è posto nel pensiero.<sup>29</sup>

Un atteggiamento autentico di fronte al passato implica il lasciar parlare la cosa di cui il pensiero parla. Ciò porta con sé un modo di tradurre, che è già inevitabilmente una interpretazione, come “violentazione della mera forma verbale, violentazione che si giustifica in base alla natura di violenza e di dominio con cui la verità dell'essere irrompe nella realtà umana”.<sup>30</sup> È l'essere stesso che parla nel frammento e non il tale dei tali di nome Anassimandro. Heidegger non mira a delineare i contorni della filosofia del singolo pensatore per mezzo di una precisa collocazione storico-sociale, al contrario, egli sembra espropriare dalle loro parole le persone dei pensatori, facendone dei portavoce di qualcosa che li sovrasta.

Non mancano le critiche rivolte ad Heidegger per il suo modo di tradurre Anassimandro.<sup>31</sup>

Il modo di intendere la traduzione come una interpretazione vale anche per l'analisi dei frammenti di Eraclito e di Parmenide; in generale potrebbe valere universalmente per tutti i pensatori che si ritrovano cronologicamente più o meno lontani nel tempo da noi. I frammenti saranno analizzati nei prossimi capitoli tendendo in considerazione questo procedimento heideggeriano. Scrive, infatti, Heidegger nel 1943 nel corso del semestre estivo dedicato a Eraclito:

Una osservazione incidentale sul compito del tradurre dovrebbe brevemente accennare al fatto che, se è vero che si trova da ridire su ogni traduzione, solo raramente la si può sostituire con una migliore. Questo riesce talvolta solo dopo lunga esperienza. [...] Ogni traduzione, presa di per sé senza una sua interpretazione, rimane esposta a tutte le possibili incomprensioni. Infatti ogni traduzione è già in se stessa una interpretazione. In forma implicita infatti essa racchiude in sé tutti i tratti, gli aspetti, i piani

---

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 347.

<sup>30</sup> P. Chiodi, *Heidegger e Anassimandro. La metafisica come oblio dell'essere*, cit., p. 162.

<sup>31</sup> Cfr. R. Giacomelli, *Heidegger traduce Anassimandro: la glottologia e traduttologia di un filosofo alla ricerca della lingua greca delle origini*, in “Studi e saggi linguistici”, L, 2, 2013, pp. 7-29. In questo studio che analizza in modo approfondito la traduzione ad opera di Heidegger del frammento di Anassimandro, l'autore sostiene la tesi secondo la quale la traduzione del filosofo tedesco, oltre ad essere più enigmatica dell'originale, non rispetta per niente la filologia greca e la glottologia.

dell'interpretazione da cui deriva. [...] Anche nell'ambito della propria lingua esiste necessariamente e costantemente un tradurre. [...] Non significa trasporre il linguaggio elevato dell'opera nel linguaggio comune, bensì significa trasferire il pensiero di quest'opera in un pensiero e in un linguaggio che lo chiarisca. A questo proposito nasce talvolta la curiosa impressione che l'interprete riesca a comprendere il pensatore «assai meglio» di quanto questi abbia compreso se stesso.<sup>32</sup>

La traduzione operata sul pensiero greco delle origini diventa un'operazione speculativa di trasformazione dei testi, semplice da rappresentare perché tangibile nei termini tradotti, ma per lo più difficile da ricostruire nei suoi impercettibili passaggi o, più propriamente, nei suoi salti.<sup>33</sup> Questa metodologia ermeneutico-decostruttiva consente, secondo Heidegger, non solo di giungere a ciò che nel primo pensiero greco è stato pensato in modo originario, ma anche a ciò che non è stato ancora pensato in senso pieno e completo.<sup>34</sup> Tra quello che hanno pensato i greci e quello che interpreta Heidegger dei frammenti si apre inevitabilmente uno scarto. E questo permette il coglimento di un nuovo inizio.

Heidegger si svincola dalle critiche che potrebbero ritenere l'interpretazione poco scientifica sostenendo che questo processo ha come fine “l'ascolto” del detto in questione e la “meditazione” sulla verità di ciò di cui si parla.<sup>35</sup> “Forse il dramma inevitabile di tutti gli interpreti, e in primo luogo di coloro che lo sono di professione, è quello di non esser disposti a lasciar parlare anticipatamente qualcosa di quel che essi interpretano, in quanto si reputano più intelligenti”.<sup>36</sup>

Per questo motivo le fonti del frammento vengono analizzate solamente dopo aver trattato le considerazioni sui presupposti metodologici e interpretativi. Questa inversione sta a indicare che Heidegger concepisce la questione delle fonti a partire dall'interpretazione, e non viceversa.<sup>37</sup> Non ha senso dal suo punto di vista porre la questione delle fonti e

---

<sup>32</sup> M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, in M. Heidegger, *Eraclito*, a cura di M. S. Frings, trad. it. di F. Camera, Mursia, Milano, 1993, p. 45.

<sup>33</sup> Cfr. A. M. Treppiedi, *Martin Heidegger in cammino verso l'origine*, cit., p. 89.

<sup>34</sup> Cfr. M. Abbate, *Da Anassimandro a Parmenide*, cit., p. 2.

<sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 114.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>37</sup> Cfr. F. Aronadio, *Il senso dell'interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, cit., p. 722.

dell'attendibilità per poi avanzare le possibili interpretazioni. Ogni fonte non è né attendibile né inattendibile in questo gioco che parte da Platone e Aristotele in cui noi siamo vittime e complici. Heidegger cerca di allontanarsi il più possibile dagli schemi degli studi tradizionali sui presocratici: cenni biografici, commento sui concetti chiave, discussione dei frammenti con riguardo per le questioni filologiche. Cambia in Heidegger l'intero impianto concettuale su cui poggiare l'interpretazione/traduzione nel quale lo stile linguistico gioca un ruolo importante, tanto da aver attirato l'attenzione del critico Karl Löwith che parla al riguardo di “cerchio magico del linguaggio heideggeriano” e di “un'arte, tecnicamente perfetta, della formulazione linguistica”.<sup>38</sup>

Il riferimento è al tipico uso di parole cadute in disuso o intese in un senso che via via è andato perduto. La preoccupazione non è quella di rendere in modo immediato le parole greche ma quella di rendere in maniera più chiara possibile il pensiero antico anche al prezzo di usare intere proposizioni.<sup>39</sup> Un discorso analogo si può fare a proposito dei nuovi termini coniatati da Heidegger o a quegli accostamenti fra parole lontane per ambito semantico. Ma questi episodi terminologici sono alcuni ingredienti dell'atmosfera di mistero che la prosa heideggeriana riesce sempre a creare. Prendiamo un esempio su tutti: il termine centrale *χρεών* viene reso con “necessità”. Qui Heidegger opera uno dei suoi tipici risalimenti etimologici: da *χρεών* fino a *χείρ*, “mano”, per cui si fa avanti l'idea che la parola in questione abbia a che fare con quel genere di azioni istintive dell'uomo, quali il maneggiare, l'usare, l'operare. L'obiettivo non è quindi di accertare l'esatta origine storica dei termini, ma di suscitare un lavoro di approfondimento concettuale.

Tutto quello che si può dire di Anassimandro è giudicato, in un certo senso, pertinente solo nella misura in cui mostri qualcosa del destino dell'essere. In questo modo acquista valore l'affermazione secondo cui l'unica parola che conta a proposito dei presocratici è quella dei pensatori. L'unico quadro che vale e che si può attribuire come sfondo dello scritto di Heidegger sul detto di Anassimandro è quello del dialogo fra i pensatori stessi, questo

---

<sup>38</sup> K. Löwith, *L'Esistenza che si accetta e l'Essere che si dà*, in K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1974, p. 10.

<sup>39</sup> Cfr. F. Aronadio, *Il senso dell'interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, cit., p. 723.



inseguire dietro le parole degli antichi le tracce di una verità intesa come svelamento dell'essere.

Valido è l'ambito rappresentativo entro il quale il frammento si colloca. E, assecondando il metodo filologico che opta per una traduzione incondizionatamente valida, si violerebbe il senso autentico di ogni interpretazione. Quando si rende esplicito questo modo di procedere, quel che era oggetto acquista il ruolo di un "segno". Ed è come un segno che Heidegger interpreta le parole di Anassimandro: egli mira a risalire dal detto dato a quello che il detto stesso non può dire autonomamente. Il detto trova così la sua più autentica attuazione nel pensare. Ciò che il detto non dice esplicitamente è per Heidegger il "non-detto", e cioè l'universo semantico in cui il segno opera.

Heidegger nel tradurre identifica il termine  $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$  come "necessità necessitante" iniziando un discorso sull'essere.<sup>40</sup> Questo termine greco è la prima parola per dire l'essere. Il compito heideggeriano nell'analizzare tutto il frammento può essere riassunto con ciò che è stato appena detto: nel primo inizio del pensiero l'essere viene elevato a sapere come τὸ  $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ . Questo significa inoltre che "l'essere viene sentito prima di ogni sapere come la necessità".<sup>41</sup> Sembrerebbe riduttivo ma ciò che Heidegger ricerca e trova nei frammenti dei pensatori presocratici, attraverso le sue interpretazioni, sono diverse esperienze originarie che traducono l'essere. Poniamo  $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$  come la prima parola trovata che esprime l'essere. Nel continuare le analisi dei frammenti, anche quelli di Eraclito e Parmenide, risulteranno tante altre parole, che ora possiamo definire "dell'origine", più o meno intrecciate tra di loro, che in un certo senso possono essere intese come paletti che delimitano l'esperienza dell'essere cercata da Heidegger.

## 2. *L'esperienza greca dell'ente. Il supporto di Omero*

Prima delle considerazioni di carattere metodologico eravamo rimasti alla domanda: di che cosa parla allora il detto? La traduzione equivale in primo luogo alla messa in chiaro di ciò di

---

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 121.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

cui il frammento pensa e quindi parla. Esso parla degli ὄντα. La chiave di volta della comprensione sta nel “pensare greicamente” le espressioni ὄν ed εἶναι. “Tutte le interpretazioni del pensiero greco riposano su questa traduzione”.<sup>42</sup>

Secondo Heidegger questi termini ormai vengono assunti da tempo in modo immediato “nell’intellezione approssimativa che l’intellegibilità abituale del nostro linguaggio ha conferito ad essi”.<sup>43</sup> Non è chiara la corrispondenza tra il nostro modo e il modo greco di intenderli. La traduzione tipica di ὄν ed εἶναι è “essente” ed “essere”, ma resta una confusione che proviene “dall’abisso senza fondo del rapporto in cui l’essere ha fatto accadere l’essenza dell’uomo occidentale”.<sup>44</sup>

Serve una guida esterna al frammento che possa introdurci all’esperienza greca di questi termini. Heidegger ricorre quindi ad Omero. Del poeta antico abbiamo un passo che porta poeticamente alla parola il significato di ὄντα. In questo modo è possibile il confronto di un frammento per noi oscuro, quello di Anassimandro, con un passi meno oscuri; la speranza è di trovare miracolosamente qualche spunto che possa aiutarci.

Il passo di Omero che Heidegger prende in esame è contenuto all’inizio del primo libro dell’*Iliade*, versi 68-72. Esso offre l’occasione di tradurci in ciò che i greci intendevano con il termine ὄντα. Questa analisi, a fini di puntualizzazione, non viene condotta nei *Concetti fondamentali* (1941); in un certo senso viene data per scontata. Per questo seguiremo il pensiero heideggeriano facendo riferimento esclusivamente al saggio *Il detto di Anassimandro* (1946).

I termini ὄν, εἶναι derivano da forme arcaiche (ἐόν, ἐόντα) che vengono utilizzate dai poeti e dai pensatori iniziali. Anche Parmenide e Eraclito fanno continuo uso di queste forme.

La situazione raccontata dal passo è quella degli Achei davanti alla città di Troia, all’inizio dell’*Iliade*. La peste mandata da Apollo infuria da nove giorni nel campo dell’esercito greco. In un’assemblea di guerrieri Achille sollecita il veggente Calcante a dire la ragione del risentimento degli dei. Heidegger riporta la traduzione del passo:

---

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 310.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 312.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

...si alzò nuovamente / Calcante il Testoride, il più saggio di tutti gli àuguri, / che conosceva ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu, / e che già aveva condotto dinanzi a Troia le prore achee / per la divinazione donatagli da Febo Apollo.<sup>45</sup>

Che cosa ci insegna Omero? Omero parla del veggente e lo caratterizza come colui che “aveva conosciuto”, cioè colui che ha visto. Per il fatto che ha visto, egli può vedere e prevedere, e cioè essere ispirato. Il veggente ha anticipatamente visto tre cose: l’ente (τά τ’έόντα), il diveniente-ente, e il già-ente.

L’analisi heideggeriana si appoggia a questo verso prezioso, poiché ci propone un utilizzo della parola έόντα, cioè l’ente, che ci consente di situarlo rispetto al tempo presente.<sup>46</sup>

Presente come carattere degli έόντα significa per Heidegger: “Ciò che è venuto a soggiornare nella regione del non-esser-nascosto”.<sup>47</sup> I greci concepirono l’ente come l’essente-presente. Il nostro termine “essente” come traduzione di öv diventa meno oscuro ed “essere”, come traduzione di εἶναι, non è più una rappresentazione fluttuante di una realtà vaga. In italiano, purtroppo, abbiamo dovuto limitare l’analisi sul termine “presente” in quanto Heidegger si basa sulla distinzione tedesca tra *das Gegenwärtige* e *das Anwesende*.

Rispetto al presente, il passato e il futuro, pur essendo anch’essi enti, nominano ciò che cade al di fuori dalla regione della svelatezza. Ma anch’essi possono essere pensati solo a partire da essa: avvicinandosi o allontanandosi da questa.

Risulta che fin dall’inizio dell’esperienza greca, έόντα ha un duplice significato: in quanto diverso dal passato e dal futuro, significa “presentemente presente”; ma in quanto passato e futuro sono anch’essi enti, έόντα significa “tutto quel che è presente”.<sup>48</sup> Quel che Heidegger si impegna a fare intendere è che per i greci non vi è presente se non relativamente alla svelatezza. E soprattutto che anche l’essere-velato è in relazione con questa regione, sia pure sotto la forma di un nascondimento.

Il veggente, a partire dall’ente inteso in questo modo, vede quello che rimane nascosto agli sguardi degli altri uomini. Vede le tre cose: l’ente presente, l’ente passato e l’ente futuro. Ma

---

<sup>45</sup> Ivi, pp. 321-322.

<sup>46</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell’origine*, cit., p. 113.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 323.

<sup>48</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell’origine*, cit., p. 114.

ciò che più conta è che li vede tutti e tre come presenti, cioè legati a loro modo alla regione della svelatezza. Il veggente riesce a cogliere come presente anche quello che è assente e nascosto. Egli è per questo definito “il pastore della presenza”. Riconosce che il non essere presente è ancora un modo di essere presente e allo stesso tempo sa che l’essere presente è solamente una modalità transitoria.<sup>49</sup> Questa visione è dunque un ricordo o una memoria. Contemplando il presente il veggente custodisce la “memoria dell’essere” poiché si ricorda della presenza.

Dal passo di Omero esaminato, risulta che con il termine ἐόντα il poeta si riferisce alla particolare situazione degli Achei descritta nell’*Iliade*. Questo termine nel linguaggio di Omero non è un termine concettuale o filosofico, ma “una parola pensata e detta pensando”.<sup>50</sup> Non si allude né alle cose naturali, né agli oggetti di fronte alla rappresentazione umana. Anche l’uomo fa parte degli ἐόντα e come sappiamo dal pensiero heideggeriano è un particolare ente: il *Dasein*.

Heidegger nella parola ὄντα di Anassimandro vede un termine che prende sotto il suo appello l’intero pensiero occidentale. Ἔόν in particolare diventa la parola fondamentale del pensiero occidentale solo qualche decennio dopo Anassimandro, con Parmenide. L’esperienza originaria che si esprime già nel detto di Anassimandro è l’esperienza di quello “Stesso” espresso nelle parole di Eraclito e Parmenide: anticipando, nelle parole greche Φύσις, Λόγος, Μοῖρα, Ἔν, Ἐπίς.<sup>51</sup>

Heidegger arriva alla conclusione che fin dall’aurora sembra che la presenza e l’ente presente siano stati pensati in un modo particolare: quando la presenza è nominata, essa viene già rappresentata come un presente. L’essenza della presenza e, con essa anche la differenza della presenza rispetto al presente, è obliata. L’oblio dell’essere è l’oblio della differenza dell’essere rispetto all’ente. Questo oblio è l’evento della metafisica.

È nella fedeltà dell’innominabilità dell’essere come presenza che Anassimandro, anzi, ciò che Heidegger dice attraverso Anassimandro, nella sua parola χρεών non nomina la presenza, ma ne dà solo una traccia. Per questa indicibilità le parole di Anassimandro sono solo una

---

<sup>49</sup> Cfr. M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., pp. 323-325.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>51</sup> Cfr. G. De Cecchi Duso, *L’interpretazione heideggeriana dei presocratici*, cit., p. 81.

traccia: essa stessa, benché più vicina all'esperienza originaria dell'essere, non può dire questa esperienza se non si fa *mito*.<sup>52</sup> Non è un caso che Heidegger ricerchi il significato dei termini in un passo poetico tratto dall'*Iliade*. Qui pensiero e poesia si confondono ma evidentemente è il solo modo per affrontare l'esperienza originaria dei pensatori iniziali.

Non sappiamo, aveva scritto all'inizio di questa analisi, quel che significano i nostri termini "ente" ed "essere". Questi termini, senza essere del tutto chiari, perlomeno smettono ora di essere ottusi: sappiamo ormai che ente ed essere dicevano in greco il presente e la presenza.<sup>53</sup> Cogliere questo essere, inoltre, è per i greci mantenersi nella verità: questo è ciò di cui il veggente dà testimonianza. Ecco il primo legame tra essere e verità che andavamo cercando nei paragrafi introduttivi.

Questo primo appello dell'essere, in cui si destinò come presenza, riecheggia nella parola *ἔόν* e dalla traduzione di questa parola dipende il destino della terra della sera (l'Occidente).<sup>54</sup> Soltanto a partire da questo orizzonte ormai chiarito possiamo tornare a considerare il frammento completo di Anassimandro. Abbiamo chiesto: di che cosa parla il detto, nominando gli *ὄντα*? Ora sappiamo, con Heidegger, che parla dell'ente come quel che si dispiega come presente nella svelatezza.<sup>55</sup> È per questo che diventa possibile porre la domanda: in che modo il detto pensa quel presente in esso nominato? Si tratta di seguire il pensiero heideggeriano che scompone il frammento in due proposizioni.

### 3. *Le due proposizioni del detto di Anassimandro*

Per "prestare ascolto"<sup>56</sup> e andare nella direzione giusta, bisogna fare attenzione al fatto che il detto è composto da due proposizioni. Heidegger si interroga sul rapporto tra le due parti e

---

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, p. 57. Per l'esperienza mitica dei presocratici si veda M. Gentile, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Liviana Scolastica, Padova, 1966, p. 47.

<sup>53</sup> Cfr. M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 325.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 321.

<sup>55</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 116.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit. p. 122.

stabilisce che “la seconda proposizione non ripete semplicemente la prima”.<sup>57</sup> Sono unite tra loro dalla congiunzione γὰρ, che si può rendere con “infatti”. Quale delle due proposizioni ha un ruolo di fondamento per il detto? Nel parlare di “fondazione” bisogna essere cauti in quanto deve essere determinato a partire dal fondamento inteso da Anassimandro e non da un nostro modo ingenuo di intenderlo.

Nel *Detto di Anassimandro* (1946), a differenza dei *Concetti fondamentali* (1941), l’analisi heideggeriana inizia dalla seconda proposizione anziché dalla prima. Seguiamo anche noi questo particolare modo di avvicinarsi alle due parti del frammento.

### 3.1. *La seconda proposizione. Δίκη, ἀδικία*

La seconda proposizione del detto è la seguente: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. È utile indicare da subito quali sono i due termini chiave: δίκη e ἀδικία. Per poter intendere in qualche modo ciò che queste due parole dicono in greco, occorre chiarire a cosa si attribuiscono. Richiamiamo il discorso fatto in precedenza basato sul passo di Omero. Heidegger ha stabilito che è presente ciò che è presente nella svelatezza, tanto quello che se ne avvicina quanto quello che se ne allontana. Ciò che si allontana dalla regione della svelatezza si dispiega nella forma dell’assentarsi. Il presente riceve il suo senso soltanto dall’assenza, che non costituisce quindi il suo contrario, ma la sua modalità di dispiegamento. Detto questo diventa comprensibile perché Heidegger caratterizza il presente come “il via via soggiornante”.<sup>58</sup> Questo soggiorno “si accampa fra l’arrivo e la partenza”<sup>59</sup> e l’essere-presente sta in questo mezzo. Esso sorge nel pervenire in questo soggiorno e perisce nell’andare via; l’una e l’altra direzione sono entrambe fondamentali. In questa connessione, ciò che è arrivato può anche persistere nel suo soggiorno per essere maggiormente presente e diventare “permanente”.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 330.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 331.

Questa particolare transizione del presente da una direzione all'altra è ciò che il termine αὐτὰ rinvia. Per caratterizzare il presente così inteso Anassimandro utilizza la parola ἀδικία. Scrive Heidegger:

La parola ἀδικία denota prima di tutto la mancanza di δίκη. Si usa tradurre δίκη con “diritto”. Nelle traduzioni del detto la troviamo addirittura tradotta con “ammenda”. Se prescindiamo dalle nostre rappresentazioni giuridiche e morali per attenerci esclusivamente a ciò che nel frammento si fa parola, ἀδικία significa che là dove essa regna le cose non vanno come dovrebbero. Il che significa: qualcosa è fuori connessione.<sup>61</sup>

Il soggiorno transitorio si dispiega secondo questa connessione retta dalla δίκη, ma nel detto si afferma che il presente è invece “senza connessione”. Qual è il significato del rapporto connessione/senza connessione in cui può trovarsi il presente?

Anassimandro parla dell'ente che in greco sappiamo significa presente nel senso di un soggiornare via via e allo stesso tempo per definire questo presente di tipo transitorio viene usato il termine ἀδικία (ingiustizia), come l'aspetto che caratterizza l'ente in quanto tale. La conclusione di questo ragionamento è la seguente: il presente è quindi nell'ἀδικία (ingiustizia) quando non resta conforme alla sua presenza. In altre parole, se la presenza del presente consiste proprio in quell'essere connesso, *il presente è invece non-connesso quando si solleva contro la presenza* e oltrepassa quindi il soggiornare transitorio. Come può fare questo? Permanendo nel soggiorno e insistendo sul suo stato di presente. *Come “permanente” nel soggiorno, il presente è quindi non-connesso.*

La stabilità è quindi rifiuto della presenza e in questo Heidegger vede l'intera storia della metafisica. Da secoli siamo abituati ad intendere la presenza come un soggiornare permanente. Ma il detto di Anassimandro dice un'altra cosa: originariamente la presenza non ha nulla di una stabilità e non è separabile dall'assenza. Lo stabilirsi in modo permanente nel soggiorno e il resistere all'assenza, invece, non sono una realizzazione della presenza ma il rifiutarla. Questo è l'orizzonte dal quale Heidegger intende il termine ἀδικία.

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 330.

Il presente insorge contro la presenza per essere ancora più presente e questo è insito nella sua propria natura. Tendendo alla stabilità permanente, il presente non smette affatto di essere presente, ma è per questo motivo che smette di essere connesso nel dominio della presenza.<sup>62</sup>

Heidegger definisce questa perseveranza del presente per rimanere stabile come una “insurrezione”.<sup>63</sup> Mantenendosi proprio secondo la sua natura, cioè presente, il presente trasgredisce la legge che lo regolava nel soggiorno temporaneo e insorge contro la presenza che, dandogli connessione, lo stabiliva nella giustizia, δίκη. Ora diventa più chiara l’affermazione di Heidegger secondo la quale:

Pur avendo il proprio essere nella connessione del soggiorno, l’essente-presente esce da essa, e si trova così, in quanto via via soggiornante, nella non connessione. Ogni via via soggiornante si trova nella non-connessione.<sup>64</sup>

In quanto allora la non-connessione è il tratto fondamentale dell’essente-presente, quest’ultimo invece di obbedire allo statuto della presenza, che lo vota all’assenza in quanto passaggio, impone la sua propria legge creando l’insurrezione alla permanenza.<sup>65</sup> Questo è decisamente il paradosso: proprio perché tende a mantenersi come presente, il presente impedisce il dispiegarsi della presenza. “La non-connessione consiste nel fatto che il via via soggiornante si irrigidisce nel soggiorno in vista della permanenza”.<sup>66</sup> Il detto però non dice che il via via soggiornante si perde nella non-connessione; piuttosto che dà connessione. Cosa significa questa affermazione? Seguiamo il ragionamento di Heidegger.

Nella connessione, il via via soggiornante si mantiene nel suo soggiorno anziché transitare. Il detto dice che gli enti via via essenti-presenti si trovano nel disaccordo. Nell’arrivare al soggiorno essi insistono e tendono a permanere nella stabilità e così facendo non si volgono alla δίκη.<sup>67</sup> In questo modo ogni soggiornante si mette contro gli altri e nessuno ha più

---

<sup>62</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell’origine*, cit., p. 120.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 332.

<sup>64</sup> Ivi, p. 331.

<sup>65</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell’origine*, cit., p. 120.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 332.

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, p. 335.



considerazione per il soggiornare altrui. Entra in gioco il termine τίσις, tradotto inizialmente da Heidegger con “prendere in considerazione qualcosa”. Τίσις viene tradotto successivamente recuperando un antico termine tedesco, *Ruch*, e viene reso con “cura-riguardosa”.<sup>68</sup>

Nella misura in cui i via via soggiornanti non si disperdono nell’ostinazione dell’irrigidimento nella persistenza, per soppiantarsi tra loro, essi lasciano aver luogo l’accordo, διδόναι δίχην. In questo modo lasciano anche reciprocamente appartenere l’un l’altro la cura-riguardosa, τίσις. Nel detto, ἀλλήλοις è la molteplicità dei via via soggiornanti.

Il concedere “cura riguardosa” (τίσις) tra loro, è il modo in cui i via via soggiornanti (ἀλλήλοις) come essenti-presenti lasciano avvenire l’accordo (διδόναι δίχην).<sup>69</sup>

Nella ἀδικία invece regna, come conseguenza della non-connessione, la non-cura riguardosa. Si delinea in questo modo una distinzione tra ciascun presente, isolato nel suo soggiorno, e l’intero presente. Τίσις ci insegna che l’accordo non va pensato come quello del presente con la sua presenza, ma come quello dei presenti tra loro. *Connessione e non-connessione* nel loro rapporto nominano il modo in cui il presente è disposto nella presenza; *accordo e disaccordo* invece nominano il rapporto che i vari presenti instaurano tra loro. I soggiornanti sono così in una lotta continua (ἀδικία) che termina solo quando hanno cura-riguardosa tra loro (τίσις). Questa concezione non è né nichilista né pessimista, bensì “tragica”: la lotta porta infatti a una catarsi, non nel senso che essa venga a finire, ma nel senso che la concordia è data dalla discordia. Solo nella lotta tra loro i soggiornanti si costituiscono come tali e trovando i loro limiti lasciando che anche l’altro si costituisca come tale, cioè come suo limite nel soggiorno. Lasciare che l’altro sia ciò che è il senso della cura-riguardosa. Per questo τίσις e δίκη si danno insieme: il rispetto si dà solo attraverso il continuo tentativo di prevaricazione.

È possibile ora, per Heidegger, tradurre tutta la proposizione completa διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας come: “Essi lasciano appartenere l’accordo e con ciò anche la cura riguardosa l’un all’altro (nella risoluzione) del disaccordo”.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 336.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 337.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

Cosa dice quindi la seconda proposizione del detto? Essa parla degli ἐόντα, degli essenti-presenti, e dice che essi, in quanto via via soggiornanti, sono lasciati andare nel disaccordo privo di cura-riguardosa, e che essi risolvono il disaccordo con l'accordo reciproco e avendo cura-riguardosa l'uno con l'altro. *Parla dell'ente inteso come presente*, la cui caratteristica è quella di soggiornare soltanto per uno spazio di tempo temporaneo. Il suo tratto fondamentale è di tendere verso la non-connessione e così insorgere contro la sua permanenza che è la condizione dell'accordo più generale.

Nei *Concetti fondamentali* (1941), che abbiamo per il momento tralasciato in quanto l'argomentazione dei temi combacia quasi interamente, vi è un paragrafo che apre un passaggio sul nesso di essere e tempo su cui vale la pena soffermarci.

Nella seconda proposizione si è parlato di tempo in riferimento al trascorrere dei presenti nel loro soggiorno. Nel passaggio, cioè là dove ciò che viene alla presenza supera il disaccordo evitando di persistere nella stabilità, l'ente adempie il suo "quando" e il suo "per quanto tempo" che gli è stato assegnato.<sup>71</sup> Che cosa significa qui "tempo"? Heidegger ricorda come sia consuetudine riferirci al tempo secondo il modo affermato con l'età moderna, ma che in realtà è prefigurato già all'inizio della metafisica con Aristotele, pensandolo insieme allo spazio. Secondo questa concezione il tempo è identificato con la sua estensione intesa come "punti-ora" che scorrono.<sup>72</sup> Spazio e tempo sarebbero in questo modo in relazione al calcolo per misurare e contare. Ma pensare il tempo in questo modo è fuorviante.

Tempo, χρόνος, in greco è il tempo propizio, il tempo accordato a differenza del momento sbagliato e inopportuno. Arriviamo a cogliere il tempo quando diciamo "è tempo..." e non quando diciamo "il tempo è...". Scrive infatti Heidegger:

Il tempo assegna la presenza che spetta all'ente che entra in essa. Il tempo non è altro che il distendersi del lasso di tempo di volta in volta stabilito conformemente al quale l'ente che entra nella presenza può soggiornare in essa, sempre però per quel lasso di tempo che gli è concesso. Nella misura in cui l'ente che entra nella presenza per quel lasso di tempo vince da parte sua il disaccordo, esso si conforma al tempo che il passaggio gli assegna.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 143.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 144.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

Dire che l'ente "è" nella misura in cui ogni volta corrisponde, nel suo "essere", al "tempo", significa che "l'essere stesso si trattiene per un lasso di tempo ed è dispiegamento di presenza".<sup>74</sup> Secondo Heidegger l'essere, che si dispiega in questo modo, trova nel tempo la disposizione cui la sua essenza deve attendersi. Nel detto l'essere stesso è esperito in questo passaggio dal sorgere allo scomparire.<sup>75</sup> Sappiamo che il dispiegamento della presenza è soggiorno temporaneo; la non-essenza invece si annida nel trattenersi per rimanere nel soggiorno.

### 3.2. *La prima proposizione. Τὸ χρεών*

Anche per questa proposizione seguiamo il ragionamento sviluppato nel *Detto di Anassimandro* (1946).

Della prima proposizione del detto Heidegger analizza per lo più solo tre parole: ...κατὰ τὸ χρεών. Si chiede da subito che cosa si può già sapere di esse alla luce della seconda proposizione appena analizzata ed evidenzia la parola chiave: τὸ χρεών.

Poiché la seconda proposizione parla del presente, la prima deve parlare della presenza stessa grazie alla quale il presente può venire determinato come tale. Κατὰ τὸ χρεών parla della presenza e dice la presenza del presente.<sup>76</sup> L'esame di questa affermazione permette a Heidegger di chiarire il termine χρεών che viene inizialmente non tradotto.

La parola κατὰ viene resa da Heidegger come "dall'alto in basso, da sopra a qui, superando ostacoli".<sup>77</sup> Inoltre, aggiunge, ciò rispetto a cui si parla di un κατὰ ha in sé un corso lungo il quale per qualcos'altro avviene in qualche modo una caduta. Questo termine suggerisce l'idea

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>75</sup> Sul sorgere e sullo scomparire si sofferma principalmente la prima proposizione del detto. Questo passaggio sul tempo, nei *Concetti fondamentali* (1941), compare nell'analisi della seconda proposizione che avviene subito dopo l'analisi della prima.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., pp. 338-339.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 338.

di una scia lungo la quale si distende il presente nominato nella proposizione successiva. Il via via essente-presente soggiorna quindi κατὰ τὸ χρεών. Scrive Heidegger:

In qualsiasi modo si debba pensare il τὸ χρεών, la parola è il primo nome per l'έόν pensato degli έόντα; τὸ χρεών è il nome più antico in cui il pensiero conduce a farsi parola l'essere dell'ente.<sup>78</sup>

I via via soggiornanti sono presenti nella risoluzione della non-connessione della ἀδικία. L'accordo invece appartiene a ciò lungo il quale è l'esser-presente e di conseguenza lungo ciò che risolve il disaccordo. L'accordo è proprio la proposizione κατὰ τὸ χρεών e da questo ragionamento si illumina anche l'essenza del termine χρεών. È proprio il τὸ χρεών a disporre l'accordo e con esso anche la cura-riguardosa.<sup>79</sup>

Ma che cos'è la presenza del presente di cui si parla qui? Prima di affrontare la parola, per ora non tradotta χρεών, ma di cui si sta svelando l'essenza, occorre cercare di rispondere a questa domanda. Il "presente" nomina, come indicava l'uso omerico del termine, l'esperienza greca dell'ente; di conseguenza la "presenza" dovrà nominare l'essere: la *"presenza del presente" non è nient'altro che l'essere dell'ente*.<sup>80</sup> Questo è ciò che viene costituito nel pensiero che dà avvio alla nostra storia. Il termine ancora non tradotto è traccia di questo inizio. Heidegger decide di analizzare questa parola per ultima. Che significa quindi τὸ χρεών? Qui si gioca tutta la differenza tra l'essere e l'ente. Il problema di Heidegger consiste nel fatto che, essendo la presenza ricercata a partire dal presente, poiché è solo quest'ultimo che accade nella svelatezza, era inevitabile che essa venisse rappresentata e confusa nella forma della "presentità". Di questo si dà conferma visto che il pensiero, pur avendo come obiettivo la presenza, tende sempre a rappresentarla come un presente privilegiato, cioè a rappresentare l'essere come l'ente supremo. In questa confusione resta impensata la relazione stessa tra l'essere e l'ente, in altri termini "fra esser-presente ed essente-presente".<sup>81</sup>

Scrive Heidegger subito dopo:

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 339.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>80</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 123.

<sup>81</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 340.

Appena si parla di esser-presente, l'immaginazione corre a un essente-presente. Così l'esser-presente come tale non risulta distinto dall'essente-presente ed è risolto nel più universale e nel più alto degli essenti-presenti, cioè un essente-presente. Cade così nell'oblio l'essenza dell'esser-presente e con essa la differenza fra esser-presente ed essente-presente. L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente.<sup>82</sup>

Qui compare il tema dell'oblio dell'essere e soprattutto della differenza tra essere e ente che si era accennato nelle pagine introduttive. Secondo Heidegger era inevitabile che, chiamati al pensiero dalla svelatezza dell'ente, i greci avessero come obiettivo il suo essere, ma era altrettanto inevitabile che, a causa di questa stessa svelatezza, essi trovassero di continuo l'essere soltanto come ente. In questo modo la presenza è condannata a non apparire nella sua differenza con il presente. Si tratta di capire quindi se questa traccia della differenza sia del tutto dimenticata oppure si sia sedimentata in qualche parola iniziale. E di indagare se la presenza, anche se è stata persa nel pensiero, si sia depositata nel linguaggio. In questo caso la differenza dall'ente sarebbe certamente nominata come l'essere stesso. L'oblio della differenza con cui inizia il destino dell'essere per compiersi in esso, non è però una mancanza, ma un evento più ricco in cui si decide tutta la storia occidentale. Questo evento è chiaramente la metafisica.

Alla luce di questa motivazione, Heidegger indaga la parola *χρεών*; l'ultima parola che potrebbe in un certo senso tenere viva questa speranza. È possibile trovare in questa parola una traccia dell'essere come differenza? Si cadrebbe in errore se si pensasse di poter cogliere la differenza risalendo per via etimologica e mediante l'analisi del significato del termine *χρεών*. L'essere parla ovunque e costantemente attraverso il linguaggio e sarebbe rischioso affidare una parola precisa per dire l'essere. La difficoltà non sta tanto nel trovare nel pensiero la parola dell'essere, ma "conservare nell'autenticità del pensiero la purezza della parola trovata".<sup>83</sup> Correntemente si traduce il vocabolo *χρεών* con "necessità" ma è un significato derivato e per questo inefficace. Muovendo da *ἡ χεῖρ*, la mano, Heidegger mostra che *χράω*, maneggiare, significa anche: mettere in mani proprie, abbandonare ad una appartenenza.

---

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 342.

Questo significato consente di pensare in modo diverso il termine *χρεών*, come la rimessa del presente al dominio della presenza, la sua appartenenza ad essa e la sua custodia come presente. In questo modo il termine nomina qualcosa che si avvicina a una *relazione* che si stava cercando. A partire da questo ascolto più originario del termine τὸ *χρεών*, Heidegger tenta una traduzione usando la parola tedesca *der Brauch*. Si giustifica subito aggiungendo che una traduzione resta sempre una presunzione e non potrà perdere in nessun caso questo carattere. Come pensare questa parola tedesca allora? Facendo leva sul significato originario: *brauchen* è *bruchen*, è il latino *frui*. Si traduce con “godere di...”, ma godere significa allietarsi di una cosa ed averla così in uso. Passando attraverso un passo di Agostino del *De moribus eccl., lib. I, c. 3*, in *frui* viene trovato il legame con *praesto habere; praetium* è il greco ὑποχείμνον, cioè ciò che si trova già nel non-esser-nascosto, la οὐσία.<sup>84</sup> Heidegger ci invita a intendere questo termine nel senso di un uso o di un fruire la cui proprietà essenziale è di “lasciar essere”. Nomina un fruire che custodisce. Così viene inteso il modo in cui l’essere si dispiega in quanto in relazione all’ente (la relazione che Heidegger cercava), la quale rimette il presente come presente mantenendolo così nella sua presenza. Questo è ciò che Heidegger attribuisce al τὸ *χρεών*.

Attraverso una dei suoi particolari salti etimologici il termine è stato “ascoltato” nel suo significato originario e solo così può darci la traccia della relazione tra essere e ente. Questa relazione è rimasta sedimentata nel linguaggio attraverso un termine, il primo che pensa e dice l’essere nella storia dell’Occidente, ma è stata dimenticata nel pensiero portando a quell’oblio dell’essere che caratterizza la metafisica. Avendo riscoperto il vero significato greco di *χρεών*, Heidegger trova non solo la traccia della relazione della differenza tra l’essere e l’ente, ma anche un’apertura su un altro possibile inizio rimasto non completamente espresso nel pensiero greco. Nella parte finale del saggio del 1946 viene accennato velocemente il legame tra il termine *χρεών* e gli altri due termini fondamentali del pensiero di Anassimandro, ossia ἄπειρον e ἀρχή, già incontrati nei *Concetti fondamentali della filosofia antica* del 1926. In realtà la trattazione di questi ultimi termini è più superficiale rispetto a quella che viene svolta nel testo del 1941. Per questo motivo sembra più appropriato, e forse più utile a scopo di

---

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, p. 343.

completezza, seguire ciò che viene detto riguardo questi termini nei *Concetti fondamentali*, che precede di qualche anno *Il detto di Anassimandro*.

### 3.2.1. *La prima proposizione nei 'Concetti fondamentali' (1941)*

Qui Heidegger prende in considerazione interamente la prima proposizione: ἐξ ὧν δὲ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, e si chiede inizialmente quale sia il significato dei termini γένεσις e φθορά. Di solito vengono tradotti con “nascere” e “perire”, con i quali si indica il corso mutevole di tutte le cose. Ma è possibile per noi pensare in greco questi termini? Heidegger traduce γένεσις con “sorgere” e φθορά con “scomparsa”.<sup>85</sup> Possono essere resi anche con “venire-da” e “andar-via” dell’ente. Pensando greicamente, vale a dire in modo iniziale, è necessario affiancare sia al sorgere che allo scomparire il “da dove” e il “verso dove”. Il detto esprime questi termini come propri dell’ente che di volta in volta viene alla presenza. Τὰ ὄντα non indica le cose, ma tutto l’ente. L’ente, come sappiamo, è ciò che viene dalla presenza. “È alla presenza che viene ciò che sorge, ed è alla presenza che si allontana ciò che scompare”.<sup>86</sup>

Heidegger ricorda che la parola greca per dire l’ente è usata al plurale e questo sta a significare due cose distinte: l’ente che viene preso nella sua totalità e il singolo ente che fa parte di questa totalità. Il detto però nel processo del sorgere e dello scomparire non parla dell’ente in quanto tale, ma di ciò che è proprio dell’ente, vale a dire dell’essere dell’ente.<sup>87</sup>

Il processo che si forma tra il sorgere e lo scomparire può essere inteso come il “divenire” nel detto di Anassimandro? E si può dire che i greci avrebbero concepito l’essere come divenire? Heidegger mette in chiaro come in realtà dobbiamo allontanarci da questo modo di intendere il pensiero greco. Il rischio è di confondere i concetti greci di essere e di divenire

---

<sup>85</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 123.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

con quello che Nietzsche ha detto di questi concetti. I concetti nietzscheani, o anche hegeliani, di essere e divenire non hanno niente a che fare con la γένεσις dei primi pensatori greci.<sup>88</sup>

Il detto di Anassimandro che inizia con le parole: ἐξ ὧν δὲ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, “da dove proviene il sorgere dell’ente che di volta in volta e nella sua totalità viene alla presenza”, non verte sull’ente ma sul “da dove” provenga questo ente. Anassimandro non parla però della provenienza come se fosse da intendere come l’origine o come una materia originaria di cui tutte le cose sono fatte. Il detto parla dell’“origine” dell’essere. In che modo?

Il detto tende a dire una cosa precisa: “Ciò che fa sorgere l’ente nella presenza è quel medesimo (*das Selbe*) in cui si genera (γένεσις) anche la scomparsa dell’ente quando l’ente, sfuggendo alla presenza e sottraendosi ad essa, ritorna nel medesimo”.<sup>89</sup> Il medesimo nomina ciò “verso cui” il pensiero iniziale svolge la sua attenzione: quel medesimo che è l’uscita del sorgere ed è l’entrata nello scomparire. Solo a questo punto Heidegger prende in esame il termine τὸ χρεών. Il detto di Anassimandro ci dice una cosa chiara: il sorgere dal medesimo e lo scomparire nel medesimo sono in corrispondenza con la “necessità necessitante” (τὸ χρεών). Ma di che necessità si tratta?

A questo punto, per determinare ciò che il termine τὸ χρεών vuol dire, Heidegger si fa aiutare da un altro detto di Anassimandro, definito come il “detto breve”: (ἡ) ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.

Questo detto breve è presente anche nella conclusione del saggio del 1946 per affermare in modo superficiale e riassuntivo il legame dei tre termini: χρεών, ἀρχή e ἄπειρον.

Nei *Concetti fondamentali* ritengo però che l’argomentazione sia più chiara e completa.

Heidegger traduce questo detto breve in questo modo: “La *disposizione*, impartita all’ente che di volta in volta viene alla presenza, è la *proibizione* del limite.”<sup>90</sup>

Il termine ἀρχή non è usato qui nel senso di “principio”, concetto chiave che assumerà un importante valore per la filosofia nel corso dei secoli, ma come “ciò da dove una cosa trova la sua uscita, dove trova il suo avvio.”<sup>91</sup> Ma pensarlo solo in questo modo non basta. L’ἀρχή è

---

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, p. 125.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 128.



certamente ciò da cui qualcosa ha il suo avvio ma va aggiunto che quella data cosa viene custodita da questo avvio stesso. Questo termine vuol dire che libera il sorgere stesso e insieme ciò che sorge, nel senso che ciò che viene messo in libertà rimane all'interno della giurisdizione dell'ἀρχή stesso. La parola più adatta per tradurlo è la parola "disposizione" ma va pensato necessariamente secondo l'unione di tre significati: 1. Avvio del sorgere che prevale all'inizio del processo; 2. Determinazione che predomina dall'inizio alla fine sul passaggio dal sorgere allo scomparire; 3. Mantenimento della regione aperta dal predominio avviato.<sup>92</sup> Il termine ἀρχή deve essere inteso nella sua unità triadica dell'avvio, del *predominare* dall'inizio alla fine e dell'*apertura* di una regione su cui imporsi. Per spiegare ulteriormente viene analizzato l'altro termine: ἄπειρον.

Si è soliti tradurre questo vocabolo con "illimitato" e con "infinito", ma queste traduzioni, per altro corrette, non dicono molto. È più appropriato rendere il termine con "proibire il limite". La locuzione τὸ ἄπειρον, il proibire ogni limite, si riferisce all'ente che viene alla presenza e vi si riferisce in quanto ἀρχή nelle sua unità delle tre declinazioni. Anassimandro si chiede a partire da dove il movimento del venire alla presenza si dispieghi e verso dove faccia ritorno, quindi l'ἄπειρον non può essere pensato come un ente; inoltre l'ἀρχή riguarda per Heidegger l'essere stesso. Ma di quali limiti si tratta?

Tὸ ἄπειρον è la proibizione della limitazione ed esso si riferisce esclusivamente all'essere, ossia si rapporta al dispiegarsi della presenza. La disposizione (ἀρχή) ingiunge che l'ente che viene alla presenza si disponga all'avvio, sottostia al predominio e si inserisca nella regione in cui entra. L'ente si dispone così all'interno dell'essere e solo così è effettivamente un ente. Ma l'ἀρχή è ἄπειρον. Quindi la disposizione è l'essere stesso e la disposizione ingiunge una proibizione del limite. Tutto questo però suona ancora strano e va spiegato meglio.

Il carattere privativo, di proibizione, del termine ἄπειρον riporta Heidegger a ricordare il carattere privativo del termine ἀ-λήθεια.<sup>93</sup> Qui si ritrova il legame iniziale di essere e verità.

Ma che cosa ha a che fare il dispiegamento della presenza con il limite? È solo nel dispiegamento della presenza che l'ente si determina in quanto ente. Mediante essa l'ente viene ad assumere consistenza e diventa qualcosa di stabile. Assume il tratto della

---

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, p. 129.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, p. 133.

permanenza essendo in una durata continua come stabilità fissa dell'ente. L'essere è presenza ma non è necessariamente permanenza. Heidegger sostiene che è solamente un'opinione errata ritenere che l'ente sia tanto più essente quanto più persiste come permanente nella presenza. Il detto breve dice che è necessaria una proibizione del limite e questo limite è inteso proprio come la conclusione del dispiegamento tra sorgere e scomparire. *Il limite è la stabilità della permanenza e va proibito*. Il sorgere porta la sua origine a dispiegarsi, in modo tale che il compimento del suo venire alla presenza coincida con il ritorno a questa origine. Proibendo il limite, l'ente viene alla presenza non assumendo la forma della permanenza. Il sorgere e lo scomparire sono quindi cooriginari. Il detto breve di Anassimandro ha aiutato a spiegare in che modo questo processo tra sorgere e scomparire deve avvenire. Scrive Heidegger:

Così la proibizione del limite, che accompagna il dispiegarsi della presenza, diventa la disposizione che governa l'autentico essere dell'ente. Il detto dice: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Un ente è essente non tanto nella misura in cui rimane stabilmente presente, quanto nella misura in cui è ciò che viene alla presenza e si fa presente, senza ridursi a mera presenzialità. La stabilità e la durata non sono i tratti decisivi della presenza.<sup>94</sup>

La proibizione è quindi una salvaguardia che non cessa di prevalere e che custodisce in anticipo lo dispiegarsi della presenza e la custodisce proprio ingiungendo di evitare il limite.

In che modo si impone però l'ἀρχή? Cioè, in che modo l'essere si impone sull'ente?

La "proibizione" che salvaguarda l'essenza della presenza è la "disposizione" stessa nei tre significati: avvio, predominio e apertura. Questa disposizione che decreta una proibizione è l'essere stesso. L'ente è ciò che è solo se è in questa disposizione. Essendo la disposizione l'essere stesso non può propriamente produrre effetti sull'ente, perché solo l'ente venendo alla presenza può produrre degli effetti. L'essere quindi non produce effetti sull'ente ma lo lascia essere. L'essere lascia essere l'ente per quello che è.

Anassimandro dice che il sorgere e lo scomparire provengono dal medesimo e vanno a finire nel medesimo. Entrambi i movimenti si generano conformandosi al χρεών, cioè alla necessità necessitante. Essa è il medesimo. Il detto breve ha chiarito che la proibizione

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 136.

(ἄπειρον) è la salvaguardia del dispiegarsi della presenza che custodisce l'iniziale come difesa dalla stabilità. Della necessità fa parte quindi il respingere la permanenza che costituirebbe la non-essenza della presenza. “Ma poiché anche questa minaccia è essenziale, nel senso che fa parte dell'essenza degli enti, il fatto di respingerla non va interpretato come una estrema reazione di difesa in atto da chi sta per soccombere, ma va visto come un segno di superiorità”.<sup>95</sup> La necessità necessitante (χρεών) contiene l'essenza della disposizione (ἀρχή) e della proibizione (ἄπειρον). Sono tutte e tre il medesimo da cui proviene ogni sorgere e ogni scomparire. La mediazione del detto più breve ha aiutato Heidegger a cogliere le sfumature implicite del termine χρεών perché è anche ἀρχή e ἄπειρον. La prima proposizione quindi acquista un significato più completo. Scrive Heidegger in conclusione:

Infatti il medesimo, da cui proviene il sorgere e verso cui tornando si dispiega lo scomparire, è proprio la necessità necessitante. [...] Il medesimo, che è uno nella sua necessità, unico nella sua unità e iniziale in questa unicità, è l'inizio. L'inizio, in quanto disposizione che governa il dispiegarsi della presenza dell'ente che di volta in volta si fa presente, è l'essenza del dispiegamento, è l'essere stesso. Il detto di Anassimandro dice l'essere.<sup>96</sup>

#### 4. Conclusioni

Quale relazione intercorre tra le due proposizioni del detto? La prima dice che il sorgere e lo scomparire, che nella loro unità costituiscono l'essenza dell'essere, provengono dal medesimo. La seconda proposizione parla dell'ente e il modo in cui l'ente è se stesso in quanto tale. Nella seconda l'essere viene solo nominato in quanto superamento del disaccordo tra i soggiornanti nella regione della svelatezza. Quindi la seconda proposizione non costituisce il fondamento della prima.

Il detto dice infatti che “l'essere è il superamento del disaccordo, vale a dire l'essere non rimane fermo nella permanenza, perché all'essenza dell'essere appartiene il passaggio”.<sup>97</sup> In

---

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 139-140.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 146.

ogni parola il detto parla dell'essere anche quando nomina propriamente l'ente. Questo detto è secondo Heidegger il dire iniziale dell'essere. Questo inizio in quanto è ritorno in se stesso, nel medesimo, è però nascosto. Per Heidegger solo il pensiero che si fa iniziale può svelare ciò che vi è di più nascosto. Questo movimento di nascondimento e di svelamento è proprio dell'essere e del suo legame che si instaura con l'ἀλήθεια.

Quel che Heidegger ritrova così proposto nel detto di Anassimandro è dunque qualcosa di simile a una prima figura dell'essere. Nelle parole e nei termini che hanno interagito tra loro vi è la traccia dell'essere e della differenza cercata della relazione tra l'essere e l'ente.

È questa traccia che si approfondirà ancora di più seguendo il pensiero di Eraclito e di Parmenide. Già nella conclusione del saggio del 1946 è espresso il legame tra i tre pensatori e le loro parole fondamentali: Anassimandro, Eraclito, Parmenide. Scrive Heidegger in maniera ripetitiva ma efficace:

Il λόγος, che Eraclito concepisce come il tratto fondamentale dell'esser-presente; la Μοίρα, che Parmenide concepisce come il tratto fondamentale dell'esser-presente; il χρεών che Anassimandro concepisce come l'essenza dell'esser-presente, designano tutti il Medesimo.<sup>98</sup>

Non resta che seguire le analisi heideggeriane degli altri due pensatori iniziali per riscoprire la “semplicità dell'essere che è sepolta in un oblio totale”.

---

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 346.

## CAPITOLO 3

### Eraclito

#### 1. *Il frammento come stile di pensiero*

Eraclito si era guadagnato tra i suoi contemporanei il soprannome: “l’Oscuro”. Quello che egli chiama λόγος e ciò che egli pensa usando questa parola resta ancora una delle questioni più misteriose della filosofia, tanto che il soprannome si tramanda fino ai giorni nostri. L’oscurità del suo pensiero è intesa però da Heidegger in modo diverso. Per il filosofo tedesco l’Oscuro Eraclito è in realtà “Il Chiaro. Giacché dice ciò che apre-illumina, in quanto cerca di chiamare il suo risplendere nel linguaggio del pensiero”.<sup>1</sup>

Dei 126 frammenti che ci sono pervenuti e che sono riportati da Hermann Diels, Heidegger ne prende in esame ben 46.<sup>2</sup> Le analisi di questi frammenti si intrecciano in molti testi heideggeriani creando numerose linee interpretative tanto che risulta impossibile individuare tutti i luoghi nei quali compare il nome di Eraclito. Ciò che interessa davvero a Heidegger è il recupero delle parole λόγος e φύσις, che ricevono un trattamento particolare.

Nel caso di Eraclito il singolo frammento spesso costituisce un’unità in ragione della scelta da parte del pensatore di optare per un linguaggio aforismatico,<sup>3</sup> ma questa autonomia non è mai assoluta. Per uno storico del pensiero il senso di un singolo frammento dipende sia dagli altri frammenti del filosofo sia dalla realtà storica della quale quei testi sono espressione.<sup>4</sup> Si

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Aletheia. Eraclito, frammento 16*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 176.

<sup>2</sup> Cfr. W. Julian Korab-Karpowicz, *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, cit. p. 109. In questo testo, l’autore divide efficacemente i frammenti di Eraclito analizzati da Heidegger in due serie: i frammenti inerenti alla φύσις (16, 123, 54, 8, 51, 64, 66, 30, 124, 93) e quelli inerenti al λόγος (50, 45, 72, 43, 108, 78, 41, 115, 112).

<sup>3</sup> Sullo stile di Eraclito si veda: C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; M. M. Mackenzie, *Heraclitus and the Art of Paradox*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, VI, 1, 1988, pp. 1-37.

<sup>4</sup> Cfr. F. Aronadio, *Un colloquio di Heidegger con Eraclito*, Bibliopolis, Napoli, 2004, p. 10.

potrebbe dire che anche Heidegger interpreta i frammenti di Eraclito alla luce di un contesto storico, basandosi sulla sua concezione della “filosofia” preplatonica. La differenza è che il modo in cui Heidegger si rapporta a Eraclito potrebbe sembrare decisamente imprudente: il contesto non è diverso da quello di Anassimandro o di Parmenide perché tutti e tre dicono lo stesso. Nell’interpretazione heideggeriana il contesto dei frammenti non è uno sfondo, ma il contenuto stesso. Le parole dei presocratici, e dei filosofi in genere, sono prese nel loro valore totalizzante in quanto linguaggio. Il contesto storico non va inteso quindi secondo la comune analisi della storiografia ma in quanto parte di una tradizione di pensiero verso cui bisogna restare in ascolto. E non basta mettersi in rapporto con quello che il pensatore pensa ma anche con ciò che non è direttamente pensato e che comunque è fondamentale. In *Che cosa significa pensare* (1954) Heidegger scrive:

Lasciare che il pensato di ogni pensatore ci venga incontro come qualcosa di sempre unico, di mai ripetibile, di inesauribile, in modo tale che l’impensato nel suo pensato ci lasci sgomenti. *L’impensato* in un pensiero non è una carenza che affligge il pensato.<sup>5</sup>

Come è avvenuto per l’interpretazione del frammento di Anassimandro, Heidegger inevitabilmente si lascia trasportare nella traduzione per andare oltre le parole, alla ricerca di un senso più profondo e nascosto. La tradizione conosce “un’opera” di Eraclito, se così si può chiamare, ma di essa si sono conservati, appunto, solo dei “pezzetti”. E di questi dobbiamo accontentarci. Il numero dei frammenti pervenuti, circa 130, fa nascere la speranza di poter ricomporre il tutto, “come si fa con i resti di una coppa o di un vaso greco”.<sup>6</sup> Heidegger, interrogandosi sul problema dell’unità di questi frammenti, sostiene che ogni tentativo di ricostruzione che punti a riportare l’unità originaria a partire dai pezzi rimasti è impossibile.<sup>7</sup> L’obiettivo di Heidegger è quello di limitarsi a indagare il contenuto dei frammenti cercando di ripensare i pensieri ad essi sottesi. La tradizione viene scartata e viene ricercato un confronto diretto con il filosofo greco. In che modo e in che ordine quindi bisogna analizzare i

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano, 1988, p. 134.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *L’inizio del pensiero occidentale*, in M. Heidegger, *Eraclito*, a cura di M. S. Frings, trad. it. di F. Camera, Mursia, Milano, 1992, p. 29

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*.

frammenti di Eraclito se è impossibile ricreare un certa unità originaria tra di essi? Come sostiene Heidegger stesso, “noi manteniamo naturalmente la numerazione data da Diels, ma non seguiamo la successione stabilita da questa numerazione. Il frammento che Diels ha contrassegnato col numero 1 non è per noi essenzialmente il primo”.<sup>8</sup> In aggiunta, però, egli non punta a migliorare l’ordine in cui i frammenti ci sono pervenuti. Non è nel suo interesse cercare di riprodurre l’unità originaria per poter accedere al pensiero di Eraclito perché anche se un giorno possedessimo tutti gli scritti completi dei pensatori, questo fatto non garantirebbe un diretta conoscenza di quello che contengono.<sup>9</sup> L’intento è invece quello di mettersi in ascolto della parola di Eraclito per ricavarne un significato più profondo e nascosto. Nella parola di Eraclito si fa esperienza di qualcosa che riguarda ciò che Heidegger chiama l’“inizio”.

I luoghi nei quali Heidegger si dedica interamente al pensiero di Eraclito sono principalmente: i due corsi di lezioni friburghesi del 1943 e del 1944 intitolati rispettivamente *L’inizio del pensiero occidentale*,<sup>10</sup> del quale abbiamo riportato qualche passaggio poco sopra, e *Logica. La dottrina eraclitea del logos*,<sup>11</sup> i due saggi *Logos (Eraclito, frammento 50)* e *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, apparsi nella parte terza dei *Vorträge und Aufsätze* nel 1954; e il seminario tenuto con Eugen Fink nel semestre invernale 1966/67 all’Università di Friburgo.<sup>12</sup> Solamente a scopo di completezza, ricordiamo che Eraclito viene analizzato anche nel corso *I concetti fondamentali della filosofia antica*<sup>13</sup> del 1926 nel quale Heidegger riporta in maniera riassuntiva i principali temi del pensiero eracliteo, ed è nominato più volte anche nell’*Introduzione alla metafisica* del 1935.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 30.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 7-119.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Logica. La dottrina eraclitea del logos*, in M. Heidegger, *Eraclito*, cit., pp. 123-252.

<sup>12</sup> M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, a cura di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari, 2019.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., pp. 132-136. In questo corso universitario tenuto a Marburgo nel semestre estivo 1926, Heidegger descrive Eraclito come colui che ha colto il non-essere in termini ontici e ha inteso questa determinatezza ontica come ontologica. Il risultato dell’opera di Eraclito è qui definito come il problema dell’antitesi e viene fatto interagire con il presocratico successivo, Parmenide.

## 2. *Due aneddoti come guida alla parola di Eraclito*

Nel corso del semestre estivo del 1943 intitolato *L'inizio del pensiero occidentale*, corso tenuto all'università di Friburgo, Heidegger avvia la trattazione dedicata interamente al pensiero di Eraclito riportando due aneddoti che nel corso del tempo sono stati tramandati e conservati intorno al pensatore di Efeso. Heidegger sostiene che per quanto poco sappiamo sulla vita del pensatore sarebbe inutile lamentarsi per la mancanza di notizie biografiche. Chi sia Eraclito non può essere stabilito attraverso la sua biografia ma solamente a partire da ciò che ha pensato attraverso la sua parola.<sup>14</sup> Tuttavia, egli sostiene, è possibile recuperare tracce di questa parola tramite degli aneddoti, anche nel caso fossero inventati, perché “contengono una verità più originaria dei dati esatti accertati dalla ricerca storiografica”.<sup>15</sup>

Il primo aneddoto tramandato da Aristotele<sup>16</sup> suona:

Di Eraclito si narra un detto, che egli avrebbe pronunciato rivolto agli stranieri che intendevano avvicinarsi a lui. Venendo verso di lui, essi videro che egli si riscaldava in un forno. Allora si fermarono (meravigliati e soprattutto per questo) poiché egli (vedendo che erano esitanti) li incoraggiò e li invitò ad entrare dicendo: “Anche qui sono presenti degli dei”.<sup>17</sup>

Quello che i curiosi speravano di trovare era il pensatore in una condizione non tipica della normalità e avente i tratti della rarità per essere così suscitati dall'emozione. Trovando Eraclito in un forno, un luogo del tutto comune e insignificante, la moltitudine si ritrova delusa. Il pensatore vedendo i curiosi perplessi, li esorta allora ad entrare dicendo che anche in quel luogo sono presenti gli dei. Che cosa significa questa affermazione? Quello che interessa ad Heidegger è mettere in evidenza il binomio ordinario/straordinario che viene fatto emergere nella breve storia. Eraclito si trova in un forno, luogo in cui viene fatto il pane. Ma lui si ritrova lì per un motivo differente: quello di scaldarsi perché è infreddolito. Scrive

---

<sup>14</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 9.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Aristotele, *De partibus animalium*, A 5, 645a 17.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 10.



Heidegger: “Queste parole pongono la dimora del pensatore e la sua occupazione sotto una luce completamente diversa”.<sup>18</sup> Anche nel luogo comune e usuale dove ogni cosa è per noi del tutto normale e familiare, c’è la presenza degli dei. L’essenza degli dei è per i greci proprio questa: manifestarsi nell’ordinario in modo che ciò che è visibile a partire da esso è lo straordinario. Lo straordinario si offre nell’ambito dell’ordinario. Eraclito con la sua affermazione vuole intendere che il venire alla presenza degli dei, lo straordinario, è solo qui nella semplice quotidianità. I curiosi erano a caccia dell’emozionante, dell’insolito ma speravano di trovarlo non nella tipica quotidianità e normalità. Eraclito si riscalda nel forno rimanendo nella vicinanza del fuoco, che in greco significa anche luce e calore. Il significato di questo primo aneddoto è il seguente: nel luogo in cui il pensatore si trova è presente proprio ciò che non è appariscente insieme a ciò che di più alto si manifesta. Ciò che generalmente si esclude si riunisce insieme. Scrive infatti Heidegger: “Qui dove si situa il pensatore, quegli elementi che dappertutto si trovano in contrasto tra loro, sembrano escludersi ed essere in contrapposizione, si rivolgono nello stesso tempo l’uno verso l’altro”.<sup>19</sup> Eraclito sosta nella vicinanza di ciò che è in lotta (ἔρις), di ciò che è in contraddizione. Sono già emersi alcuni segni che caratterizzano la parola del pensatore e che ritorneranno nei suoi frammenti: il fuoco, la luce, la lotta.

L’altro aneddoto che riguarda Eraclito e che viene tramandato da Diogene Laerzio<sup>20</sup> suona:

Egli si era ritirato nel tempio di Artemide, per giocare ai dadi con i fanciulli; gli Efesini gli stavano attorno ed egli disse loro: “Perché, o fortunati, vi meravigliate? Non è forse meglio fare questo, anziché prendersi cura della πόλις insieme a voi?”.<sup>21</sup>

Anche in questo caso si parla della moltitudine che si avvicina al pensatore di Efeso, guardando con curiosità. Egli si è ritirato all’interno dell’area sacra delimitata dal tempio di Artemide. Ancora una volta vengono nominati gli dei ma il pensatore non si sta occupando di loro; sta giocando a dadi con i fanciulli. Vedendo la perplessità nel volto dei suoi compatrioti

---

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>20</sup> Diogenes Laertius, IX, 3.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 12.

sembra affermare che egli non vuole avere nulla a che fare con il preoccuparsi della πόλις. Heidegger subito dopo dichiara che non bisogna interpretare l'aneddoto con le categorie moderne che farebbero pensare alla dichiarazione di Eraclito di essere apolitico ritirandosi nella sfera dei suoi affari privati. Questo escludere, da parte di Heidegger, l'avvicinarsi al contesto greco iniziale in senso moderno viene ripetuto duramente in tutto il corso estivo del 1943 che qui abbiamo iniziato a seguire. Tutte le rappresentazioni in senso moderno ci allontanerebbero dalla vera comprensione dei presocratici in quanto costruiscono dal punto di vista storiografico l'immagine di quel passato a noi non accessibile. Scrive Heidegger: “[Le rappresentazioni moderne] Evitano di conferire a ciò che è stato la sua essenza propriamente storica. [...] Tutte le rappresentazioni storiografiche del passato sono solo miseri aspetti esteriori di errori storici”.<sup>22</sup> La πόλις è per i greci il luogo intorno a cui ruota ogni essenza. In questo senso Eraclito dimostrerebbe, avvicinandosi al luogo sacro degli dei, di rifiutare un'occupazione della πόλις non adatta a lui. Restando vicino agli dei, in particolare ad Artemide, Eraclito sarebbe in un certo senso più autenticamente “politico” di coloro che si meravigliano perché lo vedono perdere il suo tempo mentre gioca ai dadi.<sup>23</sup>

Ritorna anche in questo aneddoto quell'occuparsi dello straordinario in tutto quello che vi è di ordinario. La domanda che Heidegger si pone è, di conseguenza: come fa Eraclito ad occuparsi dello straordinario giocando a dadi vicino al tempio di Artemide? Non è forse che il pensiero di Eraclito si rivela in realtà per lui come un gioco? Heidegger lascia aperte queste domande per commentare entrambe le storie tramandateci.

### 3. *Artemide è la dea di Eraclito*

Entrambi gli aneddoti mostrano che nel pensiero di Eraclito domina la vicinanza degli dei. Ma di che tipo di riferimento religioso si tratta? Da subito Heidegger avverte che bisogna

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 13. Ritorna quella critica alla storiografia come ostacolo per un'autentica comprensione del passato già incontrata nel *Detto di Anassimandro*.

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*.

tenere lontano dal pensiero dell'inizio ogni interpretazione in senso teologico.<sup>24</sup> Di conseguenza cade anche l'opinione secondo la quale l'inizio della filosofia greca sarebbe stata influenzata da un qualche tipo di teologia: "Non esiste affatto una religione greca".<sup>25</sup> Secondo Heidegger il divino della grecoità non è adatto ad una teologia, neppure concependo questo termine in senso più ampio. Infatti la parola *religio* e tutto ciò che essa indica sono essenzialmente romani, non greci.

Ma nei due aneddoti è certamente messa in evidenza la vicinanza degli dei. Nel secondo di questi viene nominata la dea Artemide. Quale relazione si instaura tra il pensiero di Eraclito e questa dea? Scrive Heidegger: "Artemide è la dea del pensatore Eraclito. [...] è la dea del pensatore proprio perché è la dea di ciò che il pensatore deve pensare".<sup>26</sup> Per rispondere alla domanda su chi sia questa dea Heidegger non ricorre a qualche definizione della mitologia perché riporterebbe solo qualcosa che "è già stato". La risposta autentica si nasconde invece "nella nostra storia futura".<sup>27</sup> Per recuperare l'essenza del pensiero aurorale non basta risalire all'indietro operando un raffronto storiografico. Quello che si trova prima di tutto può essere recuperato solamente facendo un'esperienza autenticamente storica e questo può avvenire solo se pensiamo anticipatamente.<sup>28</sup> Il pensiero come anticipazione permette di recuperare l'autentico inizio.

Il rapporto che i greci intrattengono con i loro dei non è della tipologia di un credere sulla base di un annuncio di una qualche figura autorevole. È invece secondo Heidegger un rapporto che si basa sul *sapere*. Proprio perché i greci erano sapienti trovarono l'inizio del pensiero autentico.

Artemide è la sorella di Apollo ed entrambi nacquero sull'isola di Delo. Per evidenziare questa provenienza, Heidegger riporta l'ultima strofa della poesia *Canto del tedesco* di

---

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 14.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 56.

Hölderlin.<sup>29</sup> Come nel caso di Anassimandro in cui Heidegger ricerca il supporto del poeta Omero, è ricorrente anche nelle analisi degli altri pensatori aurorali l'affiancamento di poeti. Il filosofo può compiere questo accostamento in quanto agli inizi della filosofia il pensiero non si distingueva nettamente dalla poesia, benché fossero comunque due cose diverse. Per questo il pensiero iniziale viene definito “poetante” e caratterizza la parola frammentaria quasi oracolare dei presocratici. Ci si potrebbe chiedere, viste le numerose critiche all'atteggiamento storiografico, alla filologia o a tutte quelle forme di indagine illusorie per un autentico recupero dell'inizio che Heidegger compie, se l'aiuto da parte di pensatori e poeti di altre epoche non sia in qualche modo anacronistico e forse incoerente con il rigore che il filosofo cerca di mantenere. Da sempre il discorso filosofico si è basato sul dialogo tra i pensatori che fatti interagire tra di loro permettono di sperimentare nuovi percorsi più o meno originali, ma non per questo dovrebbe essere precluso in toto, come Heidegger sostiene in questi passi, l'aiuto di altre discipline più rigide come la filologia e la storiografia. Senza cercare di rispondere lasciamo aperta questa ipotesi.

La dea Artemide porta gli stessi *segni* che contraddistinguono il fratello: l'arco e la lira. Cosa rappresentano e perché Heidegger si sofferma su di essi? In modo misterioso risultano identici; la lira è il segno del gioco armonioso (armonia in greco è ἁρμονία). Ritorna qui il riferimento al gioco. I greci conoscono Artemide come dea della caccia. Caccia e animali fanno parte del mondo della “natura” che in greco è φύσις. Le compagne della dea, le ninfe rappresentano quindi il gioco all'interno della φύσις. Questo riferimento risulta essere decisivo perché entra nello scenario di Eraclito il termine, già incontrato, della φύσις, fondamentale per il pensiero greco iniziale. Questa parola indica “l'aprirsi, il venire fuori e il sorgere verso l'alto in direzione dello stare non nascosto e dell'ergersi”.<sup>30</sup> La vicinanza della dea intesa anche nei suoi segni è la dimostrazione per Heidegger che Eraclito è un pensatore autenticamente essenziale. In aggiunta viene chiarita la vicinanza del termine φύσις con l'ἀλήθεια. Artemide si manifesta con le fiaccole in entrambe le mani e per questo è “colei che porta la luce”. Come l'essenza della luce è il chiarore che lascia apparire qualcosa, l'essenza

---

<sup>29</sup> F. Hölderlin, *Poesie*, trad. it. di G. Vigolo, Einaudi, Torino, 1967, p. 71. La strofa suona: “Dov'è la tua Delo, dove la tua Olimpia, per ritrovarci tutti alla festa suprema? Ma come potrà divinare il figlio ciò che ai tuoi, o immortale, già da lungo tempo prepari?”.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 16.

della φύσις è al tempo stesso il sorgere, il dispiegarsi nell'aperto e nel chiaro. Entrambe, luce e φύσις, si radicano nella medesima essenza. Heidegger definisce tutto questo con una parola: *Lichtung*, ossia la “radura luminosa”. La radura pensata in questo modo è l'essenza inizialmente nascosta dell'ἀλήθεια. Come sappiamo, questo è il nome greco che noi usiamo per indicare la verità, ma che per i greci, secondo Heidegger, è il “non-nascondimento e il disvelamento”.<sup>31</sup> Artemide, la guida di Eraclito, è la dea del sorgere, della luce e del gioco. Il suo segno è la lira, che apparentemente ha la forma dell'arco e che equivale ad esso. L'arco, strumento per la caccia, lancia la freccia che porta alla morte. La dea del gioco e del sorgere, i quali esprimono l'essenza della vita (ζωή), è allo stesso tempo anche la dea della morte. Come è possibile questo accostamento tra vita e morte, termini che si contrappongono tra loro? Per Heidegger gli elementi che determinano una contrapposizione si rivolgono intrinsecamente l'uno con l'altro. Dove domina questo contrasto vi è la lotta, la ἔρις. Eraclito pensa la lotta come l'essenza dell'essere e per questo Artemide, la dea con l'arco e la lira, è colei che gli è più vicina. Ma insieme alla sorella è presente anche il fratello Apollo. Il suo nome però non è citato direttamente nei frammenti di Eraclito che ci sono stati tramandati. Tuttavia questo dio viene citato chiaramente, per Heidegger, nel frammento 93 che suona:

Il signore, di cui è l'oracolo che si trova a Delfi, non dice né nasconde, ma allude.<sup>32</sup>

Il pensiero di Eraclito, in cui ciò che è da pensare è indicato dalla vicinanza della dea Artemide e di conseguenza del fratello Apollo, diventa un “pensiero apollineo”.<sup>33</sup>

Ciò che Heidegger scrive successivamente merita di essere riportato perché riassume e giustifica in poche righe quello che è stato analizzato precedentemente:

---

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>32</sup> H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, cit. p. 363.

<sup>33</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 17. Heidegger usa la denominazione “apollineo” che si distingue nettamente dal concetto elaborato sia da Nietzsche e sia dall'umanesimo e di ogni forma di classicità. Mentre l'interpretazione “dionisiaca” del pensiero di Eraclito introdotta da Hegel viene neutralizzata dall'indicazione che Artemide è la dea di questo pensatore.

La parola di questo pensatore sta sotto la protezione di questa dea e questa parola è il dire di ciò che deve essere detto. Ma poiché la parola non si basa sul mero risuonare dei termini e poiché il testo, per quel che è, risuona a partire dalla parola inizialmente silenziosa, proprio per questo i termini e le strutture semantiche possono frantumarsi nello scritto e nel libro, mentre la parola è destinata a restare.<sup>34</sup>

Nel pensiero iniziale quello che Heidegger definisce come “ciò che è da pensare” è il motivo dell’oscurità di questo pensiero. Eraclito definito l’Oscuro è invece per lui “il Chiaro”: pensa la φύσις legandola all’essenza della luce che è la stessa dell’ἀλήθεια. L’oscurità non sta quindi nel modo di esprimersi confuso, ma nella filosofia stessa, poiché essa pensa in un modo che non risulta familiare al pensiero comune e perciò risulterà sempre difficile per esso. Ma difficile non deve essere inteso come sinonimo di oscuro.<sup>35</sup>

#### 4. Il frammento 16: la φύσις

Mantenendo la stessa numerazione dei frammenti operata da Diels, Heidegger cambia la successione di essi iniziando ad esaminare per primo il frammento 16<sup>36</sup> che suona:

[1.] Τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

Di fronte al non tramontare (a ciò che non tramonta) affatto per sempre, come potrebbe qualcuno (ad esso) nascondersi?<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>35</sup> Heidegger contrappone in vari luoghi il pensiero essenziale, proprio dei pensatori aurorali, al pensiero comune. Quest’ultimo viene anche descritto come pensiero schematizzante perché tende a soffermarsi solo sull’ente il quale cerca di rimanere l’unità di misura a partire da cui pensare l’essere. Su questa preminenza si fonda l’essenza della metafisica. Il modo di pensare guidato dall’idea della schematizzazione, quindi fisso, rimane bloccato rispetto al libero imporsi dell’essenziale, della φύσις, che pensa il sorgere come un processo e il nascondersi come un altro processo. Questo movimento è ciò che determina l’essere nel pensiero iniziale, che ha iniziato a irrigidirsi da Platone in poi.

<sup>36</sup> Il frammento 16 viene analizzato da Heidegger anche nel saggio *Aletheia (Eraclito, frammento 16)* del 1943, apparso nella parte terza dei *Vorträge und Aufsätze* nel 1954.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *L’inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 34.

La traduzione operata qui e quelle che saranno proposte per gli altri frammenti devono essere secondo Heidegger fedeli alla parola di Eraclito. Ma “‘fedele’ è qualcosa di diverso da ‘letterale’”. Non può essere effettuata una traduzione meccanica parola per parola perché si perderebbe l’unità che deriva dalla totalità del detto. Ogni traduzione rimane però sempre un ripiego, soprattutto nel caso dei frammenti di Eraclito, nei quali la complessità è grande. Questo problema viene descritto efficacemente con una metafora che merita di essere riportata:

Qui il *trans-ducere* diventa un movimento di *passaggio* che porta verso un’altra riva, che non è affatto nota e che si trova al di là di un grande fiume. Si tratta di una peregrinazione, che per lo più si conclude con un naufragio. In questo ambito del tradurre tutte le traduzioni risultano più o meno brutte, ma comunque sempre brutte.<sup>38</sup>

In questo modo Heidegger evidenzia come anche le sue traduzioni non siano esenti dal problema e per questo motivo restano sempre all’interno dell’ambito dell’interpretazione. È possibile operare quindi solo interpretazioni in quanto la traduzione completa delle parole di Eraclito deve necessariamente restare oscura.

“Ciò che non tramonta affatto per sempre” viene semplificato con una forma più semplice: “ciò che mai tramonta”. Nel detto si parla di un  $\tau\iota\varsigma$ , un qualcuno che viene interpellato dal pronome interrogativo “chi?”. Di tal genere sono solamente gli uomini? Per ora Heidegger lascia imprecisato se con questa espressione si intenda anche qualcos’altro. Il detto ha alla fine il punto interrogativo, ma la domanda è posta in un modo tale che sembra rispondere a se stessa. È evidenziato così un rapporto esistente tra ciò che non tramonta mai e gli uomini. Pensare all’uomo è per noi tanto banale, ma ogni dettaglio potrebbe cambiare il senso di tutto il detto. Si nasconde così il seguente interrogativo: “Che cosa sarà mai ciò che qui viene chiamato il tramontare e l’essere nascosto?”.<sup>39</sup> Quello che viene chiamato il “tramontare”, dal termine  $\delta\ddot{\upsilon}\nu\acute{o}\nu$ , è pensato in senso greco come lo “scompare dalla presenza” secondo il processo dell’andare via e dell’entrare in qualcosa che nasconde. Per Heidegger il tramontare

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 37.

trova la sua essenza a partire dal movimento dell'*entrare nel nascondimento*.<sup>40</sup> Questo processo esprime l'essere esperito in modo iniziale nelle parole di Eraclito. Noi con il termine "tramonto" ci riferiamo di solito a tutt'altro perché non siamo ancora abituati a pensare in maniera essenziale. Finché restiamo prigionieri del pensare comune non saremo in grado di avvicinarci al detto del pensatore. È necessaria molta pratica e attenzione.

L'espressione τὸ δῶνόν è problematica perché può significare due cose: ciò che tramonta nel senso sostantivizzato, oppure il tramontare in quanto tale inteso secondo il senso verbale. Questa parola è un ostacolo perché ci apre a due possibilità differenti. Secondo Heidegger "privilegiando il significato sostantivato ci lasceremmo sfuggire qui il significato essenziale del termine",<sup>41</sup> in quanto è il significato verbale quello che pensa Eraclito. Eppure la comprensione del detto resta difficile.

Per risolvere questo dubbio, Heidegger si attiene al pensatore che, benché sia lontano dal pensiero greco iniziale, nel suo pensiero porta a compimento il pensiero stesso dei greci, ovvero Aristotele. Viene ricordato un passo dalla *Metafisica*<sup>42</sup> che in traduzione suona:

E sia dai tempi antichi, così come ora e (soprattutto) anche in seguito, ciò che è ricercato, ossia in primo luogo ciò di cui (se noi riflettiamo) non si può mai venire a capo, è che cosa sia l'ente.<sup>43</sup>

Per quale motivo Heidegger ricorre a questo passo per spiegare una problematica apparentemente diversa nelle parole di Eraclito?

La domanda fondamentale nel passo è "Che cosa è l'ente?" che in greco è: Τί τὸ ὄν. Il motivo di questo recupero è che incontriamo il termine τὸ ὄν, l'ente, che ha la forma di un participio che può essere anch'esso compreso sia in senso sostantivizzato sia in senso verbale. È lo stesso Aristotele che ci aiuta ad uscire dalla difficoltà attraverso quello che scrive in un altro passo della *Metafisica*<sup>44</sup>, riportato nella traduzione operata da Heidegger:

---

<sup>40</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>42</sup> Aristotele, *Metafisica*, Z 1, 1028 b 3.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 40.

<sup>44</sup> Aristotele, *Metafisica*, Γ 1, 1003 a 21-23.



Vi è (ossia esiste secondo possibilità ed intrinseca necessità) un certo tipo di sapere che accoglie nello sguardo l'ente, in quanto esso è ente, (un sapere quindi che) di conseguenza (accoglie nello sguardo) anche ciò che è proprio di questo stesso (dell'ente in quanto ente).<sup>45</sup>

Secondo quanto dice Aristotele il pensiero essenziale è un certo tipo di sapere che accoglie nello sguardo l'ente. Esso punta al fatto che *l'ente è un ente*. Questo significa che questo sapere non si interroga sull'ente particolare quale può essere per esempio un albero, una casa o qualcos'altro. "L'ente è tale per il fatto che è e soltanto per il fatto che è, vale a dire mediante 'l'essere'".<sup>46</sup> In greco l'essere si dice τὸ εἶναι ed è l'infinito del verbo, il cui participio è proprio τὸ ὄν. Detto questo emerge che il pensatore pensa l'ente, la locuzione participiale, in senso verbale e non in senso sostantivizzato. La domanda dei pensatori, citati nel primo passo aristotelico, diventa quindi: che cos'è l'essere dell'ente? Cioè che cosa caratterizza in generale l'ente in quanto tale? Heidegger definisce così l'*enticità*, in tedesco *Seiendheit*, cioè ciò che caratterizza l'ente come ente. Questo modo di pensare l'essere dell'ente è stato fondato da Platone e Aristotele: ciò da cui proviene ogni ente è l'essere, ovvero l'οὐσία. L'ente viene pensato in vista della sua enticità e quindi porta il pensiero oltre ad esso. Per i greci l'ente che si presenta all'uomo è l'ente autentico ma il pensiero che pensa l'οὐσία, quindi che va al di là dell'ente, per risalire all'essere, è la metafisica. Per Heidegger, in questo senso, da Platone e Aristotele il pensiero è stato fino ad oggi metafisica. Al contrario il pensiero dei pensatori iniziali non è ancora metafisica: anche loro pensano l'essere ma in modo completamente diverso.<sup>47</sup>

Il problema da cui era partito Heidegger era come intendere il participio τὸ δῶνόν. Grazie al passo di Aristotele, scopriamo che va inteso secondo il modo proprio dei pensatori: in senso verbale.

Tenendo conto di quanto è stato affermato, "il non tramontare per sempre" va pensato in modo corrispondente alla parola "ente", vale a dire nel senso di essere, e quindi come "non

---

<sup>45</sup> M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 40.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 42.

tramontare mai”. Trasformare l’espressione negativa in positiva può secondo Heidegger aprirci gli occhi per progredire nell’analisi. Il “non tramontare mai” diventa così “l’eterno sorgere”. Qual è il termine greco che significa sorgere? La parola fondamentale nel dire dei pensatori iniziali: φύσις. Avevamo anticipato nel capitolo introduttivo che per i greci questo termine non è compreso come frutto di un’astrazione dei fenomeni naturali. Al contrario solo alla luce della φύσις diventano per loro visibili i processi nelle modalità del loro sorgere. Viene tradotta in modo riduttivo con “natura”, ma significa originalmente ben altro. La φύσις è il provenire dal chiuso, dal velato e dal coperto. Per noi questo processo risulta evidente “nel germogliare del seme di grano sepolto dalla terra, nel nascere dei desideri, nello sbocciare della fioritura. Anche la vista del sole che sorge rimanda all’essenza del sorgere”.<sup>48</sup> È l’originaria esperienza che è in rapporto con la luce, che con il suo chiarore fa venire allo scoperto. La domanda che pone Heidegger a questo punto è la seguente: il non tramontare mai, o il sorgere, è solo un modo dell’essere insieme ad altri, oppure è l’essenza nascosta di ciò che viene chiamato “essere”? In che direzione ci porterebbe il detto di Eraclito se effettivamente si scegliesse la seconda possibilità? Scrive Heidegger: “Di fronte al non tramontare mai, come potrebbe qualcuno rimanere nascosto?”.<sup>49</sup> Riflettere su queste parole è una cura alla dimenticanza dell’essere che caratterizza l’uomo da troppo tempo. L’uomo che secondo la definizione della sua essenza “possiede la parola” avrebbe perso la parola di tutte le parole. L’uomo storico ha finito per usare senza più nessun senso profondo i termini “è”, “essere”, che , usando le parole di Nietzsche, rappresentano “l’ultimo fumo di una svaporante realtà”.<sup>50</sup> Aggiunge più avanti Heidegger:

Le chiacchiere oggi correnti intorno al “problema dell’essere” sono il segno di una enorme confusione. Si è persino caratterizzata questa confusione organizzata del pensiero come una “rinascita della metafisica”. La confusione, dominante in tutti i concetti e in tutte le problematiche, non corrisponde però ad una mera superficialità del pensiero. La ragione della confusione si nasconde in un allontanamento dall’essere.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *L’anticristo*, trad. it. di F. Masini, Milano, 1977, § 17, p. 21

<sup>51</sup> M. Heidegger, *L’inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 68.

L'essere inteso come ultimo fumo di una svaporante realtà è l'estrema conseguenza di quella verità che tutta la metafisica considera ovvia, cioè che quello è il concetto più vuoto, più universale e più generale.<sup>52</sup> In che rapporto sono i pensatori iniziali con la metafisica? Vanno tenuti in considerazione perché la loro "filosofia" va intesa come una metafisica ancora primitiva che precede quella di Platone e Aristotele? Si chiede quindi Heidegger se il pensiero dell'inizio sia metafisica, sebbene in maniera embrionale, o se nel pensiero iniziale accada qualcosa di diverso. In questo interrogativo dipende tutta la relazione che noi ancora oggi intratteniamo con l'essere e soprattutto tutte le analisi del filosofo sulle parole di Eraclito e Parmenide. La direzione che Heidegger decide di intraprendere è quella di mostrare che agli inizi del pensiero occidentale è presente un significato incontaminato delle parole originarie, in primis della φύσις come "puro sorgere".

A confermare tutto il ragionamento che ci ha condotti fino all'"eterno sorgere" che in greco può essere inteso come la φύσις, è la presenza di questo termine nel frammento 123 di Eraclito che per Heidegger è il secondo:

[2.] Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

Il sorgere dona il favore al nascondersi.<sup>53</sup>

Nel sentire parlare della φύσις in questo modo restiamo meravigliati. Essa, in quanto non tramonta mai, è identica al "non entrare mai nel nascondimento". In questo frammento sembrerebbe esserci una contraddizione: si legge che il sorgere dona il favore al nascondersi. Come può il sorgere conciliarsi con il nascondersi, termini che sono apparentemente contraddittori? Il sorgere sarebbe un tramontare?

È evidente che nelle parole di Eraclito si incontrano frasi strane al limite dell'incoerenza. L'intelletto comune trova queste affermazioni puramente illogiche e insensate. Scrive infatti Heidegger: "[Il pensiero comune] prova una profonda soddisfazione ogni volta che scopre che un pensatore si contraddice".<sup>54</sup> Pensando in modo comune, il frammento violerebbe il

---

<sup>52</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

principio di contraddizione che nelle parole di Kant suona: “A nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica”.<sup>55</sup>

Una prima via d’uscita potrebbe essere quella di intendere il pensiero di Eraclito secondo il procedere proprio della dialettica. Quest’ultima pensa l’unità di oggetti contraddittori superando la contraddizione in quanto contraddizione. Heidegger ha già messo in guardia sul fatto che le categorie hegeliane siano estranee ai pensatori iniziali. Pertanto la comoda comprensione in modo dialettico va facilmente abbandonata.

Φύσις, sorgere, e κρύπτεσθαι, tramontare, nascondersi, sono termini che si contraddicono. Sicuramente il rapporto che sussiste tra loro, in questo caso, non sarebbe quello rappresentato dal φιλεῖ. Sarebbero piuttosto in un rapporto caratterizzato per esempio da odio e contrasto. Si avanza quindi la domanda: è possibile pensare in modo diverso da quello basato sulla logica?<sup>56</sup>

Come ricorda Heidegger, la logica come disciplina è nata all’interno della scuola di Platone e progredisce successivamente con Aristotele. Essa sarebbe una derivazione della metafisica:

Nel caso che la metafisica stessa fosse una sventura del pensiero essenziale, la logica sarebbe allora un aborto di un aborto. In questa origine potrebbero nascondersi le singolari conseguenze e conclusioni alle quali ha condotto la “logica” e alle quali essa stessa è pervenuta.<sup>57</sup>

Il principio logico non può mai offrire e fondare ciò che viene chiamato “il vero”. Anche l’illogico può nascondere in sé il vero. Il tipico modo di dire “questo è logico” è per lo più, per Heidegger, il segno di una mancanza di conoscenza delle cose, una sorta di rifugio per evitare di andare più a fondo. È solo l’intelletto normale che sarebbe costretto a giudicare il

---

<sup>55</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 143.

<sup>56</sup> Heidegger approfondisce il discorso sulla logica e sul λόγος nel saggio *Logos (Eraclito, frammento 50)* e nel corso *Logica. La dottrina eraclitea del logos*, entrambi del 1944.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *L’inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 77.

detto di Eraclito sulla φύσις come falso, trovandolo incomprensibile. Qui quel tipo di pensiero si arresta; bisogna fare un *salto*<sup>58</sup> nel pensiero essenziale.

Il nostro modo di intendere non prosegue quando si rappresenta contemporaneamente sia il sorgere che il tramontare. L'uno non è l'altro ed essi sono incompatibili. Traducendo “il sorgere ama (φιλεῖ) il tramontare”, anche l'intelletto comune trova qualcosa di più comprensibile. Il sorgere è incline al tramontare e, guardando semplicemente i fenomeni naturali, è possibile constatare questo processo: per esempio “ciò che in primavera germoglia e fiorisce va verso il frutto e poi scompare”.<sup>59</sup> Che qualcosa sorga e nello stesso tempo vada incontro al tramonto o persino lo cerchi, non è poi così strano come potrebbe sembrare. La traduzione iniziale di Heidegger era però: “Il sorgere *dona il favore* al tramontare”. “Non viene detto che qualcosa che sorge in seguito cade preda del tramontare o è spinto verso di esso, bensì che *il sorgere è già in se stesso il tramontare*”.<sup>60</sup> Ciò che qui viene pensato impone al nostro intelletto di arrestarsi. Questo arresto è solo una preparazione per poter pensare il frammento nel senso del pensatore Eraclito. Heidegger si muove qui in un circolo: presupponiamo che Eraclito sia un pensatore e che il detto debba essere pensato nel senso del pensiero essenziale e quindi che il detto dica qualcosa di diverso da ciò che intende il pensare comune. I due ambiti, quello del pensiero essenziale e del pensiero comune, sono “separati da un abisso profondo”.<sup>61</sup> Sono come due mondi che stanno l'uno accanto all'altro o uno sopra l'altro, ma sono nettamente divisi. Heidegger ci mette in guardia in quanto dappertutto il pensiero essenziale raggiunge un chiarore particolare che incessantemente il pensiero comune diffonde intorno a sé, dando così l'illusione di comprendere le parole dei pensatori in modo più facile e più semplice, senza tutte le difficoltà che stiamo avanzando in questa analisi.

A questo punto il filosofo riporta la traduzione del frammento 123 che attua l'edizione dei frammenti del Diels-Kranz, la quale suona: “La natura (l'essenza) ama nascondersi”. In tutte le traduzioni basate sulla filologia il termine φύσις viene sempre reso con “natura”, nel

---

<sup>58</sup> Per un'analisi delle metafore nel pensiero heideggeriano si veda: C. Valentino, *Le metafore in Heidegger*, Edizioni del faro, Trento, 2013.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 80.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 81.

significato che intende l'essenza di una data cosa. Eraclito avrebbe detto seguendo questo modo di tradurre che *“l'essenza delle cose preferisce celarsi”*. Dobbiamo attribuire al pensatore questo luogo comune? Eraclito avrebbe mai potuto dire qualcosa del genere?

Secondo Heidegger la risposta è chiaramente “No”. Comprendere le cose secondo la richiesta di dirle “possibilmente in modo semplice”, in modo che ciascuno possa comprenderle come se l'essenziale fosse ciò che sta lì di fronte a noi a nostra disposizione sarebbe un terribile errore. L'uomo rischia di rivendicare la storia come se fosse sua, spinto nel fare questo dalla storiografia, invece di mettersi autenticamente in ascolto e a disposizione di essa e dell'essenziale.<sup>62</sup> Scrive infatti Heidegger:

Precedentemente, accennando al fatto che nel detto si dice che il sorgere è in se stesso un tramontare, ci siamo fermati davanti a qualcosa di incomprensibile. Ora però che abbiamo presentato il detto nella forma della comprensibilità accessibile a chiunque, forse non si raccapezzano più coloro che prima avevano cercato di pensare in modo essenziale e di permanere nelle vicinanze dei pensatori essenziali. Così tutti noi non ci capiamo più nulla. Ma noi lasciamo stare questa situazione, mettiamo da parte l'intendere affrettato e apriamo gli occhi e le orecchie. Ci prepariamo a prestare semplicemente ascolto alla parola. Non aggrediamo più il detto con il nostro modo di intendere casuale.<sup>63</sup>

Dopo avere rifiutato le interpretazioni logiche, dialettiche e filologiche proprie del pensiero comune, Heidegger ritorna alla parola di Eraclito: “il sorgere dona il favore al nascondersi”.

Tradotta letteralmente φιλεῖ significa “amare”. La φύσις quindi ama, preferisce.

Heidegger ricorda che la parola φύσις nomina ciò che per i pensatori è da pensare e questo pensiero essenziale ha già trovato presso i greci un nome in cui nello stesso tempo risuona il termine φιλεῖν: “filosofia” (φιλία τοῦ σοφοῦ).<sup>64</sup> Heidegger traduce questo termine con “amicizia per ciò che è da pensare”. Nel frammento 35 di Eraclito si parla infatti di “uomini che vivono nella φιλία per το σοφόν”. Quest'ultimo termine significa originariamente il chiaro, il manifesto, il luminoso.<sup>65</sup> Il solo che può essere definito luminoso è, però, l'ἔν, cioè

---

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, p. 82.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>64</sup> Cfr. p. 86.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*.

l'uno. Nel frammento 32 Eraclito dice: "L'uno, il solo che è da pensare, si fa e non si fa chiamare col nome di Zeus [cioè del fulmine]".<sup>66</sup>

Si traduce il termine φιλεῖν, presente nel detto precedente di Eraclito, con "donare favore". L'amicizia, la φιλία è "il favore di concedere all'altro l'essenza che egli ha, in modo che, attraverso questa concessione, l'essenza donata all'altro si trasforma nella sua propria libertà".<sup>67</sup> È l'esserci l'un per l'altro, che agisce rinunciando a esercitare la propria influenza. La φιλία è la concessione di questo favore, che dona qualcosa che in fondo non gli appartiene, per far sì che l'essenza dell'altro possa essere libera di dimorare nella propria.<sup>68</sup>

Nella φύσις domina quindi il favore: il sorgere concede al nascondersi di liberare la propria essenza nell'essenza dello stesso sorgere; ma il nascondersi allo stesso tempo dispiega la propria essenza concedendo al sorgere di essere tale. Non è un tipo di favore indeterminato, bensì nel senso del "concedere", il quale non concede nient'altro che il concedere stesso. L'uno si concede all'altro. Il concedersi manifesta la relazione nella quale sorgere e nascondersi si trovano *l'uno accanto all'altro e l'uno contro l'altro*. Essi lottano tra loro per avere la garanzia di avere concessa la libertà della loro essenza. Scrive Heidegger: "il favore è il tratto fondamentale della ἔρις, della lotta".<sup>69</sup>

Quello che ci ostacola a pensare la φύσις in questo modo, come un processo, è il fatto che siamo abituati a intendere le parole come se ad ognuna di essa corrisponda sempre un oggetto:

Diciamo "casa" ed intendiamo l'oggetto corrispondente. Diciamo "montagna" e intendiamo la rappresentazione singola che porta questo nome. Diciamo φύσις e crediamo

---

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> L'amicizia intesa in questo modo è alla base di ogni tipo di "educazione". Essa permette a un popolo di gettare lo sguardo autentico su ciò che è semplice ed essenziale. Heidegger costruisce in queste pagine una originale relazione tra la filosofia, l'educazione e l'essenziale. La filosofia intesa come predilezione per ciò che è da pensare è il fondamento di ogni educazione. Essa risveglia l'attrazione e la meraviglia per l'essenziale e fa sì che si venga attratti da esso. Ciò che è da pensare è chiamato da sempre "l'essere" ed è caratterizzato da un favore particolare e da un concedere. Il detto 123 di Eraclito dice sostanzialmente questo.

<sup>69</sup> M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 89.

innanzitutto che anche in questo caso, dopo tutti i chiarimenti che abbiamo fornito, dovremmo essere in grado di rappresentarci qualcosa di corrispondente.<sup>70</sup>

Esiste tuttavia un strada semplice per arrivare a cogliere il contenuto del detto senza far sì che esso si abbassi a mero luogo comune. Si può esemplificare il sorgere e il tramontare nel loro rapporto con un'immagine, che probabilmente stava davanti agli occhi dello stesso Eraclito. Heidegger riporta così l'immagine della "barriera" legata al processo dell'alba e della sera:

Esiste un sorgere nella forma dell'alba e dell'aurora; ma dall'alba scaturisce il chiaro giorno, in cui il sorgere trova il suo compimento. Ad esso segue dunque la sera con un crepuscolo di segno opposto. Ecco l'alba, simile per così dire a una *barriera* che lentamente si apre. Subito dopo ecco il giorno, che potrebbe essere una seconda barriera (infatti "l'alba" e "il giorno" sono senz'altro diversi). Anche la seconda barriera è ora caduta. Ed ecco la terza barriera che lentamente si schiude: è la sera.<sup>71</sup>

Il pensiero che schematizza, quello comune, si basa sul fatto che l'ente tende a diventare e rimanere unità di misura. Nel caso del detto di Eraclito esso penserebbe il sorgere come un processo e il nascondersi come un altro processo. Invece vanno pensati insieme. Il nascondere garantisce al sorgere la sua essenza e viceversa. Heidegger usa la metafora del *gioco* per evidenziare questo rapporto: "la φύσις è il gioco del sorgere nel nascondersi, un gioco che mette al sicuro nella misura in cui mette in libertà l'apertura che sorge, lo spazio libero".<sup>72</sup> Il verbo κρύπτειν significa nascondere nel senso anche di mettere al sicuro. Ma mettere al sicuro è sempre anche un conservare. Tra sorgere e nascondersi c'è accordo. La φύσις stessa è "l'accordo" (in greco è ἁρμονία). Con questi nuovi termini pensiamo subito all'accordo dei suoni ma il tratto essenziale dell'ἁρμονία non va ricercato nella sfera del suono e del rapporto

---

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 93.



delle note, bensì nella “*connessione*” (*Fuge*), per cui due cose si adattano tra loro e in cui entrambe si connettono, in modo che vi sia accordo.<sup>73</sup>

Eraclito parla dell’*ἁρμονία* nel frammento 54 che per Heidegger è il terzo:

[3.] Ἀρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττων

L’accordo inappariscnte è superiore alla connessione che si introduce nell’apparire.<sup>74</sup>

La φύσις come accordo diventa “l’inappariscnte”. Questa parola però non va confusa con “l’invisibile”. Essa non appare all’interno di ciò che sorge e di ciò che è sorto come se fosse un qualcosa che si manifesta. La φύσις però non è l’invisibile, essa è al contrario è “ciò che si scorge all’inizio, ciò che – sebbene si dia a vedere innanzitutto e per lo più – non è mai in assoluto propriamente in vista”.<sup>75</sup> Heidegger la paragona allo spazio: in una stanza c’è lo spazio ma non lo si riconosce immediatamente; infatti guardiamo le altre cose che appaiono in esso. Allo stesso modo la φύσις “è più aperta di ogni cosa manifesta. Perciò essa rimane l’inappariscnte e si dispiega come tale”.<sup>76</sup>

L’accordo, quindi, è ciò che vi è di più luminoso anche laddove il sorgere si mette al riparo nel nascondersi e in cui quest’ultimo trova se stesso. Il nascondersi si inserisce nel sorgere e viceversa. Ma il nascondersi va in ciò che è contro se stesso. In questo rapporto domina anche l’andare l’uno contro l’altro che permette l’incontro tra il sorgere e il nascondersi. Eraclito esprime questo movimento nel frammento 8 che per Heidegger è il quarto:

[4.] Τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν

L’opporsi [è] concordare e da ciò che è discorde lo splendido accordo.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, p. 94. Abbiamo già incontrato “l’accordo” come “connessione” nel *Detto di Anassimandro*: gli essenti-presenti secondo la δίκη si accordano tra loro nel soggiorno per non insistere nella durata persistente (p. 333).

<sup>74</sup> M. Heidegger, *L’inizio del pensiero occidentale*, cit., p. 94.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 97.

Il rendere concorde consiste in un movimento che va contro, un opporsi che permette l'accordo. Dove si pensa il rapporto reciproco tra sorgere e nascondersi, di φύσις e κρύπτεσθαι, secondo l'opporci, ἀντίξουν, non va dimenticato che si sta parlando comunque di φύσις, vale a dire che il sorgere e il tramontare contrapponendosi si accordano. Il pensiero comune qui non riesce a comprendere, secondo Heidegger, ciò che è da pensare perchè in quanto pensiero oggettivante non ritrova nessun oggetto a cui riferirsi. Questo limite dell'intelletto comune che non riesce a pensare la φύσις ce lo espone chiaramente lo stesso Eraclito nel frammento 51, nel quale ritornano i segni della dea Artemide e che Heidegger cita per quinto:

[5.] Οὐ ξυνιαῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφέρεσθαι παλίντονος ἀρμονίη ὅκωσπερ τὸξου καὶ λύρης

Essi non concordano su come ciò che è discorde, pur essendo discorde (nell'esser in se stesso discorde) debba essere concorde; tendendosi all'indietro (distendendosi) (ciò che è discorde) dispiega l'accordo come si (l'essenza) mostra nella vista dell'arco e della lira.<sup>78</sup>

Cosa c'entra l'accordo del sorgere e del tramontare con l'arco e la lira? Heidegger scrive che l'accordo è in se stesso sia il movimento di allontanamento di uno dei due elementi dall'altro nella *distensione*, sia il rivolgersi dell'uno verso l'altro nella *tensione*. Nella ἀρμονία non c'è quindi la tensione reciproca; piuttosto in essa fa parte il lasciar divergere nella distensione. Di arco e lira Heidegger ha parlato all'inizio del corso quando ha nominato la dea Artemide. Non si può dubitare che questa dea sia la guida di Eraclito. Il rapporto tra il sorgere e tramontare è visivamente equiparabile alle due estremità dell'arco. Il sorgere, che dispiega la propria essenza è in disaccordo con il tramontare. Esso sembra allontanarsi come se fosse una delle due estremità dell'arco allentato, la quale si allontana dall'altra. Le due estremità tendendosi invece si avvicinano. Il sorgere non abbandona mai il tramontare, bensì il tramontare avviene nel sorgere quando quest'ultimo si nasconde. La φύσις è questo movimento: è questo aprirsi allontanandosi, è un allontanarsi dall'aprirsi e dal chiudersi, e al tempo stesso è il ritornare in essi durante la tensione. È un venire avanti e un tornare indietro.

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 98.

In questo movimento si sviluppa l'accordo.<sup>79</sup> Solo come accordo possiamo pensare la φύσις in modo iniziale, la quale riconnette il sorgere al nascondere mettendolo al riparo e, custodendolo, permette ad esso di essere ciò che è. Heidegger in questo senso definisce il sorgere come "il disvelare".<sup>80</sup> La φύσις è come la luce che si diffonde in un ambito non illuminato. Heidegger la descrive come l'accensione della luce, il divampare della fiamma. Il termine corrispondente greco è τὸ πῦρ, ovvero il fuoco. Eraclito usa questa parola per esprimere la stessa cosa indicata dalla parola φύσις. Nel divampare il fuoco connette il chiaro all'oscuro, mettendoli in relazione. Accade in esso un evento istantaneo. L'essenza del fuoco è raccolta in ciò che chiamiamo il "fulmine". Il frammento 64 di Eraclito, che per Heidegger è il sesto, suona:

[6.] Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός  
Il fulmine governa l'essente nella sua totalità.<sup>81</sup>

Il fuoco, in quanto fulmine, abbraccia e governa con lo sguardo in anticipo la totalità e la percorre illuminandola. In quest'accensione ogni cosa viene distinta dalle altre e viene messa in risalto. Propriamente la φύσις non è la stessa cosa della "luce", ma è essenzialmente la stessa cosa del divampare del fuoco. Per settimo Heidegger cita il frammento 66 nel quale si parla del fuoco:

[7.] Πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήγεται  
Il fuoco, costantemente in attività, mette in risalto e allontana tutte le cose (congiungendosi con esse).<sup>82</sup>

Nella φύσις in quanto accordo e fuoco risplende l'essente nella sua totalità. È anche un mettersi in ordine delle cose e un adornarsi. Il termine κόσμος significa infatti "ornamento" che si presenta secondo un ordine. Significa anche "onore" e "onorificenza" che pensato in modo greco è l'apparire nella luminosità e lo stare nell'aperto dove risplende la luce. Secondo

---

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, p. 101.

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, p. 106.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 108.

Heidegger la parola κόσμος indica assai bene *ciò che è da pensare*. Non va intesa secondo la nostra idea di cosmo; non ha niente a che vedere con una qualche cosmologia. Pensato in modo essenziale è un adornare che mette in ordine e che dà lo splendore della connessione.<sup>83</sup> È il fuoco stesso: i termini κόσμος e πῦρ dicono la stessa cosa. Tutte queste relazioni espresse nell'unione dei vari frammenti permettono di procedere e giungere al frammento successivo. Per ottavo Heidegger cita il frammento 30 di Eraclito:

[8.] Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίηρεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

Questo ordinamento, che ora abbiamo appena nominato e che è lo stesso in ogni cosa che risulta ordinata, non non lo ha prodotto nessuno degli dei o degli uomini (qualcuno), bensì esso fu sempre ed è (sempre) e sarà (sempre): (cioè) il fuoco che sorge eternamente e che, accendendosi, [dispiega] le distese (radure luminose), spegnendosi (chiudendosi) [ritrae] le distese (ritirandosi in ciò che è privo di radura luminosa).<sup>84</sup>

Il κόσμος è nominato nel detto nel senso di ordinamento che dispiega la propria essenza nelle cose ordinate. Si intuisce quindi che si distingue l'ordinamento originario dalle cose ordinate. Con quest'ultimo si intende la moltitudine che di volta in volta viene a manifestarsi e apparire. Essa è l'unica che è immediatamente evidente; l'ordinamento generale non è visibile. Per l'oggetto che si presenta in modo ordinato, Eraclito riserva il frammento 124, il nono per Heidegger, che suona:

[9.] Ὡστερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος

Simile ad un cumulo di cose rovesciate a caso, è (ancora) la più bella cosa ordinata.<sup>85</sup>

Se si prende in considerazione l'oggetto ordinato che appare, limitando la vista ad esso, non ci si accorge dell'unico ordinamento. Quest'ultimo scrive Heidegger: “non si può tirar fuori a partire dall'oggetto che si presenta in modo ordinato”.<sup>86</sup> Che cos'è l'unico

---

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, p. 109.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

ordinamento? Di esso Eraclito dice che non è un prodotto degli dei o degli uomini. Quindi la φύσις è per questo qualcosa che è al di sopra degli dei e degli uomini. A questo punto si può dire: la φύσις equivale all'essere nel senso greco iniziale e dispiega la sua essenza prima di ogni ente. Ogni approccio metafisico viene qui escluso. L'essere non è una cosa prodotta, non ha un inizio determinato nel tempo e non ha una fine. L'unico κόσμος del pensiero iniziale non può essere equiparato al cosmo pensato in senso moderno.<sup>87</sup> Eraclito scrive che questo ordinamento *era* già da sempre, *è* sempre e *sarà* sempre. Vengono qui nominate le tre determinazioni temporali, passato, presente e futuro, che evidenziano lo dispiegamento dell'essere in ogni tempo. Nell'analisi del detto di Anassimandro le tre determinazioni temporali comparivano nel passo del primo libro dell'*Iliade*, versi 68-72: il veggente vede ciò che è nascosto agli sguardi degli altri uomini, passato, presente e futuro, e li vede tutti insieme. L'essere perdura sempre. Eraclito lo intende come il fuoco che eternamente sorge e che nel frammento 30 è nominato insieme al termine μέτρον. Cosa indica questa parola? Si traduce in modo esatto con "giusta misura" ma questa traduzione per Heidegger non ha niente a che vedere con il pensiero greco iniziale. Questo termine significa "unità di misura" ma indica anche la misura grazie alla quale si misura ad esempio il peso o la lunghezza. Di certo Eraclito non sta parlando di metro o di altri strumenti per misurare. Heidegger si chiede: "Che cosa significa 'misura'?"<sup>88</sup> L'essenza del μέτρον è la distensione (*die Weite*), l'aperto, la radura luminosa che si distende e si dispiega: ciò che è misurabile con l'unità di misura è la misura autentica, vale a dire la dimensione. Il fuoco originario, l'accordo, la φύσις è ciò che schiude le ampie distese, e nasconde tutte le dimensioni in cui qualcosa può sorgere e venire alla presenza, in quanto è ciò che si manifesta.<sup>89</sup> Non si misura il fuoco originario, bensì è esso che dà la misura. In questo senso va inteso il termine μέτρον. La misura che il κόσμος dà non è altro che se stesso in quanto φύσις.

Ritorniamo al primo detto di Eraclito da cui Heidegger ha preso le mosse: "il tramontare affatto per sempre". Con il supporto degli altri frammenti Heidegger riesce a rispondere al significato del primo detto. La φύσις è il favore reciproco dell'aprirsi e del chiudersi, del

---

<sup>87</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, p. 113.

sorgere e del tramontare. Questo favore è definito da Eraclito come accordo inappariscnte. Essa risplende su tutto in quanto è l'ordinamento originario, κόσμος, ed è oltre le cose che vengono ordinate. Per ultimo è stato definito come "fuoco" che conferisce la misura a tutto ciò che nasce e tramonta. Dopo tutto questo cammino tra le parole di Eraclito rimangono però, per Heidegger, delle domande che non hanno trovato ancora risposta.

Perché il primo detto è nella forma di una domanda? Perché l'essenza della φύσις viene presa in considerazione in vista di un τίς, in riferimento a "qualcuno"? Infatti suona: "come potrebbe qualcuno ad essa nascondersi?". La domanda non precisa chi si intenda indicare col pronome τίς. All'inizio dell'analisi si era detto che è facile pensare all'uomo e Heidegger lasciava il dubbio aperto. Per il fatto che sia Eraclito a parlare, il quale ha come guida Artemide e il fratello Apollo, si potrebbe ipotizzare che il detto sia un modo per rapportarsi agli dei. Ma dal frammento 30 veniamo a sapere che "né qualcuno degli dei né degli uomini ha prodotto l'ordinamento",<sup>90</sup> cioè la φύσις. Potrebbero però essere comunque interpellati dalla domanda. Sicuramente il detto ci dice che nessuno può restare nascosto di fronte alla φύσις. Chiunque sia, egli appare quindi come un ente che sta all'interno della radura luminosa (*Lichtung*) dell'essere. Scrive Heidegger:

Egli però non sta "nella" radura luminosa come vi sta una roccia, un albero o un animale, ma volge il suo sguardo verso questa radura e questo guardare costituisce la sua ζωή; "noi" diciamo "vita". I greci però pensano il sorgere come essere. Colui che essenzialmente volge lo sguardo verso la radura, si trova in essa illuminato. Il suo stare è uno stare fuori, che si apre nella radura luminosa.<sup>91</sup>

Solo un ente che aprendosi, ossia non potendosi nascondere, può rapportarsi con la φύσις. Il detto scopre il rapporto che la φύσις, il κόσμος, intrattiene con gli dei e con gli uomini. Sono essenti solo coloro che non rimangono nascosti di fronte alla φύσις, e si conformano per questo al sorgere. Il non nascondersi è il disvelarsi: è il trattenersi nell'ἀλήθεια. Solo a questo punto ci si accorge che, pensando al primo detto di Eraclito, in esso viene pensata ma non nominata l'ἀλήθεια. Per ora è il tratto comune delle parole di Eraclito e di Anassimandro: non

---

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, p. 114.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

viene citata direttamente ma è presente sullo sfondo e si parla di essa indirettamente. Chiaramente sappiamo che la questione della “verità” è il problema che fa da sfondo alle analisi di Heidegger e per questo deve essere sempre ricordata. Da essa dipende l’essenza dell’essere, in quanto essenza della φύσις.

Il disvelarsi nel non nascondimento, l’ἀλήθεια, risulta essere anche il tratto fondamentale del modo in cui qualcuno, sia egli un dio o un uomo, si rapporta alla φύσις stessa. Tutto questo viene ricavato dai frammenti ma, come scrive Heidegger, non è presente nei detti di Eraclito, di Parmenide e di Anassimandro. L’ἀλήθεια non viene mai nominata e rimane il *non detto* di questi pensatori iniziali. Anche per questo essa rimane nel dire iniziale e da cui il pensiero iniziale parla. Essa non è un’apertura vuota, ma è il non nascondimento del nascondersi. Dalla metafisica siamo soliti riferirci alla “verità” come un elemento caratteristico del conoscere, della correttezza. Quindi per noi è strano e deve essere strano ascoltare un dire sulla verità intesa in modo completamente differente: “la verità è l’essenza iniziale dell’essere, l’inizio stesso”.<sup>92</sup> in questo senso un sapere sulla verità è inizialmente più semplice ed è nettamente separato dalla logica e da tutto quello che potrebbe essere definito mistico. Solo se impariamo a prestare attenzione a ciò che deve essere pensato, i pensatori dell’inizio e i loro detti parlano un linguaggio diverso rispetto a quello che deriva dagli studi storiografici su questo sapere. Con quest’ultimo non siamo stati capaci di entrare nel profondo del pensare iniziale. Il pensiero essenziale, infatti, per Heidegger, “non è incomprensibile perché è troppo complicato, bensì perché è troppo semplice”.<sup>93</sup> È ciò che ci viene incontro e non è qualcosa di passato. Va proprio cambiata la prospettiva per riferirsi a questo inizio. Heidegger scrive:

Ma che cosa accadrebbe se la nostra attenzione fosse liberata dal pensiero del passato, dal pensiero della metafisica, e fosse libera per l’iniziale? Allora coglieremmo il contenuto di un detto di Eraclito che accenna a come l’essenza ora nominata della φύσις e della ἀλήθεια si comunica a coloro che la ascoltano.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, p. 99.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 116.

In conclusione del corso Heidegger ricorda un altro frammento nel quale Eraclito nomina Apollo in quanto distinto dagli stessi segni della sorella Artemide. Il frammento 93 è il decimo:

[10.] Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει  
Il signore, il cui luogo della profezia che dà indicazioni si trova a Delfi, non disvela  
(soltanto), né nasconde (soltanto), bensì dà segni.<sup>95</sup>

Quest'ultimo frammento che Heidegger riporta ci permette di introdurre l'altro termine centrale in Eraclito che sarà il protagonista dei prossimi paragrafi: λόγος. In che modo se ne parla nel frammento 93?

Il verbo λέγειν viene usato come contrario di “nascondere” e indica anch'esso “il disvelare”. Anticipiamo quello che Heidegger dice su questo termine. Qui la sua interpretazione del significato del verbo λέγειν nel senso di “raccoliere” e “riunire” trova conferma. Il termine λόγος non significa per Eraclito “dottrina” o “discorso”, bensì la “riunificazione” che si disvela nel senso dell'unità armonica e dell'inappariscnte accordo. Scrive Heidegger:

Λόγος - ἁρμονία - φύσις - κόσμος dicono la stessa cosa, ma ogni volta esprimono una diversa determinazione originaria dell'essere.<sup>96</sup>

Impariamo a capire il modo in cui i pensatori iniziali, in questo caso Eraclito ma vale anche per gli altri due, erano capaci di dire l'essere secondo la ricchezza di ciò che è semplice.

Nel detto citato in conclusione il termine λέγειν è l'opposto di κρύπτειν ed entrambi appartengono all'ambito del rendere manifesto. Il lasciar manifesto originario però è costituito dal μαντεῖον, “il dare un segno”.<sup>97</sup> Apollo è il dio che dà segni, delle indicazioni sull'essenziale. Se si limitasse a disvelare solo quello che sorge non coglierebbe affatto la φύσις. Deve fare entrambe le cose: nascondere ciò che si nasconde e disvelare ciò che si manifesta. In questo sta il significato dei segni. Dare segni infatti significa “disvelare qualcosa

---

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>97</sup> *Ibidem*.



che, nella misura in cui si manifesta, rimanda all'ambito del nascosto, e in questo modo lascia sorgere ciò che si mette al riparo nascondendosi".<sup>98</sup> La φύσις stessa è ciò che si mostra nel segno. Per Heidegger, i segni pensati in modo greco non sono convenzioni inventate come possono essere i numeri. Solo con la metafisica e con l'era moderna l'uomo ha frainteso l'essenziale con delle mere cifre che rimandano ad altro, perdendo di vista l'essenza della verità come radura luminosa e disvelamento. Essa non è una cifra e tantomeno un valore tra tanti, come sostiene Nietzsche. Questo è il punto più lontano rispetto alla verità originaria. Da Eraclito e Anassimandro abbiamo imparato che il vero nel senso iniziale non è né il meramente chiaro e nemmeno il non chiaro. Il vero è il *non detto*: la parola ἀλήθεια non è mai nominata nei frammenti ma è ciò da cui essi derivano; è l'essenza dell'essere. "La parola che accoglie l'essenza dell'uomo storico è la parola dell'essere".<sup>99</sup> Solo il poetare e il pensare però possono custodire questa parola. Occorre percepire il non detto nel profondo del pensiero per poter pensare essenzialmente. Solo il pensiero essenziale può riportare l'uomo a non lasciarsi trasportare dalla volontà della modernità basata sul puro calcolo della tecnica. È un impegno difficile se ci arrendiamo al pensiero comune ma necessario per giungere al vero inizio del pensiero occidentale.

##### 5. Il saggio 'Aletheia'

Nel 1954 viene pubblicata l'opera *Vorträge und Aufsätze* come raccolta di saggi. Tra questi è presente il saggio intitolato *Aletheia* nel quale Heidegger esamina il frammento 16 di Eraclito. Lo scritto, risalente al 1943, nasce come contributo alla raccolta celebrativa del 350° anniversario dello Humanistisches Gymnasium di Costanza e ripercorre in maniera riassuntiva quanto è stato esposto nel corso del semestre estivo dello stesso anno che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente. A differenza del corso su *L'inizio del pensiero occidentale*, il saggio in questione aggiunge alcuni passaggi interessanti che meritano di essere approfonditi. La prima cosa da notare è il titolo nel quale viene chiarito il tema del

---

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 119.

saggio: ἡ ἀλήθεια. Heidegger terminava il corso specificando come questo termine non sia presente nel frammento di Eraclito e come sia perciò il *non detto* che ne rappresenta lo sfondo. Qui invece viene, in un certo senso, colmata da subito quella assenza: ἡ ἀλήθεια compare nel titolo, laddove cade da subito l'attenzione di chi si appresta a leggere.

Heidegger ribadisce fin dall'inizio il fatto che Eraclito l'Oscurato per lui è "Il Chiaro" perché esprime ciò che apre-illumina. Questo suo aprire-illuminare viene definito *die Lichtung*, reso in italiano con "slargo".<sup>100</sup> La parola "*licht*" significa: luminoso, lucente. L'ambito in questione è quindi quello della disvelatezza. Disvelare e slargo rappresentano lo stesso nel domandare del filosofo tedesco. In questo contesto viene recuperato il frammento 16 di Eraclito che viene presentato all'insegna della meraviglia,<sup>101</sup> ovvero quell'atteggiamento caratterizzante fin dalle origini del domandare filosofico. Proprio la meraviglia è necessaria a noi per indagare cosa siano "lo slargo" e "il disvelamento". Illuminare è liberare alla luce ciò che è nascosto, togliendolo dall'occultamento: disvelare è indicato in greco dall'ἀ-λήθεια. Con questa parola i greci dicevano "la verità", ma non nel senso che intendiamo noi oggi. La comprensione del pensiero di Eraclito rinvia dunque, fin dall'inizio del saggio, alla comprensione della ἀλήθεια.

Il frammento che suona τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι, "come può uno nascondersi davanti a quello che mai tramonta?", viene citato da Clemente Alessandrino nel suo *Paidagogos*<sup>102</sup> come testo in appoggio a un pensiero di carattere teologico. A differenza del padre della Chiesa, Eraclito non pensa al tenersi nascosto dell'uomo peccatore di fronte alla luce di Dio, bensì solo a un restare nascosto. Lo sforzo di Heidegger, già ricordato più volte, è di rimanere più vicino alla parola della sentenza eraclitea senza i filtri delle varie interpretazioni prodotte dalla storiografia. Queste infatti non mantengono vivo il piano del dialogo interrogante con i pensatori.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 176.

<sup>101</sup> Cfr. L. Lugarini, *Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica*, in "Il pensiero", III, 1958, p. 192: "Con Platone ed Aristotele, Heidegger indica nello stupore l'ἀρχή della filosofia. L'ἀρχή non intesa nel senso del semplice cominciamento, bensì come quella che dall'inizio alla fine continua ad operare".

<sup>102</sup> Clemente Alessandrino, *Paidagogos*, III, 10.

<sup>103</sup> Cfr. M. Heidegger, *Aletheia*, cit., p. 179.

La parola del frammento in cui la domanda emerge è λάθοι. Facilmente si stabilisce che λανθάνω, aoristo ἔλαθον, significa: rimango nascosto. Per capire il vero significato greco del termine, Heidegger ricorre nuovamente a Omero. Il poeta racconta, infatti, nel libro VIII dell’*Odissea* come Ulisse, udendo il cantore Demodoco nel palazzo del re dei Feaci, ogni volta si nasconda il capo e, così inosservato dai presenti, pianga. Il verso 93 suona: ἔνθ’ ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Noi traduciamo: “Allora egli versò lacrime, senza che tutti gli altri lo notassero”. Tuttavia ἐλάνθανε non ha il significato transitivo di “egli nascose”, ma vuol dire “egli rimase nascosto”.<sup>104</sup> La lingua greca ci rende noto come il nascondersi e il rimanere nascosto abbia una posizione predominante rispetto agli altri modi in cui l’essere presente è presente. Il restare nascosto e non-nascosto è per Heidegger determinante per l’esser-presente stesso:

Nella scena, narrata poeticamente in modo greco, di Odisseo che di nascosto piange, viene alla luce il modo in cui il poeta esperisce il vigere della presenza, e quale senso dell’essere, ancora non pensato, sia già divenuto destino. Presenza è l’aperto-illuminato nascondersi.<sup>105</sup>

Alla radice λαθ- si ricollega anche un’altra parola greca che merita di essere riportata: ἐπιλανθάνεσθαι. Si traduce esattamente con “dimenticare”. L’uomo moderno è caratterizzato dall’oblio ma non ne conosce il significato. Egli ha dimenticato l’essenza stessa del dimenticare. I greci, al contrario, scrive Heidegger, “hanno sentito l’obliatezza, λήθη, come un destino del nascondimento”. Per il filosofo tedesco l’oblio dell’uomo moderno è notoriamente legato alla lontananza dall’essere che in origine viene pensato in maniera differente. Il saggio continua riprendendo sommariamente i temi del corso tenuto nello stesso anno. Eraclito nel frammento parla della φύσις come ciò che non tramonta mai. Il dire della sentenza si muove nell’ambito del disvelare e non in quello del nascondere da cui siamo partiti. Il mai tramontare significa però sia disvelamento sia nascondimento. Non vanno intesi come due processi distinti ma come una sola e medesima cosa.<sup>106</sup> È sbagliato riferirsi alla φύσις solamente come

---

<sup>104</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, p. 184.

sorgere. Secondo il frammento 123 φύσις e κρύπτεσθαι non sono separati l'una dall'altro, ma hanno una reciproca inclinazione definita dal φιλεῖ: “Il sorgere concede il suo favore al nascondersi”. Il pensiero delle origini, quello che si manifesta nella parola di Eraclito, designa per Heidegger l'ambito di tutti gli ambiti: ciò che rappresenta va inteso come compresente in tutti i termini fondamentali del pensiero eracliteo che abbiamo citato nel corso della ricerca. Il medesimo è espresso nella molteplicità di nomi diversi: φύσις, πῦρ, ἀρμονία, πόλεμος, ἔρις, φιλία, ἐν, λόγος. Di quest'ultimo parleremo nei prossimi paragrafi. In questi termini si manifesta il *Lichten*, l'illuminare-aprire, da cui Heidegger prende le mosse, e che determina il pensiero “lucente” di Eraclito. L'evento dello “slargo” è il concedere la presenza, è il mondo. Dal frammento 30 si evince che il perdurante slargo faccia sí che dei e uomini siano presenti nella disvelatezza, nominati indirettamente dal pronome τίς del frammento 16. Nello slargo essi, dei e mortali, non sono soltanto rischiarati, ma anche da esso e in vista di esso illuminati. Essi possono così compiere l'illuminare-aprire portandolo nella pienezza della sua essenza e in tal modo custodirlo. Per Heidegger non è possibile però giudicare fino a che punto il pensiero di Eraclito sia riuscito a esprimere l'ambito di tutti gli ambiti. Che il frammento 16 si muova nell'ambito dello slargo, è tuttavia, secondo Heidegger certo: esso designa il disvelare e il nascondere e li designa nel loro rapporto.<sup>107</sup> Per questo particolare modo di intendere insieme lo splendore dello slargo e il celarsi, Eraclito viene soprannominato l'Oscurato. Ma lo slargo è caratterizzato da semplicità, resa complicata per il fatto che è il *troppo vicino*. Scrive Heidegger:

Noi crediamo troppo facilmente che il segreto del da-pensare sia ogni volta qualcosa di remoto, e giaccia profondamente celato sotto strati di occultamento difficilmente penetrabili. Eppure esso ha il suo luogo essenziale nella vicinanza che avvicina ogni essere presente e che avviene e che custodisce ciò che è avvicinato. Ciò che costituisce l'essere della vicinanza, per il nostro modo di rappresentazione abituale che si immerge tutto in ciò che è presente e nel suo impiego (*Bestellung*), è *troppo vicino* perché noi siamo in grado, senza una preparazione, di esperire e pensare in modo adeguato il vigere della vicinanza. Probabilmente, il segreto che nel da-pensare ci chiama non è null'altro

---

<sup>107</sup> Cfr. *ivi*, p. 191.

che quel che costituisce l'essere di ciò che noi cerchiamo di suggerire con il termine "lo slargo".<sup>108</sup>

Il modo di pensare comune non può accorgersi di ciò che è troppo vicino o al massimo lo definisce come complesso e oscuro. Più diventa noto ad esso tutto il conoscibile, tanto più gli rimane estraneo. Si cerca il vero nella molteplicità del sempre nuovo non vedendo il segreto che continuamente risplende nella semplicità. Eraclito dice in maniera provocante nel frammento 9:

ὄνους σύρματ' ἄν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν  
"Gli asini prendono la paglia piuttosto che l'oro".<sup>109</sup>

Il processo di liberazione dell'essere dall'oblio (ἀ-λήθεια) è altrettanto incluso nel riproporsi della λήθη. Non si possono slegare tra loro i due processi. Il velamento è altrettanto legato alla luce quanto lo svelamento.

L'ἀλήθεια fa tutt'uno con la luce nel senso che è nella luce, ma non è la luce. Per questo la filosofia non conduce ad alcuna soluzione. I dubbi se l'interpretazione svolta della parola di Eraclito sia corretta oppure no ne sono una conferma.

La filosofia può solo mostrare l'evento (*Ereignis*) dell'essere e solo in questo cammino al di là dell'immediatezza e dell'abitudine quotidiana tiene ferma la meraviglia. Ecco perché lo svelarsi della luce è anche, in se stesso, il velarsi, e pertanto la cosa più oscura. Già all'inizio del saggio la meraviglia come dimora fissa costituiva un'indicazione per comprendere il senso originario dell'ἀλήθεια.

I due termini, ἀλήθεια e meraviglia, rappresentano lo stesso. Infatti la meraviglia è lo stesso superamento problematico del pensiero comune e del suo intrinseco oblio dell'essere.

## 6. Dalla logica al λόγος

---

<sup>108</sup> *Ivi*, pp. 191-192.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 192.

Nel semestre estivo del 1944 Heidegger tiene un corso di lezioni all'università di Friburgo intitolato *Logica. La dottrina eraclitea del logos*.<sup>110</sup> L'intento del corso è di meditare quello che il pensatore Eraclito dice sull'altra parola fondamentale: il λόγος.<sup>111</sup> Quale rapporto sussiste tra il λόγος e quello che noi chiamiamo con il termine "logica"?

La "logica" è definita da sempre come la "dottrina del corretto pensare" che, secondo determinate regole, stabilisce quello che deve essere il pensiero. Ma limitarsi a conoscere le regole del pensiero non fa sì che si sappia pensare correttamente, infatti "c'è chi domina bene la logica, ma non pensa mai un solo vero pensiero che sia caratterizzato da verità".<sup>112</sup> Ci si chiede quindi se impariamo a pensare con la logica oppure da qualcos'altro. Tra questa parola e il pensiero sussiste perciò un rapporto di parentela. Per comprendere questo legame occorre secondo Heidegger indagare la logica spingendosi fino alla sua origine.

La "logica" deriva dall'espressione greca ἐπιστήμη λογική, che significa scienza o sapere del λόγος. Noi conosciamo espressioni simili al termine "logica", quali ad esempio "fisica" e "etica". Sono tutte abbreviazioni delle corrispondenti parole greche λογική, φυσική, ἠθική alle quali si antepone il termine ἐπιστήμη, sapere o scienza. L'ἐπιστήμη λογική è la scienza che concerne il λόγος ma di esso coglie soltanto una prospettiva limitata derivante da un'analisi più approfondita del termine ἐπιστήμη. Secondo Heidegger questo termine è intimamente legato alla scienza moderna che ha un'essenza di tipo tecnico: ἐπιστήμη e τέχνη sono strettamente collegate. Da questo legame intuiamo che per quanto concerne la logica ci si allontana da una concezione originaria.<sup>113</sup> Storicamente la logica nacque insieme alla fisica

---

<sup>110</sup> M. Heidegger, *Logica. La dottrina eraclitea del logos*, in M. Heidegger, *Eraclito*, cit., pp. 123-252.

<sup>111</sup> *Logos* è anche il titolo del saggio risalente agli anni Quaranta presente nella parte terza di *Vorträge und Aufsätze* che tratta sempre del frammento 50 di Eraclito. L'argomento del saggio è stato ampiamente elaborato nel corso universitario del 1944. *Logos*, inoltre, è stato un contributo agli scritti di Hans Jantzen ed è stato letto come conferenza al Club di Brema il 4 maggio 1951.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, pp. 133-134.

e all'etica, dalla tripartizione della filosofia proposta nell'ambito della scuola platonica.<sup>114</sup> Questo significa per Heidegger che la logica è nata nel momento in cui la filosofia greca perviene alla sua fine perché si trasforma in un affare di scuola.<sup>115</sup> Non è un'invenzione dei filosofi bensì dei maestri in un'epoca di relativa decadenza caratterizzata da discipline.

Scriva infatti Heidegger:

Con la suddivisione della filosofia in “fisica”, “etica” e “logica” viene attuata una semplificazione. Inizia così un processo che consiste nel fatto che la disciplina ha il sopravvento sulla “cosa” di cui la disciplina tratta. Ciò che è proprio della “cosa” non lo stabilisce più la cosa stessa, la sua legge essenziale o il suo fondamento essenziale ancora nascosto. Ciò che appartiene alla “cosa” viene stabilito a seconda dei punti di vista e a seconda delle direzioni verso cui si indirizza la ricerca, vale a dire a seconda degli obiettivi che la *disciplina* stessa si pone come scopo della sua esistenza e che considera al tempo stesso come le sole possibili vie di oggettivazione della cosa stessa.<sup>116</sup>

La determinazione procede dalla disciplina alla cosa, e non dalla cosa alla disciplina: la disciplina diventa il criterio di riferimento che stabilisce la verità della cosa studiata. Le discipline però prendono in esame solo alcuni aspetti delle cose e decidono inoltre a priori se una cosa possa diventare l'oggetto di una possibile scienza oppure no. Questo capovolgimento di rapporto di determinazione tra la cosa e il sapere che la studia ha delle conseguenze anche per quanto riguarda la logica e il λόγος: non è fondata la pretesa della logica di rendere conto esaustivamente del λόγος. La logica, che di fatto costituisce la comprensione del λόγος, è solamente uno degli approcci possibili. Per Heidegger non è nemmeno la determinazione più originaria. La comprensione del λόγος effettuata dalla logica è in realtà di un tipo derivato, anche se ha ottenuto il predominio nella storia dell'Occidente. Questa confusione lascia inevitabilmente avanzare la domanda: se non è la logica la comprensione originaria del λόγος, allora dove va cercata quest'ultima?

---

<sup>114</sup> Cfr. *ivi*, p. 150. Questa tripartizione non è stata operata da Platone. Secondo le testimonianze di Sesto Empirico, è stato Senocrate a stabilire la tripartizione della filosofia in fisica, etica, logica. Dopo Speusippo, Senocrate fu il primo dei due scolarchi dell'Accademia fondata da Platone e diretta per due decenni da Platone stesso.

<sup>115</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 130.

<sup>116</sup> M. Heidegger, *Logica*, cit., p. 154.

Per Heidegger in questa confusione viene attuata una sostituzione della fine al cominciamento: la logica nata in un'epoca di decadenza sostituisce e occulta la vera logica originaria. Oltre a un carattere *derivato*, essa ha anche un carattere *occultante*. Questa comprensione del λόγος nasconde un inizio autentico e impedisce di conoscere ciò che in verità e a sua insaputa la fonda. Il pensiero viene da più lontano di quanto la logica creda, inoltre “la logica ha bisogno essa stessa che si spieghi la sua origine e si giustifichi la legittimità della sua pretesa a costituire l'interpretazione del pensiero”.<sup>117</sup>

Che cos'è il λόγος per questa logica occultante e derivata?

### 6.1. Dalla logica come ‘metafisica del λόγος’ alla logica originaria

Nel campo definito da una disciplina, l'oggetto è interrogato secondo una prospettiva determinata dalla disciplina stessa e non dall'oggetto in questione. Questo vale anche per la logica che ha come oggetto il λόγος. Le tre discipline nate dalla tripartizione della filosofia (etica, fisica, logica) hanno lo scopo di dire quel che l'ente è nel suo insieme prescrivendo, secondo le loro indagini, *l'essere* dei loro oggetti. Per questo motivo Heidegger definisce la logica come la “metafisica del λόγος”.<sup>118</sup> Questa formula considera allo stesso tempo sia il contesto di pensiero in cui la logica nacque sia l'interpretazione che essa dà del suo oggetto intendendo quest'ultimo, appunto, in senso metafisico. In che senso Heidegger definisce la logica come una metafisica? Per la logica il λόγος significa annunciare qualcosa su qualcos'altro. La possibilità di asserire su una cosa, un oggetto, un ente, presuppone però il riconoscere e il saper identificare la cosa. Ma ciò che un ente è in generale non può avvenire a partire da questo o da quell'ente particolare. Per esempio, se vogliamo asserire qualcosa sull'albero, non possiamo riferirci ad alberi particolari ma all'albero in generale, alla sua essenza che vale per tutti gli alberi. L'essere dell'ente, pensato per la prima volta con Platone, è offerto quindi nella sua “figura” (εἶδος) e si può cogliere solo andando al di là dell'ente particolare, espresso mediante “categorie” (κατηγορία) che ne definiscono le condizioni di

---

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 153.



possibilità. Questo significa che la parola λόγος, secondo il ragionamento appena fatto, intesa come “asserzione”, trova il suo senso a partire dalle parole fondatrici della metafisica, “idea” e “categorie”.<sup>119</sup> Scrive Heidegger:

Il λόγος inteso come asserzione, è quella concezione del λόγος che si muove nell’ambito del pensiero e che pensa l’ente a partire dalle idee, vale a dire metafisicamente. Il λόγος che la logica pensa è pensato metafisicamente. La logica è metafisica del λόγος.<sup>120</sup>

Da questo punto di vista il pensiero che precede Platone diventa per Heidegger un pensiero pre-metafisico. Ciò che i pensatori “preplatonici”<sup>121</sup> hanno detto del λόγος lo si può pensare solamente a partire dalla metafisica posteriore. E le loro testimonianze ci sono state tramandate, purtroppo o per fortuna, grazie ad essa. Contemporaneamente quindi, nell’unità di un medesimo pensiero, quello della metafisica, avvengono diverse distorsioni di significato: l’essere non è più esperito come φύσις per divenire ιδέα; la verità da ἀλήθεια diventa ὁμοίωσις, adeguazione, correttezza; il λόγος perde il suo significato originario a favore di un significato derivato. A partire da questo momento anche la definizione di uomo, che in greco suona ζῶον λόγον ἔχον, ottiene un significato derivato. Per tutta la storia successiva, a segnare l’essenza dell’uomo non è una derivazione originaria della parola λόγος. Il λόγος viene infatti tradotto con *ratio* e la definizione dell’uomo diventa: *Homo est animal rationale*.

Il modo di procedere heideggeriano ha come obiettivo rivelare la logica a se stessa, ricordando la sua origine e quindi mostrando i suoi limiti. Egli non critica questa disciplina in quanto tale, ma vuole mostrare da quale contesto essa pretende di definire il λόγος. Avendo indagato la logica, Heidegger scopre che essa ostacola il percorso che porta a un originario sapere del λόγος e ne impedisce l’accesso. Si tratta a questo punto per il filosofo di mettersi alla ricerca di quella che egli definisce la “logica originaria”.<sup>122</sup> Per parlare del λόγος premetafisico Heidegger usa la maiuscola: Λόγος. Per capire che cosa abbia pensato del

---

<sup>119</sup> Cfr. *ivi*, pp. 166-169.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>121</sup> Abbiamo già discusso di quanto siano limitanti e classificanti le denominazioni “preplatonici”, “presocratici”, “pre...” riferite ai pensatori.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 183.

Λόγος un pensatore preplatonico, come Eraclito, dobbiamo quindi mettere da parte la concezione metafisica del λόγος. Si tratta di “ascoltare” alcuni frammenti di Eraclito che trattano del λόγος. Il superamento della logica tradizionale non significa certamente un’abolizione del pensiero ma piuttosto il mettersi in ascolto di un pensiero più originario, più rigoroso.<sup>123</sup> Occorre abbandonare la logica per attingere al Λόγος. Per fare questo non basta, però, prendere in considerazione la parola singola; ci si deve *preparare* ad entrare in un ambito completamente diverso. Scrive Heidegger:

In che cosa consiste questa preparazione? Consiste nell’aver esperienza dell’ambito essenziale a partire dal quale viene presa la singola parola pronunciata. Ma della preparazione fa parte anche riconoscere che due sono le strade percorribili da colui che compie questa ricerca: inserirsi pensando nell’ambito essenziale della parola avvertendo l’appello che proviene da questo ambito, oppure limitarsi a raccogliere in modo lessicografico i passi nei quali la parola ricorre, per poi accostarli indifferentemente, come se la comprensione della parola, del suo significato e della “cosa” che essa indica avvenisse automaticamente sommando le citazioni. Dietro la storia di queste parole fondamentali [...] si nasconde un’altra storia, per raggiungere la quale non è sufficiente nessun tipo di storiografia, in quanto un pensiero umano non può raggiungere da solo quest’altra storia se essa non si indirizza verso di lui. Ma anche in tal caso, ricevendo il dono, un uomo può sbagliarsi, e si sbaglierà ancora.<sup>124</sup>

## 7. *L’essenza del Λόγος*

Dopo aver rifiutato l’interpretazione tradizionale del λόγος lo sguardo si trova rivolto a un’ulteriore oscurità: “L’essenza del λόγος rimane oscura, e forse potrebbe essere il λόγος stesso a gettare oscurità sulla sua essenza”.<sup>125</sup> È possibile per noi, che siamo venuti dopo, conoscere che cosa sia questa parola meglio dei pensatori greci che, pensando in greco, avrebbero dovuto saperlo prima di noi? Il pensiero greco, per Heidegger, è giunto a compimento con Platone e Aristotele, ma di fatto anche prima di questi due pensatori i greci

---

<sup>123</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 131.

<sup>124</sup> M. Heidegger, *Logica*, cit., p. 159.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 157.

hanno pensato e meditato sull'essenza del λόγος. “Questo non vuol dire però che qui il λόγος sia stato esperito nella sua essenza”.<sup>126</sup>

Se è certo che λόγος e λέγειν hanno presto significato nella lingua greca, *parlare e dire*, è altrettanto certo che non è questo il significato originario della parola greca. La difficoltà di comprendere questa parola ha origine nell'essenza stessa del λόγος che si caratterizza per una plurivocità fondamentale e che per Heidegger merita di essere definita “enigma”.<sup>127</sup>

Scrive Heidegger:

Ecco in cosa consiste l'aspetto sconcertante di questo enigma: il λόγος e λέγειν significano discorso, parola e dire, mentre il significato originario di λόγος e λέγειν non è affatto in relazione col linguaggio e con l'attività linguistica. Ci chiediamo allora: in che modo λόγος e λέγειν sono giunti a significare discorso e dire? [...] Se non sappiamo questo, non possiamo riconoscere che cosa sia rimasto im-pensato nel pensiero dei greci per quanto concerne il λόγος e perché qualcosa doveva rimanere im-pensato, né tanto meno possiamo sapere in che senso tale im-pensato resti ancora conservato nel pensiero occidentale come la sola cosa che rimane da pensare.<sup>128</sup>

In che modo la parola λόγος perviene a significare “parola”, “discorso”? In vari testi Heidegger risponde a questa domanda in maniera paradossale. Talvolta egli afferma che il significato originario del λόγος non ha nulla a che vedere con il linguaggio, e che dire e parlare ne costituiscono un significato derivato e limitato.<sup>129</sup> Altre volte afferma che la parola λόγος ha avuto sempre i due significati di dire e parlare.<sup>130</sup> Questo problema apparente è facilmente risolvibile se si considera che dal punto di vista heideggeriano la distinzione tra l'*originale* e il *derivato* spesso non ha nulla di cronologico. I due significati di λόγος esistono simultaneamente nella lingua greca, e nessuno dei due ha il privilegio dell'antioriorità. Dal punto di vista dell'essenza, invece, il dire e il parlare risultano certamente derivati dall'altro significato del λόγος, quello originario. Il significato predominante della parola, che è quello

---

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> Cfr. *ivi*, p. 158.

<sup>130</sup> Cfr. M. Heidegger, *Logos (Eraclito, frammento 50)*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 141.

che si è conservato nella storia, non ha niente a che fare con il significato originario. Quest'ultimo rimane nascosto anche se è contemporaneo al primo. La domanda conseguente risulta essere: è casuale il fatto che questi due significati siano venuti a trovarsi l'uno accanto all'altro e sotto la stessa parola?

Per rispondere a tale domanda occorre, come è intuibile, interrogare il significato originario, ossia quello che ancora non conosciamo, della parola λόγος.

Il sostantivo greco λόγος dipende dal verbo λέγειν. Che cosa significa originariamente λέγειν? Per Heidegger, prima di ogni significato riferito all'ambito del linguaggio c'è nel λέγειν un senso primario, che si ritrova nel *legere* latino e nel *lesen* tedesco: il cogliere o il raccogliere. Il senso primo del termine λόγος è quindi la "raccolta" (*die Lese*). Che cos'è però la raccolta? Dove questa idea attinge la sua essenza? Anticipiamo che per Heidegger l'atto di raccogliere implica tre idee: il sollevare dal suolo, il mettere insieme e il custodire. Non sono atti semplicemente accostati l'uno all'altro. Il custodire o la messa al riparo non è soltanto la conclusione della raccolta; essa è l'idea che guida le altre dall'inizio e ne costituisce l'essenza. Per esprimere in un'unica parola questa unità dei tre atti, Heidegger propone il termine *sammeln*, ovvero la raccolta o il raccogliere. Se la parola tedesca *lesen* era proposta come traduzione di λέγειν, la parola *sammeln* è usata per dire l'essenza di *lesen*. Nell'unica parola *sammeln* vi sono certamente i tre sensi distinti precedentemente: l'idea di cogliere, nel senso di sollevare dal suolo o dall'albero, quella di riunire, nel senso di mettere insieme, infine quella di mettere in serbo, custodire, mettere al riparo e proteggere. È in vista di quest'ultima che il cogliere si diversifica dal deprecare, e l'atto di riunire dall'ammucchiare a casaccio qualcosa. La "raccolta" dice tutto questo: l'atto di cogliere e di riunire in vista del custodire. Questa è l'essenza del raccogliere.

### 7.1. Il frammento 50 di Eraclito

Qual è il significato originario del termine λόγος? Secondo Heidegger, "quel che Eraclito chiama λόγος è la cosa più oscura nell'oscurità di questo pensatore".<sup>131</sup> Per cercare di

---

<sup>131</sup> M. Heidegger, *Logica*, cit., p. 160.

comprendere questo termine, viene analizzato per primo il frammento 50. Si ricorda che, per il filosofo tedesco, fare il resoconto di tutti i frammenti in cui compare il termine λόγος è un cammino inutile. Ma il recupero di alcuni di essi secondo una particolare disposizione d'ascolto, che non è quella propria di un'indagine storiografica, è l'unica strada veramente percorribile. Per spiegare questo detto, infatti, Heidegger si serve di altri frammenti, usando la stessa metodologia già incontrata nel corso *L'inizio del pensiero occidentale* per la comprensione del frammento 16 sulla φύσις.

Il frammento 50 di Eraclito e la sua traduzione provvisoria suonano:

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλά τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔντάντα εἶναι

Se non avete ascoltato soltanto me, ma avete prestato ascolto al λόγος (disposti verso di lui, a lui attenti), il sapere (consiste in questo), nel dire (dicendo la stessa cosa che dice il λόγος) che tutto è uno.<sup>132</sup>

Il termine λόγος viene lasciato per il momento non tradotto e il discorso verte su un aver già ascoltato il λόγος. Il detto inizia con una negazione che rifiuta qualcosa che è in relazione con l'ascoltare umano. L'espressione οὐκ ἐμοῦ, "non a me", indica che non si deve prestare ascolto a quello che Eraclito dice in quanto uomo che parla e che produce un discorso. Questo non indica un mero rifiuto ma probabilmente è l'indice di "una liberazione e di un salto".<sup>133</sup>

Secondo quanto dice il frammento, il λόγος è quindi qualcosa che può essere ascoltato, ma non è la voce di un uomo che parla. Quale voce ha allora? Il prestare ascolto non dipende sempre da quello che percepisce l'orecchio. Heidegger definisce questo prestare ascolto che "non sente nulla", come lo "stare in ascolto in modo raccolto".<sup>134</sup> Si tratta di cogliere la differenza tra l'udire inteso come percepire sensibile con l'orecchio suoni e rumori, e il prestare ascolto inteso come fare attenzione e disposizione all'ascolto. Solo quest'ultimo è l'autentico udire, che però noi abbiamo dimenticato. Ma questa possibilità è data all'uomo solo perché egli presta già ascolto a qualcosa d'altro che non gli appartiene completamente. Scrive Heidegger: "Noi non ascoltiamo perché abbiamo orecchi, ma abbiamo orecchi e

---

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

possiamo essere dotati di orecchi solo in quanto ascoltiamo”.<sup>135</sup> Poter udire e udire non sono dunque la stessa cosa. Udiamo per esempio il tuono nel cielo, lo stormire del bosco, gli accordi di uno strumento, nella misura in cui in un certo senso noi vi apparteniamo e non vi apparteniamo. È forse qui che si gioca la differenza tra il λόγος e il Λόγος? Eraclito non dice in nessuno dei frammenti che ci sono pervenuti che cosa sia quest’ultimo. Tuttavia egli parla molto del λόγος e solo questo possiamo interrogare.

L’espressione σοφὸν ἔστιν del frammento significa “allora questo è (l’ingresso nel) vero sapere”. Per comprendere meglio il termine σοφὸν, Heidegger si serve dei frammenti 32 e 112:

[32.] ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ Ζηνὸς ὄνομα

L’Uno, il solo che deve essere conosciuto, si rifiuta di essere nominato e insieme però vuole essere nominato, in quanto è appellabile col nome di Zeus (della “vita”, ossia di ciò che sorgendo illumina).<sup>136</sup>

[112.] καὶ σοφὸν ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας

Il sapere autentico consiste nel dire e nel fare ciò che non è nascosto, a partire dal raccolto ascoltare che è conforme e commisurato a ciò che si mostra sorgendo da se stesso.<sup>137</sup>

Dal frammento 32 deduciamo che il λέγειν è in relazione con i nomi e le denominazioni (ὄνομα). Avere un nome significa anche mettersi in luce, essere avvolti dalla luce. “Nominare è sinonimo di illuminare nel senso di portare alla luce e dell’entrare nel non nascosto”.<sup>138</sup>

Il sapere nel senso di τὸ σοφὸν è l’essere a conoscenza di, l’aver pratica di. Dal frammento 112 capiamo che tale sapere equivale anche all’autentico essere pronti a fare e agire, che si determina però a partire dal prestare ascolto.

Il sapere, inteso come essere pratici di dire e fare, oscilla all’interno di un prestare ascolto κατὰ φύσιν, che è conforme a ciò che si mostra sorgendo da se stesso. In base a questo il rapporto alla disponibilità, l’ascoltare sorge dalla φύσις. Le due parole fondamentali λόγος e φύσις iniziano ad avere un senso solo se unite tra di loro. Queste correlazioni, per altro già

---

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

incontrate, tra questi termini non sono casuali: sono tutti termini che dicono lo stesso partendo da prospettive differenti. Se deve esserci un sapere occorre ascoltare il Λόγος e l'ascolto è orientato verso la φύσις. Scrive Heidegger:

Questo sapere non è fatto solo dall'uomo e da lui istituito, ma che è esso stesso a venire verso di lui, e ciò avviene proprio a partire dall'attento ascolto prestato al Λόγος e attraverso il λόγος stesso.<sup>139</sup>

Rispetto alla comprensione linguistica data dalla logica del λόγος, il Λόγος, quello originario, ha probabilmente maggiore affinità con l'ambito della φύσις. Ma in cosa consiste il sapere autentico?

Ritorniamo al frammento 50. Ai termini σοφόν ἔστιν Eraclito antepone un termine che dovrebbe riferirsi a questo sapere: ὁμολογεῖν. Che cosa significa questo verbo? Letteralmente significa “dire la stessa cosa che dice un altro”.<sup>140</sup> Non va compreso banalmente nel significato di ripetere con le stesse parole ciò che viene detto da qualcuno; qui il dire non deve essere inteso nel senso dell'espressione linguistica e della comunicazione. Siamo in un'altra regione. Non va compreso nemmeno nel senso di intendere la stessa cosa che dice qualcun altro. Ὅμολογεῖν “significa piuttosto trovarsi nella stessa posizione dell'altro nei confronti di ciò che l'altro dice, concordare (*zu-gestehen*) con lui ed essere d'accordo con ciò che è detto dall'altro”.<sup>141</sup> Questo termine indica l'accordo che concorda e ammette ciò che l'altro dice. Non è l'aver la stessa opinione di qualcun altro. C'è un particolare rapporto tra l'identità e la diversità: “Solo il diverso può essere identico”. Il diverso è identico in un rapporto sempre diverso con il medesimo (*das Selbe*).<sup>142</sup> Cerchiamo di capire meglio ciò che Heidegger intende. Il sapere autentico consiste nell'accordo che concorda e ammette. Egli scrive: “Quanto più originaria è la medesimezza del medesimo, tanto più essenziale è la diversità nell'identità e ancor più profonda è l'identità dell'identico”.<sup>143</sup> Questa affermazione criptica

---

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> *Ibidem*.

appartiene alla logica originaria. In cosa consiste questo accordo? Quale tra i tanti accordi immaginabili dobbiamo pensare? Ce lo dice Eraclito stesso con le parole τοῦ λόγου ἀκούσαντας: “È nel prestare ascolto con attenzione al λόγος che consiste l’autentico sapere, il quale è *accordo*”.<sup>144</sup> In questo ritorno al λόγος pre-metafisico, ossia al Λόγος, Eraclito ci dice che il sapere autentico consiste nell’ὁμολογεῖν, nel *dire la stessa cosa che dice il Λόγος*. Ma che cos’è quest’ultimo che Eraclito non definisce mai? Per comprendere l’essenza di questo Λόγος Heidegger indica tre vie.

Prima via: il Λόγος come uno e tutto.

Nel frammento 50 il Λόγος non dice nulla di casuale: ἓν πάντα εἶναι. Esso dice qualcosa sul *tutto* e dice che esso è *uno*. Questo è allo stesso tempo qualcosa di onnicomprensivo e di semplice: non si può dire niente di più rispetto a questo e niente di più semplice. “Tutto è uno”. Se non la intendiamo in modo superficiale e banale, in questa frase si nascondono i primi passi di un pensatore e del suo pensiero.

Non è del tutto chiaro che cosa significhi l’uno, ἓν, se non si aggiunge il termine “il medesimo”. L’espressione “tutto è uno e medesimo” significa per caso la dissoluzione di ogni differenza? L’uno va pensato nel senso che unisce e unifica? Ci accorgiamo che tutte le possibili interpretazioni dell’uno possono cambiare non appena tentiamo di pensare anche l’altro termine: πάντα. Che cos’è il tutto? In cosa consiste questa totalità? Scrive Heidegger:

Finché non ci apprestiamo a pensare l’εἶναι, l’essere, secondo le modalità di Eraclito e del pensiero greco iniziale, finché non sentiremo questo pensiero, la sua direzione e il suo ambito, fino ad allora ogni sforzo volto a pensare ed esperire col pensiero l’ἓν e il πάντα resterà completamente vano.<sup>145</sup>

Seguendo il detto, nell’ascolto attento del λόγος, l’ἓν πάντα εἶναι è percepito a partire dal λόγος stesso. Il πάντα, in quanto è la totalità dell’ente, dispiega la propria essenza nell’*essere*. Allo stesso modo anche l’ἓν dispiega la propria essenza nell’*essere*. Entrambi sono legati all’essere ed è a partire da esso che bisogna comprenderli. Essi non possono essere dello stesso ambito del λόγος inteso nel senso linguistico di dire e discorrere. Finché continueremo

---

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 174.



a pensare secondo l'interpretazione tradizionale del λόγος resteremo fermi alla logica. Eppure è incontestabile che l'ἔν πάντα εἶναι deriva in qualche modo dal λόγος stesso. L'unire e l'unificare in relazione alla totalità dell'ente devono costituire quindi anche il tratto fondamentale del Λόγος, se è vero che vengono percepiti da esso. Ma i termini, ἔν, πάντα, εἶναι hanno una molteplicità di significati per fare sì che si possa tramite questi arrivare all'essenza del Λόγος. Occorre tentare un'altra via.

Seconda via: l'accesso al Λόγος attraverso il significato originario della parola λέγειν.

Si chiede Heidegger: “Che cosa significano dunque veramente λόγος e λέγειν, se – come abbiamo sostenuto – non hanno niente a che fare col dire e con l'esprimere, con il discorso e il linguaggio?”.<sup>146</sup> A questo punto si innesta l'analisi etimologica del termine λέγειν che avevamo anticipato attraverso il verbo tedesco *lesen*.

Heidegger recupera il significato di λέγειν nel senso di *raccogliere* e quello di λόγος nel senso di *raccolta*. Il vero raccogliere comincia già nel sollevare dal suolo nel senso del custodire, in quanto il raccogliere fin da principio tende a custodire e a mettere al riparo il raccolto. “Il raccogliere ha in sé il tratto predominante del custodire”.<sup>147</sup> Esso è però sempre un accogliere con cura. Tutti questi tratti vanno pensati come una cosa sola. Invece di “raccogliere” nel significato chiarito, si può anche dire: *riunire*. La “raccolta” “indica quindi l'originario essere-riunito di quel che va custodito, dal quale scaturisce ogni riunire e nel quale ogni riunire si mantiene, vale a dire resta ri-unificato, e in essa riunito”.<sup>148</sup> Per Heidegger non è affatto semplice pensare questo significato originario della raccolta perché siamo abituati a vedere nel riunire unicamente il rimettere insieme e il riaccostare qualcosa che era inizialmente disperso.

In che senso, a questo punto, il raccogliere, inteso come λέγειν, ci dà un'indicazione per pensare il Λόγος? Se cerchiamo di pensare nel senso chiarito il raccogliere e la raccolta, allora forse riusciamo ad avvertire l'essenza originaria del Λόγος, vale a dire a pensare la sua essenza insieme a quel che i primi pensatori greci nominano mentre usano questo termine: φύσις, ἀλήθεια. Per ora abbiamo acquisito dal detto di Eraclito che il λόγος si disvela come

---

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 177.

l'uno che tutto unifica. In aggiunta che il Λόγος pensato come la raccolta originaria non può disvelarsi altrimenti che come l'uno unificante. Ma con queste affermazioni Heidegger è solo all'inizio del tentativo di chiarire il Λόγος. “Questo Λόγος è la riunificazione originaria che custodisce l'ente in quanto esso è l'ente che è”.<sup>149</sup> Seguire col pensiero questa comprensione e “meditazione” del Λόγος è certamente abbandonare la logica tradizionale in favore di una logica più originaria. Essa rispetto alla logica metafisica è in fondo priva di un contenuto dottrinale; è povera a confronto della quantità di proposizioni e regole di quest'ultima. Scrive infatti Heidegger:

Questa logica più originaria è solo un esercizio che non può essere evitato, oppure costituisce sola la preparazione per compiere un semplice passo del pensiero nell'ambito di quel che va pensato. La logica intesa in modo più originario è un “agire” che è nello stesso tempo un “lasciare”: è lasciare che l'essere dispieghi la propria essenza a partire dalla sua verità.<sup>150</sup>

In questa dichiarazione si riflette l'incomprensione dell'uomo moderno di fronte al passato e di fronte all'autentico sapere, infatti “egli non può trovare o tanto meno escogitare una meditazione di questo tipo, se le tracce di un tale pensiero non lo interpellano e se egli non entra in rapporto con questo appello”.<sup>151</sup> Secondo Heidegger per fare autenticamente questo si presuppone la conoscenza del fatto che la storia non è il passato e neppure consiste in quello che ci è stato tramandato. La storia è piuttosto un colloquio dell'essenziale con se stesso “che risuona prima di ogni tempo”. Si tratta di comprendere come l'uomo possa entrare in questo autentico colloquio.

Terza via: l'accesso attraverso il λόγος della ψυχή. La questione dell'ὁμολογεῖν.

Dal frammento 50 precedentemente analizzato Heidegger ricava quanto segue:

Il rapporto con il Λόγος, che scaturisce dall'ascolto attento del Λόγος stesso e che è il solo adeguato al Λόγος, può essere soltanto un λόγος, un λέγειν. Questo rapporto è espresso dal termine ὁμολογεῖν, che ora possiamo intendere in questo modo: raccogliere

---

<sup>149</sup> Ivi, p. 183.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

la stessa cosa che il Λόγος raccoglie in quanto esso è la raccolta. Questo ora vuol dire: raccogliersi in ciò stesso in cui il Λόγος si tiene raccolto, in quanto è in se stesso riunificazione che si ripiega su di sé. Il modo in cui l'uomo si raccoglie nella riunificazione è diverso dal modo in cui il Λόγος si ri-unifica in se stesso; la diversità rende possibile un'uguaglianza del λέγειν, che qui in questa diversità riguarda lo stesso Λόγος. Chi è che effettua il riunire e il raccogliere nel senso dell'ὁμολογεῖν? Evidentemente l'uomo; infatti è proprio a lui che il detto di Eraclito è rivolto.<sup>152</sup>

L'uomo è colui che raccoglie e riunisce la stessa cosa che raccoglie il Λόγος e di conseguenza deve avere un proprio λόγος nella sua essenza. L'uomo è ζῶον, è un essere vivente, un essere caratterizzato dalla vita. Con la parola ζῶον, vita, i greci pensano, analogamente alla parola φύσις, il sorgere a partire da se stesso, che è sempre un ritornare in se stesso. L'essenza della vita e del vivente è designata dalla ψυχή che significa il soffio, il respiro. Viene anche chiamata anima. Con respiro però non si intende il semplice inspirare ed espirare l'aria. L'inspirare e l'espirare, pensati a partire dal respiro, indicano piuttosto il tratto fondamentale del vivente, il fatto che esso sorge nell'aperto e che, sorgendo, entra nell'aperto. "L'essenza della ψυχή è quindi l'aprirsi che si schiude nell'aperto".<sup>153</sup>

I termini ψυχή e ζῶον sono quindi la stessa cosa se pensati in maniera greca. Questo significa che entrambi derivano da quello che i greci chiamano φύσις, attraverso la quale si pensa l'essere dell'ente. Possiamo dire allora che tutto ciò che è vive, secondo il proprio modo di essere.

Dalla ψυχή e dallo ζῶον si può intravedere che il vivente può essere in un modo tale che l'aprirsi sia un distendersi che nello stesso tempo è anche un accogliere nel senso del raccogliere e del riunire, ossia del λέγειν e del λόγος. Secondo Heidegger il λέγειν proprio dell'uomo è l'ὁμολογεῖν. L'uomo è l'essere che sorge e dispiega la propria essenza nei confronti del Λόγος.<sup>154</sup> Ma Eraclito ci dice qualcosa sull'essere vivente uomo nei suoi frammenti? Sì nel frammento 45 che suona:

---

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> Cfr. *ivi*, p. 185.

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν • οὔτε βαθύν λόγον

ἔχει

Per quanto tu percorra fino in fondo ogni via, non potresti mai trovare sulla tua via i confini estremi dell'anima; tanto vasta è la sua raccolta (riunione).<sup>155</sup>

L'uomo ha quindi un suo λόγος che ha la caratteristica di essere profondo (βαθύν) in un modo del tutto particolare. La profondità è la vastità, l'estensione, nel senso di ciò che rimanda interamente al nascosto. In che senso però un λόγος può essere profondo? Scrive Heidegger: "Il λόγος della ψυχή è profondo in quanto λόγος proprio perché la profondità consiste nel rimando verso una vastità, nel distendersi verso un'ampia distesa, a partire dalla quale si determina la possibilità di riunire ciò che deve essere riunito".<sup>156</sup> Eraclito nel suo detto ci vuole dire che il "concetto" di anima è così profondo che tutte le ricerche nel campo della psiche non riescono a esplorarla adeguatamente. Esse infatti non riusciranno mai a cogliere il confini dell'anima umana. Chiaramente Eraclito non sta parlando della psicologia; questa disciplina infatti era totalmente estranea al mondo greco.

Per Heidegger tutti questi termini sono per i pensatori iniziali delle *metafore*: per esempio sembra che Eraclito abbia colto l'essenza del raccogliere e del riunire a partire dall'azione umana e di qui l'abbia trasferita all'essere dell'ente. Sono operazioni efficaci di trasferimento (μεταφέρειν) da un campo all'altro del pensiero. Il rapporto che l'essere intrattiene con l'uomo sarebbe quindi qualcosa di originario, in quanto questo rapporto caratterizza l'uomo stesso. Di conseguenza l'essere non può essere esperito senza un'esperienza più originaria dell'essenza dell'uomo, e viceversa. Ma il riunire e il raccogliere possono *anche* essere un'attività umana; non sono per forza un'attività umana. Ciò vuol dire che l'attività umana è un modo di essere, uno dei tanti possibili. Da qui deriva la possibilità che si possa fare esperienza dell'essenza del riunire e del raccogliere attraverso la nostra attività, anche se quest'essenza scaturisce altrove. Con l'ὁμολογεῖν si definisce il λέγειν vero e proprio dell'uomo e quindi il λόγος che l'uomo ha. Il frammento 50 quindi tratta del rapporto di omologia che il λόγος umano intrattiene con il Λόγος il quale custodisce in se stesso

---

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

l'appartenenza dell'uomo all'essere. Secondo la sua misura esso vieta o permette all'uomo questa appartenenza. Viene quindi definito anche il rapporto che l'essere intrattiene con l'essenza dell'uomo.<sup>157</sup> L'uomo è colui che si riunisce nella modalità dell'attento ascoltare, egli è "riunito nell'essere", in quanto è aperto all'essere ad opera dell'essere stesso. Per questo il rapporto dell'uomo con l'essere può anche disperdersi e venir confuso dall'errore. Pensata in questo modo la metafisica è un occultamento di questo originario rapporto. Infatti la nostra possibilità di riflettere sull'essere, inteso come lo pensarono i greci nel senso di φύσις, risulta ostacolata dal pensiero romano-latino delle relazioni sostanziali e dal pensiero scientifico moderno basato sulla relazione soggetto-oggetto.<sup>158</sup> Il frammento 45 di Eraclito conferma il fatto che la ψυχή umana ha qualcosa di simile a un λόγος, definito come "profondo". Questo legame è comprensibile solamente intendendo il λόγος nella sua accezione originaria nel senso di λέγειν ossia come riunire e raccogliere.

Per Heidegger è sorprendente che il Λόγος, inteso come riunificazione originaria (il λόγος dell'essere stesso) sia presente all'uomo e che tuttavia l'uomo si allontani da esso. Probabilmente sono più le volte in cui l'uomo non è nel rapporto con il λόγος autentico.<sup>159</sup> Così può scrivere Heidegger: "Il Λόγος che è presente, per l'uomo è anche assente".<sup>160</sup>

Heidegger, inoltre, definisce "l'uomo stesso" intendendo l'essenza dell'uomo esperita in modo greco. Anche questa essenza è però un *enigma*: il se stesso dell'uomo non va inteso in

---

<sup>157</sup> Cfr. *ivi*, p. 194.

<sup>158</sup> Cfr. *ivi*, p. 196.

<sup>159</sup> Cfr. *ivi*, p. 201.

<sup>160</sup> *Ibidem*. In realtà di questa presenza-assenza Eraclito non dice nulla. È lo stesso Heidegger a ricordarlo: "Di fatto nel testo non viene detto nulla a questo proposito. Ma forse quel che "c'è" in un simile testo di un simile pensatore è sempre quel che viene alla presenza e non quel che è già presente. E forse un pensatore pensa di più di quel che sa e che pensa di sapere e che direttamente esprime. Forse è proprio questo "di più" a condurre il pensatore al pensiero ad è proprio questo "di più" che egli pensa per primo" (*Ibidem*).

Con queste parole Heidegger anticipa l'idea che i greci abbiano pensato in modo limitato l'essere iniziale, o che non l'abbiano espresso esplicitamente. Egli, in un certo senso, si prende il merito di aver portato alla luce il "non detto" dei pensatori iniziali. Merito confermato anche dal fatto che più volte viene accreditata un'enorme responsabilità alla cultura tedesca per il destino dell'Occidente.

senso cristiano o secondo le categorie dell'età moderna a partire dalla relazione soggetto-oggetto, tanto meno riconducendolo a interpretazioni psicologiche.<sup>161</sup>

Pensando la ψυχή dalla φύσις e dalla ζῳή cogliamo l'anima come il distendersi che è al tempo stesso un accogliere, nell'ambito del quale il vivente si muove e dal quale dipende il suo possibile rapporto con l'ente. Solo in questo modo in essa può dominare un λέγειν, un riunire. Il distendersi dell'uomo che accoglie è fondato sul λόγος inteso come riunirsi col Λόγος. Dal punto di vista di quest'ultimo, esso è presente all'essenza dell'uomo, senza però farsi veramente presente a esso. È fondamentale essersi allontanati dalla logica tradizionale per comprendere questa relazione; infatti per essa una presenza assente è un'evidente contraddizione.

Successivamente Heidegger riporta il frammento 72 di Eraclito che suona:

᾿Ωι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγοι τοῦτοι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ'ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

Con il λόγος (proprio) con il λόγος verso il quale sono sommamente rivolti portandolo fino in fondo a compimento (ininterrottamente) e con il quale si incontrano ogni giorno, essi sono per lo più in disaccordo, (proprio per questo) esso appare loro estraneo.<sup>162</sup>

Questo detto permette di arricchire la conoscenza del Λόγος. Rispettando il greco se ne deduce che coloro che compiono fino in fondo l'azione del portare, si soffermano in continuazione presso ciò che portano a compimento e in certo senso lo custodiscono. “Ciò verso cui gli uomini sono sommamente e ininterrottamente rivolti è il Λόγος, cioè l'essere”.<sup>163</sup>

In realtà Heidegger interpreta questo detto come una conferma della presenza-assenza del Λόγος. Infatti, nella misura in cui sono in disaccordo (διαφέρá) col Λόγος, gli uomini si allontanano da esso, in modo che questa presenza rivolta verso di loro appare conseguentemente come un'assenza. Il risultare in disaccordo non è però da intendere come un dividere nel senso di separare cose diverse: “Il Λόγος attende gli uomini per andare loro

---

<sup>161</sup> Cfr. *Ivi*, p. 207.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 209.

incontro, ma quando essi si allontanano dal Λόγος, esso stesso non si manifesta”.<sup>164</sup> Esso è sempre disponibile all’uomo, ma è quest’ultimo che può allontanarsi dalla relazione. Il Λόγος che sorge (come φύσις) costantemente per andare incontro all’uomo è citato inoltre nel frammento 16 che abbiamo analizzato precedentemente.

Nel detto 72 vengono espressi due rapporti all’interno dei quali si mantiene l’uomo, indicati dalle parole ὁ Λόγος (al singolare) e ταῦτα (al plurale). Ciò verso cui l’uomo è continuamente rivolto è davanti a lui nella forma dell’assenza, mentre ciò che incontra continuamente ogni giorno gli appare come qualcosa di estraneo, e in un certo qual modo un nulla.<sup>165</sup> Come va compreso questo? L’uomo infatti è quotidianamente in relazione con le cose, gli animali, gli oggetti, con ciò che egli ritiene essente e con ciò che egli chiama “ente”, τὰ ὄντα (al plurale ταῦτα). Come è possibile che Eraclito definisca queste cose come qualcosa di non familiare per l’uomo? Infatti, il quotidiano non è qualcosa di abituale per l’uomo? In questo, Heidegger avanza una divisione: “l’ente che ‘è’ non riguarda l’uomo sotto il punto di vista dell’‘è’, sotto il punto di vista dell’essere”.<sup>166</sup> Verso l’“è” quotidiano l’uomo non ha bisogno di rivolgere la sua attenzione e per questo gli resta estraneo. Tuttavia l’“è” è pur sempre un nome dell’essere. Scrive Heidegger:

È perché il rapporto con il Λόγος, con l’essere, si impone quotidianamente in una forma per cui l’essere stesso è in certo qual modo lontano, proprio per questo – come dice la seconda parte del detto – anche gli uomini sono estraniati dall’ente nel suo essere.<sup>167</sup>

Quello che se ne deduce è che l’uomo si rapporta continuamente all’ente che è, e dunque all’essere, ma dimentica anche continuamente l’essere dell’ente; questo essere tuttavia gli si illumina continuamente davanti ma l’uomo non se ne accorge. “L’uomo conosce l’ente e dimentica l’essere”.<sup>168</sup> Nel suo fare quotidiano l’uomo raggiunge l’ente ma non giunge mai là dove il suo λόγος è rivolto continuamente e ininterrottamente, non raggiunge mai il Λόγος,

---

<sup>164</sup> Ibidem.

<sup>165</sup> Cfr. *ivi*, p. 210.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Questa affermazione definisce l’oblio dell’essere iniziato con la metafisica.

l'essere.<sup>169</sup> Heidegger definisce il luogo essenziale dell'uomo come la “*regione* delimitata dal Λόγος”: con la parola regione egli intende quella zona illuminata dalla quale e nella quale qualcosa viene incontro all'uomo e nella quale l'uomo va incontro a qualcosa. Vanno mantenute entrambe le direzioni del rapporto: la prima va dal Λόγος all'uomo; la seconda va dall'uomo al Λόγος. Ma se l'uomo deve poter prestare attenzione all'essere e percepire il Λόγος occorre frenare la presunzione di poter andare oltre misura. Eraclito nel frammento 43 infatti dice:

“Υβρις χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

Bisogna spegnere (la) presunzione ancor più (dell') incendio.<sup>170</sup>

Il divampare del fuoco della ὕβρις offusca lo sguardo e il comportamento dell'uomo. In questa dispersione, secondo Heidegger, l'uomo smarrisce gli estremi confini e, superando i quali, seguendo il λόγος, egli potrebbe raggiungere l'essere, ma è solo quest'ultimo che stabilisce le unità di misura,<sup>171</sup> non l'uomo.

Ma il rapporto tra i due λόγος, quello umano e quello originario, in senso rigoroso è uno solo. Non sono due oggetti da collocare come se fossero due cose separate. Non possiamo parlare di un rapporto del λόγος umano con il Λόγος, “perché sia il λόγος umano, sia il Λόγος sono già di per se stessi un rapporto”.<sup>172</sup> È un rapporto di rapporti, vale a dire è un rapporto puro che non è stato originato da qualcos'altro. Perciò il pensiero umano deve esaminare fino in fondo tutto quello che l'esperienza umana e la tradizione offrono, che si presenta sotto forma di rapporto, come quel rapporto con il Λόγος che ha la forma del λόγος. In questa ricerca vi è la preparazione autentica dell'ὁμολογεῖν.<sup>173</sup> Ma si chiede a questo punto

---

<sup>169</sup> Per questo Heidegger può dire che i frammenti 50 e 45 che apparentemente si contraddicevano in realtà si coappartengono necessariamente. Non siamo all'interno della logica tradizionale ma nella logica originaria. “Il frammento 50 ci dice in che modo il λόγος umano è profondo e quanto è vasto. Il frammento 45 ci dice perché ci occorra quel rimando, cui allude il frammento 50, per arrivare ad ascoltare il Λόγος docilmente disposti” (*ivi*, p. 212).

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>171</sup> Sulla connessione tra fuoco, misura e luce, cfr. i frammenti 30 e 64.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>173</sup> Cfr. *ibidem*.



Heidegger: “Come possiamo raccoglierci nel Λόγος, come possiamo andargli incontro e protenderci verso di esso, se non conosciamo quel che caratterizza la sua presenza?”.<sup>174</sup>

Eraclito parla di questa conoscenza che prevede il vero sapere nel frammento 108 che suona:

Ὅκόςων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

Di tutti i molti λόγοι che io ho (già) ascoltato, nessuno arriva al punto di riconoscere che quel che veramente va saputo dispiega la propria essenza in rapporto con ogni ente a partire dalla sua (propria) regione.<sup>175</sup>

Di questo sapere si dice in questo detto che “è separato da tutti”. Il Λόγος che Eraclito nomina sarebbe frettolosamente inteso come ente supremo, *ab-solutum*. Ciò che qui è importante evitare per Heidegger è di attribuire le rappresentazioni metafisiche al pensiero iniziale. Per la metafisica il Λόγος è inteso come assoluto. Ma in questo modo si snatura l’orizzonte di linguaggio del detto di Eraclito. Ciò che veramente è da sapere è il Λόγος. Se il λόγοι umano deve prestargli attenzione, se deve raccogliersi in esso, ecco allora che il Λόγος deve attuare a partire da se stesso questa riunione umana ed “essere presente nella totalità dell’ente come riunificazione originaria dell’ente nella sua totalità”.<sup>176</sup> L’uomo è uomo solo sulla base del λόγοι umano ma non vuol dire che è interpellato come ente separato. Come potrebbe infatti il Λόγος dispiegare la propria essenza ed essere l’unità che unifica tutto se esso fosse ciò che è separato?

La traduzione spesso esatta di χωρίζειν (derivante dal verbo κεχωρισμένον) con “distinguere” e “separare” non coglie nel segno. Nel verbo χωρίζειν si trova ἡ χῶρα, ὁ χῶρος, termini che noi traduciamo con: “Territorio circostante che apre lo spazio per una sosta e la consente”.<sup>177</sup> Il termine ἡ χῶρα è quindi la “regione” (*die Gegend*). Inoltre il fatto che questo termine sia privo di consistenza oggettiva non va però valutato come un segno che esprime una mancanza, anzi indica piuttosto una superiorità. Esso significa il portare qualcosa in un

---

<sup>174</sup> Ivi, p. 216.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Ivi, p. 217.

<sup>177</sup> Ivi, p. 219.

territorio e lasciarlo venire alla presenza a partire dalla regione stessa. In questo modo Heidegger mette in evidenza il nesso essenziale del Λόγος con la χῶρα intesa nel senso di “regione”. Scrive subito dopo:

Il Λόγος è λόγος πάντων κεχωρισμένον: in relazione all’ente nella sua totalità esso è la *regione* che tutto circonda, che si apre verso tutto e che a tutto va incontro; è la presenza nella quale tutto e ogni cosa viene riunita e custodita e dalla quale – in quanto è la regione per eccellenza – ogni cosa nasce e riceve il suo sorgere e il suo tramontare, il suo manifestarsi e il suo dileguarsi.<sup>178</sup>

Emerge anche l’altro fatto essenziale: il Λόγος in quanto è quella regione di presenza nella quale tutto è presente ed assente, viene incontro a partire da se stesso e non può mai essere stabilito dal singolo ente o dalla totalità dell’ente. In questo domina per Heidegger la *differenza originaria tra l’ente e l’essere*. Essa non è una separazione o una distinzione. In aggiunta, e come possibile risposta ad eventuali critiche sull’aspetto arbitrario di queste interpretazioni, Heidegger scrive che tutto quello che è stato detto è considerato nello stesso tempo insieme a quello che dicono gli altri due pensatori, Anassimandro e Parmenide, sull’essere dell’ente.<sup>179</sup> È il tentativo di riflettere assieme a Eraclito sul modo in cui quel che è da sapere (σοφόν) dispiega la propria essenza all’interno del sapere autentico, vale a dire all’interno dell’ὁμολογεῖν e quindi del λόγος umano. La parte finale del corso riporta numerosi frammenti che richiamano e amplificano la conoscenza sul Λόγος e rimarcano le analisi proposte.<sup>180</sup> È importante sottolineare che Heidegger definisce il sostare nella presenza della riunificazione originaria, vale a dire il rapporto dell’uomo con il Λόγος, con l’ὁμολογεῖν. Il λόγος umano non sarebbe affatto un λόγος se non fosse in rapporto con la riunificazione originaria. È nel “riunirsi in” che si determina il λόγος dell’uomo. Tutto quello che concerne esso si determina nella riunificazione originaria e a partire da essa. Solo se teniamo presente questo fatto rimaniamo nell’ambito del pensiero di Eraclito e di quello del pensiero greco in generale. Il λόγος umano si arricchisce quando è maggiormente riunito nel Λόγος. È da questo

---

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> Heidegger riporta i frammenti 108, 41, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112 per una chiarificazione dell’essere che deve venire esperito pensando in modo iniziale.

che l'uomo riceve le sue possibilità più proprie.<sup>181</sup> Ogni ostinato permanere dell'uomo nei limiti dei suoi poteri e delle sue facoltà è per Eraclito ὕβρις che si dimentica dell'essere. “Pertanto il sapere autentico è il disponibile riunirsi nella riunificazione originaria”.<sup>182</sup> D'altra parte però il riunirsi umano nell'essere è un ritorno consapevole dell'uomo alla sua essenza che, proprio come λόγος, rimane riunita al Λόγος. In conclusione, riunendosi nel Λόγος l'uomo si riunifica nel suo essere. In fondo tutte le analisi dei detti di Eraclito sono serviti per esprimere pensieri semplici ma che senza di esse non avremmo compreso. Il rapporto del λόγος umano con il Λόγος è in fondo così *semplice* che proprio la sua semplicità fa, secondo Heidegger, naufragare il nostro comune modo di pensare. “Il λόγος umano è il rapporto con l'essere, col Λόγος. Questo rapporto costituisce l'essenza dell'uomo”.<sup>183</sup> È per il fatto che l'uomo si distrae all'interno dell'ente che egli dimentica e non presta attenzione all'essere. L'autentico sapere col Λόγος è la logica originaria. Questa “logica” significa: “Mantenersi all'interno del Λόγος in quanto esso è la presenza della riunificazione originaria”.<sup>184</sup> Se fossimo restati alla concezione tradizionale della parola λόγος, come asserzione, discorso, non saremmo arrivati a questo punto. Come conclusione ormai ricorrente, Heidegger si sofferma sulla parola ἀλήθεια, la quale è il filo conduttore che unisce tutte le parole essenziali che abbiamo incontrato. Ricordiamo che essa vuol dire essenzialmente “non nascondimento”; da tempo viene tradotta come “verità” intendendola però a partire da un contesto diverso, quello metafisico. Eraclito ne parla nel frammento 112 che riportiamo:

Τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀλήθεια λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (τοῦ Λόγου).

Il pensiero meditante è (la) cosa più nobile, e lo è perché il sapere è: riunire il non nascosto (dal nascondimento nel non nascondimento) secondo la modalità del portar fuori in quel che è prodotto e presentato in vista del sorgere, (tutto questo però) nel rapporto che nella riunificazione originaria distendendosi accoglie.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Cfr. *ivi*, p. 232.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 244.

Nel detto il discorso verte sul termine ἀλήθεια. Come ricorda Heidegger, da tempo si traduce questa parola con “il vero” ma non si riflette su cosa possa significare per i pensatori iniziali. Αλήθεια vuol dire invece “il non nascosto”. Il detto ci dice quindi qualcosa di iniziale che rimane a noi enigmatico e per questo ci dà continuamente da pensare. Accanto alla parola ἀλήθεια, troviamo anche i termini: φύσις, λέγειν (λόγος), ποιεῖν (ποίησις), σοφίη, φρονεῖν, ἀρετή, ἐπαῖω (ἄϊω). Ciascuna di queste parole nomina, sotto un aspetto essenziale, l’essenza originaria del pensiero greco degli inizi e quello che in esso viene pensato. Quello che accade con la parola ἀλήθεια accade anche per quelle: viene perso il significato originario ed essenziale.

Il detto è riportato però con lo scopo di chiarire l’essenza del Λόγος. Il λέγειν presente nel detto si riferisce al termine ἀλήθεια; qui incontriamo la connessione tra il Λόγος e l’ἀλήθεια. “Il termine ἀλήθεια significa non nascosto, e noi dobbiamo attenerci per prima cosa a questo significato principale. Il termine λέγειν significa raccogliere e riunire, ed è questo significato che noi dobbiamo considerare come principale”.<sup>186</sup> Il frammento in questione ci dice che il sapere è il mettere a riparo e il custodire disvelante di quel che è sottratto al nascondimento e viene accolto nel nascondimento. Il sapere si riferisce alla “verità”. Non è il termine ἀλήθεια considerato come il vero a fondarsi sul λέγειν inteso come asserzione. Questa sarebbe l’interpretazione metafisica. Piuttosto è il λέγειν stesso inteso come riunire a derivare il suo essere dal termine ἀλήθεια. Con l’espressione ἀλήθεια λέγειν troviamo nel detto l’originaria risposta greca alla domanda sull’essenza del sapere e inoltre ci veniamo a trovare nell’ambito a partire dal quale diventa comprensibile quello che Eraclito indica nell’elemento della σοφίη: ποιεῖν κατὰ φύσιν. Si dispiega l’essenza della φύσις, nome iniziale greco di quel che noi intendiamo “essere”. Da un lato però nell’essenza del *sorgere* c’è il lasciar venire fuori, ossia il venire all’aperto, il disvelamento che in greco è, appunto, l’ἀλήθεια. L’unità essenziale dell’ἀληθεία e della φύσις è dimostrata anche nel poema di Parmenide che vedremo nel prossimo capitolo.

Il verbo ποιεῖν significa “portare fuori” e “produrre” ed è per Heidegger il secondo elemento del sapere. È nel movimento del portar fuori che si fonda ogni produrre. Ad esempio

---

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 236.

è il processo del fare una statua: il portare fuori l'immagine dal nascondimento del blocco di marmo. “La ποίησις significa portare l'ente in quanto ente dal nascondimento a manifestarsi nel non nascondimento”.<sup>187</sup> Per i greci anche il poetare è un fare. La ποίησις è quel portare fuori che viene realizzato dall'uomo e presuppone necessariamente un raccogliere nel senso di riunire. Ogni ποίησις è costantemente riferita alla φύσις. Il ποιεῖν assume la φύσις come sua unità di misura, vale a dire è κατὰ φύσιν. Sebbene Eraclito distingue λέγειν da ποιεῖν, li pensa entrambi nello loro originaria unità come elementi essenziali del sapere.<sup>188</sup>

Heidegger spiega così infine l'essenza del Λόγος:

Il Λόγος in quanto è la regione originaria della presenza che tutto salvaguarda, è in sé il disvelamento che si dispiega nel nascondimento, è il sorgere che ritorna in se stesso. Ἀλήθεια, Φύσις, Λόγος sono *il Medesimo* non nel senso di una vuota tautologia priva di distinzioni di sorta, ma nel senso del riunificarsi originario nell'uno ricco di differenze: τὸ Ἔν. L'Ἔν, l'uno che unifica originariamente ed è unico, è il Λόγος in quanto Ἀλήθεια, in quanto Φύσις.<sup>189</sup>

Le due frasi del detto, legate dal καὶ, non si limitano a collegare le parole φρονεῖν e σοφίη: il φρονεῖν è l'aver cura della σοφία, è il prendersi cura. Essa è φιλία τῆς σοφίας. Qui compare quello che per Heidegger è la filosofia in senso pre-metafisico. Essa è intesa come “la giuntura attraverso la quale l'essere si congiunge con l'uomo pensante, ammesso che vi sia la disposizione e che fra gli uomini esista una simile giuntura”.<sup>190</sup> La filosofia è quella “disciplina”<sup>191</sup> che può portare l'uomo e il suo λόγος verso il Λόγος originario. Per questo motivo secondo il detto di Eraclito il pensiero meditante viene definito come la cosa più nobile. Alla fine di questa lunga analisi dei frammenti di Eraclito è chiaro come ci si muova in un ambito completamente diverso da quello della logica tradizionale. L'essenza del λόγος e dell'essere pensati secondo il pensiero iniziale sarebbero inafferrabili dai concetti che siamo

---

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>188</sup> Cfr. *ivi*, p. 240.

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 243.

<sup>191</sup> Usiamo il termine “disciplina” anche se Heidegger scrive: “Essa non è una disciplina, e neppure una disciplina principale, o una disciplina secondaria” (*ibidem*).

abituati a usare. Solo attraverso la logica originaria è possibile recuperare l'essenza del Λόγος che permette una comprensione dell'essenza dell'uomo.

Nella conclusione del corso Heidegger infatti riconosce all'uomo una dignità per il suo legame con l'essere e con il Λόγος:

Nella quiete l'essere si volge a custodire quell'illuminare nell'orizzonte nel quale quel che è stato custodito primariamente dona il suo favore, per ridonare inizialmente all'essere umano la sua unica dignità: diventare il custode della verità dell'essere.<sup>192</sup>

L'uomo è il luogo della verità dell'essere, e perciò egli può nello stesso tempo smarrirsi nell'errore: la dimenticanza dell'essere in un certo senso è ammessa dall'essere stesso. Probabilmente se non fosse così, la definizione dell'essere come *assoluto* propria della metafisica e della filosofia moderna sarebbe pertinente. Questa libertà dell'oblio è tollerata; l'essere viene lasciato libero e può finalmente essere pesato secondo la sua essenza originale: secondo la sua verità intesa come ἀλήθεια.<sup>193</sup>

## 8. Dialogare con Eraclito

Le interpretazioni heideggeriane dei frammenti di Eraclito possono essere intese come un "esercizio del pensiero". Per giungere ad un inizio alternativo del pensiero occidentale, il filosofo dialoga apertamente e senza una meta prestabilita con i detti che ci sono stati tramandati. Non avendo possibilità di ristabilire un'unità del testo di Eraclito, l'unica via possibile resta quella di mettersi in ascolto delle sue parole tentando di lasciarci guidare da esse e di stabilire da esse dei possibili fili conduttori. Tutti coloro che ebbero il privilegio di ascoltare direttamente Heidegger, disposti a seguirlo nel cammino da lui intrapreso,

---

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>193</sup> Cfr. *ibidem*.

concordano sul fatto che: “L’insegnamento orale di questo ‘sciamano della parola’ aveva un qualcosa di travolgente”.<sup>194</sup>

Un Heidegger “al lavoro” immerso nell’atto stesso del pensare, nel confronto diretto con i testi e la tradizione filosofica, è ciò che è percepibile nei seminari dell’anno 1966.

### 8.1. *Il seminario di Le Thor (1966)*

Il seminario del 1966 si svolse in sette colloqui: nei primi due Heidegger tratta di Parmenide, e nei restanti cinque di Eraclito. All’epoca non è stato redatto nessun verbale dell’occasione, ma grazie agli appunti dei partecipanti è stato possibile fare un resoconto dei tre colloqui su Eraclito, i quali ebbero luogo il 5 settembre in un giardino di Le Thor, il 9 a Le Rebanqué e il 10 a Les Busclats.

Heidegger espone il problema iniziale che è quello di trovare un filo conduttore per leggere i frammenti di Eraclito, e si chiede: “Su quale parola di Eraclito deve innanzitutto orientarsi l’interpretazione?”.<sup>195</sup> In effetti, come abbiamo visto, nei frammenti si incontrano numerose parole essenziali: λόγος, φύσις, mondo, fuoco, uno-unico, ecc. Seguendo un’indicazione di Aristotele tratta dalla *Retorica*<sup>196</sup> si può considerare il frammento 1 dell’edizione Diels-Kranz, in accordo con la tradizione, come l’inizio dello scritto di Eraclito, che egli lasciò in custodia nel tempio di Artemide a Efeso. Gli altri frammenti invece hanno una numerazione basata sull’ordine alfabetico degli autori che li hanno citati, a eccezione del frammento 2 che fu tramandato da Sesto Empirico.

Heidegger decide di prendere come filo conduttore il termine λόγος di cui si parla all’inizio del frammento 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι ...

---

<sup>194</sup> Cfr. F. Volpi, *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Seminari*, a cura di F. Volpi, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano, 1992, p. 9.

<sup>195</sup> M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 19-20.

<sup>196</sup> Aristotele, *Retorica*, II, 5.

Analizzando il detto, egli legge ἐόντος non come attributo di λόγος, ma alla lettera come genitivo di ἐόν, “l’ente nel suo essere”.<sup>197</sup> La traduzione risulta quindi essere: “Ora riguardo al λόγος, riguardo all’ente nel suo essere, non hanno mai alcun intendimento, gli uomini”.<sup>198</sup> Ciò che qui viene detto avvicina Eraclito a quello che sostiene Parmenide nel suo poema, e cioè che “lo stesso infatti è *pensare ed essere*”. Già nel *Principio di ragione* del 1957, Heidegger scriveva dell’appartenenza tra essere e λόγος: “Λόγος nomina l’essere”<sup>199</sup> oppure “‘essere’ si dice, tra i vari nomi usati agli albori del pensiero occidentale, λόγος”.<sup>200</sup>

Il frammento 1<sup>201</sup> preso interamente ci parla degli uomini che si allontanano dall’essere per ricadere nell’ente.<sup>202</sup> Ciò che viene detto a proposito degli “inesperti” nel frammento 1, inoltre viene confermato dal frammento 2, nel quale essi vengono chiamati “coloro che non vanno insieme” (ἀξύνετοι). Essi non vanno insieme al λόγος da cui sono separati. Secondo questi rimandi, per Heidegger è la parola λόγος ad essere il filo conduttore per leggere i frammenti di Eraclito, tanto più visto che il testo originale è andato perduto. Queste osservazioni spiegano le riserve che, qualche mese dopo il seminario di Le Thor, Heidegger avanzerà durante il seminario tenuto con Eugen Fink all’Università di Friburgo: “Il suo cammino per interpretare Eraclito parte dal fuoco per andare al λόγος, il mio cammino parte dal λόγος per arrivare al fuoco”.<sup>203</sup>

---

<sup>197</sup> M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 21,

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 1991, p. 183.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>201</sup> La traduzione del frammento 1 suona: “Ora, riguardo al λόγος, all’ente nel suo essere, gli uomini continuano a rimanere al di fuori di ogni intendimento, sia prima di porgervi orecchio, sia una volta che hanno ascoltato; infatti, mentre tutto accade secondo il λόγος che dico, essi invece assomigliano a chi è senza esperienza, quando si cimentano in parole e opere tali quali vado spiegando, io che distinguo ciascuna cosa secondo la sua essenzae la dico così com’è. Ma agli altri uomini sfugge ciò che fanno da svegli, proprio come rimane loro celato ciò che era loro presente nel sonno” (M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 22).

<sup>202</sup> Il frammento 1 viene completato dal frammento 72: “Ciò a cui soprattutto si accompagnano ... è ciò da cui si dividono, e perciò: le cose in cui si imbattono ogni giorno sono quelle che ad essi appaiono in una luce estranea” (*Ibidem*).

<sup>203</sup> M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, a cura di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari, 2019, pp. 153-154.



L'8 settembre nel paesaggio di Le Rebanqué viene ripresa la discussione partendo dalla lettura del frammento 2.<sup>204</sup> Qui al λόγος viene accostato qualcosa di più: infatti il λόγος si presenta ora come lo ζυνόν. Il commento di Sesto Empirico dice che questo termine vuol dire la stessa cosa di κοινόν. In questo accostamento c'è però una problematica. Dietro lo ζυνόν nominato da Eraclito, per Heidegger bisogna intendere ζυνιέναι, ossia l'andare insieme, il venire gli uni verso gli altri. Al contrario, il termine κοινόν è solamente il καθόλου, ossia "il generale in quanto qualcosa che è proprio in uguale misura di realtà diverse, così ad esempio l'essere animali è proprio tanto delle rane quanto dei cani".<sup>205</sup> Tra i due termini c'è una coappartenenza secondo il modo "di ciò che è essenzialmente diverso: τὸ διαφερόμενον".<sup>206</sup> Soltanto questo può mettere insieme nel senso di un portarsi da una stessa parte per appartenere al convenire. L'esempio che Heidegger porta è quello del giorno e della notte:

Non c'è né un giorno "da solo", né una notte "isolata, a sé", ma proprio la coappartenenza dell'uno e dell'altra, di giorno e notte, è il loro essere.<sup>207</sup>

Per Eraclito la casa dell'essere è quella della coappartenenza, del giorno-notte presi insieme. Coloro che ignorano questo si allontanano da ciò che è essenziale e il λόγος continua a dare una misura che non viene accolta. Il διαφερόμενον di Eraclito non è da intendere come contrapposizione di contrari permanenti, ossia dialetticamente; esso è piuttosto il dispiegamento "dei reciprocamente contrastanti" e ha il suo fondamento nella dimensione inapparente del λόγος".<sup>208</sup> La logica tradizionale intenderebbe invece la comprensione di contrari permanenti in quanto essa presuppone la proposizione come asserzione. Heidegger ricorda che un'impostazione tipica della dialettica fa giocare i due termini uno contro l'altro

---

<sup>204</sup> La traduzione del frammento 2 suona: "Ma del λόγος, che è lo ζυνόν, essi vivono, coloro che costituiscono la grande maggioranza, ma così, che ciascuno ha la propria opinione" (M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 25).

<sup>205</sup> M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 25.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 28.

con l'intento di provocare un capovolgimento della situazione precedente. Questo succede in Hegel, in Marx, ma non in Eraclito.<sup>209</sup>

Invece di collegare metodicamente i contrari, giocando l'uno contro l'altro, Eraclito chiama il διαφερόμενον come συμφερόμενον: “Dio? Giorno-notte! È questo il senso della φύσις”.<sup>210</sup> Egli usa per chiarificare questa relazione l'immagine del sentiero di campagna, nel quale si incontrano sia la tempesta invernale sia il giorno della mietitura, il risveglio della primavera e il morire dell'autunno in un'unica armonia.

Anche in questo seminario viene ripreso il frammento 50 per stabilire che il pensiero dell'uomo, il suo νοεῖν, appartiene al λόγος originario (Λόγος) e si determina a partire da questo come ὁμολογεῖν. Ricapitolando, è fondamentale non attribuire a Eraclito alcuna dialettica; inoltre che tutto il pensiero è in vista dell'essere, quindi quest'ultimo non può essere certamente oggetto del pensiero.<sup>211</sup>

Il giorno seguente, il 9 settembre, Heidegger inizia leggendo il frammento 30 sul κόσμος. La traduzione suona:

Questo κόσμος qui, in quanto è lo stesso per tutto e per tutti, non lo fece nessuno degli dei né degli uomini, lui che già sempre era ed è e sarà: fuoco che vive inesauribile, che si accende secondo misure, si spegne secondo misure.<sup>212</sup>

Abbiamo già incontrato questo frammento ripercorrendo il corso del 1943 sull'*Inizio del pensiero occidentale*. Heidegger avvisa da subito che il termine κόσμος non deve essere compreso secondo ciò che intende la cosmologia. Noi traduciamo abitualmente con “mondo”, ma essenzialmente κόσμος significa “mettere in ordine”.<sup>213</sup> Indica un modo di essere, la coappartenenza della cose come una comune presenza, come il giorno e la notte. Questo termine inoltre, è anche ciò che in tedesco si dice *Zier*, “ornamento”: ciò che splende è originariamente la stessa parola di Zeus. I cretesi infatti chiamavano κόσμοι “quelli che

---

<sup>209</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>211</sup> Cfr. *ivi*, p. 30

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>213</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

brillavano al vertice dello stato”, evocando l’immagine della luce del cielo. In Omero c’è inoltre un ulteriore significato che si aggiunge a questi due: quello di gioiello. L’unità di questi tre significati costituisce il senso eracliteo del “mondo”. È questo parlare secondo una moltitudine di significati che rende in un certo senso Eraclito un poeta. Egli, scrive Heidegger, “appartiene alla stirpe dei poeti”.<sup>214</sup> Questo spiega infatti come mai il κόσμος sia in Eraclito il fuoco, πῦρ. Nel termine convive a sua volta un triplice significato: fiamma, luce e brace. È con la logica e l’età moderna che l’uomo si abitua a pensare in maniera più limitata, credendo che una parola abbia senso soltanto se ha un solo significato.

Mentre per Eraclito questa molteplice ricchezza è il κόσμος. Per questo vale l’affermazione nietzscheana secondo cui alla serietà del sapere moderno corrisponde una concezione della poesia come “piacevole accessorio”.<sup>215</sup> Nel mondo moderno, della tecnica, per Heidegger, guardando una fioritura, un botanico, vede soltanto una successione di processi chimici. L’impoverimento del mondo è però su più fronti: quello linguistico, quello dei rapporti tra le cose, dello sguardo, ecc.

La poesia ha così il compito di ripensare il mondo. Heidegger la definisce un “pericolo salutare”.<sup>216</sup> A questo proposito, l’impoverimento del mondo è quel “destino dell’essere” che allontana l’uomo dal suo rapporto con l’essere e lo avvicina solamente all’ente. Il seminario si conclude con queste parole provocanti:

L’essenziale rimane continuare, come qui, a camminare per la stessa via, senza curarsi dell’opinione pubblica, quale che sia, intorno a sé.<sup>217</sup>

## 8.2. Heidegger, Fink, Eraclito: seminario del 1966/1967

Il colloquio di Heidegger con Eraclito è decisamente evidente nel seminario tenuto nel semestre invernale 1966/1967 presso l’Università di Friburgo promosso assieme a Eugen

---

<sup>214</sup> Cfr. *ivi*, p. 33.

<sup>215</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1977, p. 20.

<sup>216</sup> M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 36.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 37.

Fink. La decisione di organizzare un seminario congiunto su Eraclito venne presa nel corso di una delle frequenti visite di Fink a casa di Heidegger. Il seminario concordato venne annunciato con la specifica di “riservato”. Si svolse in tredici sessioni presso la Biblioteca del Seminario di Filosofia e Scienze dell’educazione il mercoledì dalle 17 alle 19. Questa fu l’ultima attività didattica che Heidegger abbia svolto all’Università di Friburgo.

Come si evince dalle prime battute del dialogo tra i due filosofi, lo scopo del seminario è quello di “meditare i pensieri pre-meditati da Eraclito”.<sup>218</sup> Questo significa mettersi alla ricerca di quello che stava dinanzi allo sguardo spirituale del pensatore di Efeso. I greci risultano essere così “un’immane provocazione del pensiero”.<sup>219</sup> Chiaramente l’unico modo possibile per spingersi a ciò che Heidegger chiama “cosa del pensiero”, è quello di confrontarsi con i frammenti di testo che ci sono stati tramandati. La priorità, come sappiamo già, non può essere la problematica filologica. Viene nuovamente rimarcata la lontananza delle interpretazioni che seguiranno da un approccio di tipo oggettivo e tecnico: filologia e storiografia vanno abbandonate. Il seminario si dimostra essere così un’autentica “esercitazione filosofica” in forma di dialogo a tre: Heidegger, Fink, Eraclito. Non viene fissato un punto di arrivo e, nel fare questo, “somigliamo un po’ all’uomo che ha dimenticato dove porta la via”;<sup>220</sup> quello che conta è cercare di estrarre un filo conduttore attraverso la molteplicità dei detti, con la speranza che possa emergere una traccia determinata che li unisca. Il percorso prende avvio dal frammento 64, τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός, e assomiglia al tipico metodo socratico del *Sofista* di Platone: i detti vengono interrogati e là dove si cerca di optare per una risposta vengono mancate le divisioni necessarie. Il motto proposto da Heidegger per questo percorso è il seguente: “Non mettiamo insieme le nostre parole a vanvera, ovvero in modo avventato, intorno alle cose somme”.<sup>221</sup> La libertà nell’analisi, che solo la modalità seminariale può dare, permette di non affrettare le interpretazioni e di lasciarsi guidare da ciò che emerge di volta in volta, procedendo con quella calma che più volte Heidegger richiama quando si confronta con i greci. Di frammento

---

<sup>218</sup> M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 3.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> Cfr. *ivi*, p. 4.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 18.

in frammento, di termine in termine le interpretazioni avanzano secondo il circolo ermeneutico che abbiamo già avuto modo di incontrare nelle precedenti ricerche.<sup>222</sup> Le opinioni interpretative dei due filosofi non si muovono però sempre in modo pacifico, segno che le giornate non sono state preparate anticipatamente secondo un unico percorso; è interessante osservare come vengano spesso difese le proprie posizioni, o venga richiesto di essere più precisi, là dove ci fossero delle incomprensioni. Riportiamo un esempio di questo durante l'interpretazione del frammento 30 a seguito dell'analisi del frammento 124:

HEIDEGGER: Mi sta a cuore, soprattutto, rendere perspicuo ai partecipanti il modo in cui Lei procede. Lei prende le distanze dal modo di leggere più ingenuo, più piano, e preferisce quello più difficile. Se leggiamo in modo piano il fr. 30, è in gioco un'asserzione sul κόσμος, il quale non è stato prodotto da alcuno tra gli dèi o gli uomini, bensì sempre era, è e sarà fuoco eternamente vivo. Dunque il κόσμος è qualcosa che è. Pertanto tale asserzione, così come Lei vuole dire, non è affatto filosofica.

FINK: Soltanto nello αἰεί, nell'eternità del mondo, risiederebbe pertanto un certo elemento filosofico.

HEIDEGGER: Ma Lei dice questo sulla base del presupposto che Eraclito sia un filosofo. Tuttavia non esistono ancora filosofi, al tempo di Eraclito.

FINK: Certamente Eraclito non è un filosofo, nondimeno egli è un φίλος τού σοφοῦ, un amico del σοφόν.

HEIDEGGER: Ciò significa, allora, che Lei interpreta Eraclito non metafisicamente. Di contro a un modo di leggere ingenuo, Lei ne richiede uno filosofico che non sia ancora metafisico. A partire da quale posizione ermeneutica Lei tenta ciò?<sup>223</sup>

Ripercorrere il seminario sarebbe un ripresentare problemi già incontrati e una ripetizione dei termini fondamentali di Eraclito che Heidegger aveva già interrogato negli anni precedenti. In conclusione, però, possiamo aggiungere che ciò che assilla Heidegger nel confronto con Eraclito, ma anche con Anassimandro e Parmenide, è rappresentato da quello che egli chiama "*l'impensato nel pensato*" e dal problema di come poterlo acquisire. L'impensato che traspare dalle interpretazioni dei frammenti è stato evidentemente tralasciato

---

<sup>222</sup> I frammenti di Eraclito che vengono riportati nel seminario sono i seguenti: 64, 41, 1, 50, 47, 7, 80, 10, 29, 30, 53, 90, 100, 102, 108, 114, 67, 11, 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123, 66, 124, 76, 31, 16, 36, 77, 62, 88, 62, 32, 26, 10, 55, 27, 28, 111, 126, 8, 48, 51,

<sup>223</sup> M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 88.

nella storia del pensiero occidentale ma non per questo è perduto. Sicuramente il termine ἀλήθεια inteso non come “verità” ma come “disvelamento”, ossia secondo il modo greco iniziale, è un elemento fondamentale di questo impensato. Riuscire a pensare questo significa in un certo senso andare al di là dei greci stessi e soprattutto andare al di là di tutti i filtri interpretativi che del loro pensiero sono stati prodotti nel corso dei secoli. È possibile in questo modo per Heidegger giungere a un nuovo inizio, un inizio alternativo per il pensiero dell’Occidente, che non è quello della metafisica e quello dell’oblio dell’essere. Le parole essenziali di Eraclito ci insegnano qualcosa dei greci solo se prese all’interno del pensiero innovativo heideggeriano. Può essere posta a questo punto la domanda: il tentativo di Heidegger è un ritorno ai greci, un’appropriazione o un’oltrepassamento di essi?

Dalla lettura dei frammenti di Eraclito emergono in particolare tre parole essenziali: φύσις, λόγος, ἀλήθεια. Come ἀρχή, ἄπειρον e χρεών, anch’esse sono nomi differenti per dire l’essere. Tutte dicono “lo Stesso” o “il Medesimo”. Di esso inoltre esprimono le diverse caratteristiche da punti di vista differenti.

In particolare il termine ἀλήθεια sarà centrale anche nella lettura che Heidegger fa del pensiero dell’ultimo pensatore aurorale, Parmenide, del quale ci occuperemo nel prossimo capitolo.

## CAPITOLO 4

### Parmenide

#### 1. *In continuità con Eraclito*

Il terzo pensatore aurorale è Parmenide. Come nel caso di Eraclito, anche qui si affronta un territorio più vasto e ricco rispetto a quello offerto dall'analisi di Anassimandro. Se quest'ultimo segna il cominciamento del mondo detto "presocratico", Eraclito e Parmenide sono "le figure più radiosamente centrali di questo mondo".<sup>1</sup> Sono infatti in relazione l'uno con l'altro.

La tradizione da Platone a Nietzsche però è solita opporre i due pensatori: Eraclito sarebbe il filosofo del movimento universale, mentre Parmenide quello dell'unità immobile dell'essere. Contro questa lettura si schiera invece Heidegger, il quale nell'*Introduzione alla metafisica* scrive:

Eraclito, al quale si usa attribuire, in grossolana opposizione a Parmenide, la dottrina del divenire, dice in verità la stessa cosa di lui. Non sarebbe altrimenti, se dicesse cose diverse, uno dei più grandi fra i grandi pensatori greci.<sup>2</sup>

Egli non interpreta Parmenide a partire dalla stessa prospettiva della tradizione filosofica, ossia alla luce di Platone. La lettura che viene data da Platone è infatti propria della metafisica, dalla quale Heidegger cerca di allontanarsi. Egli per questo interroga il poema di Parmenide a partire da una domanda specifica diversa: se si tratta di ritornare alle parole prime è per valutare "quale è il *Geheiß* che affida il nostro pensiero occidentale al

---

<sup>1</sup> J. Beaufret, *Dialogo con Heidegger: 1. Filosofia greca*, a cura di G. Zaccaria, trad. it. di M. Corona, EGEA, Milano, 1992, p. 53.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 106.

cominciamento che gli è proprio ed indica ancora al pensiero della nostra epoca, partendo da quel cominciamento, il cammino da seguire”.<sup>3</sup>

Per comprendere la portata di questa domanda, Heidegger prende in esame i frammenti del poema di Parmenide. L’interpretazione di essi in realtà prosegue lungo tutta l’opera heideggeriana: nell’*Introduzione alla metafisica*, nel corso intitolato *Parmenide* del semestre invernale 1942/43, in *Che cosa significa pensare?* (1954) e nel saggio *Moirà* (1954), in *Identità e differenza* (1957) e nel *Seminario di Zähringen* del 1973.

Il territorio delineato dai frammenti viene designato da Heidegger con la parola *Ereignis* e raccorda tre termini essenziali: νοεῖν, εἶν, μοῖρα. In aggiunta a questi si tratterà nuovamente di analizzare il termine ἀλήθεια, attraverso il quale inizia l’interpretazione del poema. Percorrere questo territorio seguendo Parmenide significa inoltre muovere dal pensiero (νοεῖν), per condurlo nell’essere come duplicità (εἶν), il quale non potrebbe esso stesso essere pensato se non fosse ricondotto fino al suo destino (μοῖρα). “Essere e pensiero” quindi, ovvero una coappartenenza all’interno della duplicità dell’essere; è questa la riflessione alla quale Heidegger ci invita interpretando il poema di Parmenide. Questo pensatore va analizzato in continuità con Eraclito e per questo abbiamo preferito analizzarlo come terzo. Eraclito e Parmenide si compenetrano; così scrive infatti Heidegger:

Il destino del disvelamento del di-spiego (dell’εἶν) abbandona le cose presenti (τὰ εἶντα) alla percezione abituale dei mortali. Come accade questo abbandono da parte del destino? Già soltanto per il fatto che il di-spiego come tale, e quindi il suo dispiegarsi, rimangono nascosti. Sicché nel disvelamento domina il loro nascondersi? Un pensiero ardito. Eraclito lo ha pensato. Parmenide lo ha esperito senza pensarlo, nella misura in cui, udendo la chiamata dell’ἀλήθεια, pensa la Μοῖρα dell’εἶν, il destino del di-spiego tanto in riferimento all’esser-presente quanto in riferimento alla cosa presente.<sup>4</sup>

Negli scritti precedenti, nei quali l’interpretazione di Parmenide è ancora legata a studi tradizionali, Heidegger adotta il punto di vista del classicista Karl Reinhardt, dal quale è stato fortemente influenzato. Quest’ultimo è infatti nominato nei *Concetti fondamentali della*

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 182.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Moirà*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 174.



*filosofia antica*<sup>5</sup> (1926), corso in cui, come abbiamo già visto, Heidegger si interessa dei pensatori dal punto di dossografico, e in *Essere e tempo*<sup>6</sup> (1927). Reinhardt posizionava, nella successione dei pensatori, Parmenide prima di Eraclito e sosteneva che quest'ultimo abbia tentato di affrontare i problemi posti dal primo. Anche l'ordine delle letture sui presocratici che Heidegger tenne negli anni Quaranta riflette ancora questa visione. I due corsi su Parmenide infatti sono seguiti dai corsi su Eraclito. Ma nell'ultimo periodo del suo pensiero la sua posizione cambia: la visione più matura di Heidegger sostiene che entrambi i pensatori dicono essenzialmente "lo stesso".<sup>7</sup> Per questo, i problemi avanzati differiscono notevolmente da quelli affrontati dagli studi tradizionali sui presocratici. Essi includono infatti l'abbandono dell'essere, la verità come non nascondimento, la differenza tra essere e ente, l'essenza del pensiero e altri nuovi problemi che avremo modo di affrontare.

## 2. La dea Verità (*Ἀλήθεια*). Frammento I

Il pensiero di Parmenide è contenuto in un singolo poema, *Sulla natura*, chiamato anche "poema didascalico". Fortunatamente, a differenza di Eraclito di cui ci sono pervenuti frammenti separati gli uni dagli altri, una parte consistente del poema è sopravvissuta.

All'interpretazione del poema, Heidegger dedica l'intero corso del semestre invernale 1942/43 tenuto presso l'università di Friburgo. In realtà l'argomento del corso sarebbe dovuto essere "Parmenide ed Eraclito" ma nello svolgere il programma, Heidegger fa cadere la parte su Eraclito, al quale dedica i due corsi del 1943 e del 1944 che abbiamo incontrato. Come accade per i frammenti di Eraclito, anche il poema di Parmenide finisce per diventare un pretesto per addentrarsi in problemi fondamentali della filosofia e in particolare per interrogare il pensiero greco aurorale che sta a fondamento dell'Occidente.

Il punto di partenza e filo conduttore dell'intero corso è l'interpretazione della verità che nel poema appare con le sembianze di una dea. Ripensando il termine ἀλήθεια come "dis-

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., pp. 137-152.

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 44, p. 269 nota 39.

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 107.

velamento” (*Ent-bergung*) e “dis-velatezza” (*Un-verborgenheit*), Heidegger giunge a poter pensare la negatività che inerisce all’essere e a intendere quest’ultimo allo stesso tempo come donazione e rifiuto, appropriazione ed espropriazione. L’esigenza di tenere conto della duplice essenza dell’essere spinge Heidegger a modificare il modo di formulare la *Seinsfrage*, la domanda sull’essere: in *Essere e tempo* egli parlava di “questione del senso dell’essere”; successivamente egli inizia a parlare di “questione della verità dell’essere”. Il fenomeno della “verità” (*Wahreit*) implica quello della sua negazione e della sua opposizione, cioè la “non-verità” e l’“anti-verità”. Allo stesso modo l’essere comporterà anche il suo contrario e la sua opposizione.

Il frammento 1 dell’edizione Diels-Kranz individua il prologo del poema. Qui Parmenide parla di una dea che lo saluta mentre egli arriva da lei lungo una strada che “si snoda ben al di fuori del consueto soggiorno degli uomini”.<sup>8</sup> Ai saluti, la dea aggiunge un annuncio della rivelazione che sta per dire. Quella che segue è la traduzione dei vv. 22-32 che concludono il prologo:

22 E la dea mi accolse benevola, prendendo con la mano destra la mia destra; poi  
pronunciò la parola e mi rivolse: O tu, compagno di aurighi immortali,  
25 che giungi alla nostra dimora condotto dai tuoi destrieri, salve! Poiché non è una  
destinazione avversa quella che ti ha spinto a incamminarti per questa via – e in verità  
essa si situa in disparte, lungi dal sentiero battuto dagli uomini – bensì sia l’ordinamento  
sia la convenienza. Ma è necessario che tu apprenda tutto, tanto il cuore non occultante  
della svelatezza che tutto circonda,  
30 quanto ciò che risplendendo appare ai mortali, e in cui non risiede alcun affidamento  
per ciò che è svelato. Ma dovrai nondimeno imparare a conoscere anche questo: come ciò  
che risplende  
32 (di necessità) sia tenuto a essere conforme all’apparenza, pervadendo ogni cosa e  
(dunque), in questo modo, compiendo ogni cosa.<sup>9</sup>

Chi è la dea? La risposta che viene data in anticipo in realtà viene compresa solo dall’insieme del poema di Parmenide: “La dea è la dea ‘Verità’”.<sup>10</sup> Tuttavia Heidegger

---

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Appendice. La provenienza del pensiero*, in M. Heidegger, *Seminari*, cit., p.181.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 36.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 37.

ribadisce che qui non si parla della dea *della* verità ma proprio della *verità come dea*. Parmenide presenta il concetto generale di verità come una indeterminata divinità femminile. Il prologo è incentrato sulla parola greca, ἀλήθεια, che noi siamo soliti tradurre ingenuamente con “verità”, ma ormai conosciamo che il suo significato essenziale è tutt’altro. Ma in che senso l’ἀλήθεια è una dea? Forse questo è ancora un residuo dei pensatori “primitivi” che contiene elementi mitici nel passaggio al logos? La parola greca per dea è θεά e più avanti nel corso Heidegger chiarifica la natura degli dei greci:

I θεοί, i cosiddetti “dèi”, in quanto θεάοντες, cioè in quanto coloro che guardano entro lo svelato e che, guardando, fanno cenno, sono, secondo la loro essenza, i δαίοντες-δαίμονες, gli in-soliti che si mostrano nel solito. Entrambe le parole, θεάοντες e δαίοντες, se pensate in modo essenziale, dicono la stessa cosa.<sup>11</sup>

Siamo di fronte a termini a noi noti che però acquistano significati insoliti e differenti. Per seguire il pensiero di Parmenide, che si chiarificherà seguendo le interpretazioni heideggeriane, è necessario abbandonare ogni concezione corrente che porterebbe pericolosamente lontano. Questo solo in apparenza è un atteggiamento “negativo”, sostiene infatti Heidegger:

In realtà costituisce il primo passo con cui acconsentiamo a prestare attenzione al richiamo dell’*inizio*, il quale, malgrado la distanza temporale intesa in termini storiografici, ci è più vicino di ciò che solitamente riteniamo il più vicino.<sup>12</sup>

Se si seguissero le dottrine greche di Platone e Aristotele come criterio per stabilire cosa sia la verità, ci troveremmo già su una falsa strada. L’ἀλήθεια infatti non compare nel poema di Parmenide ma domina ovunque la parola del pensatore. Per questo motivo Heidegger chiarisce fin da subito l’essenza di questo termine. Ogni sforzo di pensare l’ἀλήθεια è però destinato a fallire fintanto che non si osa cimentarsi nel tentativo di pensare quella λήθη alla quale ἀλήθεια rinvia. Se traduciamo letteralmente la parola greca, essa significa “svelatezza” (*Unverborgenheit*). Ma in questo modo stiamo solo sostituendo i vocaboli tra

---

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 200-201.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 39.

lingue diverse; non stiamo ancora traducendo. Per tradurre bisogna portarsi nell'ambito e nella modalità di esperienza da cui la grecoità, e nel nostro caso i pensatori iniziali, proferiscono la parola ἀλήθεια. Dobbiamo seguire anzitutto l'indicazione che ci offre la parola "svelatezza".<sup>13</sup> Limitandoci ai suoi tratti generali, l'indicazione ci conduce a qualcosa di quadruplici.

In primo luogo, dalla parola "dis-velatezza" siamo rinviiati direttamente alla "velatezza". I greci infatti esperiscono espressamente soltanto la svelatezza ma l'indicazione riguardante il velare fornisce un ambito di esperienza che per noi risulta più chiaro. Di fatto, conosciamo benissimo qualcosa come il velare e il coprire. Più complicato è riferirsi invece allo disvelare.

In secondo luogo, la parola "velatezza" indica che a ciò che "i greci esperiscono come l'essenza della verità spetta qualcosa come un togliimento e un'eliminazione di un coprire. Il prefisso tedesco *un-* corrisponde al greco ἀ-, che viene chiamato *alpha privativum*.<sup>14</sup> Questa caratteristica è fondamentale se vogliamo fare esperienza dell'iniziale essenza greca della verità. In essa è originariamente presente un'opposizione conflittuale: "Nell'essenza della verità intesa come dis-velatezza domina una sorta di conflitto con la velatezza e il velamento".<sup>15</sup> Queste due indicazioni sono facilmente intuibili. Le altre due occupano interamente le argomentazioni del corso.

### 2.1. Terza indicazione fornita dalla parola ἀλήθεια e dalla sua traduzione

Seguendo il corso su Parmenide del 1942/43, Heidegger inizia a descrivere il carattere conflittuale della dis-velatezza. La terza indicazione che risulta è infatti quella del rapporto di opposizione con la verità. Quest'ultima va ogni volta conquistata nel conflitto e non può essere qualcosa che è lì presente tale da essere facilmente disponibile. Heidegger recupera quanto dice Eraclito sul πόλεμος ("La guerra è la madre di tutte le cose") perché descrive efficacemente anche l'essenza dell'ἀλήθεια. Tuttavia risulta esserci un problema: "L'essenza

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 49.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 50

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 51.

conflittuale della verità è già da lungo tempo estranea sia a noi sia al pensiero occidentale”.<sup>16</sup> Essa quindi deve essere indagata a fondo.

Dalla svelatezza conosciamo che l’esperienza originaria della verità si situa all’interno di relazioni contrastanti. La svelatezza rinvia infatti a un’opposizione con la velatezza. L’opposto della verità solitamente è inteso come la non verità nel senso però della falsità, opposizione che si trova frequentemente agli albori del pensiero occidentale, in particolare nella poesia. Afferma di conseguenza Heidegger: “Se dunque, [...] nel modo di pensare antico compare già anche la falsità come opposta alla verità, cioè alla svelatezza, allora l’essenza della falsità, in quanto opposta alla svelatezza, dev’essere qualcosa come una sorta di velatezza”.<sup>17</sup> Si tratta di interrogare quindi la falsità come una velatezza.

Letteralmente, la cancellazione dell’*alpha privativum* dal termine ἀλήθεια conduce al termine ληθές. I greci però per nominare il falso non usano questa parola, bensì τὸ ψεῦδος. Per riuscire a capire se gli opposti greci ἀλήθεια-ψεῦδος siano più vicini di quanto pensiamo, anche se le loro radici sembrano non esserlo, bisogna innanzitutto evitare di percorrere teorie inadeguate sul linguaggio e sulla grammatica. Per questo bisogna essere consapevoli che le prime riflessioni sulla grammatica greca si sono formate seguendo il filo conduttore della logica, e quindi sono basate su una teoria dell’asserzione e della proposizione. Non sono i vocaboli che vanno interrogati ma i “concetti”. Solo il concetto è per Heidegger il “significato fondamentale” di un termine.<sup>18</sup> Da queste affermazioni è possibile chiarire ciò che Heidegger intende nelle sue interpretazioni quando sostiene che bisogna andare oltre le parole per arrivare a quell’esperienza originaria che, per esempio, Eraclito aveva di fronte. È l’orizzonte di pensiero, lo sfondo da cui i detti prendono vita, che va ricercato. Per questo le traduzioni di Heidegger sono in contrasto con quelle della tradizione filologica. E le parole fondamentali greche come ἀλήθεια, φύσις, λόγος, attraverso Heidegger esprimono concetti diversi rispetto a quelli tradizionali perché rappresentano esperienze di pensiero differenti.

La parola opposta a “svelato” (vero), ἀληθές, quindi suona ψεῦδος, che traduciamo con “falso”, senza sapere però cosa significhi in greco. Per complicare le cose, Heidegger ricorda

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 64.

che anche per questo termine esiste un significato privativo derivante dalla stessa radice: τὸ ἄ-ψευδες, ovvero il “non-falso”. Questo è tuttavia ciò che è “senza falso”, ed è quindi il vero. “Se per i greci l’opposizione essenziale alla svelatezza è la falsità, e la verità è non-falsità, allora la velatezza deve venire determinata a partire dalla falsità”.<sup>19</sup> Heidegger si accorge che l’essenza della verità va caratterizzata quindi dall’essenza della falsità. Solo in apparenza però scompaiono le parole che hanno origine dalla radice λαθ-. Egli infatti ricorda il vocabolo λανθάνομαι che significa “dimenticare”. Cosa intendono i greci con questo termine? Innanzitutto va precisato che λανθάνω significa “sono velato”, “sono nascosto”. Il participio aoristo è λαθῶν, λαθόν. Proprio qui ritroviamo l’opposto di ἀληθές che si andava cercando. Λαθόν è infatti l’“essere velato”, eppure non è la parola opposta ad ἀληθές fintanto che per l’opposto dello svelato si intende il falso. Il velato infatti non è il falso. Il termine λανθάνειν, l’essere-velato, è usato da Omero nell’*Odissea* nel passo in cui Ulisse, ascoltando il cantore Demodoco nel palazzo del re dei Feaci, nasconde il capo con il mantello piangendo.<sup>20</sup> I greci pensano il nascondere nel senso del rimanere nascosto. Noi invece pensiamo il termine in senso transitivo come “egli nascose”. La traduzione corretta dal punto di vista greco risulta essere: “Ulisse rimase nascosto agli altri in quanto versante lacrime”.<sup>21</sup> Anche un passo dell’*Iliade* nomina una situazione analoga: durante il duello tra Ettore e Achille viene narrato che la dea Atena rimase nascosta a Ettore nel suo rendere la lancia.<sup>22</sup> L’essere nascosto, la velatezza, definisce in senso greco il carattere della presenza dell’uomo fra gli uomini. “Velato” e “svelato” sono caratteri dell’ente come tale. Già da questi rimandi è possibile comprendere come l’evento del velamento sia per i greci fondamentale. Le traduzioni operate dalle nostre lingue invece non rispecchiano il pensiero greco. Scrive Heidegger in aggiunta:

Nel contempo questo velamento viene a sua volta velato, il che accade quando diciamo: ho dimenticato questo e quest’altro. Nel dimenticare non soltanto ci sfugge qualcosa, ma il dimenticare medesimo cade in un velamento tale che noi stessi, nel nostro riferimento al dimenticato, cadiamo vittime della velatezza. Perciò i greci, rafforzando il termine,

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 65.

<sup>20</sup> Omero, *Odissea*, VIII, v. 93.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 67.

<sup>22</sup> Omero, *Iliade*, XXII, v. 277.

dicono ἐπιλανθάνομαι, allo scopo di rimarcare la velatezza di cui l'uomo è preda anche riguardo al suo riferimento a ciò che tramite la velatezza stessa gli viene sottratto. È difficile che l'essenza del dimenticare possa venire pensata in modo più straordinario in una singola parola.<sup>23</sup>

Si mostra in maniera chiara che nel modo di intendere l'Esser-ci in senso greco, Heidegger recupera l'essenza del velamento che determina l'ente come tale. Da questo si comprende meglio il motivo per cui la verità venga esperita e pensata come svelatezza. La nube invisibile della dimenticanza ha, secondo Heidegger, avvolto l'umanità in modo che non viene dimenticato l'ente, bensì l'essere stesso. Di fronte a questa dimenticanza è necessario un "pensiero rammemorante" (*Andenken*) che pensi l'essere come tale. Questo è lo scopo della riscoperta dei pensatori aurorali. L'essere, tramite questi ultimi, viene pensato nella sua verità.

La parola greca τὸ ἀληθές non significa "il vero", ma lo "svelato". La parola greca opposta ad essa, cioè ψεῦδος non contiene immediatamente nulla della "velatezza". Questo perché da tempo non si pensa più l'ἀληθές nel suo senso di "svelato". Al contrario esso viene inteso come il *verum* e *certum*. E inoltre perché si è abituati a intendere lo ψεῦδος come "il falso". La parola "falso" rinvia inoltre a una polivalenza semantica. Basti pensare a cosa sia un'asserzione falsa; il falso uomo preso dalla polizia; falso nel senso di subdolo, ecc. Questo vale anche per la relativa parola greca ψεῦδος.<sup>24</sup> Bisogna indagare come i greci esperiscono il termine. Per fare questo Heidegger riporta due passi tratti dalla poesia greca arcaica. Il primo è tratto dall'*Iliade*<sup>25</sup> di Omero e il secondo dalla *Teogonia* di Esiodo.

Il passo dell'*Iliade* riguarda la questione se il modo in cui il dio Giove dà segni mediante i fulmini che balenano sia o no ψεῦδος, vale a dire se egli sveli oppure veli il vero destino assegnato ai greci. Questo presuppone che Giove faccia apparire qualcosa. Il far apparire è però pur sempre uno svelare. È il tipico modo di mostrare dei segni: σήματα. Giove nel passo citato è infatti definito come "colui che fa apparire segni". Il termine ψεῦδος risulta essere inteso come un "porre occultante".<sup>26</sup> Può scrivere allora Heidegger:

---

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 69.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 86.

<sup>25</sup> Omero, *Iliade*, II, vv. 348 sgg.

<sup>26</sup> Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 88.

Giacché in tal modo, secondo la testimonianza di Omero, τὸ ψεῦδος appartiene all'ambito essenziale del dissimulare, cioè del velare e dello svelare, ne consegue che la contrapposizione greca fra le parole, per il resto differenti, ἀληθές e ψεῦδος, non ha più nulla di strano. Nello ψεῦδος i greci pensano un velamento.<sup>27</sup>

Il secondo passo è tratto dalla *Teogonia*<sup>28</sup> di Esiodo nel quale si narra di Nereo, il figlio più vecchio del dio del mare, che viene nominato come “il non occultante” (ἀψευδέα καὶ ἀλήθεια). Nereo è “il non occultante poiché in effetti è l'ἀληθής”. Il termine ψεῦδος si determina quindi in base al -ληθής. Tradotto in termini letterali, τὸ ἀληθές significa “il non velato”, “lo svelato”.

Segue un ragionamento sul cambiamento di significato del termine ψεῦδος nella storia, fino a diventare il *falsum* romano. Ma quest'ultimo è completamente estraneo al significato greco di partenza. Infatti pensato in modo greco lo ψεῦδος è l'occultante. Heidegger si sofferma sulle trasformazioni che della grecità vengono operate dalla romanità. Egli scrive infatti:

Il fatto che ancora oggi, anzi, oggi in modo più deciso che mai, l'Occidente pensi il mondo greco in termini romani, e quindi latini, cristiani (come mondo pagano), romanici e moderno-europei, costituisce un evento che riguarda il cuore stesso della nostra esistenza storica.<sup>29</sup>

Il mutamento nell'essenza dell'ἀλήθεια che abbiamo già avuto modo di affrontare inizia già da Platone e soprattutto con il pensiero di Aristotele. Da un certo punto di vista il mutamento scaturisce dall'ἀλήθεια stessa che fin dalle origini ha un significato enigmatico e ambiguo nel senso di “lo svelato” e “il disvelante”. Questo provoca come è ovvio anche mutamenti nei significati delle parole ad essa legate come per esempio “il vero” e “il falso”. Provocare un mutamento in un contesto di pensiero ha conseguenze all'interno del contesto stesso. Il legame con lo svelamento, che in Platone e Aristotele è ancora presente nell'uso del

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>28</sup> Esiodo, *Teogonia*, v. 233.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 101.



termine *ὁμοίωσις* come “il corrispondere disvelante che esprime lo svelato” nella caratterizzazione dell’ente, inizia a perdersi con la *veritas* in quanto *rectitudo*. A partire dall’Alto Medioevo l’*ἀλήθεια* rappresentata come *ὁμοίωσις*, mediata dalla lingua latina, diventa *adaequatio* che trapassa in aggiunta nella *ratio* dell’uomo. Essa si sposta verso l’interno dell’uomo come una facoltà dell’animo umano. La verità si sposta completamente anche dal suo luogo d’origine passando per la “correttezza”, intesa nel senso grammaticale e linguistico, alla ragione umana. L’inizio della metafisica moderna infatti consiste nel fatto che l’essenza della verità si trasforma in *certitudo*. La questione del vero diviene quella dell’uso autoassicurante della ragione umana. Di conseguenza il non-vero è il falso nel senso dell’erroneo, cioè nell’uso non retto della ragione. Infine con Nietzsche il pensiero della metafisica occidentale raggiunge il suo culmine. Questo schema è proposto e ricordato spesso nell’opera heideggeriana. Per Heidegger questo cammino che qui è possibile solo descrivere per sommi capi rappresenta la nostra “storia mondiale”.<sup>30</sup> L’essenza della verità viene fondata alla fine sulla sicurezza e sulla giustizia nel pensiero della volontà di potenza. La *veritas* romana che diventa la giustizia della volontà di potenza chiude quell’anello nella storia della verità esperita metafisicamente. Eppure, sostiene Heidegger, “fuori dall’anello è rimasta l’*ἀλήθεια*”.<sup>31</sup> La sua essenza è sepolta ed è bloccata dai nuovi significati; e da tempo si è allontanata dal suo inizio. In seguito a questo, egli può definire la “storia” come il mutamento dell’essenza della verità.<sup>32</sup> La conseguenza di questo cambiamento è che sia l’ente nella sua totalità sia l’uomo non vengono più determinati a partire dall’*ἀλήθεια*.

L’Occidente pensa l’opposizione alla verità come falsità; ma, ribadisce Heidegger, “detto chiaro e tondo, l’opposizione della verità è la non verità”.<sup>33</sup> L’*ἀλήθεια*, la svelatezza, è la non occultatezza. Ciò che preoccupa Heidegger è il fatto che vi sia una molteplicità delle opposizioni al termine verità. Scrive infatti:

Ma se lo *ψεῦδος* non è l’unica modalità del velamento, quali sono allora le altre, e come si determina in base a esse un’altra opposizione essenziale allo svelamento? I greci

---

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 112.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 115.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 132.

esperiscono e dicono il velamento in molti modi, e non solo entro i limiti della considerazione e del disbrigo delle faccende quotidiane, bensì anche a partire dall'ambito dell'ente globalmente inteso nel suo carattere ultimo. La morte, la notte, il giorno, la luce, la terra, il sotterraneo e il sovraterrestre, tutto è dominato dallo svelamento e dal velamento, e rimane sprofondato in tale essenza. Il sorgere nello svelato e il tramontare nel velamento sono inizialmente ed essenzialmente presenti ovunque.<sup>34</sup>

I nomi morte, notte, terra, nominano modalità essenziali dello svelamento e del velamento. La presenza dello svelare intesa in maniera essenziale anticipa ogni ente e si manifesta ovunque in ogni essere. Di questo parlano i greci. *Svelamento* e *velamento* è ciò che viene indicato da Heidegger con la parola “*saga*”. Solo pensati insieme i due termini rappresentano il tratto fondamentale dell'essere.

Chiedendoci circa l'opposto di ἀληθές, ossia lo svelato, lo svelante, abbiamo già notato che, se fosse espresso adeguatamente secondo il linguaggio, tale opposto dovrebbe consistere in ληθές. Mentre, invece, abbiamo incontrato, seguendo Heidegger, il termine ψεῦδος. Tuttavia il dominio del velamento non è scomparso. Esso si esprime per i greci soprattutto nella parola λανθάνεσθαι, ἐπιλανθάνεσθαι, che solitamente traduciamo con “dimenticare”, perdendo il senso greco. In ciò che noi chiamiamo il “dimenticare”, per i greci accade un velamento. Colui che dimentica infatti rimane anch'esso velato nel fenomeno del dimenticare. Accade dunque un velamento che colpisce sia il dimenticato sia il dimenticante. Heidegger chiama l'evento della dimenticanza, secondo il senso spiegato, con la parola “*oblio*” (*Vergessung*). Se pensiamo l'oblio come una velatezza ci avviciniamo a ciò che i greci nominano con la parola ληθη.

La *Teogonia*<sup>35</sup> di Esiodo ci viene nuovamente in aiuto:

Ma la (dea) Contesa, la tenebrosa, partori la Pena, l'apportatrice di sofferenza,  
e inoltre l'Oblio, la Mancanza e il Dolore colmo di lacrime.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>35</sup> Esiodo, *Teogonia*, vv. 226 sg.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 143.

Λήθη, Lethe, è la figlia di Eris, e viene qui nominata assieme a Λιμός, spesso erroneamente tradotto con “fame”. L’effetto che il dimenticare e il patire la fame hanno sull’uomo non interessa ai greci, neanche quando i due termini, λήθη e λιμός vengono nominati insieme. Ciò che essi hanno di uguale non è l’effetto sull’uomo, bensì la loro essenza. Λήθη, l’oblio, è un velamento che sottrae qualcosa di essenziale e che allontana l’uomo da se stesso. Λιμός non significa “fame”, ma piuttosto “mancanza di nutrimento”. Per questo nella traduzione proposta viene tradotto con “mancanza”. Esso è l’accadere della mancanza di una somministrazione.<sup>37</sup>

Bisogna ricordare che Λήθη e Λιμός nascono da Eris, la dea Contesa e per questo hanno un carattere conflittuale. Questa provenienza dal conflitto ci permette di evitare i fraintendimenti moderni che riconducono il dolore e la sofferenza a esperienze del vissuto, cioè a termini psicologici. Scrive infatti Heidegger:

Il nostro modo abituale di reinterpretare tutto nella sfera del vissuto costituisce una delle ragioni fondamentali del fatto che l’ambito della tragedia greca ci rimane ancora interamente precluso.<sup>38</sup>

A sua volta Ἔρις è la figlia di Νύξ, detta ὀλοή, un appellativo che in Omero e in Esiodo viene spesso ricondotto a Μοῖρα, e si traduce solitamente con “rovinoso”. Anche qui la traduzione se pur corretta non rappresenta il vero senso greco. In che senso la Μοῖρα venga detta ὀλοή sarà da delucidare in seguito, in riferimento all’espressione Μοῖρα κακή, ovvero alla “destinazione avversa”.

Rispetto all’ἀλήθεια, il termine λήθη si incontra meno frequentemente nei pensatori. E non è un caso. “Il venire taciuta forse è più consono all’essenza dell’essenza della λήθη”.<sup>39</sup> Per Heidegger è però proprio questo termine che fissa la modalità del velamento in maniera originaria. Per il filosofo, pare, che i pensatori greci non abbiano però formulato questi rapporti iniziali tra i termini. Rimane a noi indicare i nessi tra la λήθη e l’ἀλήθεια.

Heidegger descrive la λήθη in questo modo:

---

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 144.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 145.

La λήθη, l'oblio, è quel velamento che fa cadere ciò che è passato, presente e futuro nel "via" di un'assenza essa stessa assente, "mettendo via" nel contempo l'uomo medesimo nella velatezza riguardante questa sottrazione, e precisamente in modo che a sua volta il velamento nel suo complesso non giunge all'apparire. La λήθη vela sottraendo. Mentre nasconde sé medesima, essa sottrae facendo al tempo stesso cadere via lo svelato e il suo svelamento nel "via" di un nascosto "assentamento".

Queste parole esprimono efficacemente le analisi del termine. La meditazione sulla svelatezza, sull'oblio e sull'essere ha a che fare sempre con il poema di Parmenide anche se Heidegger sembra allontanarsi da esso. Egli recupera passi tratti dai poeti e i termini vengono spiegati ricorrendo al tragico greco, per noi perduto o incomprensibile. È assodato che l'ἀλήθεια ha un'essenza conflittuale che ricorre anche nei fenomeni ad essa legata. Infatti solamente l'essenza dell'essere esperito in modo greco ha la qualità che fa del tragico una necessità. Nessun concetto moderno arriva a cogliere in modo esauriente i termini che Heidegger utilizza nel corso. Solo all'interno dell'orizzonte del pensiero greco iniziale i termini acquistano un significato che li unisce tutti. Per esempio anche solo le esperienze della πόλις e della δίκη ricevono il loro senso originario solo dall'ἀλήθεια. I mutamenti di significato infatti si sedimentano in tutte le parole collegate a quest'ultima. Perfino gli dèi e l'uomo acquisiscono il loro autentico significato dall'essenza originaria della "verità" intesa come non-nascondimento. Scrive a questo proposito Heidegger:

I greci non hanno né antropomorfizzato gli dèi né divinizzato gli uomini; al contrario, hanno esperito dèi e uomini, nella loro diversa essenza e nel loro reciproco rapporto, in base all'essenza dell'essere nel senso dello schiudersi che si svela, cioè del guardare e del mostrare. Soltanto per questo i greci hanno una chiara consapevolezza dell'essenza dei semidei, gli ἡμίθεοι, che sono essenzialmente presenti nel "tra", vale a dire tra gli dèi e gli uomini.<sup>40</sup>

Anche la definizione dell'uomo, ζῷον λόγον ἔχον, assume un altro significato. Esso è inizialmente "l'ente che si schiude nella nominazione e nella saga, e che nel dire custodisce la

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 203.

sua essenza”.<sup>41</sup> La Grecia che assume un ruolo fondamentale per tutta la storia dell’Occidente non può essere appresa in maniera storiografica. Tutti questi rimandi andrebbero persi. La storiografia assume infatti la grecità come qualcosa di passato constatando che essa è tramontata. Ma essa è per Heidegger ancora viva, anzi ci viene incontro proprio perché è l’inizio.

Continuando l’analisi sulla λήθη Heidegger ricorda il mito conclusivo della *Politeia* di Platone in cui si narra di questo termine in un’accezione particolare. Ciò che viene nominato è in realtà la “pianura del velamento sottraente”. Essa viene descritta in connessione con altri luoghi e per questo è definita come una località demoniaca, δαιμόνιος τόπος. Un’accurata analisi del divino presso i greci porta Heidegger a ritornare sulla dea nominata all’inizio del poema:

In fatto che all’inizio del suo detto Parmenide nomina la dea Ἀλήθεια non costituisce, come dicono i filologi, una sorta di proemio, a imitazione dei poeti, al suo cosiddetto “poema didascalico”, ma è la nomina del luogo essenziale in cui il pensatore si situa in quanto pensatore. Tale luogo è δαιμόνιος τόπος.<sup>42</sup>

Il luogo in cui il divino, e quindi l’*insolito* entra nella svelatezza, viene esperito con il termine “*saga*”, e Heidegger utilizza la parola greca μῦθος. È attraverso il mito che possiamo esperire meglio un’esperienza. Il mito ci racconta metaforicamente un’orizzonte di pensiero a noi difficile da comprendere. In questo caso siamo all’interno del mito sull’essenza della πόλις di Platone. Cerchiamo di capire, seguendo Heidegger, cosa indica l’espressione “δαιμόνιος τόπος”.

Τόπος, in greco significa “luogo” ma in un senso specifico. L’essenza del luogo consiste, per Heidegger, nell’essere “l’originariamente raccogliente contenere ciò che si coappartiene”.<sup>43</sup> È il punto in cui si unisce una molteplicità come può essere per esempio una località in cui vi sono vie, percorsi e cammini. Così con l’aggettivo δαιμόνιος, la

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 215.

denominazione diventa una “località insolita”, un “dove” entro i cui percorsi risplende l’insolito e in cui l’essenza dell’essere è presente in senso eccellente.

La località nominata nel mito conclusivo della *Politeia* di Platone non si trova né in terra né in cielo. Di essa fanno parte luoghi da cui il “demonico” risplende sulla terra: “Sono i luoghi degli dei”.<sup>44</sup> Qui si incontrano coloro che provengono “dal sotterraneo e dal sovraterreno” prima di compiere un nuovo viaggio mortifero sulla terra.

L’ultimo luogo in questa località dell’insolito è la “pianura della λήθη”. Essa viene descritta come spoglia di piante e vuota di tutto ciò che la terra lascia schiudersi: la pianura del velamento è quindi contro ogni φύσις. Ma perché λήθη e φύσις si contrappongono? Per rispondere bisogna pensare i termini attraverso il pensiero greco iniziale. Scrive infatti Heidegger:

Se le pensiamo entrambe in modo greco, diviene chiaro che la λήθη, intesa come un sottrarre e velare essenziale, mai e in nessun luogo lascia schiudersi qualcosa, e si rivolge quindi contro il venire fuori in quanto tale, cioè contro la φύσις. La pianura della λήθη impedisce ogni svelamento dell’ente, e quindi del solito.<sup>45</sup>

Questo luogo è un “dove” in cui solo l’insolito è essenzialmente presente. Nella pianura si manifesta solo il vuoto della sottrazione. Si narra che l’unica cosa che i viandanti incontrano è un fiume. Il suo nome è Ἀμέλης e significa “Noncuranza”. L’acqua di questo fiume non si lascia rinchiudere in alcun recipiente; rappresenta il puro sfuggire in quanto tale. Essa non conosce la “cura della svelatezza”, ossia quella cura che mette al riparo l’ente. La Noncuranza è il “non curarsi dell’ἀλήθεια, giacché essa procura il dominio della λήθη”.<sup>46</sup> I termini ἀλήθεια e λήθη appaiono proprio come opposti. Il primo è strettamente legato alla φύσις, l’altro le è strettamente ostile.

Tutti coloro che, dopo essere passati attraverso questo δαιμόνιος τόπος, dovranno entro poco tempo ricominciare un viaggio sulla terra ma solo dopo aver bevuto l’acqua del fiume.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 218.

Di essa devono bere una quantità determinata.<sup>47</sup> Grazie alla bevanda bevuta in giusta misura l'uomo che ritorna sulla terra porta con sé un'appartenenza essenziale dell'ambito del velamento proprio della λήθη. Solo "coloro che non sono salvati dalla saggezza bevono più della misura".<sup>48</sup> Questa saggezza è identificata con la parola greca φρόνησις. Essa rappresenta quel "vedere comprendente" proprio della filosofia. Questo sguardo permette di salvare ciò che appare nella svelatezza: è lo sguardo per l'essenziale.<sup>49</sup> Coloro a cui manca questo sguardo sono quindi ἄνευ φιλοσοφίας, "senza filosofia".

A questo proposito scrive Heidegger:

La "filosofia" non è dunque un mero indaffararsi del pensiero con concetti generali, un'occupazione a cui ci si può dedicare o meno senza che altrimenti accada qualcosa di essenziale. La filosofia è il venire interpellati dall'essere stesso. [...] Intesa dunque come il prestare attenzione all'appello che l'essere rivolge all'uomo, la "filosofia" è anzitutto la cura dell'essere, e non è mai una questione di "cultura" e di conoscenza.<sup>50</sup>

Un passo tratto dal penultimo libro dell'*Iliade*, ai versi 358 sgg., descrive il contesto caratterizzante l'essenza dell'ἀλήθεια. Il canto narra il funerale, la cremazione e la sepoltura di Patroclo e i giochi organizzati da Achille in suo onore:

Achille mostra il punto di svolta (della pista) lontano nelle pianura (facendo apparire), e lì accanto, nel punto di fuga della pista, egli pone il divino Fenicio, il compagno d'armi di suo padre, affinché tenga d'occhio la corsa e traduca quindi in parola lo svelato.<sup>51</sup>

Qui l'ἀλήθεια rappresentata dallo svelato della gara viene fondata sull'esperienza indicata dal termine greco μεμνέωτο. Questa parola viene resa con "non dimenticare" anche se si finisce per falsarne il senso originale. In greco, infatti, con μιμνήσκειν e μέμνημαι si pensa l'opposizione a ἐπιλανθάνεσθαι, il quale si determina in base al suo riferimento alla λήθη.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Cfr. Platone, *Politica*, 621 a 6 sg.

<sup>48</sup> *Ivi*, 621 a 7 sg.

<sup>49</sup> Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 219.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 219-220.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 232

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, pp. 232-233.

Nella comprensione di *μυνησκειν* si ritrova il significato di trattenere, in particolare del *trattenere* lo svelato come tale.

L'uomo che dovendo bere dal fiume della pianura della *λήθη*, ritorna nella terra circondato dalla velatezza. Seguendo il mito, la necessità dell'*ἀλήθεια* e il suo riferimento alla *λήθη* vengono interpretati in base alla loro provenienza essenziale e al destino dell'uomo. Questa considerazione dell'uomo è per Heidegger un segno del fatto che la visione di fondo del pensiero all'interno della greicità cambia. Noi sappiamo che con Platone siamo sulla soglia di questo mutamento ed egli segna l'esordio della metafisica. La *λήθη* non viene più esperita essenzialmente, ma, in base al comportamento dell'uomo, viene definita a partire dal "dimenticare". Eppure *essa è l'opposizione originaria dell'ἀλήθεια*. In quest'ultima, di conseguenza, si devono ritrovare un trattenere e un conservare ciò che è salvato dalla perdita.

"Svelatezza e trattenere, *ἀλήθεια* e *μύνημαι*, sono essenzialmente insieme".<sup>53</sup> A tal proposito Heidegger cita il passo dell'*Iliade* sui funerali di Patroclo in cui l'eroe viene "trattenuto" nel ricordo.

## 2.2. *Quarta indicazione fornita dalla parola ἀλήθεια e dalla sua traduzione*

Heidegger prosegue il corso constatando un fatto che permette di ritornare sul problema del vero: "Anche il cosiddetto 'falso' è pur sempre qualcosa di svelato, e quindi un vero. Che cosa distingue quello svelato che chiamiamo 'il vero'? 'Svelato' è anche ciò che appare nella parvenza della mera sembianza".<sup>54</sup> Di conseguenza l'essenza dell'*ἀλήθεια* non può esaurirsi con la mera svelatezza, perché in quest'ultima può situarsi anche il falso. Pensando il termine come eliminazione della velatezza non viene reso esplicito un'ulteriore caratteristica essenziale. Scrive infatti Heidegger:

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 238.



Lo svelato è ciò che è pervenuto alla quiete del puro “avere un aspetto” e apparire da sé, ed è dunque “ciò che è messo in salvo”. [...] “Dis-velare” significa ora al tempo stesso mettere in salvo, e precisamente custodire lo svelato nella svelatezza.<sup>55</sup>

Il termine “disvelamento” permette di cogliere anche il tema del mettere in salvo che la parola “svelatezza” non restituiva. Con il salvare Heidegger intende il fatto che l’ente viene trattenuto nella svelatezza. Quest’ultima ha quindi anche un’essenza salvifica. “L’ἀλήθεια è contro il velamento, e in questo “contro” essa è nel contempo per il salvamento”.<sup>56</sup>

La quarta indicazione che Heidegger va chiarendo è probabilmente quella più importante dalla quale ottengono i loro significati le prime tre. Ciò che si vuole indicare però è molto “vicino” e per questo ci appare come difficile da comprendere. Spesso nella vita quotidiana sono infatti le cose più vicine e abituali che ci sfuggono. Infatti per Heidegger “esperire la cosa più vicina di tutte è la cosa più difficile di tutte”.<sup>57</sup> Le cose più familiari vengono ritenute meno degne di approfondimenti. Egli chiama questo processo la *legge della vicinanza*, la quale si fonda sulla *legge dell’inizio*.<sup>58</sup>

L’inizio si rivela solo in ciò che da esso è scaturito, e quindi che da esso si è allontanato. Viene velata quindi la sua essenza iniziale. Questo porta a riflettere su una visione quasi escatologica della *storia*. Dell’*inizio iniziale* è possibile fare esperienza solo alla fine. Il compimento della storia è in questo senso un avvicinarsi sempre di più al suo *inizio*. Per questo motivo l’ἀλήθεια, che è il “vicinissimo”, è più chiara a noi e sfugge inevitabilmente ai greci. Però non è l’esperienza a sfuggire ma è la sua comprensione.

La quarta indicazione mostra inoltre che nell’essenza della svelatezza domina ciò che Heidegger chiama “l’aperto” (*das Offene*). Aperto e svelare sono intimamente legati. C’è da stabilire però quale tra i due sia una conseguenza dell’altro e quale invece il fondamento. Nelle parole dei greci non incontriamo mai l’aperto eppure l’ambito essenziale dell’ἀλήθεια conduce inevitabilmente a questo concetto. Ma cosa si intende con questo concetto? Qui le parole dei greci non ci possono aiutare. L’apertura è per Heidegger essenzialmente nella

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 239.

<sup>56</sup> *Ivi*, 241.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 244.

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*.

svelatezza e anch'essa rappresenta quel vicinissimo che ci sfugge. Si mostra che l'aperto non è il risultato e la conseguenza dell'esperienza dello svelamento, bensì ne è il fondamento. Heidegger associa questo termine a un altro concetto importante: quello di *libertà*:<sup>59</sup>

L'essenza ancora nascosta dell'aperto inteso come l'inizialmente apertesi è la *libertà* (*Freiheit*). Con l'equiparazione di apertura e libertà ci troviamo di fronte a qualcosa di noto, e rendiamo così in qualche modo comprensibile l'essenza dell'aperto.<sup>60</sup>

Non si tratta di pensare la libertà nella sua accezione moderna e metafisica come una facoltà psicologica. Heidegger si riferisce piuttosto a una libertà più essenziale. Qui si tratta di pensare il concetto di libertà nella sua unità con l'*ἀλήθεια*, ossia in vista dell'aperto.

Il libero viene definito come quella garanzia che *salva l'essere dell'ente*. L'aperto o il diradato emerge nel pensiero greco nei riferimenti alla radura e alla luce. L'essenza dell'*ἀλήθεια* nel senso della radura e della luce fornisce a Heidegger la chiarificazione conclusiva per esperire il concetto greco di verità. Qui ritornano le immagini platoniche proprie del mito della caverna dove la luce fa da protagonista: nel mito si coglie il nesso tra sole, luce e svelatezza da un lato, e tenebra, velatezza, caverna dall'altro.

Bisogna ricordare che i greci pensano il mondo a partire dall'atto del guardare e per questo fatto Heidegger li definisce "uomini tutto occhi". Solo così risulta essere chiaro perché nel loro pensiero la luce e il vedere sono strettamente collegati. Dal carattere luminoso della luce alla radura e all'aperto il passo è breve. In questo modo viene spiegato anche il tratto "naturale" della verità che rappresentava l'orizzonte di pensiero greco. Definendo i greci "uomini tutto occhi" si vuole indicare che per essi l'occhio aveva un ruolo centrale. Se la radura non fosse il concetto concepito come l'aperto dell'essere, l'occhio e il vedere non potrebbero essere ciò che sono. È la visione dell'ente che si svela che l'uomo scorge nell'atto del vedere. È solamente perché l'essenza dell'essere è l'*ἀλήθεια* che permette alla luce di ottenere la sua preminenza. Quindi, i greci poterono essere uomini tutto occhi solo perché è

---

<sup>59</sup> Il concetto di *libertà* è centrale nella conferenza *Dell'essenza della verità*. Scrive Heidegger: "La libertà nei confronti di ciò che è manifesto in un'apertura lascia che l'ente sia sempre quell'ente che è. La libertà ora si scopre come il lasciar-essere l'ente" (M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 143).

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 256.

l'ἀλήθεια a determinare il riferimento tra loro e l'essere. Heidegger può arrivare a dire che l'essenza della verità che inizia in quanto ἀλήθεια, la quale però inizierà da subito a velarsi, è l'*evento* della storia dell'Occidente.<sup>61</sup> Questo velamento dell'essenza della verità come ἀλήθεια rappresenta nell'analisi heideggeriana la sera che nasconde la luce del sole che sorge al mattino.

Anche l'atto del conoscere viene ricondotto nel pensiero greco all'esperienza del vedere.

La visione dell'essere che guarda entro l'ente si dice infatti in greco θέα da cui deriva il concetto di θεωρία sul quale si basa la conoscenza. Pensata a fondo la "teoria" significa dunque il riferimento del percepire dell'uomo all'essere. Non è però l'uomo a stabilire questo riferimento ma è l'essere stesso. Nel "teorico" e nella "teoria" delle epoche successive tutto l'iniziale greco viene però dimenticato. Questi concetti sono diventati costruzioni dell'uomo inteso come soggetto che rappresenta e che ha di fronte l'oggetto da conoscere. La conoscenza moderna è dentro alle facoltà umane, quella greca ha il fondamento nell'essere stesso. Scrive Heidegger:

Il fatto che l'esperienza greca fondamentale dell'essere sia θεωρία non testimonia anzitutto e soltanto la preminenza del vedere e del guardare, bensì, prima ancora, indica il dominio iniziale dell'essenza dell'ἀλήθεια, in cui è essenzialmente qualcosa come la radura, il diradato e l'aperto. Nella misura in cui seguiamo questa indicazione dell'essenza della svelatezza e pensiamo a fondo l'aperto, la meditazione sull'essenza dell'ἀλήθεια non giunge invero alla sua fine, ma viene soltanto ora condotta al suo inizio.<sup>62</sup>

L'aperto che ci riconduce a una meditazione sull'inizio dell'Occidente è quindi chiamato anche "il libero". Secondo Heidegger la nostra storia si è allontanata dall'inizio ed ora è necessaria una riflessione sull'essenza dell'aperto. Questa infatti si rivela solo al pensiero che tenta di cogliere l'essere nel suo senso iniziale, come il da-pensare e nell'essenza dell'ἀλήθεια. Per fare questo abbiamo bisogno di un "risveglio" che conduca improvvisamente dall'ente all'essere. In questo consiste la riscoperta del pensiero essenziale nell'opera heideggeriana. Il pensare l'essere esige un *salto* che ci possa spingere fuori

---

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 262.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 264.

dall'abituale rifugio nell'ente che è anche dimenticanza dell'essere. In questo avviene anche il salvataggio dell'uomo, unico ente per cui l'essere si apre nella radura dell'aperto.<sup>63</sup> In questo modo viene rimarcata ancora una volta la differenza di tutte le differenze ossia quella tra l'essere e l'ente. Infatti l'uomo abituandosi a incontrare l'ente si dimentica dell'essere, da tempo caratterizzato quindi da un *oblio*.

### 2.3. L' 'aperto' nella poesia di Rilke<sup>64</sup>

Il processo che caratterizza la dimenticanza dell'essere si basa sul passaggio da ente a ente che viene inteso come l'essere stesso. Questo scambio rinvia all'aperto nel senso in cui si parla di "mare aperto" quando si è raggiunto l'alto mare facendo svanire ogni confine terrestre. Rilke nell'ottava delle *Elegie duinesi* attribuisce all'aperto questo significato. Per il poeta esso è il costante processo "di ente in ente entro l'ente" che non però non perviene mai nel libero dell'essere.<sup>65</sup> Poter scorgere quest'ultimo è ciò che demarca la differenza tra uomo e animale. Ma Heidegger ribadisce che ciò che Rilke chiama "l'aperto" ha in comune solo il suono del vocabolo con l'aperto dell'essenza dell'ἀλήθεια. Chiarire cosa intenda il poeta però potrebbe aiutarci a comprendere meglio l'aperto che a noi interessa. Rilke parla dell'aperto in particolare nell'ottava elegia che è dedicata a Rudolf Kassner. L'inizio dell'elegia dice:

La creatura, qualsiasi gli occhi suoi, vede  
l'aperto. Soltanto gli occhi nostri son  
come rigirati, posti tutt'intorno ad essa,  
trappole ad accerchiare la sua libera uscita.  
Quello che c'è di fuori, lo sappiamo soltanto  
dal viso animale...<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 268.

<sup>64</sup> Per il confronto tra Heidegger e Rilke si veda: G. Gurisatti, *Animali e poeti. (Heidegger e Rilke)*, in G. Gurisatti, *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2020, pp. 189-221; in part. pp. 194-201.

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 270.

<sup>66</sup> R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, a cura di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino, 1978, pp. 49 sgg.

I primi versi dicono chiaramente a chi è concesso di vedere l'aperto. Gli occhi della creatura vengono contrapposti a quelli dell'uomo. "Creatura" ha il significato di *ens creatum* nel senso cristiano del termine: l'insieme di ciò che è stato creato. Anche l'uomo quindi appartiene alle creature. Come è possibile che uomo e creatura vengano allora contrapposti?

Nella poesia di Rilke la parola "creatura" indica "gli esseri creati" in senso stretto, a esclusione dell'uomo. La creatura è quindi soprattutto l'animale, non l'uomo.

Nella poesia gli occhi dell'uomo non vedono l'aperto immediatamente; anzi hanno bisogno dell'animale per riuscire a scorgerlo. I versi 5 e 6 lo dicono chiaramente:

Quello che c'è di fuori, lo sappiamo soltanto dal viso animale.

Con la contrapposizione fra uomo e animale, quindi tra essere vivente dotato di ragione e privo di ragione, siamo all'interno di una differenza che ha la sua forma iniziale nella greicità. L'uomo è definito come τὸ ζῷον λόγον ἔχον, ovvero "lo schiudentesi da sé che in questo schiudersi, e per il suo rapporto con ciò che è schiuso, ha la parola".<sup>67</sup> L'animale, al contrario, è lo schiudentesi da sé a cui la parola è negata. Ma per il mondo greco, e ancora per Platone e Aristotele, l'essenza della parola è τὸ ἀποφαίνεσθαι, ossia il lasciar apparire lo svelato in quanto tale. Solo l'uomo è quindi "quell'ente che, avendo la parola, vede nell'aperto e vede l'aperto nel senso dell'ἀληθές".<sup>68</sup> L'animale al contrario non vede l'aperto.

Eppure la poesia di Rilke dice esattamente l'opposto. L'aperto di cui parla il poeta infatti non è l'aperto nel senso dello svelato. Anch'egli quindi resta intrappolato nella concezione moderna dell'uomo inteso come animale razionale che non ha niente a che vedere con quella greca. Come intende quindi il poeta l'"aperto"?

Il significato fondamentale della parola "aperto" è per Rilke lo sconfinato, l'infinito, "ciò in cui gli esseri viventi esalano l'ultimo respiro dissolvendosi liberamente nelle incessanti relazioni dei nessi naturali, per librarsi nello sconfinato".<sup>69</sup> Nei versi successivi l'animale viene chiamato infatti "il libero animale". In questo senso per Rilke i nostri occhi sono

---

<sup>67</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., 275.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 276.

trappole che sbarrano l'aperto. Qui esso è sinonimo di mancanza di confini e di limiti in cui la creatura è lasciata libera. L'uomo al contrario è intrappolato nella relazione con gli oggetti e ha l'aperto sbarrato di fronte a sé. Secondo il poeta l'animale vede più dell'uomo dal momento che il suo sguardo non viene bloccato dagli oggetti. Sul suo cammino l'animale non incontra mai un confine, nemmeno la morte. Tutto questo suona per noi assai strano ma è, secondo Heidegger, la messa in poesia delle formulazioni metafisiche moderne, dello spirito delle filosofia di Schopenhauer, mediato da Nietzsche e dalle dottrine psicoanalitiche.<sup>70</sup> Qui siamo su un terreno completamente diverso rispetto a quello dell'essenza della verità in quanto ἀλήθεια.

Infatti l'aperto nel senso della svelatezza dell'ente lo vede soltanto l'uomo. Eppure egli non lo scorge se non si affida allo sguardo essenziale del pensiero autentico. L'animale è totalmente escluso dall'ambito della svelatezza e del suo conflitto con la velatezza. Segno di questo è il fatto che l'animale, secondo la definizione greca, è senza la parola. Heidegger critica il fatto che nella serietà poetica di Rilke non si vada a fondo nel significato dei termini. Anche il poeta è per il filosofo rimasto intrappolato dalla metafisica.

#### 2.4. Ritorno all'ἀλήθεια

Ora siamo probabilmente in grado di vedere con più chiarezza l'essenza della verità intesa come ἀλήθεια. Quest'ultima è il guardare dell'essere entro l'aperto diradato. L'ἀλήθεια è dea. Senza dubbio lo è solo per i greci o probabilmente solo per alcuni dei loro pensatori. In conclusione del corso Heidegger si chiede che cosa sia invece *per noi* l'essenza della verità. Per noi, che siamo lontani dall'esperienza originaria greca e che siamo travolti dai mutamenti della metafisica e dall'era della tecnica. L'essenza della verità non la conosciamo; per questo è necessario domandare continuamente di essa.

Heidegger si era proposto di interrogare la verità seguendo le parole di Parmenide. Il pensatore narra di arrivare alla dimora della dea Ἀλήθεια. Tutto il suo viaggio acquista ora un senso. La dimora della dea è il luogo del primo arrivo della "peregrinazione pensante", eppure

---

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, p. 280.

è anche al tempo stesso il punto di partenza del cammino del pensiero che definisce tutti i riferimenti all'ente e all'essere. Il solo abitare in questa dimora fa sì che la dimora sia ciò che è, e l'essenza della dea si compie proprio nell'abitare. "L'ἀλήθεια è lo svelamento che salva in sé ogni sorgere e ogni apparire e scomparire".<sup>71</sup> Essa è presente in tutto ciò che è e ne è l'essenza. Farne esperienza è la destinazione del pensatore che pensa in modo iniziale. Comprendere che essa è l'"essenzialità" è la fine del viaggio. In quanto essenza della schiusura (φύσις), l'ἀλήθεια è l'inizio stesso.<sup>72</sup> Il viaggio che abbiamo intrapreso assieme a Parmenide e che conduce alla dimora di questa dea è il pensare in direzione dell'inizio.

### 3. Al bivio: i frammenti 2 e 6

Per l'interpretazione dei frammenti 2 e 6 di Parmenide bisogna ritornare all'*Introduzione alla metafisica* del 1935. In questo anno il pensiero di Heidegger è ancora legato agli studi tradizionali e il contesto di fondo è molto diverso rispetto a quello degli anni successivi nei quali Parmenide è presente in maniera più profonda.

Nel testo la discussione aveva preso avvio dal compito di mostrare come la φύσις, l'ἀλήθεια, intesa come "non-latenza", e l'apparenza appartengano necessariamente all'essere. Lo sfondo è quello della ricerca dell'esperienza greca dell'essere attraverso l'analisi di questo concetto nella storia. Heidegger perciò avanza una distinzione: quella tra *essere* e *apparenza*. I due elementi, sostiene, si implicano vicendevolmente e si intrecciano tra loro, tanto che spesso emerge una costante confusione.<sup>73</sup> Per fare chiarezza, occorre allora che l'uomo distingua *tre vie* fondamentali e proprio di esse inizia a parlare il frammento 2 di Parmenide:

Dirò allora così: prendi in tua custodia la parola che odi (su questo argomento).

Quali vie, le uniche, meritino di essere prese in considerazione per un domandare.

La prima: com'è questo (ciò che esso, l'essere è) e come altresì (è) impossibile il non-essere.

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 288.

<sup>73</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 118-119.

Della fondata fiducia il sentiero è questo, esso segue infatti la non-latenza.  
L'altra, invece: come ciò non sia e altresì come necessario sia il non-essere.  
Questo d'altronde, lo dico chiaro, è un sentiero per niente consigliabile,  
per via che né potresti fare conoscenza col non-essere, giacché non può essere mostrato,  
né con parole potresti neppure indicarlo.<sup>74</sup>

Il frammento 6 invece contrappone rigidamente le due vie opposte, quella dell'essere e quella del non-essere. Ma nello stesso tempo, in contrapposizione alla seconda, quella verso il nulla, ne viene indicata una terza:

È necessario il porre raccogliente, così come l'apprendere: l'essente nel suo essere.  
L'essente infatti possiede l'essere; il non-essere non possiede alcun "è"; questo dunque ti  
ordino di tener ben presente.  
Innanzitutto, infatti, tieniti lontano da questa via del domandare.  
Ma altresì allora da quello che gli uomini, quelli che non sanno,  
si preparano, gli ambocefali, giacché il non saper raccapezzarsi  
è per essi la regola del loro apprendere errante; dacché son essi di qua e di là gettati  
stupidi e insieme ciechi, inebetiti; la schiatta di coloro che non distinguono,  
cui norma è che il presente e il non-presente siano lo stesso  
e anche non lo stesso, quelli per cui in tutto volge il sentiero all'incontrario.<sup>75</sup>

Le tre vie presentate forniscono per Heidegger queste direttive:

1. La via dell'essere è indispensabile.
2. La via del nulla è impercorribile.
3. La via dell'apparenza è sempre accessibile e seguita, ma eludibile.<sup>76</sup>

Egli non commenta la sua traduzione dei frammenti, anzi sembra dipendere dalla traduzione standard di Diels. Il contesto è ancora quello degli studi filologici dei presocratici. Secondo l'interpretazione tradizionale la via del non-essere e quella dell'apparenza sono entrambe da evitare; solo quella che conduce all'essere è da percorrere. Heidegger tuttavia sostiene che l'essere e l'apparenza sono tra loro familiari.

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 120

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>76</sup> Cfr. *ibidem*.



Il primo frammento ci offre la più antica testimonianza filosofica della necessità che la via del nulla venga pensata assieme a quella dell'essere. Per Heidegger il nulla non può essere evitato, anzi esso va portato al sapere altrimenti si dimentica il problema dell'essere. Esso è funzionale all'essere. La meditazione tra queste due vie permette di aggiungerne una terza che ha il medesimo aspetto della prima ma non conduce all'essere. La terza via è quella in cui regnano le opinioni: è la via della δόξα. “Su questa via l'essente appare ora in un modo, ora in un altro”.<sup>77</sup> Qui gli uomini sono portati a passare da un'opinione all'altra e mischiano tra loro l'essere e l'apparenza.

Heidegger descrive l'uomo che veramente sa come quello che non segue ciecamente una verità, ma che semplicemente si rende conto dell'esistenza di tutte e tre le vie: quella dell'essere, quella del non-essere e quella dell'apparenza. Scrive infatti:

Il sapere superiore – e ogni sapere comporta una superiorità – viene concesso solo a colui che ha sperimentato, sulla via dell'essere, la tempesta capace di trascinarlo via, a colui che lo spavento della seconda via, quella che conduce all'abisso del nulla, non è rimasto estraneo, e che pure ha saputo accettare il rischio sempre incombente della terza via, quella dell'apparenza.<sup>78</sup>

Per illustrare l'*opposizione*, che significa in pari tempo l'*unità*, tra l'essere e l'apparenza viene citata l'espressione del frammento 123 di Eraclito, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: l'essere (l'apparire schiudentesi) inclina di per sé all'autonascondimento. La stretta unione di φύσις e di κρύπτεσθαι è insieme la manifestazione dell'intimità di essere e apparenza e del loro conflitto. È già percepibile qui l'affiancamento tra i due pensatori, Eraclito e Parmenide, i quali invece la tradizione allontana. La φύσις, nel suo senso originale greco, significa lo schiudersi, il venire alla presenza ed è l'esperienza iniziale dell'essere. Al contrario il non-essere significa il sottrarsi all'apparire e alla presenza. Le tre vie che ha di fronte il pensatore sono centrali nel testo perché si collocano a un punto in cui Heidegger fa interagire tra loro diverse distinzioni: essere e divenire, essere e apparenza, essere e pensare, essere e dovere. Abbiamo già visto come qui vengano avanzati i problemi che occuperanno il pensiero

---

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 122.

heideggeriano negli anni successivi. Il fraintendimento del pensiero di Eraclito e di Parmenide viene criticato duramente e inoltre viene elaborato quello schema sul mutamento del significato dei termini, in particolare del termine ἀλήθεια avvenuto con la frattura dall'avvento della metafisica. I temi approfonditi nelle opere mature sono qui raccolti insieme.

Inoltre collocare l'essere al giusto posto è necessario per l'uomo che vuole assumere il peso del suo Esser-ci e per questo motivo non si può evitare di interrogarsi anche sull'essenza dell'uomo.<sup>79</sup> All'essere come φύσις, su cui ci permettono di ritornare i frammenti di Parmenide, compete l'apparire, ed è necessario che l'uomo, come essente, appartenga a questo apparire. Inoltre, siccome l'essere-uomo costituisce un essere particolare, "il carattere proprio dell'essere-uomo risulta dalla singolarità del suo appartenere all'essere inteso come apparire imponentesi".<sup>80</sup>

#### 4. *Essere e pensiero*

La distinzione che Heidegger avanza già nell'*Introduzione alla metafisica* e sulla quale si fonda l'interpretazione di Parmenide è: *essere e pensiero*. Egli considera questa distinzione la più importante per la filosofia occidentale. Nell'analizzare i frammenti nei quali essa compare, in particolare il 3 e il 6, viene richiamato più volte il legame con Eraclito. I due pensatori permettono l'accesso al mondo greco, la cui fisionomia fondamentale, per quanto deformata e oscurata, determina ancora quella della nostra epoca.<sup>81</sup>

Il frammento 3, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, è spesso tradotto come segue: "Perché le stesse cose sono lì per essere pensate e per essere".<sup>82</sup> Parmenide avanzerebbe considerazioni su ciò che può essere pensato e rifiuterebbe la possibilità di pensare a cose che non esistono. Per Heidegger non è solo questo il compito di Parmenide. Infatti c'è un'altra

---

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, p. 119.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, p. 134.

<sup>82</sup> W. J. Korab-Karpowicz, *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, cit., p. 200.

possibile interpretazione del frammento. La traduzione standard dell'edizione Diels-Kranz dice: "Infatti lo stesso è pensare ed essere".<sup>83</sup> Heidegger prende nota di questa traduzione nell'*Introduzione alla metafisica* e nel saggio *Moira*. Il frammento verrà ripreso anche nella conferenza intitolata *Il principio di identità* del 1957 e nel *Seminario di Zähringen* del 1973. Tuttavia la traduzione presentata non è accettabile in quanto "il fraintendimento in senso non greco di questa celebre frase non è inferiore alla falsificazione subita dalla dottrina del λόγος di Eraclito".<sup>84</sup> Per Heidegger questa traduzione si basa sull'identificazione soggettivistica del pensare con l'attività del soggetto e l'essere con l'oggetto del pensare. Parmenide diventerebbe così un precursore dell'idealismo tedesco.<sup>85</sup>

Come va tradotto allora il frammento 3?

Per prima cosa Heidegger analizza le parole greche che occorrono in esso. Pensato alla maniera greca εἶναι significa "essere presente nel disvelamento". Νοεῖν, che viene comunemente reso con "pensare", non può essere interpretato come pensare nel senso ordinario del termine. Esso significa "apprendere" (*vernehmen*). Apprendere vuol dire anzitutto "ac-cogliere", "lasciar pervenire a sé ciò che si mostra, ciò che appare".<sup>86</sup> Inoltre significa anche "sentire", "assumere una testimonianza", "accertare un fatto", "stabilire di che si tratta e in che consiste". "L'apprensione in questo duplice senso esprime un lasciar pervenire a sé consistente non in una semplice accettazione ma in una presa di posizione nei confronti di ciò che si mostra".<sup>87</sup> Dell'apprendere, il detto di Parmenide dice che è la stessa cosa dell'essere. Come va concepita questa unità dello stesso? Sappiamo che l'unità non è mai vuota uniformità, identità come pura indifferenza. Essa, recuperando il pensiero di Eraclito, è costituita dalla coappartenenza reciproca di antagonisti. "È l'originariamente uno".<sup>88</sup> Parmenide dice infatti τε καὶ perché essere e pensare sono nel loro contrapporsi, uniti, ossia

---

<sup>83</sup> H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, cit., p. 483.

<sup>84</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 145.

<sup>85</sup> W. J. Korab-Karpowicz, *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, cit., p. 201.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 146.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 147.

sono la stessa cosa *in quanto* si coappartengono. Dobbiamo intendere questo partendo dall'essere come φύσις:

Essere significa: mantenersi in luce, apparire, venire nella non-latenza. Laddove qualcosa di simile si verifica, ossia laddove l'essere si impone qui si impone e si produce in pari tempo, come a lui inerente, l'apprensione, l'arrestare accogliente dello stabile in sé che si mostra.<sup>89</sup>

Parmenide espone lo stesso principio, in modo più efficace, nel frammento 8 su cui torneremo più avanti. L'apprensione viene definita come qualcosa che si produce in vista dell'essere. I detti ci danno visioni più originarie dell'essenza della φύσις. Anche l'uomo viene a inserirsi in questo imporsi dell'essere e dell'apprendere. L'inizio del frammento 6, χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, "è necessario tanto il λέγειν quanto l'apprendere, cioè l'apprendere l'essente nel suo essere",<sup>90</sup> ci fornisce la risposta alla domanda inerente l'uomo: l'apprensione è definita come l'evento che possiede l'uomo. L'uomo in questo modo viene a manifestarsi in quanto storico come custode dell'essere. Questo dovrebbe costituire la determinazione dell'essere dell'uomo che serve come base per l'Occidente. Quanto alla distinzione tra essere e pensare essa è divenuta da tempo così vuota e priva di fondamento che, a meno di ritornare al principio, non siamo più in grado di ritrovarne l'origine. È solo dopo essere stato riconosciuto come essente di questo genere che l'uomo è stato anche definito in base a un concetto, ossia come ζῷον λόγον ἔχον. Ma la definizione moderna come *animal rationale*, ossia vivente ragionevole, è del tutto irricognoscibile.

La relazione tra essere e pensare ci introduce direttamente alla domanda: "Che cosa significa pensare?"<sup>91</sup> che fa da titolo al secondo corso, col medesimo nome, tenuto da Heidegger presso l'Università di Friburgo nel semestre estivo nel 1952.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>91</sup> Questa domanda è centrale anche nel volume M.Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di P. Jaeger, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002, nel quale viene intrecciata con il problema della tecnica e con le problematizzazioni dei tradizionali principi della logica.

<sup>92</sup> M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 143-283.

#### 4.1. ‘*Che cosa significa pensare?*’ (1952)

Heidegger si concentra nuovamente sul primo verso del frammento 6, che riportiamo:

Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

Come con il frammento 3, vengono esaminate le parole greche che vi occorrono. Tuttavia le traduzioni moderne organizzano le parole attraverso una sintassi che le pone in una certa struttura di significato. La forma soggetto-oggetto del detto ci fa immaginare un soggetto agente che deve agire in un determinato modo per dire e pensare che l'essere è. Va quindi cambiata la struttura sintattica per avvicinarsi al modo di pensare greco, o almeno per allontanarsi dal modo di pensare moderno. Il detto diventa più chiaro se si aggiungono nuovi due punti, con cui la posizione delle parole acquisterà una maggiore articolazione. Sulla base della traduzione corrente, il detto suona:

Χρῆ: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε: ἐὸν ἔμμεναι.

Necessario: il dire così anche il pensare: essente: essere.<sup>93</sup>

Heidegger inizia con l'analisi della parola χρῆ che deriva dal verbo χράω e in cui è contenuto il termine ἡ χεῖρ, la mano. Χράω significa “maneggiare”, “trattenere con la mano”, “adoperare”.<sup>94</sup> Ricordiamo che Heidegger aveva già discusso di questo termine nel *Detto di Anassimandro* del 1946. Χρῆ viene tradotto con “usa...” (*Es brauchet...*) come una frase impersonale del tipo di: piove, lampeggia, albeggia. “Usa...” vuol dire qualcosa di più essenziale rispetto a “è necessario”, tuttavia il suo senso diventerà più comprensibile a partire dall'insieme del detto.

Quando Heidegger traduce χρῆ con “usa” corrisponde ad un significato che risuona nella parola che sta alla base di esso: “Χράομαι significa impiegare qualcosa sapendolo maneggiare in modo tale che l'impiego che se ne fa corrisponda sempre alla sua essenza, tanto che essa

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>94</sup> Cfr. *ivi*, p. 195.

possa apparire grazie a quella manipolazione”.<sup>95</sup> L’uso che va pensato non è una questione che riguardi l’azione e l’influenza degli uomini. È invece il fare e il non fare dei mortali che appartiene all’ambito entro cui il *χρῆ* fa sentire il suo appello. Si cela in esso un chiamare, una raccomandazione:

Usa: il dire così anche il pensare.<sup>96</sup>

Ogni iniziale nominare, secondo Heidegger, dice il non-detto e questo viene espresso in modo tale che esso resta non detto.<sup>97</sup> Vengono a questo punto analizzati i termini *λέγειν* e *νοεῖν*. Secondo il vocabolario essi sono tradotti esattamente come: “dire” e “pensare”. Ma cosa significa “dire”? E “pensare”? Queste parole sono ampiamente discusse in molti lavori di Heidegger e in particolare in questo corso. Nella traduzione corrente si trascina chiaramente qualcosa di inadeguato, tuttavia è utile partire da essa:

Necessario: il dire e così anche il pensare, che l’essente è.<sup>98</sup>

Non ci è consentito tradurre con “pensare” né *λέγειν*, preso in sé, né *νοεῖν*. Eppure sappiamo che la logica, intesa come dottrina del *λόγος*, è la dottrina del pensiero. Nel *λέγειν* è quindi compreso anche il pensare? Per Heidegger sì. Entrambi i termini mostrano i tratti essenziali del pensiero ma solo in un’epoca precisa. Solo all’epoca del compimento del pensiero greco, con Platone e Aristotele.

Per iniziare con il primo termine, *λέγειν* non significa originariamente “dire”. Heidegger lo traduce solitamente con “raccoliere”. Tuttavia in questo corso egli inizia dicendo che il verbo ha lo stesso significato del latino *legere* o del tedesco *legen: porre*.<sup>99</sup> Se *λέγειν* è arrivato a significare “dire”, egli sostiene, è perché i greci comprendono il dire a partire dal proporre,

---

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, p. 205

esporre, porre e chiamano questo “porre” λέγειν. La relazione tra queste parole può essere notata nei discorsi di tutti i giorni:

Se qualcuno ci propone una richiesta, noi non pensiamo che trasporti dei fogli sul nostro tavolo, ma che esprima questa sua richiesta. Se qualcuno racconta un avvenimento, si tratta di una esposizione. Se qualcuno considera tra sé e sé una cosa, diciamo che pone mente ad essa.<sup>100</sup>

Inoltre, ciò che è essenzialmente il λέγειν come porre e dire è il lasciare che qualcosa ci stia davanti e il far apparire qualcosa. Infatti quando noi parliamo di qualcosa, la facciamo giacere di fronte a noi. Il significato completo di λέγειν è per Heidegger il “lasciar-essere-posto-davanti”.<sup>101</sup> Ma questa essenza del linguaggio resta nascosta ai greci. Essi non l’hanno mai espressamente posta in rilievo, tanto meno elevata alla dignità di un problema. Tuttavia il loro dire si muove all’interno di questa essenza. L’onniscienza odierna inoltre non possiede ancora il senso per valutare il peso delle questioni che qui, seguendo Heidegger, vengono trattate. Quando traduciamo nel detto di Parmenide λέγειν con “dire”, traduciamo correttamente dal punto di vista lessicale, ma otteniamo una frase priva di senso. Solo rendendo λέγειν con il “lasciar-essere-posto-davanti” possiamo comprendere ciò che segue.

Il termine νοεῖν è già stato descritto precedentemente come “apprendere” (*vernehmen*).<sup>102</sup> Seguendo questa traduzione si sta procedendo in maniera più prudente di quanto si farebbe rendendo il termine con “pensare”. Ma non abbiamo ancora ottenuto nulla. Infatti non è da intendere l’apprendere nel senso di “ricevere” (per esempio nella frase: “Apprendiamo una cattiva notizia”); è proprio questa ricezione passiva che il termine νοεῖν, per Heidegger, non indica.

“Nel νοεῖν come apprendere c’è il tratto del prendere l’iniziativa davanti a qualcosa”.<sup>103</sup> Ma come prendiamo l’iniziativa davanti a qualcosa? La risposta che da Heidegger è:

---

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>102</sup> Qui viene seguita la traduzione di G. Masi nella *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968. Ricordiamo però che *vernehmen* significa anche: percepire, udire, sentire una testimonianza.

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 210.

“Prendendocene cura”.<sup>104</sup> Ciò di cui ci si prende cura viene lasciato essere come esso è. Infatti il prendersi cura non intende cambiare ciò di cui si prende cura: significa “conservare qualcosa avendone cura”.<sup>105</sup>

Quello che risulta dalle analisi è che Heidegger traduce λέγειν con “lasciar-essere-posto-davanti” e νοεῖν con “prendersi-cura”. Una tale traduzione, egli sostiene, non è solo più fedele all’originale greco, ma anche più chiara. Questo spiega perché nel frammento il termine λέγειν precede il νοεῖν:

Ma il λέγειν non precede il νοεῖν soltanto perché dev’essere realizzato per primo, affinché il νοεῖν trovi qualcosa di cui prendersi cura. Il λέγειν, infatti, ha già sempre superato il νοεῖν, in quanto esso contemporaneamente torna già a raccogliere ciò di cui il νοεῖν si prende cura e lo conserva come ciò che è stato raccolto. Giacché λέγειν è in quanto *legen*, porre, al tempo stesso *legere*, ossia leggere (*lesen*).<sup>106</sup>

Vengono così introdotti entrambi i significati di λέγειν, *legen* (porre) e *lesen* (raccogliere). In realtà la parola tedesca *lesen* è ambigua. Essa significa “porre” come “mettere a giacere” e allo stesso tempo “posare qualcosa accanto ad altro, riunire”. Con il riferimento al secondo significato, *legen* è sinonimo di *lesen*.<sup>107</sup> Questo è quanto risulta dall’analisi del termine λέγειν attuata nel saggio *Logos* dedicato al pensiero di Eraclito. A sua volta il *lesen* è un raccogliere che mette al riparo. Ritorna qui l’unità dei tre significati della raccolta: l’atto di *cogliere* e di *riunire* in vista del *custodire*.

Il λέγειν e il νοεῖν sono interconnessi e posizionati secondo un ordine definito nel frammento di Parmenide; non solamente perché il momento del prendersi cura di qualcosa richiede il momento del porre qualcosa davanti a noi, ma anche perché lasciare che qualcosa ci stia davanti come è presuppone il prendere in considerazione qualcosa. E questo secondo i tre significati della raccolta.

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>107</sup> Cfr. M. Heidegger, *Logos*, cit., p. 142.



Il linguaggio del detto è in ogni modo accurato. Parmenide non unisce i termini λέγειν e νοεῖν con un semplice “e” (καί), ma dice: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε. La frase acquista un significato riflessivo e i due termini chiave aderiscono l’uno all’altro e penetrano l’uno nell’altro alternativamente. Appartengono alla stessa famiglia di senso. Heidegger traduce la frase citata con “il lasciar-essere-posto-davanti così anche (ossia allo stesso modo) il prendersi-cura (ossia anch’esso allo stesso modo di quell’altro)”.<sup>108</sup> Il detto inizia a diventare più accessibile.

Ciò che è chiamato pensare viene annunciato dalla connessione di λέγειν e νοεῖν: “È solo con l’ambito cui appartengono il λέγειν e il νοεῖν che si annuncia ciò che pensare significa”.<sup>109</sup> Entrambi portano a compimento l’ambito definito dalla ἀλήθεια: l’ambito dello svelare e del tenere svelato ciò che è disvelato. La loro congiunzione tende a ciò che il detto dice subito dopo: ἐὼν ἕμμεναι. L’essenza del pensare non può essere definita dal λέγειν preso da solo, tanto meno dal νοεῖν. Heidegger ricorda che nel corso della storia il pensiero diventa comprensione del λέγειν inteso come asserzione e del νοεῖν inteso come ragione. La natura originale di questi termini scompare nel concetto di ragione.<sup>110</sup> Inoltre, per Heidegger, la filosofia odierna si allontana anche dalla domanda: “Che cosa significa pensare?”. L’interpretazione dei presocratici secondo la moderna comprensione del pensiero oscura completamente questo punto.

Le parole finali del frammento di Parmenide, ἐὼν ἕμμεναι, sono solitamente tradotte come “essente ed essere”. Questi termini però sono da tempo trattati come se fossero vuoti e privi di senso. In che modo queste parole si riferiscono al λέγειν e al νοεῖν? Per rispondere Heidegger analizza le parole greche ἐὼν ed ἕμμεναι. Abbiamo già incontrato la parola ἐὼν nel *Detto di Anassimandro*, e da esso abbiamo imparato che, come la sua forma attica ὄν, ἐὼν è un participio; quest’ultimo può essere verbale o nominale. Su questo punto discutono ampiamente *Che cosa significa pensare?* e il saggio *Moira*.

---

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 213.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> Cfr. *ivi*, p. 215.

Il participio εὖν però non è un participio fra tanti. Esso è piuttosto “quel participio che raccoglie in sé tutti i participi possibili”.<sup>111</sup> Inoltre, l’ambiguità dei participi poggia sulla “doppiezza” di ciò che essi nominano. A partire da essa “un *essente* sussiste nell’essere e l’*essere* sussiste come essere di un essente. Non c’è un altro genere di doppiezza che sia paragonabile a questa doppiezza”.<sup>112</sup> Essere ed essente sono uniti e distinti nella duplicità del termine εὖν. Per Heidegger la storia del pensiero europeo-occidentale si basa sul tentativo di rispondere alla domanda aristotelica: “τί τὸ εὖν, che cos’è l’essente nel suo essere?”. Procedendo in questo modo si va dall’essente all’essere; il pensiero sale dal primo al secondo termine, cercando di oltrepassare ogni volta l’essente. Quest’ultimo è per i greci però ciò che di per sé si dischiude, la φύσις, generalmente “il fisico”. Andare oltre si dice in greco μετά, così il pensiero nel rispondere alla domanda diventa “meta-fisica”. Qual è invece il compito di Parmenide? “Lascia che ti sia posto davanti e prenditi cura εὖν ἔμμεναι, essendo l’essente”.<sup>113</sup> Scrive allora Heidegger:

Che cosa vuol dire allora “pensare”, se il pensiero segue il richiamo di questo *Geheiß*? Pensare significa: lasciar-essere-posto-davanti, prendendosi in questo modo anche cura: (l’) essente essendo. Il pensiero così articolato compenetra il fondamento della metafisica, vale a dire la duplicità dell’essente e dell’essere.<sup>114</sup>

Il detto di Parmenide non ci fornisce ancora la risposta alla domanda su ciò che si debba intendere con “pensare”. Si limita ad aiutarci a porci la domanda. Le parole “essente” ed “essere” restano quindi da chiarire, anche se svolgono spesso il ruolo di titoli decisivi nel linguaggio filosofico. La traduzione non è ancora una traduzione se ci limitiamo a sostituire i termini εὖν ed ἔμμεναι con le parole essente (*Seiendes*) ed essere (*Sein*). Di che cosa abbiamo ancora bisogno? Per Heidegger è necessario trasportarsi nell’ambito della lingua greca.

---

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 227.

Questo trasferimento anche se difficile non è impossibile.<sup>115</sup> Che cosa significa allora εὖν εἴμεναι pensato alla maniera dei greci?

Lo sforzo apparentemente secondario del corso di tradurre adeguatamente εὖν εἴμεναι è in realtà quello che ci porterà al significato di “pensare”. Infatti lo sforzo di tradurre le parole conclusive del detto di Parmenide non è niente di meno che “il tentativo di prestare attenzione a quello che ci chiama al pensiero”.<sup>116</sup> Heidegger inizia la traduzione scrivendo:

La parola εὖν designa ciò che è presente (*das Anwesende*) e εἴμεναι, εἶναι significa essere presente (*Anwesen*).<sup>117</sup>

Che cosa si ottiene in questo modo? Heidegger non ha fatto che sostituire le parole abituali “essente” ed “essere” con le parole meno comuni “ciò che è presente” ed “essere presente”. Tuttavia, egli sostiene, queste nuove parole hanno per noi dei significati più chiari e meno vaghi. Infatti “essere presente e presenza significano: il presente. È presente ciò che dura nel farsi incontro”.<sup>118</sup> Il pensiero dei greci abita, prima imporsi dell’εὖν, come presenza di ciò che è presente. Per questo motivo il pensiero può essere risvegliato a prendersi cura di ciò che è presente rispetto alla sua presenza. E questo accade nel pensiero dei pensatori greci a partire da Anassimandro fino ad Aristotele. Ma cadremmo in errore se credessimo che l’essere dell’essente significhi in tutte le epoche “esser presente di ciò che è presente”. “Ciò che è presente è sorto dalla svelatezza”.<sup>119</sup> La presenza richiede così la disvelatezza ed è un sorgere da essa. I greci fanno esperienza di un tale processo nell’apparire inteso come un mostrarsi luminoso e splendente. La luce e il vedere, ricordiamo, ha per i greci un significato fondamentale anche per la conoscenza. E il riposo nella presenza di ciò che è presente è un “raccolgimento” (*Versammlung*). Scrive infatti Heidegger:

---

<sup>115</sup> Cfr. *ivi*, p. 229.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 232.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>118</sup> *Ivi*, pp. 234-235.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 237.

Dovunque il pensiero dei greci si prende cura della presenza di ciò che è presente, i suddetti tratti della presenza giungono alla parola: la disvelatezza, il sorgere da essa, l'entrata in essa, l'avvicinarsi e l'allontanarsi, la sosta che indugia, il raccoglimento, l'apparire, il riposo, la nascosta rapidità dell'assenza costantemente possibile. Sulla base di questi tratti della presenza i pensatori greci pensarono ciò che è presente.<sup>120</sup>

Il pensiero occidentale posteriore tuttavia con la domanda τί τὸ ὄν si pone su un tracciato diverso e la presenza perde addirittura i suoi tratti caratteristici ed inizia ad acquisirne di nuovi. Per Heidegger i nuovi tratti dell'essere dell'essente, come l'oggettività dell'oggetto, la realtà del reale, continuano però a poggiare sul tratto fondamentale della presenza. Anche quest'ultima viene in un certo senso dimenticata.

L'ὄν ἔμμεναι è secondo il detto di Parmenide quello cui il λέγειν τε νοεῖν τε deve restare rivolto, affinché a partire dall'ambito comune ad entrambi i verbi si dispieghi l'essenza del pensiero. Vuol dire che l'ὄν ἔμμεναι richiede il λέγειν τε νοεῖν τε. “Solo nella misura in cui il lasciar-essere-posto-davanti e il prendersi-cura si subordinano all'ὄν ἔμμεναι, solo nella misura in cui essi restano dipendenti dall'ὄν ἔμμεναι ed inseriti in esso, il loro ambito basta all'essenza del pensiero richiesta dall'ὄν ἔμμεναι”.<sup>121</sup> Quest'ultimo, ossia la presenza di ciò che è presente, è ciò attraverso cui il χρή, lo *Es brauchet* (usa...) parla. Nell'ὄν ἔμμεναι si cela l'appello che chiama verso il pensiero occidentale. In maniera più succinta il detto dice:

Al posto di λέγειν τε νοεῖν τε dice per lo più soltanto νοεῖν, prendersi-cura. Al posto di ὄν ἔμμεναι dice, o soltanto εἶναι o semplicemente ἔδν.<sup>122</sup>

Il νοεῖν, tradotto con una parola “il pensiero”, è un pensiero solo nella misura in cui si riferisce all'εἶναι, all'essere, ed è inserito in esso. In nessun modo il νοεῖν è pensiero per il solo fatto di svolgersi come attività dell'anima e dello spirito. *Il pensiero è pensiero solo se appartiene all'essere.*<sup>123</sup> Parmenide ci dà conferma di questo nel frammento 5 e 8, i quali suonano:

---

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 239.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>123</sup> Cfr. *ibidem*.

V. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Tradotto abitualmente: “Giacché pensare ed essere sono la stessa cosa”

Traduzione di Heidegger: “La stessa cosa infatti è il prendersi-cura come anche la presenza di ciò che è presente”.

VIII, 34 sgg. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ... ἐνρήσεις τὸ νοεῖν.

“Giacché non è nel distacco della presenza di ciò che è presente che puoi scoprire il prendersi-cura”.<sup>124</sup>

Essere e pensiero chiaramente non sono la stessa cosa. Ma essi si coappartengono reciprocamente. Questo è il risultato dell’intera analisi. Ma a questo punto, che cosa significa pensare? Heidegger risponde come segue nella conclusione del corso:

Alla fine ci volgiamo di nuovo verso la stessa domanda che ci eravamo posti all’inizio, alla ricerca di ciò che vuol dire originariamente la parola tedesca *Denken*. *Gedanc* vuol dire: *Gedächtnis* (memoria), *Andenken* (pensiero che si ri-volge), *Dank* (ringraziamento). Nel frattempo però abbiamo appreso che l’essenza del pensiero si determina a partire da ciò che c’è da considerare, a partire dalla presenza di ciò che è presente, a partire dall’essere dell’essente. Il pensiero è pensiero soltanto quando pensa ri-volgendosi all’ἐόν, ri-volgendosi a quello che questa parola propriamente, ossia senza pronunciarlo, nomina: la duplicità dell’essente e dell’essere, ciò che è propriamente c’è da pensare. Ciò che in questo modo si dà, è il dono (*Gabe*) di ciò che è più degno di essere messo in questione. È in grado il pensiero di ricevere tale dono, di prendersi cioè cura di esso per affidarlo nel λέγειν, in un dire, all’originario parlare del linguaggio?<sup>125</sup>

#### 4.2. *Moirā*

Il saggio intitolato *Moirā*, pubblicato all’interno di *Saggi e discorsi*, comprende una parte non pronunciata del corso universitario *Che cosa significa pensare?*, precedentemente analizzato. Il contesto è quindi sempre quello dell’analisi dei frammenti di Parmenide che ripropongono il rapporto tra essere e pensare. Il titolo tuttavia ci introduce in un contesto di pensiero nuovo: quello della Μοῖρα.

---

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, pp. 241-243.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 245.

Il rapporto tra pensiero ed essere muove, secondo Heidegger, tutta la riflessione dell'Occidente.<sup>126</sup> Esso è definito come la “pietra di paragone” in riferimento alla quale si può pervenire nella vicinanza di ciò che si annuncia all'uomo come il “da-pensare”. Vengono riportati i due frammenti in cui Parmenide parla di pensiero ed essere:

III. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι.

“Poiché lo stesso è pensiero ed essere”.

VIII, 34-41. Ταὐτὸν δ' ἔστι τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν: οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι: τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν.

“Lo stesso (*dasselbe*) sono il pensare e il pensiero che è; poiché non senza l'essente in cui esso è come l'espresso (*das Ausgesprochene*) puoi tu trovare il pensiero. Certo nulla è e nulla altro sarà al di fuori dell'essente, poiché la Moira gli ha imposto di essere un tutto e immobile. Perciò sarà un puro nome tutto ciò che i mortali, convinti che sia vero, hanno fissato: “divenire” così come “perire”, “essere” così come “non essere” e “mutare di luogo” così come “cambiare dei colori che risplendono”.<sup>127</sup>

Interpretare le sentenze di Parmenide restando all'interno della filosofia moderna porta con sé il rischio di fraintendere completamente le sue parole e con esse il rapporto tra l'essere e il pensiero. Nelle prime pagine Heidegger ricorda come per la teoria della conoscenza, infatti, l'essente sia concepito come oggetto in quanto sta di fronte al soggetto che percepisce. La tesi che risale a Berkeley suona: *esse = percipi*, ossia essere è uguale a essere-rappresentato. Fino a Hegel, secondo il quale l'essere è l'affermazione del pensare che produce se stesso, Parmenide viene in un certo senso inteso come un'anticipazione della dottrina moderna sulla realtà e sulla conoscenza. L'interpretazione di Heidegger è, come abbiamo avuto modo di vedere, completamente diversa. Parmenide rimette il pensiero all'essere, la concezione moderna invece rinvia l'essere al pensiero. “Ogni interpretazione della sentenza greca che si

---

<sup>126</sup> Cfr. M. Heidegger, *Moira*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 158.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

muova all'interno della prospettiva del pensiero moderno è destinata fin dall'inizio al fallimento".<sup>128</sup>

Nel detto VIII Parmenide parla del termine ἐόν che sappiamo essere un participio ambiguo. Esso viene pensato come “*di-spiego (Zwiefalt)* di essere ed essente”. Questo nuovo termine è secondo Heidegger ciò che rappresenta l'esperienza dell'essere iniziale e resta come tale solo in legame con l'altro termine centrale: ἀλήθεια. All'inizio del pensiero occidentale tuttavia accade la sparizione del di-spiego, ossia che “l'illuminazione-apertura (*Lichtung*) dell'essere dell'essente si nasconde in quanto tale”.<sup>129</sup> Noi però dobbiamo fare attenzione al di-spiego dell'essere ed essente se vogliamo seguire le parole di Parmenide dedicate al rapporto tra pensiero ed essere. Come va caratterizzato questo rapporto? Il frammento III in tutta brevità dice solamente che il pensiero appartiene all'essere.<sup>130</sup>

Per Heidegger la risposta è già data nelle parole: τὸ γὰρ αὐτὸ, ossia “il Medesimo”. Con la stessa parola inizia anche il frammento VIII, v. 34. Tuttavia questo termine non spiega come due cose possano coincidere nello stesso termine. “Tὸ γὰρ αὐτὸ, il Medesimo, rimane la parola enigma”.<sup>131</sup> Nel frammento VIII Parmenide ci viene in aiuto dicendo come debba essere pensato quell'essere a cui il νοεῖν appartiene. Invece di εἶναι, viene usata la parola ἐόν, l'essente, che nel suo duplice senso designa il di-spiego. Il pensiero è presente a causa del di-spiego che però rimane non detto. Scrive Heidegger:

L'esser-presente del pensiero è in cammino verso il di-spiego di essere ed essente. Il prestare-attenzione (*In-die-Acht-Nehmen*) è presente come avvicinarsi al di-spiego (*west die Zwiefalt an*), è già (conformemente al frammento VI) – a causa del preliminare λέγειν, del lasciar-stare-dinanzi – riunito e volto verso il di-spiego. Mediante cosa e in che modo? In nessun altro modo e per nessun'altra ragione che questa: il di-spiego, per il quale i mortali trovano la via verso il pensiero, esige esso stesso per sé tale pensiero.<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>130</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

In aggiunta sappiamo dalle analisi fatte nel paragrafo precedente che il  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , di cui si vuole considerare l'appartenenza all' $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ , si fonda e dispiega il suo essere a partire dal  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ . E in questo accade il lasciar-stare-dinnanzi il presente nella sua presenza. Il  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  non significa originariamente “dire”. In esso però riposa l'essenza del dire come era esperita dai greci. A Parmenide importa esaminare dove abbia il suo posto il  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ . Non va ricercato nel discorso detto o nel segno scritto intesi come percepibili sensibilmente. Il  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , ossia il prestare-attenzione, e ciò che esso tratta è qualcosa di detto nel senso di fatto apparire. Secondo Heidegger il  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  appare nel di-spiego. Solo che in Parmenide questo non è ancora pensato in maniera esplicita. Tuttavia, il  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  non percepisce una cosa qualunque, ma solo quell'unica cosa che viene nominata anche nel frammento VI:  $\acute{\epsilon}\omicron\nu \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ , ossia l'ente presente nella sua presenza.

La parola enigma della sentenza, il Medesimo, rimane però ancora oscura. È quello stesso che pensa anche Eraclito con la parola  $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , il riuniente lasciar-stare-dinnanzi. Ritorna qui il riferimento allo stesso orizzonte di pensiero di questi pensatori. È possibile comprendere le loro parole solo se vengono fatti interagire insieme. Che cosa accade nelle loro parole fondamentali? Viene fatta esperienza del disvelare. “Di conseguenza, nel dispiegarsi del di-spiego domina il disvelamento. I greci lo chiamano  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ”.<sup>133</sup> In questo modo Heidegger ritorna all'inizio del poema di Parmenide ricordando che  $\acute{\Lambda}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  è il nome della dea. È udendo le sue parole infatti che Parmenide esprime il suo pensiero. L' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , ossia il dispiegare, concede a ogni singola presenza la luce grazie alla quale ciò che è presente può apparire. Non può esserci qualcosa di presente al di fuori del di-spiego.<sup>134</sup> A questo punto entra in scena la  $M\omicron\iota\rho\alpha$ . Parmenide ne parla in una proposizione subordinata, apparentemente secondaria, ma che in realtà “è la proposizione di tutte le proposizioni”:

VIII, 37 s. ...  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota \tau\acute{o} \gamma\epsilon M\omicron\iota\rho' \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\delta\eta\sigma\epsilon\nu \omicron\tilde{\lambda}\lambda\omicron\nu \acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\acute{o}\nu \tau' \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ .

“... poiché la Moira gli ha imposto (all'essente) di essere un tutto e immobile”.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>134</sup> Cfr. *ivi*, p. 171.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 172.



Parmenide si sta riferendo all'ἔόν, alla presenza di ciò che è presente, del di-spiego. La Μοῖρα è l'assegnazione che concedendo ripartisce e dispiega il di-spiego. Viene presentata in questi termini:

Essa è l'invio (*Schickung*), in sé raccolto e quindi dispiegante, della presenza come presenza di qualcosa di presente. Μοῖρα è il destino (*Geschick*) dell' 'essere' nel senso dell'ἔόν. Essa ha liberato (*entbunden*) l'ἔόν aprendogli il dispiego, e così appunto lo ha legato nella totalità e nella quiete dalle quali e nelle quali avviene la presenza di ciò che è presente.<sup>136</sup>

In questo senso Heidegger può scrivere che la "storia" è il *destino* del di-spiego.<sup>137</sup> In quanto l'essere significa: presenza di ciò che è presente: ossia il di-spiego. Ciò che viene percepito nel pensiero è la presenza di ciò che è presente. "Il dire pensante, che corrisponde al di-spiego, è il λέγειν come lasciar-stare-dinnanzi la presenza. La duplicità misteriosa nascosta nell'ἔόν è l'appello che ci chiama a pensare e fa tutt'uno col pensiero. Esso si dà solo sul cammino di pensiero del pensatore chiamato dall'Ἀλήθεια".<sup>138</sup> Il pensatore viene inserito quindi in un cammino di pensiero nel quale il domandare deve necessariamente continuare. Dopo aver introdotto il tema del destino dell'essere inteso come Μοῖρα, nella parte conclusiva del saggio Heidegger si sofferma sull'impotenza del pensiero e sull'attesa di in un futuro. Avendo chiarito il Medesimo come intreccio e coappartenenza di identità e differenza tra l'essere e il pensiero, Heidegger sembra voler allargare la differenza, fino a rendere impossibile il riconoscimento dell'identità: questa situazione viene espressa nella frase subordinata nella quale viene presentata la Μοῖρα. Parmenide non sarebbe un pensatore degli inizi aurorali del pensiero che si conforma al destino del di-spiego, se non pensasse nelle sue sentenze quell'enigmatico che si nasconde tacendo nella parola "il Medesimo". E il destino dell'essere è quello, come abbiamo più volte ripetuto, di cadere nell'oblio. Segno di questo destino è il fatto che *il dispiego come tale rimane nascosto*. Eraclito lo ha pensato; Parmenide lo ha esperito senza però pensarlo. Il dialogo con Parmenide è quindi destinato a non arrivare

---

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 173.

a una fine. Non solo perché nelle sue parole rimangono punti oscuri, ma perché anche quello che è detto resta continuamente da pensare. Heidegger definisce questo dialogo come infinito. Solo restando continuamente all'interno del domandare possiamo restare in attesa di un destino diverso. Solamente con la meraviglia di far parlare i frammenti dei pensatori iniziali possiamo attendere e far rivivere un destino diverso da quello presentato dal destino dell'essere proprio della metafisica. Così, concludendo, Heidegger scrive:

Chi però dal pensiero si attende solo una rassicurazione e aspetta con ansia il giorno in cui esso potrà venir messo da parte come non più necessario, non fa che chiedere al pensiero di autoannientarsi. Questa richiesta appare in una luce strana, se poniamo mente al fatto che l'essenza dei mortali è chiamata a fare attenzione a quell'ingiunzione (*Geheiss*) che li chiama ad entrare nella morte. La morte, come estrema possibilità dell'Esserci (*Dasein*) mortale, non è la fine del possibile, ma il supremo ricetta (*Ge-birg*) (il raccogliente albergare) del segreto del disvelamento che ci chiama.<sup>139</sup>

#### 4.3. La conferenza su 'Il principio di identità' (1957)

Il rapporto tra pensiero ed essere per Heidegger diviene il motivo di fondo dell'intero pensiero occidentale. La storia di questo rapporto è in fondo una serie di variazioni su questo tema anche dove il frammento di Parmenide non viene espressamente nominato. Questo spunto trova il suo sviluppo in *Identità e differenza*,<sup>140</sup> e in particolare nella prima conferenza contenuta in essa, intitolata *Il principio di identità*.<sup>141</sup> Essa fu tenuta da Heidegger il 27 giugno 1957 nella Stadthalle di Friburgo come discorso celebrativo in occasione del giubileo per i cinquecento anni della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo.

La coappartenenza di identità e differenza viene indicata come "ciò che è da pensare" e ci permette di ritornare sulle analisi fatte precedentemente. Come abbiamo fatto per l'analisi di Eraclito, concludiamo il capitolo su Parmenide con i lavori nei quali è possibile "osservare" Heidegger nell'atto di sviluppare il suo pensiero in contesti di comunicazione pubblica. Il filo

---

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>140</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009.

<sup>141</sup> M. Heidegger, *Il principio di identità*, in M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 27-51.

conduttore di tutta la conferenza è la critica heideggeriana alla logica corrente che esprime l'identità con la formula  $A = A$ . Qui viene posto il problema del rapporto di identità e differenza tra essere ed ente. La metafisica intende l'equazione come un principio, una legge o asserzione circa la vuota identità dell'essere con se stesso. L'essere viene pensato infatti come qualcosa di immutabile e costantemente presente. In questo senso può essere definito come fondamento (*Grund*) dell'ente. Nel rapporto rientra anche l'uomo, essendo anch'esso un ente. Questa prospettiva ha il suo culmine nella nostra epoca, propria della tecnica moderna, e grazie ad essa "la ricerca scientifica si assicura la possibilità del suo operare".<sup>142</sup> L'appello dell'identità parla dell'essere dell'ente. L'essere e l'uomo si fronteggiano nel segno del *Gestell*, ovvero l' "impianto" della tecnica calcolante. Una possibile via d'uscita da questo "destino" viene individuata, secondo Heidegger, nelle parole di Parmenide: "Lo stesso infatti è pensiero ed essere". Il pensiero iniziale permette così di "saltare via" dalla "metafisica del fondamento" su cui si basa il dominio tecnico del mondo, per giungere alla coappartenenza originaria tra uomo, pensiero ed essere. Il tema del "salto" è centrale anche nella conferenza *La cosa*, tenuta nel 1949 e nel 1950. Il compito dell'uomo sarebbe quello di preservare l'identità essenziale, non logico-metafisica, lasciando che le cose si possano manifestare, disvelare, come sono. Nel dominio della tecnica al contrario, le cose sono viste solamente dal punto di vista della loro utilizzabilità e non del loro puro "coseggiare".

Attraverso Parmenide, Heidegger può tentare così quello *Schritt zurück*, ossia l'arretramento verso la provenienza della metafisica. Nel frammento III, "lo stesso infatti è pensiero ed essere", si intravede qualcosa di completamente diverso rispetto a ciò che conosciamo dalla dottrina della metafisica.<sup>143</sup> Ci ritroviamo di fronte alla parola enigmatica, τὸ αὐτό, attraverso la quale Parmenide definisce l'identità dell'essere. L'essere è determinato nel detto come un tratto di tale identità. Al contrario, "l'identità pensata in seguito nella metafisica è rappresentata come un tratto dell'essere".<sup>144</sup> Nel detto di Parmenide pensiero ed essere appartengono reciprocamente allo stesso. Intendendo il pensiero come ciò che distingue l'uomo, si diventa consapevoli che anche l'uomo fa parte di questa coappartenenza.

---

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>143</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 33.

L'uomo è qualcosa di essente ma a differenza degli altri enti, è posto di fronte all'essere, resta riferito a esso e gli corrisponde.<sup>145</sup> Solo l'uomo che è aperto all'essere, lascia che l'essere si manifesti. Essere e uomo sono affidati l'uno all'altro. Si tratta per Heidegger di un "appropriare in cui essere e uomo sono appropriati l'uno all'altro",<sup>146</sup> il quale va esperito come *evento (Ereignis)*. Questa è la parola guida al servizio del pensiero. In maniera più specifica Heidegger definisce questo rapporto, nel quale l'uomo e l'essere perdono la determinazione che la metafisica ha imposto a loro, come "evento-appropriazione".<sup>147</sup> A questo punto viene posta la domanda: "Che cos'ha a che fare l'evento con l'identità?". L'evento porta l'essere e l'uomo nel loro "insieme" essenziale e originario. Dalle parole di Parmenide si scopre che l'essenza dell'identità è una proprietà dell'evento-appropriazione, in cui pensiero ed essere si coappartengono. Emerge così che grazie a un "salto" che si stacca dalla metafisica, uomo ed essere giungono nella luce essenziale dell'evento.

Dobbiamo abbandonare l'opinione che il mondo tecnico odierno impedisca di "saltare via" da esso.<sup>148</sup> Per questo, nella conclusione Heidegger, con tono ottimista, invita a restare sempre in contatto con ciò che è *da pensare*. Viene espresso quello che egli definisce "il tempo del pensiero" in contrasto con il mondo della tecnica:

Il pensiero ha impiegato più di duemila anni per comprendere in modo appropriato una relazione così semplice come la mediazione all'interno dell'identità. Come possiamo quindi noi ritenere che basti un solo giorno per realizzare il raccoglimento pensante nella provenienza essenziale dell'identità? Proprio perché esige un salto, tale raccoglimento ha bisogno del suo tempo, il tempo del pensiero, che non è quello del calcolo che oggi trascina il nostro pensiero ovunque. Oggi una "macchina pensante" (*Denkmaschine*) calcola in un secondo migliaia di relazioni, che però a dispetto della loro utilità tecnica, sono inessenziali. Qualunque cosa tentiamo di pensare, e comunque la pensiamo, noi pensiamo nell'alveo della tradizione. È essa che domina quando, dal meditare, ci libera in quel momorare che non è più un pianificare. Soltanto quando, pensando, ci rivolgiamo al già pensato siamo impiegati per ciò che è ancora da pensare.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>147</sup> Cfr. *ivi*, p. 46.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 51.

#### 4.4. *Il cuore non tremante della ben rotonda verità*

La questione dell'accesso all'essere, da cui abbiamo preso le mosse nell'intera ricerca, rimane il tema centrale anche nel *Seminario di Zähringen*<sup>150</sup> del 1973. Dopo aver tentato l'accesso partendo da Hegel, Kant e Husserl, Heidegger si ritrova a meditare nuovamente sulle parole di Parmenide. Attraverso un ritorno all'inizio, il pensiero deve volgersi verso questo pensatore aurorale, attraverso il quale è possibile una conoscenza autentica della storia dell'essere. Questo obiettivo che in *Essere e tempo* aveva un carattere maldestro e ingenuo, si fa ora conoscenza.<sup>151</sup> Come egli stesso afferma, Heidegger con questo seminario può correggere quanto aveva detto alla fine della conferenza *La fine della filosofia e il compito del pensiero*,<sup>152</sup> analizzando un passo sull'ἀλήθεια di Parmenide intitolato: Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἤτορ. Con tono poetico, proprio di questi pensatori non ancora definibili filosofi, viene espresso il rapporto tra i due concetti chiave di tutta la ricerca: la verità e l'essere. Tanto il pensiero quanto l'essere, che nell'orizzonte greco significa essere-presente, si danno nella loro reciprocità solo in uno *spazio libero* e in un'*apertura*, all'interno della quale essi possano guardarsi reciprocamente.<sup>153</sup> Parmenide chiama quest'apertura Ἀλήθεια, che sappiamo essere il nome della dea che appella il pensatore all'inizio del poema. Non solo essa però; ma anche il suo “cuore che non trema”. Con le parole “il cuore non tremante della ben rotonda verità” nel poema la Dea nomina al pensatore ciò che egli deve esperire nel suo cammino sulla via che abbiamo definito come la prima: quella che porta all'essere. Di questa via “che si snoda ben al di fuori del consueto soggiorno degli uomini” ci sono segni che indicano lo stesso tra pensiero ed essere. La domanda finale è quindi la seguente: dove e come viene alla presenza l'essere-presente? La risposta è ora chiara: solo nella svelatezza, ossia nell'ἀλήθεια. In base a questo il participio duplice ἐόν incontrato nei frammenti III e VIII è propriamente “il cuore della svelatezza” che da essa viene circondato. Può affermare Heidegger:

---

<sup>150</sup> M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 145-180.

<sup>151</sup> Cfr. *ivi*, p. 173.

<sup>152</sup> M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in M. Heidegger, *Tempo e essere*, nuova ed. italiana a cura di C. Badocco, Longanesi, Milano, 2007, pp. 73-94, in part. pp. 87-91.

<sup>153</sup> M. Heidegger, *Appendice. La provenienza del pensiero*, in M. Heidegger, *Seminari*, cit. p. 182.

Non possiamo quindi rappresentare l'ἀλήθεια come apertura vuota e fissa. Dobbiamo piuttosto pensarla come il disvelamento che circonda adeguatamente il τὸ ἐόν, il 'che è presente: l'essere-presente stesso'.<sup>154</sup>

Il pensiero che è in gioco qui, ben lontano dall'opinare abituale, è il puro scorgere l'ἐόν, cuore della svelatezza. "Ciò che è da pensare" è la questione che si pone all'inizio del pensiero occidentale. Non è un giudicare, un dimostrare o un fondare nel senso moderno dei termini; è piuttosto un fondarsi su ciò che è già stato scorto.<sup>155</sup> È infatti già stato pensato dai pensatori aurorali.

---

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>155</sup> Cfr. *ivi*, p. 188.

## CONCLUSIONE

Abbiamo seguito l'indicazione heideggeriana che ripone nel primo pensiero greco la chiave della comprensione dell'inizio del pensiero occidentale. Anassimandro, Eraclito e Parmenide dicono "lo stesso". Attraverso poche parole fondamentali, secondo Heidegger, questi tre pensatori aurorali esprimono l'esperienza originaria dell'essere situata da un punto di vista storico e concettuale all'inizio del pensiero occidentale: φύσις, ἀλήθεια, χρεών, λόγος. Sono queste le parole che inaugurano il destino dell'Occidente.

Nel dialogo che si instaura con i tre pensatori, iniziato negli anni Trenta, i greci rappresentano per il filosofo tedesco una costante provocazione per il pensare. Con l'interpretazione dei frammenti, Heidegger si ritrova a capovolgere l'intera direzione del suo pensiero. Solo chi ha disponibilità al pensiero può essere provocato da esso.

Ritornando sul significato originario, pre-metafisico, delle parole dei pensatori, Heidegger ritrova un orizzonte di senso completamente dimenticato. Ciò che egli definisce "il non detto" che traspare dai frammenti ha bisogno di essere riportato alla luce. Ma nel gioco tra detto e non detto, tra sorgere e nascondersi, come si è visto, si basa l'intera esperienza della verità intesa come ἀλήθεια.

Per Heidegger i greci non hanno espresso chiaramente quell'orizzonte di senso perché era completamente implicito nel loro pensiero. Ciò che è noto è spesso più problematico da chiarire rispetto a ciò che è nascosto. Come starebbero le cose, se nei greci si desse qualcosa di *impensato*, che propriamente determina il loro pensiero e il pensato di tutta la nostra storia? Per questo motivo il dialogo con i pensatori iniziali non si può concludere perché si interroga sull'inizio e, in maniera circolare, ritorna su se stesso. La circolarità nelle interpretazioni è evidente: le parole di Anassimandro, Eraclito e Parmenide acquistano un maggior significato se vengono fatte interagire tra di loro. E in questo gioco si inserisce anche la domanda sull'uomo. Con la metafisica, e il mutamento del concetto di verità, anche la definizione di cosa sia "uomo" cambia e si allontana dal suo orizzonte originale. Ritornando all'indietro, a dimostrazione del fatto che è più importante sapere da dove si viene rispetto a dove si è diretti, Heidegger si è ritrovato a contrastare tutta una tradizione di pensiero che ha nascosto

la vera origine. La storia della metafisica si è dimostrata essere la storia dell'erramento dell'essere e del suo oblio. Questo ritorno al momento iniziale della filosofia ha tentato una comprensione migliore di quella dei suoi stessi protagonisti. Il pensiero rammemorante di Heidegger, legato alla riscoperta della forma "poetante" del pensiero iniziale, ha memoria di ciò che è rimasto impensato e di ciò che costituisce per lui un altro inizio: questo ha significato "pensare il pensiero greco ancora più grecamente". Il dialogo rimane inevitabilmente aperto.

Per concludere, ci si stupirà che una ricerca sull'interpretazione heideggeriana dei pensatori iniziali non si concluda con delle considerazioni conclusive e con delle risposte a tutte le domande avanzate. Ma la risposta, per una volta, è semplice: si può riconoscere la grandezza di un pensiero senza ritenere per questo necessario dover arrivare a una meta finale. La domanda filosofica è per sua natura inconcludente e Heidegger ogni volta ce lo ricorda con una forza di pensiero travolgente.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Opere di Martin Heidegger citate e di riferimento (in ordine cronologico)

- Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, (1926), trad. it. di G. Gurisatti, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. K. Blust, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000;
- Sein und Zeit*, (1927), nuova ed. it. di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2018;
- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (1928), trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, a cura di K. Held, ed. it. a cura di G. Moretto, Il Melangolo, Genova, 1990;
- Vom Wesen des Grundes*, (1929), trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 79-131;
- Vom Wesen der Wahrheit*, (1930), trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp.133-157;
- Platons Lehre von der Wahrheit*, (1931/32, 1940), trad. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 159-192;
- Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, (1931/1932), trad. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di H. Mörchen, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997;
- Einführung in die Metaphysik*, (1935), trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2019;
- Holzwege*, (1935-1946), trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968;
- Nietzsche I-2*, (1936-1946), trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995<sup>2</sup>;
- Grundbegriffe*, (1941), trad. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali*, a cura di P. Jaeger, ed. it. a cura di F. Camera, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1996;

- Parmenides*, (1942/1943), trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di M. S. Frings, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1999;
- Der Anfang des abendländischen Denkens*, (1943), trad. it. di F. Camera, *L'inizio del pensiero occidentale*, in M. Heidegger, *Eraclito*, a cura di M. S. Frings, ed. it. a cura di F. Camera, Mursia, 1993, pp. 5-119;
- Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, (1943), trad. it. di G. Vattimo, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 176-192.;
- Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, (1944), trad. it. di F. Camera, *Logica. La dottrina eraclitea del logos*, in M. Heidegger, *Eraclito*, cit., pp. 121-252;
- Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, (1944/46), trad. it. di F. Volpi, *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 809-861;
- Brief über den «Humanismus»*, (1946), trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 267-315;
- Wozu Dichter?*, (1946), trad. it. di P. Chiodi, *Perché i poeti?*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 246-297;
- Der Spruch des Anaximander*, (1946), trad. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 299-348;
- Bremer und Freiburger Vorträge*, (1949-1957), trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di P. Jaeger, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002;
- Logos (Heraklit, Fragment 50)*, (1951), trad. it. di G. Vattimo, *Logos (Eraclito, frammento 50)*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp.141-157;
- Seminare*, (1951-1973), trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1992;
- Was heißt Denken?*, (1951-52), trad. it. di U.M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, prefazione di G. Vattimo, SugarCo, Milano, 1988;
- Moirra (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, (1952), trad. it. di G. Vattimo, *Moirra (Parmenide, VIII, 34-41)*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 158-175;

*Der Satz vom Grund*, (1955-1956), trad. it. di G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, a cura di P. Jaeger, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991;

*Der Satz der Identität*, (1957), trad. it. di G. Gurisatti, *Il principio di identità*, in M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009;

*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, (1964), trad. it. di C. Badocco, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in M. Heidegger, *Tempo e essere*, a cura di F.-W. von Herrmann, nuova ed. it. a cura di C. Badocco, Longanesi, Milano, 2007, pp. 73-94;

*Heraklit*, (1966/1967), trad. it. di A. Ardovino, *Eraclito*, a cura di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari, 2019, [seminario tenuto con E. Fink].

## 2. Saggi e studi su Heidegger e i pensatori iniziali citati e di riferimento (in ordine alfabetico)

- ABBATE, M. *Da Anassimandro a Parmenide, affrancandosi da Heidegger*, in F. Fronterotta e F. Masi (a cura di), *Dai presocratici a Platone. Cinque studi*, Storia e letteratura, Roma, 2018, pp. 1-30;
- ARONADIO, F. *Un colloquio di Heidegger con Eraclito*, Bibliopolis, Napoli, 2004;
- ARONADIO, F. *Il senso dell'interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, in "Rivista di Storia della Filosofia", XL, 4, 1987, pp. 721-736;
- CHIODI, P. *Heidegger e Anassimandro. La metafisica come oblio dell'essere*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", VII, 3, 1952, pp. 161-172;
- DE CECCHI DUSO, G. *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, Cedam, Padova, 1970;
- K.-KARPOWICZ, W. J. *The presocratics in the thought of Martin Heidegger*, Peter Lang, New York, 2016;
- MOST, G. W. *I Greci di Heidegger*, in "Belfagor", LVII, 2, 2002, pp. 129-140;
- NICOLACCI, G. (a cura di), *Ritorno ai presocratici?*, Jaca Book, Milano, 1994;

- TREPPIEDI, M. *Martin Heidegger in cammino verso l'origine*, in G. Nicolacci (a cura di), *Ritorno ai presocratici?*, Jaca Book, Milano, 1994, pp. 85-101;
- ZARADER, M. *Heidegger e le parole dell'origine*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1997.

### 3. Altre opere citate e di riferimento (in ordine cronologico)

- OMERO *Iliade*, a cura di G. Cerri, Rizzoli, Milano, 1998;
- OMERO *Odissea*, a cura di V. Di Benedetto, trad. it. di V. Di Benedetto e P. Fabrini, Rizzoli, Milano, 2010;
- ESIODO *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Rizzoli, Milano, 1984;
- PLATONE *Politica*, a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano, 2002;
- ARISTOTELE *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1993;
- ARISTOTELE *Le parti degli animali*, a cura di A. I. Carbone, Rizzoli, Milano, 2002;
- ARISTOTELE *Retorica*, a cura di C. Viano, Laterza, Roma-Bari, 2021;
- KANT, I. *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari, 1991;
- HÖLDERLIN, F. *Poesie*, trad. it. di G. Vigolo, Einaudi, Torino, 1967;
- NIETZSCHE, F. *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1977;
- NIETZSCHE, F. *L'anticristo*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977;
- NIETZSCHE, F. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2001;
- RILKE, R. M. *Elegie duinesi*, a cura di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino, 1978;
- DIELS, H. - KRANZ, W. *Frammenti dei Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017.

4. Altri saggi e studi citati e di riferimento (in ordine alfabetico)

- AMOROSO, L. *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2019, pp. 209-234;
- BEAUFRET, J. *Dialogo con Heidegger: 1. Filosofia greca*, a cura di G. Zaccaria, trad. it. di M. Corona, EGEA, Milano, 1992;
- GALIMBERTI, U. *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'occidente*, Feltrinelli, Milano, 2020;
- GENTILE, M. *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Liviana Scolastica, Padova, 1966;
- GIACOMELLI, R. *Heidegger traduce Anassimandro: la glottologia e traduttologia di un filosofo alla ricerca della lingua greca delle origini*, in "Studi e saggi linguistici", L, 2, 2013, pp. 7-29;
- GURISATTI, G. *Animali e poeti. (Heidegger e Rilke)*, in G. Gurisatti, *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2020, pp. 189-221;
- KAHN, C. H. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979;
- LÖWITH, K. *L'Esistenza che si accetta e l'Essere che si dà*, in K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1974, pp. 3-48;
- LUGARINI, L. *Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica*, in "Il pensiero", III, 1958, pp. 157-192;
- MACKENZIE, M. M. *Heraclitus and the Art of Paradox*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", VI, 1, 1988, pp. 1-37;
- MASI, F. *Dai presocratici a Platone. Cinque studi*, a cura di F. Masi, Storia e letteratura, Roma, 2018;
- MARASSI, M. *Introduzione*, in M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1997, pp. IX-XXX;

- PÖGGELER, O. *Neue Wege mit Heidegger*, Albert, Freiburg-München, 1992;
- PÖGGELER, O. *I sentieri di Heidegger*, in «Itinerari», III, 1980, pp. 21-43;
- PÖGGELER, O. *L'evento della svolta*, in «aut-aut», 248-249, 1992, pp. 17-37;
- PÖGGELER, O. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. di G. Vernier, Guida, Napoli, 1991;
- RUGGENINI, M. *L'Essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi, (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 235-276;
- SAMONÀ, L. *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2019, pp. 167-208;
- VALENTINO, C. *Le metafore in Heidegger*, Edizioni del faro, Trento, 2013;
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971;
- VATTIMO, G. *Prefazione*, in M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 7-34;
- VOLPI, F. *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984, nuova ediz. Laterza, Roma-Bari, 2010;
- VOLPI, F. *'Essere e tempo': una versione dell'«Etica Nicomachea»?*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo, 1994, pp. 333-370;
- VOLPI, F. *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di 'Essere e tempo'*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 215-252;
- VOLPI, F. *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 9-14;
- VOLPI, F. *Vita e opere*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 3-58;
- VON HERRMANN, F.-W. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.