

Marco Cavazza

Il confronto di Heidegger con la Retorica aristotelica e la questione dell'argomentazione

Peer-reviewed article. Received: August 20, 2024. Accepted: October, 23, 2024

Abstract: This paper clarifies the meaning of Heidegger's argumentation on the basis of his original interpretation of Aristotelian rhetoric. Once it has been made clear that Heidegger does not renounce argumentation, it is shown how the impulse to rethink argumentation stems from his confrontation with the Rhetoric during the 1924 lecture (1). This confrontation is contextualised within the conceptual landscape of the 1920s (formal indication, evidence, perception), where Aristotle plays a crucial role in Heidegger's journey from Husserl to Kant (2). The main section (3) shows how at the centre of this conceptual network is the phenomenon of *diathesis*, which links the theme of the perception of possibility to that of affection. It is precisely affective openness to the world that exerts the constraint on existence from which argumentation derives its cogency.

L'articolo discute del significato dell'argomentazione per Heidegger a partire dalla originale interpretazione della retorica aristotelica. Una volta chiarito che Heidegger non rinuncia ad argomentare, si mostra come l'impulso di ripensare l'argomentazione derivi dal confronto con la *Retorica* nel corso del '24 (1). Tale confronto viene contestualizzato all'interno del panorama concettuale degli anni '20 (indicazione formale, evidenza, percezione), dove Aristotele svolge un ruolo centrale nel percorso che porta Heidegger da Husserl a Kant (2). La sezione principale (3) mostra come al centro di questa rete concettuale ci sia il fenomeno della *diathesis*, che lega il tema della percezione della possibilità a quello dell'affezione. È proprio l'apertura affettiva al mondo ad esercitare il vincolo sull'esistenza da cui l'argomentazione mutua la propria forza.

Keywords: *Diathesis, Evidence, Perception, Argumentation, Phenomenology.*

Parole chiave: *Diathesis, evidenza, percezione, argomentazione, fenomenologia.*

1. Il problema dell'argomentazione heideggeriana

«Il vero non è mai una questione di argomentazione»: ¹ basterebbe questa secca affermazione per escludere che argomentare abbia per Heidegger una qualche importanza, e leggere così il problema dell'argomentazione heideggeriana nei termini di una mancanza di procedimenti argomentativi. Del resto, Heidegger non offre alcuna argomentazione a sostegno della citazione posta in esergo – diremmo allora che è vera?

Che Heidegger *non* argomenti, e che tutt'al più si nasconda dietro a simili sofismi, è anche quanto hanno sostenuto i critici di Heidegger fin dalla prima ora. Ciononostante, la questione è assai più complessa, non solo perché dietro l'apparente rifiuto dell'argomentazione si muovono riflessioni che restituiscono esse stesse il senso dell'argomentazione propriamente heideggeriana, ² ma anche perché è sul significato e la

* PHD Student - Università Ca' Foscari di Venezia.

¹ M. Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, p. 222; trad. it. di A. Iadicicco, *Quaderni neri 1942-1948. Note I-V*, Bompiani, Milano 2018 (d'ora in poi citato come GA 97, seguito dal numero di pagina dell'edizione tedesca e quello dell'edizione italiana tra parentesi), p. 297.

² Si paragoni la citazione sull'argomentazione con quanto Heidegger scrive nei *Beiträge*: «Filosofia è la fondazione della verità a costo di una contemporanea rinuncia al vero», M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003³, p. 36; trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007 (= GA 65), p. 63. Interpretando, si può ritenere che il punto non sia tanto il discredito dell'argomentazione in sé, quanto il fatto che il vero, anziché la verità, non dipende dall'argomentazione. In tal senso, non si esclude una relazione tra *la verità* e l'argomentazione, posto che quest'ultima sia intesa adeguatamente. Giusto per rendere

possibilità dell'argomentazione filosofica in generale che si scrive una pagina importante della storia della filosofia, che dal secondo Novecento arriva ai nostri giorni, passando per il pensiero debole e la contrapposizione analitico/continentale.³ Qual è il rigore proprio del discorso filosofico? Cosa gli dà forza? Nel 1964, uno Heidegger assai maturo riteneva che affrontare queste domande fosse «il compito del pensiero»: la *Lichtung* reclama infatti un pensiero che non poggi né sulla dialettica né (*nota bene*) sull'evidenza, mettendo così in questione l'idea di dimostrabilità.⁴

Non si tratta insomma di suggestionare con passaggi ellittici o ricorrere ad etimologie dubbie: ci sono delle *ragioni* per il rifiuto di Heidegger ad argomentare – un rifiuto che, si riconoscerà, per questo stesso motivo risulta mitigato. Da una rapida disamina di tali ragioni si comprende inoltre che l'ipotesi dell'assenza di argomentazione in Heidegger si basa più che altro sull'impossibilità di ascriverla alle principali accezioni con cui solitamente viene intesa l'argomentazione.

In primo luogo, per Heidegger argomentare non significa sicuramente *dedurre* (1), né in generale esibire un'inferenza a favore di una tesi, perché le operazioni compiute sul piano della logica predicativa si innestano su quello più originario della manifestazione. A ciò va aggiunto che si manca il livello ontologico anche laddove si punta a raggiungere una verità certa e necessaria, se è piuttosto la possibilità a contraddistinguere l'essere. Men che meno si tratta di *confutare* (2), ossia sostenere una tesi mostrando la contraddittorietà delle obiezioni ad essa. Non solo il principio di non contraddizione assume un altro significato per Heidegger, così come la contrapposizione essere/nulla, ma è il motivo della confutazione in quanto tale a non far parte del lavoro filosofico, che cerca possibilità e sentieri non intrapresi, anziché errori e sviste.⁵ Com'è altrettanto noto, per Heidegger non si tratta nemmeno di *giustificare* (3): addurre ragioni per spiegare le cose è infatti il tratto distintivo del «pensiero calcolante», il quale interpreta unilateralmente il principio di ragione precludendosi in tal modo l'essenziale riconoscimento della gratuità di alcuni fenomeni, come il fiorire di una rosa. Infine, argomentare non può significare *persuadere* (4), se con ciò si intende la pratica tesa a influire sullo stato psico-fisico di chi ascolta/legge, come si avrà modo di vedere.

l'idea della complessità in gioco, il vero (*das Wahre*), cioè l'ente, è affidamento (*Gewähr*) e custodia (*Bergung*) della verità non in forza di un procedimento logico-dimostrativo, ma per via del nascondimento dell'essere stesso, che, tuttavia, avviene proprio entro la storia che dal *logos* conduce alla logica alla base dei procedimenti argomentativi. Tra i critici del concetto heideggeriano di verità si veda E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1970. Nonostante Tugendhat non potesse approfondire debitamente il tema della *Verbergung* per via dei testi allora a disposizione, il suo lavoro ha notoriamente il pregio di insistere lungamente sulla difficoltà di *verificare* la stessa interpretazione della verità come *Unverborgenheit*, dato che la verità di Heidegger, opponendosi al nascondimento anziché al falso, smarrisce l'istanza critica che invece il concetto husserliano di verità preserva. Per un maggiore approfondimento, si rimanda a F. González Luna, *What is Still True about Heidegger's Idea of Truth? Approaching Truth in 'Being and Time' (Heidegger Reads Aristotle)*, in A. Laks, *What Should We Do with Heidegger?*, Tópicos, Revista de Filosofía, vol. extraordinario, 2018, pp. 71-86.

³ Si veda l'efficace ricognizione della questione in N. Mišević, *Philosophy as Literature: The non-argumentative tradition in continental philosophy*, in J. Dutant, D. Fassio, A. Meylan (eds.), *Liber Amicorum Pascal Engel*, Université de Genève, Genève 2014, pp. 961-99.

⁴ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007, p. 89; trad. it. di E. Mazzarella (pp. 3-104), *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 187.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994², p. 75; trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida 1990, p. 108: «un'epoca in se stessa non la si può 'confutare' con delle argomentazioni teorico-scientifiche né si può liquidarla come una semplice teoria sbagliata»; GA 65, 187 (197): «Le grandi filosofie sono monti che si ergono, non scalati né scalabili»; M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2022³, p. 13; trad. it. di A. Cimino, *La storia dell'Essere*, Marinotti, Milano 2012, p. 13: «nella genuina filosofia la confutazione è impossibile; im-possibile, dato che in generale non raggiunge l'ambito di verità della filosofia, che decide costantemente la *verità dell'essere*».

Che spazio resta, allora, per l'argomentazione? Si presentano quantomeno tre alternative, legate al modo in cui intendere la *indimostrabilità*. Qualcosa (l'essere) può ritenersi indimostrabile laddove sfugge alla pretesa della dimostrazione, agli incasellamenti e ai vincoli del ragionamento meccanico. Questa ipotesi, che va per la maggiore, tradisce una concezione negativa dell'argomentazione e soprattutto inscena una contrapposizione tra un essere ritroso e una ragione minacciosa che, a dire il vero, non trova molto riscontro nelle pagine di Heidegger. La seconda proposta legge la relazione essere/dimostrazione all'insegna della possibilità: l'essere non è dimostrabile ma può diventarlo, allorché può ad esempio entrare nella sfera dell'evidenza. L'eventuale repulsione dell'essere a consegnarsi ad un processo dimostrativo mantiene, cioè, aperta la possibilità che invece ciò avvenga, perché all'essere pertiene in generale la possibilità di giungere o meno a manifestarsi. Non così per l'ultima ipotesi, che fa della *impossibilità* la cifra del rapporto essere/dimostrazione.⁶ In questo caso, dell'essere non vi è alcuna dimostrabilità senza che si mantenga la possibilità di una sua eventuale manifestazione, perché l'ambito della dimostrazione e quello dell'essere sono tra loro incommensurabili, proprio come quando una cosa è detta 'non bianca' non già perché è rossa, ma perché è incolore.

Questo paragone permette di guardare alla questione dell'argomentazione heideggeriana con la dovuta lucidità. Seguendo la terza ipotesi si esclude infatti che l'impossibilità di un discorso argomentato sull'essere sia dovuta ai capricci di quest'ultimo. Nondimeno, non è con la indimostrabilità di qualcosa che si chiude la questione dell'argomentazione – semmai è qui che si apre. Se l'essere è in-dimostrabile significa infatti che argomentare non equivale a portare a manifestazione. Le prime due ipotesi spiegano inoltre l'indimostrabilità mantenendo una concezione tradizionale (e forse caricaturale) dell'argomentazione, come fanno del resto quanti recriminano a Heidegger la mancanza di argomenti, benché tra *quel* tipo di argomentazione e l'essere corra un rapporto incommensurabile, senza che con ciò si escluda la possibilità di *ripensare* il senso dell'argomentazione. Anzi, proprio l'impossibilità di manifestarsi in modo evidente, fornendo una solida base argomentativa, rende la questione dell'essere tanto più incalzante. Quando si discute dell'argomentazione in Heidegger e del suo ruolo per il pensiero della storia dell'essere occorre quindi evitare di arrestarsi di fronte alla chiusura dell'essere verso la dimostrabilità, in modo da volgersi a ciò che tale rifiuto apre, come del resto insegna uno dei maggiori *Leitmotiv* del pensiero heideggeriano.

Per Heidegger, l'argomentazione consiste proprio nel dare corso alla forza che vincola l'esistenza all'impossibilità, al venir meno e alla chiusura; una forza che rilancia tutto ciò come eminentemente possibile, cioè, concernente e reclamante l'esistenza, che non può così dirsi indifferente. L'esperienza della morte in *Essere e tempo* e della velatezza (*Verborgenheit*) in *Dell'essenza della verità* sottolineano entrambe «la forza del possibile» suscitata da ciò che si rifiuta al mondo e alla svelatezza senza per questo scadere a negazione, poiché anzi slanciano e aprono questi ultimi nella loro possibilità. Si tratta di un movimento ben noto, ripreso e tematizzato nei *Beiträge* attraverso diversi lemmi, dal «controsilancio» (*Gegenschwung*) all'*Ereignis*. Argomentare vuol dire far sentire questa spinta, la presa esercitata dai rapporti a cui l'esistenza si scopre già consegnata e appartenente. Invece dei vincoli necessari della deduzione, questi rapporti sono possibili non meno che stringenti ed

⁶ Ciò non può non suscitare perplessità in quanti insistono sull'adesione di Heidegger alla fenomenologia, specialmente per salvare Heidegger dalle sue stesse derive. Ebbene, questo non è che il problema dell'argomentazione in Heidegger. Al di là di Heidegger, l'evidenza, e più in generale la manifestazione, in realtà gioca in fenomenologia un ruolo ben più marginale di quanto si creda, cfr. R. Walsh, *On Evidence and Argument in Phenomenological Research*, in «Indo-Pacific Journal of Phenomenology», 12 (2012), pp. 1-7; H. B. Schmid, *Apodictic Evidence*, in «Husserl Studies», 17 (2001), pp. 217-37. Qui si mostrerà come l'importanza del contributo della lettura di Aristotele consista proprio nel mantenere fenomenologica un'indagine che sappia svincolarsi dalla sfera dell'evidenza percettiva; ciò è d'altra parte imprescindibile per comprendere gli sviluppi del pensiero heideggeriano dagli anni '30 in poi.

urgenti. Facendo sempre riferimento ai *Beiträge*, essi stanno sotto l'insegna della *Not*, la necessità di espressioni come 'in caso di necessità' (*im Notfall*); pensare l'*Ereignis* significa pensare alla virata (*Wende*) interna alla nozione di necessità: *Not-wendigkeit*, svoltare dall'arrendevolezza e dal fatalismo di fronte a ciò che non può essere altrimenti verso un risoluto gradire (*mögen*) la possibilità (*Möglichkeit*) offerta da una situazione di distretta – e cioè la possibilità di cogliere l'essere in ciò che gli è proprio, il rifiuto e la chiusura.⁷

Il discorso filosofico argomenta (= necessita) quando mette in gioco una simile dinamica. Nel 1957 Heidegger scrive:

«Discorso» significa esattamente ciò che fin dai tempi antichi significano *legein* e *logos*, ossia «portare dinanzi», «portare alla luce raccogliendo». La testimonianza più bella di questo senso del discorso e del *logos* è al tempo stesso la più antica che la tradizione ci riserva. Essa si trova nel primo libro dell'Odissea di Omero, al verso 56. La parola *logos* compare nell'intera opera di Omero solo in questo passo, al plurale, con due aggettivi, nella frase: *malakoi kai aimylioioi logoi*, «discorsi soavi [*sanfte*] e seducenti [*berückende*]». *Aimylios* significa «seducente», «affascinante», «incantevole». Il *logos* può avere questo tratto solo nella misura in cui fa apparire ciò che, in sé raccolto, attrae (*anzieht*). «Trarre» (*ziehen*) è «trarre fuori» (*zücken*). Egli trae fuori, trae improvvisamente la spada. Ciò che improvvisamente at-trae a sé (*das an sich Ziehende*) è l'attraente (*das Entzückende*), ciò che rapisce [*Entrückende*] e quindi seduce [*Berückende*]. Solo nella misura in cui, secondo la sua essenza, fa comparire e apparire qualcosa – e in tal senso la procura e la fa apparire per magia (*zaubert*) – il *logos* può anche talora incantare e ammaliare, il che non è nient'altro che una modalità eminente del raccogliere, cioè del *legein*. [...] *malakos* e *aimylios*, «soave» e «seducente», non sono tratti dei *logoi* intesi come discorsi nel senso del parlare; essi non riguardano l'elemento fonetico, bensì il *logos* inteso come il dire che fa apparire e che soltanto così può sedurre e affascinare.⁸

Il movimento di contenimento e slancio si salda così con il potere ammaliante del *logos*. In particolare, la coppia *Entrückung/Berückung*, rapimento/fascinazione, era già stata impiegata da Heidegger nei *Beiträge* in riferimento allo spazio-tempo (*Zeit-Raum*), a sua volta 'fondamento abissale' (*Abgrund*) della verità.⁹ Si delinea pertanto un nesso ben preciso: se il discorso è argomentato laddove rapisce e attrae a sé, l'argomento alla base del pensiero dell'essere in quanto *Ereignis* deve inscenare questa stessa presa/slancio, che non risulta essere un fondamento/ragione (*Grund*) dal punto di vista della concezione tradizionale dell'argomentazione, e tuttavia è «l'essenza della verità», «unità originaria di spazio e tempo», ossia compagine di rapimento e fascinazione.

Cosa ha a che fare tutto ciò con l'esperienza greca del *logos*? Dove ha origine questa concezione dell'argomentazione? Perché l'ammaliamento del discorso viene pensato in questi termini? Per affrontare queste domande, e assieme la grande questione dell'argomentazione, il confronto di Heidegger con la *Retorica* di Aristotele costituisce l'imprescindibile punto di partenza, a partire dal quale emergono tutti gli aspetti principali di un pensiero sull'argomentazione che, ben lungi dall'essere un tema marginale, attraversa come si è visto l'intero *corpus* della filosofia heideggeriana.

2. Tra Husserl e Kant: Aristotele

È noto il giudizio di Gadamer, secondo cui Heidegger avrebbe preso congedo dall'idea di «filosofia come scienza rigorosa» attraverso l'incontro con Aristotele, e più specificamente con la rifrazione del sapere in *episteme*, *phronesis* e *techne* del libro Z dell'*Etica*

⁷ Si può mitigare l'ingombro dei termini tedeschi guardando al verbo 'versare' e al suo passaggio dal latino romano *versare* a quello medioevale *versari*: cadere, gettare, lacrimare, e in tutto ciò raccogliersi, virare, trovarsi (si tenga a mente la dimensione spaziale di questo movimento); rovesciare, insomma, il versare in condizione di necessità.

⁸ M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005², pp. 160-1; trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, p. 202.

⁹ GA 65, 379-88 (370-9).

Nicomachea.¹⁰ Ciò non può non influenzare anche il modo di intendere l'argomentazione, la quale, se viene ripensata anziché abbandonata, deve trovare un diverso significato per il proprio rigore: è su questo punto che si rivela decisivo l'apporto di Aristotele.

Certamente Aristotele è una vecchia conoscenza per Heidegger, che lo leggeva fin dal liceo; tuttavia, è sempre bene precisare che l'Aristotele di allora era legato a Brentano e alla teologia (Braig) – l'aristotelismo scolastico dal quale Heidegger prese dichiaratamente le distanze nel 1919. È a partire soprattutto dal corso dell'estate del 1922 che fa la comparsa un nuovo Aristotele, interpretato stavolta con l'ausilio dell'originale concettualità che Heidegger andava via via elaborando. Inoltre, il fondamentale corso del 1924, cioè il luogo più sistematico del confronto di Heidegger con il pensiero aristotelico, segue quello del '23/'24, che segna un distacco da Husserl (ma non dalla fenomenologia), per cui è del tutto lecito ritenere che l'Aristotele decisivo per Heidegger sia quello che subentra ad Husserl e che viene letto a partire da Husserl.

La concettualità sulla quale si innesta il confronto con Aristotele è la stessa con cui Heidegger elabora la propria critica a Husserl nel '23/'24, e cioè quella legata alla indicazione formale (*formale Anzeige*). Concetto sempre sfuggente quanto imprescindibile, qui è sufficiente intenderla come l'indicazione del riferimento (*Bezug*) a partire dal quale sono dati determinati contenuti di esperienza. I fenomeni si rendono infatti accessibili entro un certo riferimento/modalità che ne determina il contenuto; di conseguenza, la concettualità filosofica deve sapersi svincolare da un riferimento rigido e mantenersi aperta alla possibilità del riferimento, compiendone di volta in volta l'accesso. In tal senso, i fenomeni di cui Husserl parla vengono ricondotti ad un preciso riferimento, ossia la «cura per la conoscenza», che tuttavia non è né l'unico né (soprattutto) il più originario.¹¹ In generale, la fenomenologia deve sapersi mantenere sul piano della possibilità proprio perché l'ente stesso in quanto fenomeno «può dunque manifestarsi da se stesso in maniere diverse, a seconda del rispettivo modo di accedere a esso».¹² Va da sé che prima dell'evidenza stabile viene la molteplicità dei modi di manifestazione, ossia una possibilità.

L'apporto di Aristotele alla dottrina dell'indicazione formale risiede anzitutto nell'alleggerire il lessico del giovane Heidegger. Nei primi corsi friburghesi la terminologia dell'indicazione formale, oltre al noto tridente *Vollzug-Bezug-Gehalt*, è infatti assai oscillante, e al concetto di «riferimento» si sovrappongono quelli di *Weisung*, *Sorgesweisung*, *Besorgensweg*, *Begegnisart*, *Ausdrucksgestalt*, *Strukturanzeige*, *Vorzeichnung*, *Ordnung*, *Bedeutsamkeitsverhalt*. Invece, già a partire dal *Natorp-Bericht* la terminologia aristotelica non soltanto funge da stabilizzatore, ma offre a Heidegger un chiaro esempio di applicazione dell'indicazione formale: il *nous*, cioè il puro percepire (*das reine Vernehmen*), ha due modalità di attuare il riferimento al proprio oggetto (*Vollzugsweisen*), ossia la *sophia* (*Verstehen*) e la *phrónesis* (*fürsorgende Umsicht*), e ciascuna di esse dischiude specifiche regioni dell'ente.¹³ Questa intuizione viene ulteriormente sviluppata nel corso anteriore a quello del 1924: i 'riferimenti', di cui il giovane

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3 „Neure Philosophie. Hegel-Husserl-Heidegger“, Mohr, Tübingen 1987, pp. 286-7; trad. it. (pp. 175-332) di R. Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, p. 126.

¹¹ La cura per la conoscenza e la certezza nascondono per Heidegger la fuga dell'esserci di fronte al proprio essere, che non fa parte della regionalità dischiusa dai diversi riferimenti, ma viene «prima», e dunque può essere solo indicato formalmente; per questo motivo, «l'esserci non può essere affatto assunto primariamente mediante il fenomeno dell'intenzionalità», M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, pp. 283-4; trad. it. di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Bompiani, Milano 2018 (= GA 17), pp. 587-9.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2018², p. 38; trad. it. a cura di P. Chiodi, nuova edizione a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2008³, p. 43.

¹³ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann, Frankfurt a.M. 2005, p. 376; trad. it. di pp. 343-99 (*Natorp-Bericht*) di V. Vitiello, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Indicazione della situazione ermeneutica)*, in «Filosofia e teologia», 4 (1990), pp. 489-532, p. 517.

Heidegger parlava ancora in modo astratto ('formale'), sono adesso *praxis*, *chresis*, *poiesis*, *physis*, *mathesis*, e i contenuti da essi dischiusi sono rispettivamente *prágmata*; *chrémata*; *poioumena*; *physika*; *mathémata*.¹⁴

Se le cose stanno così, ciò che è evidente, e quindi indubitabile, non è che il contenuto di un riferimento, che si prefigge di conseguire un ideale di conoscenza – ereditato non criticamente allorché pretende di porsi come assoluto e di coprire la tradizione filosofica da cui proviene. È questo il motivo che apre il corso del '24: la filosofia non si distingue dalla dialettica e dalla sofistica per via di un suo proprio oggetto specifico di indagine, ma per il «modo di trattare» quell'unico oggetto comune a tutte loro, e cioè la concettualità attraverso cui si esprime la scienza, e siccome il modo proprio della filosofia è quello della possibilità, prima ancora del modo specifico dell'evidenza va indicato il possibile modo in cui qualcosa si dà in generale (cioè 'formalmente'), nonché di mostrare tale concettualità come possibilità fondamentale dell'esistenza umana.¹⁵ La forza dell'indagine filosofica non si basa pertanto sull'evidenza come tale, bensì sulla possibilità di conseguirla. 'Evidenza fenomenologica' è un'espressione fuori luogo già in questa fase del pensiero di Heidegger, non perché ci sia un divorzio dalla fenomenologia, ma perché, piuttosto, alla fenomenologia appartiene quell'ambito possibile ben più ampio della possibilità di raggiungere un'evidenza – cosicché non ci sarà alcuna contraddizione nel parlare di «fenomenologia dell'inapparente».¹⁶

Ma il motivo dell'evidenza non è il solo su cui si gioca il passaggio Husserl-Aristotele. Se in *Ideen I* la forza dell'evidenza fenomenologica riposa sulla riduzione dell'esperienza ingenuo-naturale, anche quest'ultima deve essere ripensata, e da un lato Heidegger accusa Husserl di prendere per naturale ciò che è invece naturalistico,¹⁷ mentre dall'altro riabilita la dimensione ingenua della quotidianità proprio con l'ausilio della nozione aristotelica di *praxis*. Il *logos* stesso, scrive Heidegger nel corso del '24, «è diventato *praxis*», allorché discute «di ciò che non è chiaro, che non può essere portato alla comprensione in altro modo né può essere procurato altrimenti».¹⁸ Si presti attenzione a questo passo: Heidegger non dice che il *logos* in quanto *praxis* è il modo di chiarire e mostrare ciò che *non è ancora* chiaro, bensì di parlare di ciò che non può *mai* stare apoditticamente, come ad esempio la *kinesis*,¹⁹ la quale non è semplicemente indimostrabile perché evidente, ma perché è oggetto di *praxis*, allorché cambia a seconda delle circostanze (ed ha in sé i principi della propria azione: è tanto *praxis* quanto *physis*) – e dunque non può essere veramente evidente.

Non è insomma per una questione di evidenza se l'ambito quotidiano è prezioso, quanto per il fatto che, al contrario, in esso emerge la limitatezza (*peras*) che contraddistingue l'essere: «parlare attribuendo un limite significa per i greci rivolgersi all'esserci autentico».²⁰ Anziché ottenere un maggior grado di certezza, occorre ripristinare il legame con la

¹⁴ GA 17, 45-6 (113-5). Questa dottrina ricompare più volte in Heidegger, a prova della sua importanza.

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von M. Michalski, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, pp. 6-7; trad. it. di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017 (= GA 18), pp. 40-1; 13-4 (49): «Non ci poniamo queste domande per conoscere un contenuto concettuale: chiediamo piuttosto come viene esperita la cosa intesa, come cioè *primariamente ci si rivolge* a ciò che è originariamente visto», 333 (357): «la piena concettualità in quanto tale: le cose nel loro 'come' e il 'come' stesso», 337 (361): «Logos = 'concetto': come si discorre di qualcosa».

¹⁶ L'espressione viene analizzata da S. Ziegler, *Matter Schein. Zu Heideggers Phänomenologie des Unscheinbaren*, in «Heidegger Studien» 30 (2014), pp. 97-108.

¹⁷ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, p. 155; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1991, p. 141. A ragion del vero, il nesso tra riduzione ed evidenza è assai più complesso di come Heidegger lo presenta, cfr. W. Cai, *From Adequacy to Apodicticity. Development of the Notion of Reflection in Husserl's Phenomenology*, in «Husserl Studies», 29 (2013), pp. 13-27.

¹⁸ GA 18, 158 (188).

¹⁹ GA 18, 286 (312).

²⁰ GA 18, 38 (73). Il nesso tra *praxis*, indicazione formale e *logos* è centrale in tutto il corso: 190 (219): «nel caso della *praxis* ciò di cui ne va è appunto il *come*»; 40 (75): «il *logos*, il 'parlare', mostrerà l'ente in se stesso solo quando tale parlare avrà il carattere dell'indicare [*aufzeigen*] l'ente nel suo essere-limitato».

dimensione quotidiana,²¹ perché, si potrebbe dire, solo nella mancanza di vincoli argomentativi ed evidenza lampante possono rendersi evidenti gli autentici vincoli dell'esistenza, che la filosofia deve saper prendere ad esempio per le proprie argomentazioni. È nell'esserci concreto che vanno anzitutto dimostrate le cose,²² e quando il fatto stesso (*oti*) della vita non viene perso di vista, poiché compreso all'interno dei suoi limiti e della sua oscillazione, allora «non c'è più bisogno di un *dioti*»,²³ cioè di qualcosa che lo spieghi.

Al posto della *strenge Wissenschaft* subentra così la retorica, intesa come ciò che mostra la forza della discussione pratica riguardante quello che non può essere risolto una volta per tutte ma trattato di volta in volta;²⁴ «non un tematico stato di cose oggettivo, bensì qualcosa che cambia a seconda delle opinioni». ²⁵ La rigida ripartizione della filosofia aristotelica in etica, retorica, fisica, ontologia (etc.) riceve il colpo di grazia laddove si riconosce che a dover essere ogni volta ripreso, riappropriato e chiamato a sé come possibilità, non è che il proprio essere. Formalmente indicata, la retorica rivela l'aspetto ontologico della *praxis*, laddove riporta il parlare di volta in volta a favore di una cosa alla possibilità che contraddistingue l'esistenza.²⁶

L'ultimo punto di rottura con Husserl, oltre all'evidenza e allo statuto della quotidianità, riguarda la percezione. Dall'essere il livello fondamentale di esperienza e l'ambito originario da cui ogni argomentazione trae la propria legalità, anche la *aisthesis* viene limitata dalla *praxis*, in quanto «modo proprio» (*idion ergon*) dell'essere umano, laddove la percezione accomuna tutti gli animali.²⁷

Vale la pena soffermarsi su questo passaggio, sia perché non è in realtà così chiaro come sembra, sia perché si presta a sollevare diversi fraintendimenti. In primo luogo, non si tratta di leggere la peculiarità dell'*ethos* dell'essere umano come una capacità di contenere e controbilanciare la dimensione naturale degli istinti (che *non* sono i *pathe*), come se rispetto all'immediatezza della percezione del mondo animale l'essere umano disponesse di una più avveduta e cauta istanza etica – e, quindi, come se l'etico si esaurisse nel contenimento dell'istintuale. Nel commentare la nota distinzione aristotelica tra *phoné* e *logos*, Heidegger afferma che, se la voce, comune anche agli animali, segnala il piacevole (*edu*) e il doloroso (*lyperon*), il *logos* manifesta il giovevole (*sympheron*) e il nocivo (*blaberon*) «e, con ciò, anche il giusto e l'ingiusto». ²⁸ Poco più avanti, Heidegger equipara il giovevole all'utile e al bene,²⁹ smussando quindi il confine tra l'ambito del giovevole/nocivo e quello del giusto/ingiusto, come a dire che la dicotomia giusto/ingiusto aperta dal *logos* non differisce poi così tanto da quella piacevole/doloroso legata alla *phoné*. Dopotutto, Aristotele nota che anche con la sola *phoné* gli animali possono dirsi 'politici', cosicché tra l'essere insieme delle api e quello degli esseri umani c'è solo una differenza di grado.³⁰ Ma soprattutto, l'ascoltare, che è *alolon*,³¹ nonché la possibilità fondamentale dello stare insieme (e dunque del parlare),³² è «il modo fondamentale del percepire». ³³

²¹ Cfr. GA 18, 132 (163).

²² Cfr. GA 18, 68 (101).

²³ GA 18, 77 (111).

²⁴ GA 18, 127 (158): «al contrario della *dialektiké*, la *retoriké* è riferita alla *praxis*».

²⁵ GA 18, 162-3 (192).

²⁶ Cfr. GA 18, 114-5 (146).

²⁷ GA 18, 99 (132-3).

²⁸ GA 18, 46-7 (80-1).

²⁹ Cfr. GA 18, 53 (87).

³⁰ Cfr. GA 18, 50 (84-5).

³¹ Cfr. GA 18, 105 (137).

³² Cfr. GA 18, 104 (136).

³³ GA 18, 44 (78).

Da questi ultimi passi emerge un quadro assai più complesso, dove il confine *phoné/logos* si fa più poroso, e con esso anche quello tra percezione e *praxis*.³⁴ Quando Heidegger legge la *areté* come «il disporre di volta in volta di una possibilità determinata del proprio essere», e quest'ultima come *agathon*, escludendo che il bene coincida con l'*edoné*, intende sostenere che il bene per l'essere umano non è come quello degli altri animali, ma è appunto *praxis*, e quindi consiste nel «portare a compimento la possibilità del disporre stesso».³⁵ L'essere umano persegue insomma la possibilità più propria fintantoché si mantiene desto e ricettivo nei confronti della possibilità come tale; a differenza dell'animale, guarda al possibile, non già a ciò che si offre nella percezione. Nondimeno – e qui sta la questione – l'essere umano 'guarda' al possibile, o, in altri termini, è pur sempre tramite una forma di percezione che la possibilità viene incontro come tale; per questo la differenza con gli altri animali si erge fino ad un certo punto.

La difficoltà è data dal fatto che, a questa altezza del suo pensiero, Heidegger non dispone ancora di un adeguato concetto di percezione. O meglio, nel discostarsi dalla dottrina husserliana della percezione, Heidegger mutua da Aristotele l'idea di un modo di stare nella quotidianità (la *praxis*) a partire da cui scaturisce il rapporto con il possibile in quanto tale, cioè alla base di ogni altro rapporto (e la percezione è un rapporto), eppure rimane ignota la modalità in cui questo orizzonte di possibilità viene dischiuso. Sotto questo riguardo, il corso del '24 funge da laboratorio per tutta una serie di espressioni che diventeranno poi emblematiche per il resto degli anni '20. Così, il rimando all'ascolto come silenziosa condizione di possibilità del parlare introduce il tema della *ricettività*, che rientra a sua volta nella più vasta interpretazione della *dynamis* come possibilità e capacità (nel senso del saper accogliere).³⁶ A Heidegger scappa detto che *edu* e *lyperon* possono dare forma a ciò che si incontra nel mondo,³⁷ e più in generale che costituiscono le «due possibilità in cui il mondo ci si fa incontro»³⁸ – un emblematico caso di percezione-non-percezione. Ma è soprattutto quando Heidegger parla di fenomeni come l'essere inclini (*aisthanesthai*) e la predisposizione che si può scorgere con sempre più chiarezza il percorso che lo porterà oltre Aristotele – in direzione di *Kant*. «C'è bisogno di una particolare disposizione, di uno sguardo particolarmente aperto, per vedere l'ente che 'ci' è nel suo essere».³⁹ Ebbene, questa particolare predisponibilità altro non è che il fatto che «il mondo in cui sono situato mi riguarda»,⁴⁰ cosa che nel *Kantbuch* diventerà il preliminare carattere di offerta dell'orizzonte della presenza dei fenomeni. Non a caso, già nel '24 Heidegger identifica la *phantasia* con la possibilità di avere un mondo (una possibilità all'opera laddove, ad esempio, ci si rappresenta immaginativamente ciò che non è più presente), e, anticipando i risultati del *Kantbuch* inerenti alla *Einbildungskraft*, scrive: «la *phantasia* è il terreno per il *noein*».⁴¹ La peculiarità della *praxis* rispetto alla *aisthesis* consiste pertanto nell'essere un

³⁴ Basti pensare al fatto che Aristotele *non* contrappone agli animali l'essere l'umano, che anzi è animale a sua volta, cfr. GA 18, 55-6 (90). Il punto è stato notato anzitutto da C. Bailey, *Kinds of Life: On the Phenomenological Basis of the Distinction between 'Higher' and 'Lower' Animals*, in «Environmental Philosophy», 8(2011) 2, pp. 47-68.

³⁵ GA 18, 78 (112).

³⁶ Cfr. GA 18, 381-2 (405-6).

³⁷ GA 18, 53 (87).

³⁸ GA 18, 48 (82).

³⁹ GA 18, 36 (71); (351-2): «il *pros allela* ha una possibilità eccellente, caratterizzata dal *dechesthai*, dal 'poter accogliere', dall' 'avere-li esplicitamente nell'essere-scoperto'. Un ente siffatto è il vivente, che è caratterizzato da questa determinabilità, un *trovarsi-situato*: non limitarsi a essere lì presente con l'altro, bensì *trattenersi presso l'altro*, in virtù del *trattenersi essere aperto per il mondo* [...] Io posso opinare solo se il pensabile è in genere aperto. Il *nous pathetikòs* è possibile soltanto tramite il *nous poietikos*, tramite un *noein* che scopre il mondo».

⁴⁰ GA 18, 51 (85).

⁴¹ GA 18, 199 (227).

logos in grado di predisporre di volta in volta l'esistenza nei confronti di ciò che può essere percepito ed incontrato.⁴²

Heidegger sa che questo modo di predisporre l'ambito di manifestazione non va inteso «nel senso stretto della percezione»,⁴³ e nondimeno «il *nous* dell'uomo è riferito alla *phantasia*, quindi all'*aisthesis*».⁴⁴ Tale impasse sarà riformulata solamente attraverso la rielaborazione della concettualità kantiana, un compito che occupa Heidegger fino al 1930, e che dunque trova nel confronto con Aristotele i motivi ispiratori. Richiamando sinteticamente gli snodi cruciali di questo futuro sviluppo, si tratta anzitutto di passare per la distinzione kantiana tra intuizione, forma dell'intuizione e intuizione formale.⁴⁵ Il tempo (con lo spazio) è infatti più di una semplice intuizione, tant'è che anzi non può di per sé essere percepito, ed è *forma* in quanto offre a priori il molteplice puro della sensibilità.⁴⁶ Ebbene, l'interesse di Heidegger per lo schematismo nasce proprio dalla possibilità o meno di *intuire* lo stesso orizzonte della manifestazione, riconducendo il tempo come forma dell'intuizione alla temporalità, cioè (per Heidegger) l'immaginazione trascendentale, che, come la *phantasia* aristotelica, conferisce all'orizzonte il carattere di offerta immaginandolo, ossia dandolo a se stessa, auto-affettandosi.

Se i testi a partire dal 1930 mostrano chiaramente l'esito fallimentare di questo progetto e il definitivo affermarsi dell'oblio dell'essere sulla sua intuibilità, come si diceva all'inizio, nondimeno il legame tra la sfera affettivo-ricettiva e l'ambito della possibilità non soltanto si mantiene ben solido lungo il prosieguo del pensiero heideggeriano, ma costituisce il nerbo per ripensare il concetto di argomentazione. Ciò significa che il discorso sull'essere può dirsi argomentato anche in mancanza di evidenza, poiché è l'affezione a mantenere il rimando all'esperienza. Dopo questa rapida contestualizzazione del corso del '24 entro la filosofia heideggeriana, occorre pertanto focalizzare l'attenzione al tema dell'affettività e della disponibilità, legati entrambi al concetto di *diathesis*.

3. L'interpretazione heideggeriana della *diathesis* aristotelica

Heidegger traduce *diathesis* con *Befindlichkeit*, 'sentirsi situati', la stessa resa per il termine greco *pathos*, sebbene tra *diathesis* e *pathos* non vi sia perfetta equivalenza,⁴⁷ anche per via del fatto che quest'ultimo corrisponde a diversi fenomeni, dalle tonalità emotive (*Stimmungen*) alla affettività-passività che le consente.⁴⁸ Per fare ordine, si può dire che con

⁴² Cfr. GA 18, 222 (251): «il *logos*, per così dire, balza in avanti anticipando il produrre, e solo in virtù di questo balzo anticipatore esso può prefigurare il procedimento stesso e la sua direzione»; 360 (384): «formare la pre-disponibilità [*Vorhabe ausbilden*]».

⁴³ *Ibidem*. Heidegger prova a cavarsela identificando l'oggetto della percezione in questo senso lato con il mondo in quanto tale, anziché con un ente determinato, GA 18, 52 (86): «il termine *aisthesis* non va tradotto con 'sensazione', poiché significa semplicemente la 'percezione' del mondo».

⁴⁴ GA 18, 202 (231).

⁴⁵ Per un inquadramento preliminare, si veda W. Dilthey, *Kants Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 3 (1890) 2, pp. 275-81; A. J. Dietrich, *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum- und Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Georg Olms Verlag, Niemeyer 1916; P. Krausser, 'Form of intuition' and 'formal intuition' in Kant's theory of experience and science, in «Studies in History and Philosophy of Science», 4 (1973) 3, pp. 279-87.

⁴⁶ Il significato del termine 'critica' per Kant, su cui Heidegger richiama l'attenzione più volte, è strettamente legato alla considerazione precedentemente vista in merito al *peras* e al senso dell'essere greco: ciò che è presenza entro un confine, che è anche detto *eidōs*, contorno e sagoma che rende possibile l'apparire, cfr. GA 18, 38-9 (74).

⁴⁷ Seguiamo la proposta di Gurisatti di intendere la *diathesis* come «condizione ontologica» per i *pathe*, pp. 22-3 dell'*Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana* di GA 18; si veda inoltre J. Slaby, *More than a Feeling: Affect as Radical Situatedness*, in «Midwest Studies in Philosophy», 41 (2017), pp. 7-26.

⁴⁸ Per una panoramica dei diversi concetti, si rimanda a A. Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli 2005, pp. 24-7.

diathesis si intende il fenomeno fondamentale del sentirsi appartenenti al mondo; come tale, questa appartenenza è già declinata in una specifica situazione, potendo così assumere il significato ristretto della disposizione di un uditore nei confronti di un oratore (*diathesis* come una delle *pisteis entechnoi*).⁴⁹ ‘Disposizione’ si rivela essere dunque una resa assai efficace, perché comprende sia il significato ontologico dell’essere aperti al mondo sia quello della tonalità emotiva di chi ascolta, nonché, come si vedrà, anche l’accezione relativa all’ordine e all’imposizione.

La radicalità del sentirsi situati è tale da precedere la dimensione riflessiva;⁵⁰ «i *pathe* sono a tema nella misura in cui contribuiscono implicitamente a decidere la specifica modalità del *legein*, avendo il *logos* stesso il proprio terreno nei *pathe*». ⁵¹ Questa preminenza della situazione emotiva si spiega attraverso la dottrina dell’indicazione formale, nella misura in cui «il modo specifico in cui si dà la disposizione d’animo [*Verfassung*] nella quale ci troviamo determina il modo in cui ci atteggiamento nei confronti delle cose». ⁵² Lo *edu*, che si ricorderà essere dotato della capacità di formare l’apertura al mondo, secondo Aristotele produce e dispone la *diathesis*,⁵³ per cui lo stato di leggerezza e sollievo (nella traduzione di Heidegger: *das Hebende*, «ciò che solleva») provoca un’apertura e dilatazione dell’orizzonte mondano in cui le cose si fanno incontro e ci riguardano in quanto piacevoli, ed è proprio questa apertura preliminare a fungere da riferimento fondamentale per i contenuti dell’esperienza quotidiana, i quali risentono pertanto del *modo* in cui vengono aperti. L’invito a considerare il ‘come’ degli oggetti, ossia la modalità in cui si rendono disponibili, prima del loro ‘che cosa’ qui diventa il riconoscimento del fatto che gli orientamenti preliminari (= indicazioni) e le «circostanze» sono parti costitutive dell’esperienza delle cose, e per Heidegger restituiscono il senso di ciò che Aristotele chiama *pithanon*, che più che essere ciò che persuade significa ciò che dispone una tal cosa in un certo modo. La retorica diventa così formalmente indicante allorché «non si riferisce alle cose in quanto tali, ma allo *stato delle cose* [*Sachlage*] [...] a tema non è la cosa stessa, sono piuttosto le circostanze relative a una determinata utilità, *nella misura in cui possono parlare a favore di qualcosa*». ⁵⁴

L’esperienza del mondo varia principalmente perché variano i *pathe* che ne predispongono l’apertura, e non per una qualche proprietà (‘il divenire’) attribuita alle cose sulla base di una priorità dell’ontologico sul pratico; *praxis* si conferma anzi l’ambito ontologico fondamentale proprio in forza di ciò che può essere portato di volta in volta entro l’apertura emotivamente disposta. Da questo punto di vista, la *proairesis* diventa «l’anticipazione» del fine della *praxis*,⁵⁵ ossia il trasporre qualcosa entro ciò che ne delimita autenticamente l’essere: la forma e la situatività date in anticipo dallo *edu* (il piacevole).⁵⁶ Volgere lo sguardo entro questo riferimento anticipatamente rivolto alla possibilità di compiere qualcosa e trattenerci in essa è secondo Heidegger il significato della *entelecheia*.⁵⁷

Questa originale interpretazione della retorica non si innesta semplicemente sull’indicazione formale, ma contribuisce a svilupparla in una nuova direzione. Il riferimento, l’accesso, il modo d’essere, l’anticipazione: tutta questa costellazione

⁴⁹ Cfr. GA 18, 120 (151).

⁵⁰ Cfr. GA 18, 247 (275).

⁵¹ GA 18, 177 (206). La portata di questa tesi viene ricostruita in C. Pasqualin, *Il fondamento «patico» dell’ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell’opera di Heidegger*, Inschibboleth, Roma 2015.

⁵² GA 18, 170 (200).

⁵³ GA 18, 49 (83).

⁵⁴ GA 18, 116 (148). L’espressione «la cosa stessa» non deve trarre in inganno, come se cioè la retorica tradisse il riferimento alle cose stesse per inseguire invece qualcosa di inessenziale. *Die Sache selbst* significa anzitutto ‘ciò che è in questione’, che per Heidegger non è mai un qualcosa in quanto tale, ma il suo essere.

⁵⁵ GA 18, 60 (94).

⁵⁶ Cfr. GA 18, 54 (88).

⁵⁷ Cfr. GA 18, 90-1 (124).

concettuale ora assume infatti un carattere marcatamente affettivo. Si prenda ad esempio l'analisi del *phobos*: l'essenza di ciò che è minaccioso è data dalla sua attesa e prefigurazione, dall'avvertire emotivamente l'avvicinarsi di qualcosa all'interno del proprio orizzonte. In questo caso, è più che evidente quanto la situazione emotiva funga da accesso al fenomeno, e come il contenuto di quest'ultimo dipenda interamente dall'annuncio entro l'orizzonte emotivo. Da notare inoltre come assieme ai termini fondamentali 'annuncio' e 'indicazione' Heidegger parla in riferimento a ciò che apre l'orizzonte del minaccioso espressamente di *semeia*,⁵⁸ per cui si tratta anzitutto dell'ambito *alogon* della *phoné*, che è appunto *semeion* di ciò che è piacevole o nocivo. Questo significa che la dimensione emotiva, nell'aprire e disporre il mondo, coincide con la ricettività alla base di ogni presa concettuale; ascolto, ricettività, disposizione e voce sono un tutt'uno.

Ma l'analisi della paura mette in chiaro un altro fondamentale aspetto del fenomeno della disposizione, e cioè il peculiare ruolo che, assieme al tempo, svolge lo spazio, o per meglio dire la spazialità. Il minaccioso è infatti un annuncio e un'anticipazione (tempo) a cui è nondimeno essenziale la prossimità, l'avvicinarsi (spazio);⁵⁹ una cosa paurosa, ma lontana, non è davvero minacciosa (e, anzi, può pure suscitare un certo gusto il sapere che non ci tange). In generale, al sentirsi situati è sempre legata una *doxa*, che per Heidegger prima ancora di essere un sapere è un orientamento (*Orientierung*), un sapersi muovere seguendo una determinata direzione (*orthotes*).⁶⁰ Rispetto all'orizzonte della *phantasia*, la quale mostrerà nel *Kantbuch* tutta la sua radice temporale,⁶¹ l'orientamento della *doxa* ne rappresenta l'articolazione spaziale, dato che stabilisce all'interno dell'anticipazione immaginativa i possibili ed ipotetici percorsi in direzione del vero e del falso.⁶² In altre parole, il riferimento emotivo dispone all'incontro con la presenza dell'ente, ma questa stessa presenza può poi essere intesa a partire da una certa prospettiva, e imboccare una strada che può rivelarsi vera o falsa.

Lo spazio e il tempo giocano così un ruolo fondamentale nel connotare in senso affettivo la dimensione ontologica dell'incontro con l'ente, nella misura in cui costituiscono entrambi la dimensione in cui si rende possibile tale incontro, e cioè l'apertura al mondo. Qui sono allora già presenti in larga parte gli elementi fondamentali della *Kantdeutung*, e anzi proprio dal confronto con Aristotele Heidegger mutua il tema dell'affettività, tramite cui vien inteso il fenomeno dell'essere per il mondo. Ma soprattutto, il nesso tempo-spazio-affettività che caratterizza la disposizione dell'esistenza verso il mondo risulta centrale per il ripensamento dello statuto dell'evidenza, visto che, come dimostra efficacemente l'esperienza della paura, nella disposizione emotiva l'ente in quanto tale non è necessariamente presente (proprio come la forma dell'intuizione differisce dall'intuizione formale). Lo sguardo formalmente indicante della retorica è infatti rivolto anzitutto alle circostanze, alla situazione, alla prospettiva: a tutto ciò che insomma costituisce il riferimento e l'accesso; solo così nell'emozione può prendere forma non un certo ente rispetto ad un altro, ma un intero mondo. Se ciò che è presente è disponibile (*verfügbar*),⁶³ allora alla base della presenza si trova l'originaria disposizione (*Verfügung*) in cui il mondo si allestisce, cioè si dispone disponendo dell'essere umano e del suo discorso; l'auto-affezione non è che questo, ossia l'essere disposti a ricevere ed accogliere la possibilità. Ciò significa anche che è con

⁵⁸ Cfr. GA 18, 255 (283).

⁵⁹ Cfr. GA 18, 251-2 (279-80).

⁶⁰ Cfr. GA 18, 262 (290): «tale primario essere orientato, la chiarificazione del proprio 'essere nel mondo', non è un *sapere*, ma un *sentirsi-situato*, che può essere determinato in modo diverso a seconda del modo di esserci di un ente».

⁶¹ Il legame tra il piano affettivo e quello temporale rimanda anche a Husserl, com'è convincentemente mostrato da M. Coate, *On Heidegger's conception of emotion, which is to say, Husserl's conception of time: an analysis of Befindlichkeit and temporality*, in «Continental Philosophy Review», 56 (2023), pp. 549-76.

⁶² GA 18, 141-2 (172).

⁶³ GA 18, 346 (370).

l'affettività come forma a priori che si rende possibile l'esperienza di qualcosa in assenza di un riempimento intenzionale – del resto è il *nulla* che si esperisce nell'angoscia.

Ciò che, più specificamente, viene disposto nella *diathesis* sono la *exis* e il *pathos*, la cui vicendevole relazione permette di indagare la dimensione dell'incontro con il mondo. Benché vengano tradotti da Heidegger rispettivamente con «mantenere il controllo» e «perdere il controllo»,⁶⁴ essi sono solo apparentemente contrapposti, tant'è che «la *exis* non è nient'altro che un come del *pathos*».⁶⁵ Ciò significa che la *exis* non compie un movimento contrario all'essere fuori di sé del *pathos*, come se cioè fosse possibile un 'rientro in sé': *pathos* è apertura e disposizione verso il mondo, e da esso non si esce; piuttosto, si tratta di *mantenersi aperti* ad esso, di rendere stabile l'apertura, il che non vuol dire irrigidirla, bensì compierla e riattualizzarla di volta in volta, in modo 'pratico'. L'irrequietezza non trova conforto se non nell'essere risolutamente irrequieti: è a questo che indirizza la disposizione.

Si tratta di una dinamica sia spaziale che temporale: con il *pathos* avviene un trasporarsi (*sich versetzen*), un estatico 'esser fuori' che però è sempre un trasporarsi situativamente, una «attrazione»⁶⁶ (*Lockung*: adescamento, seduzione, intrappolamento), entro cioè vincoli e confini (*in primis*: quelli del proprio corpo). In più punti Heidegger parla di una «estensione della temporalità»,⁶⁷ siccome lo stanziarsi dell'estasi passionale in una certa situazione e disposizione altro non è che la configurazione dell'abitudine, cioè la capacità di sopportare la spinta nei confronti del mondo, facendo dell'apertura una rotta da seguire. Inoltre, il corso culmina con l'interessante nozione di *diastasis*, «distanza», che per Heidegger permette di apprezzare l'unitarietà del movimento (*kinesis*) dell'esistenza, allorché tale movimento si compone sia di *poiesis* che di *pathesis*, vale a dire, sia di una parte di attività che di passività. Ebbene, entrambi gli aspetti sono tenuti insieme ricorrendo alla dimensione che distanzia e insieme collega l'esistenza e il mondo,⁶⁸ l'oggetto e il suo darsi preliminarmente nella *situatezza*. Se – aggiungiamo noi – il momento ricettivo e quello attivo si svolgono entro una medesima distanza, cioè entro la stessa spazialità e temporalità (meglio: un tempo trattenuto e circoscritto), e se la *exis* è l'assunzione risoluta del *pathos*, con la conseguente stabilizzazione dell'estasi, allora ecco che ci si trova di fronte al fenomeno dell'auto-afezione, vale a dire, del darsi da sé la possibilità del patire, del ricevere. Solamente nell'essere affetti può venire in chiaro la dimensione aperta al mondo prima ancora che al singolo ente, siccome la *diathesis* è il preliminare essere disposti a patire, la possibilità dell'incontro con qualcosa.

L'aspetto per così dire 'attivo' della disposizione emerge in modo chiaro nel corso del '24, ma si tratta di un tema che muove il confronto con Aristotele fin dai suoi primi passi, ed è legato al tentativo heideggeriano di ripensare lo statuto della percezione, com'è testimoniato dai seminari su Aristotele degli anni '20. Questi seminari costituiscono il vero e proprio laboratorio del confronto Heidegger/Aristotele, e tuttavia nel volume 83 della *Gesamtausgabe* non ce n'è pressoché traccia;⁶⁹ soltanto di recente è stato possibile apprenderne il contenuto a partire dagli appunti di Helene Weiß.⁷⁰ Ebbene, nel seminario del '21 sul *De Anima* la percezione non consiste nell'atto deputato ad accogliere l'evidenza,

⁶⁴ GA 18, 168 (198).

⁶⁵ GA 18, 184-5 (213); in 175-6 (205) la *exis* è anche detta *diathesis* in quanto *taxis*, ossia 'ripartizione', e meglio ancora 'riporsi', porsi in modo attento e vigile in custodia ed affidamento.

⁶⁶ GA 18, 54-5 (89).

⁶⁷ GA 18, 131-2 (162), 181 (210); in 192 (220) Heidegger sottolinea la centralità della *localizzazione* dell'esistenza, mentre in 79 (112) sono proprio il «qui» ed «ora» a rendere il bene sempre qualcosa di particolare e di realizzabile di volta in volta.

⁶⁸ Cfr. GA 18, 195 (223): «*pathos* sta ad indicare la 'grandezza', la 'dimensione' di ciò che mi accade».

⁶⁹ In M. Heidegger, *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus*, hrsg. von M. Michlaski, Klostermann, Frankfurt a.M. 2012 (= GA 83), compaiono solo gli appunti per il seminario estivo del '28 sui primi tre capitoli del libro Γ della *Fisica*.

⁷⁰ Si veda F. J. Gonzalez, *Human Life in Motion. Heidegger's Unpublished Seminars on Aristotle as Preserved by Helene Weiss*, Indiana University Press 2024 (= Gonzalez), in particolare le pp. 3-9.

bensì in un peculiare tipo di movimento, diretto non tanto ad oggetti esterni, quanto all'essere vivente che percepisce.⁷¹ Infatti, la cosa peculiare della *aisthesis* è che ciò che affetta il percipiente suscita in esso un'alterazione (*alloiosis*) senza che chi percepisce svanisca nella percezione dell'oggetto (chi percepisce non diventa l'oggetto percepito). In altre parole, la percezione permette all'esistenza di essere aperta all'incontro con gli enti senza che questi stessi ne saturino l'apertura. Durante il seminario del semestre estivo '22/'23, sul libro Z dell'*Etica Nicomachea*, Heidegger riconosce che la capacità di accogliere gli oggetti senza esserne deformati è una peculiare forma di *paschein*, e cioè è *dechesthai*, ricezione.⁷² Quando Aristotele definisce la percezione una ricezione dell'oggetto senza la materia di quest'ultimo riconosce implicitamente l'esistenza di una forma di affezione rivolta a nessun oggetto,⁷³ e, tuttavia, rivolta al mondo. Questi passaggi sono di cruciale importanza per un pensiero rivolto non già agli enti, ma al loro essere, vale a dire, l'apertura entro cui questi possono presenziare. L'esempio del rumore assordante, che anticipa l'accostamento della ricezione alla sfera dell'udito, ben illustra la natura affettiva dell'apertura, allorché, invalidando la percezione di ogni altro suono, isola il fenomeno primario e fondamentale, e cioè l'essere affetti. Tutto ciò converge in modo chiaro nel corso del '24, dove il *pathos* non è un'alternazione ma la possibilità di essere alterati (= disposizione),⁷⁴ di ricevere gli enti e, diremmo noi, di fare esperienza anzitutto del loro essere.

4. Conclusioni

Risulta ora piuttosto chiaro il percorso che impegnerà Heidegger nel decennio successivo al corso del '24. Più che nello schematismo, dove il tempo, da solo, non è in grado di rendere conto dello scontro e dell'urto insiti nel fenomeno dell'apertura (che è prima di tutto una frattura, *Zerklüftung*), sarà nell'opera d'arte che l'orizzonte del mondo può giungere a immagine – un'immagine ben delimitata dalla ritrazione della terra, che si scontra con il mondo facendogli resistenza. In questo fondamentale snodo del pensiero heideggeriano, che culmina nel passaggio dalla verità come *Unverborgenheit* alla *Lichtung der Verbergung*, è ancora possibile avvertire l'eco del corso del '24, laddove i movimenti alla base dell'apertura/diradamento di ciò che *non può* essere aperto e venire in chiaro sono quelli spazio-temporali di *Entrückung* e *Berückung*, che riprendono il fenomeno essenziale del mantenersi nel rapimento, nell'attrazione e fascinazione che rende stabile ed abituale (ma soprattutto: abitabile)⁷⁵ la condizione di privazione.

Proprio il vincolo a questi movimenti costituisce la forza dell'argomentazione heideggeriana. Quando Heidegger rifiuta di leggere la retorica come una *techne* intende certamente distanziarla dall'arte della persuasione,⁷⁶ ma anche e soprattutto da quello che per Heidegger è l'autentico significato di *techne*, e cioè una modalità di svelamento.⁷⁷ La capacità della retorica non consiste infatti nel metterci davanti all'evidenza di ciò che si prova emotivamente, magari rispetto a ciò che viene compreso concettualmente, ma nel dar

⁷¹ Gonzalez, 39, 42-4. Così intesa, la percezione è un movimento analogo alla *physis* e alla *praxis*; si veda Gonzalez, 55, dove la percezione in senso stretto viene confrontata con la *phronesis*, percezione/formazione diretta ad una possibilità, anziché già ad un oggetto, come poi si è visto ribadire nel corso del '24.

⁷² Gonzalez, 73.

⁷³ Gonzalez, 68-9.

⁷⁴ Cfr. GA 18, 195-6 (223-4).

⁷⁵ Cfr. GA 18, 381 (405).

⁷⁶ Cfr. GA 18, 114-5 (146); GA 83, 106.

⁷⁷ Secondo Heidegger, la retorica cessa di essere una *episteme* e diventa una *techne* dal *Gorgia* (465a) al *Fedro* (261e), allorché il *logos*, di cui la retorica si occupa, viene inteso come un modo di disvelare, e dunque come una sorta di *techne*, cfr. GA 83, 104, 321, 332; questo passaggio sarà poi ripreso e stabilizzato dall'aristotelismo, M. Heidegger, *Vorträge (1915-1932)*, hrsg. von G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2016 (= GA 80.1), p. 63.

voce alle possibilità che giacciono al fondo dell'esperienza, la quale non è pertanto una concatenazione necessaria di fenomeni da trasporre nel giudizio. Non dimostrazione, ma *enthymema*, discorso che va al cuore (*thymos*),⁷⁸ al fondo abissale (*Abgrund*) dell'esperienza, che è compagine di movimenti di attrazione e rapimento: è ad essi che il discorso va vincolato. Anziché essere un ragionamento possibile contrapposto alla necessaria dimostrazione, il sillogismo retorico è ciò che lascia emergere l'autentico fondamento del discorso, ossia la compagine di rapimento e fascinazione che vincola l'essere umano all'oblio dell'essere e lo necessita a riconoscerne la verità. Solamente come affezione può esprimersi il nesso tra fondamento e discorso, essere ed Esserci, necessità e possibilità.

In un passaggio significativo del corso del '24, Heidegger si chiede se il *logos* non debba soltanto essere *deiknynai*, bensì anche *proairesthai*, e quindi rivelare un *ethos* anziché solamente qualcosa di oggettivo.⁷⁹ In tale ipotesi, il discorso sarebbe indirizzato anzitutto alla situatezza dell'esistenza, vale a dire, a coinvolgere chi ascolta (e dunque chi è ricettivamente aperto all'orizzonte) riconducendolo al vincolo esercitato dalla situazione; si tratta di un «prendere posizione», «qualcosa che avviene facendo sì che in noi si determini un 'mutamento repentino», per cui «'ci differenziamo' da ciò che noi stessi eravamo prima del mutamento». Si metta a confronto ciò con quanto Heidegger scrive nei *Beiträge*:

In filosofia non si possono mai dimostrare tesi. [...] Ogni «dimostrazione» presuppone che chi comprende, così come giunge di fronte al contenuto della tesi rappresentandoselo, rimanga invariabilmente lo stesso mentre segue con il pensiero la sequenza dimostrativa delle rappresentazioni. Nella conoscenza filosofica, al contrario, fin dal primo passo incomincia una trasformazione dell'uomo che comprende, e precisamente non in senso morale-«esistenziale» (*existenziell*), ma conformemente all'esser-ci (*da-seinsmäßig*).⁸⁰

Risulta allora chiaro che l'argomentazione non deve provare la solidità di qualcosa, ma provocare una trasformazione nell'esistenza, un'alterazione non dello stato emotivo e (quindi) cognitivo, ma nel senso dell'accogliere, senza soccombere, ciò che si incontra nell'esperienza. Rispetto alla dimostrazione, il *sylogizesthai* della retorica non si muove pertanto sul piano dello *alethes*, di ciò che «dev'essere unicamente visibile in se stesso [...] in modo tale che non se ne possa domandare ulteriormente», siccome riguarda invece l'accesso fondamentale di ogni contenuto d'esperienza.⁸¹ Questa distinzione viene ripresa in *Essere e tempo* allorché Heidegger afferma che ciò che è manifesto in se stesso (fenomeno in senso ordinario) non può propriamente dirsi fenomeno in senso fenomenologico, perché, se così fosse, non avrebbe senso la ricerca fenomenologica, che è invece rivolta a ciò che anzitutto *non* si manifesta – e guarda caso Heidegger si riferisce proprio alle forme a priori dell'intuizione per illustrare il fenomeno in senso fenomenologico.⁸²

Il prendere posizione a cui Heidegger fa riferimento assumerà un senso sempre più specifico. Se argomentare è assumere risolutamente il vincolo che ci dispone al mondo, tale disposizione ha i tratti di un prendere posto in esso, collocandosi in una ben determinata posizione. Se, poi, è questione di trasformare l'essere umano, che nei *Beiträge* deve diventare *Wächterschaft*, la guardia al divino, allora ecco che il posto assunto dall'esistenza è quello del mortale, a sua volta collocato tra terra e cielo, secondo il noto schema del *Geviert*. In tal modo, la disposizione non è soltanto una predisposizione e un disporsi entro

⁷⁸ Cfr. GA 18, 133 (163); GA 80.1, 64; P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, pp. 105-6. Più avanti, Heidegger parlerà anche di «logica del cuore», GA 97, 238 (318-9); cfr. R. E. Wood, *The heart in Heidegger's thought*, in «Continental Philosophy Review», 48 (2015), pp. 445-62.

⁷⁹ Cfr. GA 18, 170-1 (199-200).

⁸⁰ GA 65, 13 (42-3).

⁸¹ GA 18, 129-30(160).

⁸² Cfr. GA 2, 42 (46), 47 (50-1): «Che cos'è ciò che merita il nome di 'fenomeno' in senso eminente? [...] Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta».

questa compagine, ma è anche la risoluzione dell'essere stesso, il far valere i vincoli che oltrepassano e delimitano l'esistenza umana, definendola come mortale.

Insistere su questo punto non è cosa da poco, perché l'esperienza del divino, e più in generale dell'essere, non è mai per Heidegger qualcosa a cui semplicemente ci si rimette e affida, passivamente, ma è appunto un ordine, un decidersi a fare ingresso nell'ordinamento del mondo. Ciò va di pari passo con il contenimento dell'evidenza: l'impossibilità di una manifestazione non conduce ad una constatazione, ma ad uno slancio e ad un coinvolgimento, un vincolarsi non già a ciò che non può manifestarsi, bensì appunto all'ordinamento che subentra in luogo al nascondimento dell'essere. L'argomentazione heideggeriana sprona pertanto a prendere posizione, ad abitare lo spazio-tempo dell'oblio, rilanciando così il fondamentale nesso tra etica, *praxis* e retorica stabilito fin dal corso del '24.