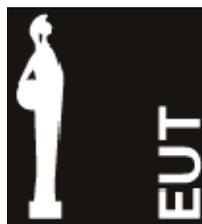


Etica & Politica / Ethics & Politics
XI, 2009, 1



Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia
www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

Etica & Politica / Ethics & Politics
XI, 2009, 1

Monographica I

Etica di Heidegger

Fabio Polidori	<i>Editor's Preface</i>	p. 7
Gaetano Chiurazzi	<i>Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro</i>	p. 9
Pierpaolo Ciccarelli	<i>Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss</i>	p. 25
Andrea Cudin	<i>Il poter-morire: un percorso nella questione dell'etica in Heidegger</i>	p. 59
Ernesto Forcellino	<i>L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei 'Contributi alla filosofia (dell'evento)' di Heidegger</i>	p. 69
Dario Giugliano	<i>La trascendenza etica e il proprium originario: Heidegger e l'orizzonte ontologico</i>	p. 92
Ferdinando G. Menga	<i>Il primato della contingenza e la premessa politica del discorso etico: riflessioni sulla filosofia del giovane Heidegger</i>	p. 109
Fabio Polidori	<i>Etica senza origine</i>	p. 157

Monographica II

Prelinguistic practice, social ontology, semantics

Raffaella Giovagnoli	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 169
John R. Searle	<i>What is Language? Some Preliminary Remarks</i>	p. 173
Richard Evans	<i>The Logical Form of Status-Function Declarations</i>	p. 203
Raffaella Giovagnoli	<i>Communication, Language and Autonomy</i>	p. 260
Jennifer Hudin	<i>Did Alex have Language?</i>	p. 271

Felice Cimatti	<i>“Me” as Speech Act: a Performative Based Psychology</i>	p. 291
Riccardo Dottori	<i>The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy</i>	p. 301
Fabrizia Giuliani	<i>The Weight of Words</i>	p. 311
David Lauer	<i>Genuine Normativity, Expressive Bootstrapping and Normative Phenomenalism</i>	p. 321
Fabrizio Palombi	<i>Neither Inside Nor Outside. Considerations on the Stricture of the Subject and Language by Jacques Lacan</i>	p. 351
Claudia Bianchi	<i>Recording Speech Acts</i>	p. 361
Danielle Macbeth	<i>Meaning, Use and Diagrams</i>	p. 369
Daniele Santoro	<i>The Modal Bond of Analytic Pragmatism</i>	p. 385
Guido Seddone	<i>Subject against Procedure. The Argument of following a rule in the Second Wittgenstein</i>	p. 412
JamesK. Swindler	<i>Semantics of Knowledge “a positio”</i>	p. 427

Varia

Adejumobi Olatidoye Ayodele	<i>Euthanasia: Some Critical Remarks</i>	p. 441
William Barnett II & Walter E. Block	<i>Crash and Carry: Financial Intermediaries, the Intertemporal-Carry Trade, and Austrian Business Cycles</i>	p. 455
Michael Byron	<i>Human Rights: A Modest Proposal</i>	p. 470
	<i>Informazioni sulla rivista Information on the journal</i>	p. 495

Monographica I

Etica di Heidegger

Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro

Gaetano Chiurazzi
Università di Torino
Dipartimento di Filosofia
gaetano.chiurazzi@unito.it

*Chi vive e agisce nella storia
fa anzi costantemente esperienza che nulla ritorna.*
(H.G. Gadamer, *Verità e metodo*)

ABSTRACT

Heidegger's philosophy has been interpreted as an absolute historicism, unable to point to a unhistorical standpoint from which history can be judged upon. K. Löwith, for instance, has indicated that the cause of this difficulty is to be found in the conception of time: whereas, in Greek thought, time was considered only as a manifestation of the essence, in modern thought time has the tendency to become the essence itself, as that which fulfills itself in time, up to Heidegger's identification of being and event. What is interesting in my critique is that the conception of time is strictly interwoven with a specific way of conceiving justice and, broadly speaking, ethics. In Plato's philosophy, justice as measure corresponds to a cyclical and even retrogressive conception of time, the one enounced in the myth of Chronos, in the *Politikos*. The modern conception of time, spiritualistic and biologicistic, is instead cyclical and irreversible, cumulative: its most significant expression is Hegelianism. The existential conception of time, instead, is neither cyclical nor cumulative. By commenting on Heidegger's *Anaximander's Saying*, I wish to show the possibility of conceiving temporality as disjunction (injustice) and only as such capable of producing justice – which I understand as a new possibility of meaning that does not exclude, but carries within itself, emancipation. An ethics of the present developed on the basis of this conception of time – which Heidegger has not completely endorsed – would then be an ethics which accepts as its own ground the discontinuous, yet inventive, dimension of time.

1. Storia e giustizia

Come ha scritto Karl Löwith, il limite maggiore della concezione heideggeriana della storia sarebbe l'identificazione dell'essere con l'evento¹: Hegel e Hei-

¹ K. Löwith, *Evenemenzialità, storia, ventura dell'essere*, tr it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, Einaudi, 1966, pp. 77-79 (*Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, in *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart, Metzler, pp. 188-90).

degger, ovvero la storia della progressiva realizzazione dello spirito e la storia della progressiva derealizzazione dell'essere, sarebbero accomunati da una stessa *hýbris*, la dissoluzione dell'essenza nella storia e viceversa: "Tuttavia il progresso costruttivo di Hegel e il suo moto ascendente, e il regresso distruttivo e il moto discendente di Heidegger non sono diversi rispetto al principio comune a loro e alla moderna *hýbris* dello storicismo, vuoi dello spirito o dell'essere, che storicizza l'assoluto dell'essere come dello spirito. In questo orizzonte si muoveva il contemporaneo di Napoleone, che pensava il proprio compimento della storia europea del "concetto" come raggiunta pienezza di un inizio in sé non svolto; il contemporaneo di Hitler, a sua volta, pensa la stessa storia dello spirito occidentale come l'insorgere del nichilismo che giunge ormai a compimento"².

Che si tratti di realizzazione o di derealizzazione, dunque, non fa alcuna differenza: la questione, per Löwith, è l'idea, inaugurata proprio da Hegel, che lo spirito e l'essere abbiano una storia, e anzi si identifichino con la loro storia; che "la verità abbia la "tendenza" di "svolgersi" nel tempo"³. A questa *hybris* storicista non si può opporre altro, secondo Löwith, che la netta separazione tra essere e tempo, tra natura e storia, separazione che è pre-cristiana, greca⁴. "L'uso contemporaneo ci ha abituati a chiamare "storico" un pensiero che, come questo, è rivolto al futuro in una prospettiva epocale ed escatologica, benché il senso originario e naturale della "storia" [*Geschichte*] intenda esattamente il contrario di questo futurismo. Gli storici greci intendevano per storiografia l'accertamento di ciò che è stato, presupponendo in ciò la sostanziale identità con sé della natura dell'uomo attraverso i rivolgimenti delle sorti che casualmente, appunto, accadono. Ciò che è, è il medesimo che è stato e sarà ancora. Quando invece Heidegger, da pensatore moderno, postcristiano, parla dell'esistenza umana come esistenza storica [*geschichtlich*], e si attende un mutamento nell'essenza dell'uomo in seguito a una svolta nella ventura dell'essere, presupposto di tutto ciò è che la natura dell'uomo sempre uguale a se medesima non esista affatto"⁵.

La negazione dell'esistenza di una natura umana è il germe dell'escatologismo, prospettiva del tutto estranea al pensiero greco, rivolto piuttosto al passato e consapevole che questa conoscenza del passato sia sufficiente per comprendere ciò che è e che sarà, perché queste dimensioni tempo-

² Ivi., p. 51.

³ Ivi., p. 78-79.

⁴ "*Physis e historía* hanno in greco tanto poco in comune quanto il perennemente identico a sé e la mera notizia (*istorein*) di mutevoli sorti umane. Gli storiografi greci hanno riferito storie e spiegato, è vero, l'apparente regolarità nella mutevolezza di tali sorti storiche col circolo che è nella natura delle cose: ma nessun filosofo greco ha mai costruito, con lo sguardo al futuro, una filosofia della storia *una* e universale, tutti hanno fatto oggetto della fisica e della metafisica la *physis* perennemente presente" (ivi, p. 69).

⁵ Ivi, p. 50.

rali sono solo manifestazioni di una realtà che in sé resta identica, che è natura, e i cui mutamenti non sono che aspetti occasionali, caduchi, inessenziali. La concezione ciclica del tempo è perciò una concezione “naturale”, opposta a quella lineare introdotta dal cristianesimo e di cui Heidegger è erede: nessuna sostanziale novità turba il ricorrere ciclico della temporalità naturale. Grazie alla quale soltanto, sembra suggerire Löwith, è possibile giudicare e rifiutare la storia. Il rischio cui cede Heidegger è quello di un pensiero che aderisce alla realtà limitandosi a “comprendere il tempo a partire dal tempo, senza un altro criterio filosofico per giudicare gli avvenimenti”⁶. Dal momento che non vi è alcuna trascendenza del tempo, la storia appare come “giusta” in sé, perché non giudicabile, col che si suppone che il giudizio sulla storia debba essere necessariamente emesso da una istanza estranea ed esteriore ad essa.

Si può però problematizzare questa maniera di intrecciare i legami tra natura, tempo e giustizia, innanzi tutto mettendo in luce il nesso tra la concezione della giustizia e la concezione del tempo. In particolare, l’idea di un riequilibrio della storia, di una giustizia che ripari le deviazioni storiche dal modello essenziale, dalla legge, è strettamente legata a una concezione ciclica di cui troviamo le tracce sin nel pensiero greco, in Platone, e, ancor prima, già in Anassimandro. Qui mi propongo di analizzare, senza pretesa di completezza, ma indicando piuttosto dei punti che mi sembrano significativi per questo tema, un tale intreccio, per ripercorrere, in conclusione, la lettura che Heidegger propone del detto di Anassimandro, a partire dalla quale è forse possibile intendere in maniera diversa tali articolazioni.

2. Il bilanciamento: il tempo reversibile dell’idealità

Il problema dei rapporti tra tempo e giustizia comincia con Platone: quel che manca in Heidegger sarebbe, secondo Löwith, la prospettiva platonica dello stato giusto, che consentirebbe di *disgiungere* storia e natura. Perché la storia è esattamente una disgiuntura della natura, uno sregolamento, un eccesso, una *hýbris* che, per i Greci, è il vero contrario della giustizia, *díke*. La storia introduce uno squilibrio nell’ordine della natura: la giustizia, infatti, non è che quest’ordine in quanto si mantiene stabile, in equilibrio. Tutta la teoria politica di Platone, e cioè l’intera sua filosofia – dalla concezione dello stato giusto nella *Repubblica* al mito della biga alata nel *Fedro*, il cui *kybernétes* arriva a contemplare la Giustizia stessa al compimento di un ciclo intero che lo riporta al punto di partenza⁷ – è attraversata dalla comprensione della giustizia come equilibrio, bilanciamento. I presupposti cosmologici di questa concezione, che

⁶ Ivi, p. 57.

⁷ Platone, *Fedro*, 247 B-D (tr. it. di G. Reale in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991).

sono del tutto organici a una filosofia della storia, emergono in maniera particolarmente chiara nel *Politico*. Qui il mito di Crono presenta il dio come il *kybernétes* del cosmo: egli ha cura del mondo e periodicamente lo abbandona a se stesso, facendo sì che il tempo ritorni indietro, cosicché i vecchi tornano giovani, i capelli bianchi ridiventano neri, e tutti gli esseri viventi tornano a essere neonati per poi scomparire del tutto⁸. “Questa mutazione è il più grande ed il più perfetto di tutti i rivolgimenti che avvengono nel cielo”⁹, perché è la maniera migliore, scrive Platone, in cui il cosmo, caratterizzato da movimento e corporeità, e quindi da degenerazione, può approssimarsi allo stato della perfezione assoluta. Infatti: “L’essere sempre nei medesimi rapporti e nelle medesime condizioni, e l’essere sempre identico si addice solamente alle realtà più divine di tutte; la natura del corpo non è di questo ordine. [...] Quello che chiamiamo cielo e cosmo [...] ha comunanza anche col corpo; ragion per cui gli è impossibile essere del tutto esente da mutamento [...]. Ecco perché ha avuto in sorte il rifare il giro indietro sui propri passi: perché è la deviazione più piccola possibile del suo movimento”¹⁰..

Tutto questo, scrive Platone, accadeva nell’età di Crono, alla quale è succeduta l’età di Zeus, il mondo nel quale oggi viviamo: sfruttando l’etimologia che nel *Cratilo* Platone stesso instaura tra Zeus e vita (*zoē*)¹¹, potremmo chiamare questo mondo attuale il “mondo della vita” quale noi la conosciamo, della generazione e della corruzione, del disordine, un mondo abbandonato dal suo timoniere che corre il pericolo della dissoluzione di se medesimo e delle cose che contiene. Una volta distaccato (*khōrízōmenos*) dal suo Artefice, il mondo se ne allontana sempre più e lo dimentica: più la sua forza originaria si esaurisce, più il suo movimento si affievolisce¹². Nell’età di Zeus il mondo è totalmente nelle mani degli uomini che lo abitano, i quali ne sono i “pastori”. “E tutte quante le cose che concorrono a sostenere la vita umana sono nate da questi doni, dopo che gli uomini furono abbandonati dalla cura degli dèi, come abbiamo appena detto, e dopo che divenne necessario che essi si procurassero da vivere da se stessi e che si prendessero cura di sé, come l’universo nel suo complesso, imitando e seguendo il quale in ogni tempo, ora in questo modo, allora in quell’altro, viviamo e nasciamo”¹³.

Occupandosi del loro mondo, gli uomini hanno bisogno dei doni degli dei, come l’insegnamento e l’addestramento, il fuoco e le arti di Efesto e della sua

⁸ Id., *Politico*, 270 D sgg. (tr. it. di C. Mazzarelli in *Tutti gli scritti*, cit.). Cfr. su ciò K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, tr. it. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, p. 50 sgg.

⁹ Id., *Politico*, 270 B-C.

¹⁰ Ivi., 269 D-E.

¹¹ Id., *Cratilo*, 396 A-B (tr. it. di M.L. Gatti in *Tutti gli scritti*, cit.).

¹² Id., *Politico*, 273 C.

¹³ Ivi., 274 D.

collaboratrice Atena, ovvero della tecnica e della filosofia, delle scienze e dei discorsi¹⁴, con cui l'uomo cerca di mantenere il suo microcosmo sul suo cammino: ma quando lo abbandona a se stesso, il tempo non si inverte, non ricostituisce l'identità originaria. Resta una asimmetria, indice della sua imperfezione. Per questo, di tanto in tanto, il dio torna in suo aiuto, per evitare che il cosmo sprofondi “nel mare infinito (*ápeiron*) della disuguaglianza”, rimette le cose in sesto, le riaggiusta, lo raddrizza, lo riordina¹⁵, lo riporta cioè nella giusta direzione, controbilanciando le sue deviazioni.

La razionalità – la razionalità cosmica a cui la razionalità politica può solo approssimarsi, e che è giustizia, equilibrio, uguaglianza – ha come modello ancestrale, immemorabile, l'epoca di Crono, che guida il cosmo finché questo non raggiunge la sua misura¹⁶, per poi lasciarlo andare e ristabilire così l'identità originaria. La storia del cosmo che Platone racconta con questo mito è simile a quella di un film che si riarrotola su se stesso; meglio, è esattamente l'immagine che del movimento ci offre la meccanica razionale, la scienza del movimento e dell'equilibrio dei corpi, il cui principio supremo è la conservazione dell'energia totale di un sistema (della somma dell'energia cinetica e potenziale), sistema che resta quantitativamente immutato, essendo l'effetto totalmente equivalente alla causa. Corollario di questo principio è la reversibilità del tempo: proprio come nel caso dell'azione di Crono sul cosmo, fenomeni come il rimbalzo di una palla o l'oscillazione periodica di un pendolo mostrano l'azione di una forza che viene spinta fino a un certo punto e di un'azione contraria spontanea, fenomeni che sono interpretati come un gioco di inversione di forze e di velocità che corrisponde idealmente a una inversione del tempo.

In un tale sistema, ogni stato è perfettamente determinato ed equivalente a tutti gli altri: fin dal primo istante, non può succedere nulla di nuovo, la somma generale dell'energia in gioco è sempre la stessa. Un sistema che obbedisce a tale principio di conservazione traduce nelle regole sintattiche del linguaggio dinamico l'idealizzazione di un mondo senza urti né attriti, senza interazioni tra le sue varie parti, il cui il rendimento è sempre uguale a uno, senza perdita né squilibrio. È chiaro che si tratta di una costruzione *ideale* che già nel XVII e XVIII secolo si scontrava apertamente con l'esperienza – di cui si fece carico soprattutto lo sviluppo della termodinamica – dei fenomeni dissipativi ed entropici, nei quali il tempo assume una direzione ben precisa, irreversibile. La condizione di reversibilità del tempo è anzi l'essenza stessa dell'idealità. La versione scientifica del mito di Crono è rappresentata dal demone di Laplace, che ad ogni istante è in grado di osservare velocità e posizione di ogni massa dell'Universo e di dedurne l'evoluzione universale, sia verso il passato sia verso il futuro. Come Crono, il demone di Laplace sarebbe in grado di invertire to-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ivi*, 373 D-E.

¹⁶ *Ivi*, 269 C.

talmente l'ordine degli eventi semplicemente cambiando di segno quel parametro che la meccanica razionale chiama "tempo". L'apogeo della meccanica razionale nel XVII e XVIII secolo è avvenuta in concomitanza con la concezione della natura come un grande orologio: Crono, nel mito di Platone, è come un "grande orologiaio" che "dà la carica" al mondo proprio come si dà la carica a un orologio.

3. *La sopravvivenza: il tempo ciclico dello spirito*

Benché Platone non identifichi il politico con il *kybernétes* del mondo, resta il fatto che il principio cui si ispira il governo della città è sempre quello di una giustizia intesa come equilibrio, così come, nel mito della biga alata, l'auriga governa i cavalli nel tentativo di neutralizzare le loro tendenze disequilibranti. Il ruolo del mito di Crono sarebbe quello di mostrare le condizioni ideali, e che restano tali, dell'"arte di governare" (è questo il sottotitolo del *Politico*), e cioè della cibernetica: questa scienza mira a realizzare la macchina ideale, capace di controllare e mantenere un sistema in uno stato costante con il minimo dispendio di energia. In effetti, come ha scritto Konrad Gaiser, a differenza del Demiurgo del *Timeo*, che è un dio creatore, Crono è un "dio conservatore"¹⁷. La più grande rivoluzione possibile – è il messaggio del mito – coincide con il massimo di conservazione possibile: è questa la giustizia, un ristabilimento dell'equilibrio, il cui principio è che tutto ritorni ad essere quel che era.

Se si considera che per Platone il cosmo è immagine del *logos*, non è difficile individuare nella temporalità reversibile che lo anima la figura del dialogo maieutico – come restituzione di ciò che è partorito (della natura) alla sua fonte – e della verità come risalimento all'origine, ricordando tutte le tappe discensive. In analogia con ciò che Vattimo ha chiamato "struttura edipica", riferendosi al fatto che nella concezione lineare del tempo ogni istante "divora" il proprio padre"¹⁸, sarei portato a chiamare questa visione ciclica e reversibile, razionale, "struttura incestuosa" del tempo: Crono – secondo un'immagine mitologica che ne fa il dio del tempo – divora i propri figli, fa sì che essi ritornino a lui. La "struttura edipica" corrisponde invece al prevalere di un modello biologistico nella costituzione del tempo, quello in cui i figli si impongono a prezzo della morte del padre, sopravvivono alla sua scomparsa, ripetendo ciclicamente, nella riproduzione, questo parricidio, questa negazione di ciò che precede.

La filosofia della storia hegeliana, evidentemente derivata dalla concezione aristotelica della natura, che ha nello sviluppo dell'embrione il suo modello

¹⁷ K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, cit., p. 53.

¹⁸ Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1983, p. 249 sgg.

dinamico prevalente (non bisogna dimenticare che Aristotele era figlio di un medico), e dalla concezione cristiana del tempo come linea, è forse l'esempio più caratteristico di questa visione allo stesso tempo lineare, evolutiva, e ciclica del tempo: le figure della storia si succedono *negando* quelle precedenti, crescono su se stesse come un organismo vitale (non c'è concetto più vitalistico, da questo punto di vista, della nozione di *Aufhebung*), esse assicurano la *sopravvivenza dello spirito* al di là di ogni ente finito, che muore e sparisce, ma non tornano indietro. Proprio l'impossibilità dell'inversione temporale distingue anzi la vita dal meccanismo: la vita è compimento, sebbene non *perfezione* (*Vollkommenheit*), la quale implica l'idea di essere giunti, come scriveva Platone nel mito di Crono, a un punto massimo oltre il quale non si può più procedere, ma si può solo tornare indietro.

4. *La morte: il tempo irreversibile dell'esistenza*

Tanto nell'immagine meccanicistica quanto in quella biologica della storia e della natura abbiamo però a che fare con un "principio di conservazione": tuttavia, né la perfetta *idealità* del tempo della meccanica razionale né la *spiritualità* del tempo biologico, che nella sua ciclica ripetitività mostra l'emergenza dell'universale, della specie sull'individuo, possono cancellare del tutto la percezione che nel passare del tempo ci sia qualcosa che va perduto, non si conserva, qualcosa, cioè, di irreversibile. Che un disequilibrio – un'ingiustizia, per dirla nei termini di questa categorizzazione – si insinui nella struttura stessa del tempo. Questa temporalità irreversibile è quel che Heidegger chiama "temporalità originaria": essa emerge in maniera irriducibile persino nell'interpretazione "ordinaria" del tempo, che, come nel tempo della fisica, riduce la temporalità a una successione di "ora" omogenei. "Tuttavia, nonostante ogni livellamento e ogni coprimento, il tempo originario si manifesta anche nel corso di questa semplice successione di "ora" trascorrente in sé, e si manifesta proprio nel corso del processo coprente. L'interpretazione ordinaria definisce il tempo come una successione *irreversibile*. Perché il tempo non può tornare indietro? Se esso è in sé ed è costituito da una serie di "ora", non si comprende perché la successione non possa ripresentarsi in senso inverso. L'impossibilità dell'inversione ha il suo fondamento nella provenienza del tempo pubblico dalla temporalità, la cui temporalizzazione, primariamente adveniente, "va" verso la sua fine in modo tale che "è" già per la fine"¹⁹.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, p. 426 (citato come d'uso nella paginazione originale); tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1986, p. 604-605. Su ciò cfr. anche la conferenza *Der Begriff der Zeit*, a cura di H. Tietjen, Tübingen, Niemeyer, 1989; tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Ferrara, Galio, 1990.

A conferire al tempo un senso, una direzione privilegiata, è la morte: essa introduce nella successione temporale uno stacco, una differenza, un salto, che non appartiene a una decisione soggettiva, ma è, come Heidegger più volte sottolinea, un *evento*, ovvero qualcosa che accade, che non si iscrive nella successione ordinata, causale, del tempo della fisica e della biologia, ma è *katà symbebekós*. L'uso di questa espressione per qualificare il carattere di accadimento della morte non è arbitrario: oltre al fatto che il termine greco per designare gli eventi è proprio “*tà symbama*”, che, come *symbebekós*, deriva da *symbaíno*, una tale definizione della morte come evento, accadimento, risulta correlativa e allo stesso tempo del tutto speculare rispetto alla distinzione con cui Aristotele distingueva, dal lato del principio, dell'*arché*, l'ente naturale da quello artificiale: la morte caratterizza quel qualcosa che si sottrae all'ordine della natura non dal lato del suo inizio, ma da quello della sua fine. Com'è chiaro dalla discussione che Heidegger conduce in *Essere e tempo* sui vari significati del finire - cessare (*Verenden*), perire (*Ableben*) e morire (*Sterben*) -, la morte non può essere considerata come un compimento, nella misura in cui questo caratterizza l'ente naturale: “Anche se la maturazione, cioè l'essere specifico del frutto, in quanto modo di essere del “non ancora” (cioè dell'immaturità), coincide formalmente con l'Esserci per il fatto che l'uno e l'altro *sono* già da sempre il loro “non ancora” (in un senso che resta ancora da determinare), ciò non significa che la maturazione come “fine” e la morte come “fine” coincidano anch'esse quanto alla struttura ontologica della fine. Con la maturazione, il frutto *si compie* (*vollendet*). Ma la morte cui giunge l'Esserci è un compimento in questo senso? Certamente con la morte l'Esserci ha “compiuto (*vollendet*) il suo corso”. Ma ha, nel contempo, necessariamente esaurito le possibilità che gli sono proprie? Queste non gli sono piuttosto sottratte? Anche un Esserci “incompiuto” (*unvollendetes*) finisce. [...] Per lo più l'Esserci finisce nell'incompiutezza (*Unvollendung*) o anche nello sfacelo e nella consunzione”²⁰.

La morte non è l'*entelécheia* dell'Esserci, non è ciò cui tende e in cui si compie la sua natura essenziale, ma ciò in cui la sua essenza naturale si annulla, poiché vi si annulla la possibilità, che è costitutiva dell'essenza dell'esserci in quanto esistente. La morte non è compimento di possibilità, ma sottrazione di possibilità. Anzi, è proprio a partire da essa che l'esistenza può essere concepita come “possibilità”. Questo punto costituisce l'implicazione concettuale che consente di passare dalla natura all'esistenza: la natura è sviluppo positivo di possibilità date, ma perché queste possibilità possano essere concepite come tali bisogna che siano percepite anche nella loro condizione negativa, nella loro condizione, cioè, di impossibilità, condizione che si fenomenizza nella e come angoscia, rapporto alla morte, ovvero *esistenza*. Questa iscrizione dell'esistenza sotto il regime della possibilità (“più in altro della realtà si trova

²⁰ Idem, *Sein und Zeit*, cit., p. 244; tr. it. p. 370.

la possibilità”²¹ è la frase di Husserl che Heidegger ripete e con cui ribalta l’assioma fondamentale dell’ontologia aristotelica, e cioè che l’*energhéia* preceda la possibilità) è la forma temporale della differenza ontologica. Come l’essere è connesso all’ente presente dal “non” della differenza ontologica, allo stesso modo il presente dell’esistenza è connesso a ciò da cui proviene precisamente da un “non”: il presente si costituisce a partire da un’assenza e come traccia di ciò che non è più. Quest’idea è espressa in maniera particolarmente efficace nel commento al *Detto di Anassimandro*, su cui ci soffermeremo in conclusione, cercando di riprendere le fila del nesso tra natura, tempo e giustizia.

5. *Il tempo disgiunto*

La tradizione ha trasmesso il detto di Anassimandro, “la più antica parola del pensiero occidentale”²², all’interno di un corpus che comprende tutti i frammenti dei presocratici e che sarebbe dedicato alla *physis*. *Physis* è per Aristotele una regione particolare dell’ente, distinta dall’*éthos* e dal *lógos*, che ha quindi perduto “il significato ampio del tutto dell’ente”²³. Ma il detto di Anassimandro è secondo Heidegger ancora vicino a questo significato primordiale, riguarda l’essere dell’ente, vale a dire la sua costituzione temporale. Proprio nell’analisi della temporalità specifica dell’ente, e cioè dell’ente *presente*, che “soggiorna, via via”²⁴, Heidegger sviluppa una serie di considerazioni che, a mio avviso, consentono di articolare in maniera molto diversa il rapporto tra natura, storia e giustizia come sin qui si è delineato, pur sulla base di una correlazione del tutto tradizionale tra tempo e ingiustizia. Ricordando le due traduzioni tedesche più accreditate del detto di Anassimandro, quella di Nietzsche a quella di Diels, Heidegger ne sottolinea la forte impronta giuridica: le cose, nel loro nascere e perire, devono “fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l’ordine del tempo”²⁵ (Nietzsche). Punto di appoggio di questa traduzione sono i termini *díke* e *adikía*, che Heidegger sceglie di tradurre rispettivamente con *Fug* (connessione) e *Un-Fug* (sconnessione). La *adikía* è una modalità dell’esser connesso attraverso la negazione, cioè una “connessione che connette l’esser-presente alla duplice “assenza” (*in zweifachen Abwesen verfugt*)”²⁶, che installa la presenza in e per mezzo del rapporto a due

²¹ Ivi, p. 38; tr. it. p.100.

²² Id., *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1950, p. 296 (citata nella paginazione della prima edizione); tr. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Scandicci, La Nuova Italia, 1984, p. 299.

²³ Ivi, p. 298; tr. it. p. 301.

²⁴ Ivi, p. 323; tr. it. p. 326.

²⁵ Ivi, p. 296; tr. it. p. 299.

²⁶ Ivi, p. 327; tr. it. p. 331.

assenze: quella da cui proviene e quella verso cui procede. “L’esser presente (*Anwesen*) è connesso all’assenza in tutt’e due le direzioni”²⁷, esso soggiorna per un certo tempo, ma mantenendosi nella sua presenzialità, arrogandosi “la pretesa di sottrarsi alla transitorietà del suo soggiorno”, diventando durevole, si pone nella *adikía*: “All’esser-presente dell’essente-presente [...] appartiene l’*adikia*”²⁸, la sconnessione. Ma ciò, osserva Heidegger, il detto di Anassimandro “lo dice e non lo dice”²⁹.

Nelle traduzioni usuali, l’*adikía* è ciò di cui gli enti devono allora “fare ammenda”, ciò per cui ricevono una “punizione”, come se, precisa Heidegger, nel presentarsi dell’ente ci fosse “qualcosa di punibile o di cui si debba trarre vendetta sul presupposto che la vendetta (*das Gerächte*) equivalga alla giustizia (*Gerechte*)”³⁰. La concezione edipica del tempo si afferma sulla base di questa istanza di vendetta, che Nietzsche attribuiva a Schopenhauer e, prima di lui, a Eraclito, nel suo scritto sulla *Filosofia nell’epoca tragica dei greci*, da cui Heidegger cita la traduzione nietzscheana: ancor prima di Eraclito, sarebbe però Anassimandro il responsabile di questa concezione vendicativa. Il detto di Anassimandro inscenerebbe così un tribunale in cui si giudica, si condanna e si punisce, visto che “l’ingiustizia non manca, anche se nessuno sa dire con precisione in cosa consista”³¹.

È quindi fondamentale cercare di chiarire questa modalità dell’essere presente come connessione a un’assenza, che allo stesso tempo, *in quanto* tempo, è possibilità della sconnessione, della disarticolazione, e quindi apertura al futuro. Si direbbe anzi: possibilità di emancipazione.

6. L’emancipazione del presente

L’ente presente, scrive Heidegger, non si tiene definitivamente nella persistenza né si risolve completamente nella disgiunzione, ma, persistendo, “*verwindet den Un-Fug*”: “Il via via essente-presente è-presente in quanto soggiorna e soggiornando sorge e passa; soggiornando, si costituisce la connessione del passaggio che va dal sorgere al declino. Questo sempre soggiornante costituirsi del passaggio è la durevolezza genuina dell’essente-presente. Essa non si risolve nella persistenza; non ricade mai nel disaccordo, ma lo risolve in sé (*verwindet den Un-Fug*)”³².

²⁷ *Ibid.*; tr. it. p. 330-331.

²⁸ *Ivi.*, p. 328; tr. it. p. 331.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*; tr. it. p. 332.

³¹ *Ivi.*, p. 330; tr. it. p. 334.

³² *Id.*, *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 329; tr. it. p. 333.

Al presente stesso è rimessa la possibilità di una *Verwindung* della sua ingiustizia, del torto. Meglio: il presente è esso stesso una tale *Verwindung*: l'esser-presente è questa risoluzione stessa (*Anwesen des Anwesendes ist solches Verwinden*)³³.

Verwindung è, non solo l'assunzione, ma anche la torsione: la *dike*, risultato di questa *Verwindung*, è quindi generata da una torsione che non può essere interpretata come un semplice raddrizzamento, come ritorno all'identità, ricostituzione di una giustizia anteriore, ma come produzione, dono di ciò che non c'è. *Verwinden* è in effetti anche l'atto con cui un dolore, una perdita, una malattia o un trauma vengono "elaborati" al fine di superarli, di liberarsene assumendoli, nel senso in cui "restano" come tracce o cicatrici. Si potrebbe quindi dire che c'è, nella temporalità *verwunden* del presente sconnesso, un dono che introduce comunque qualcosa di nuovo, un principio di libertà, emancipante. Il presente, che è squilibrio, "ingiustizia", si risolve in emancipazione.

Questo si accorda, sebbene non del tutto nelle sue conseguenze, quantomeno nei suoi presupposti, con la semantica della "mano" che Heidegger, qui come altrove, evoca. "Emancipazione" deriva in effetti da *mancipium*, che in latino significa il possesso di qualcosa per mezzo dell'imposizione della mano, per esempio il possesso di uno schiavo, su cui di conseguenza si ha un diritto assoluto. Il venire alla presenza del presente, scrive Heidegger, è accordato *katà to chreón*, secondo necessità, o, come egli preferisce tradurre, "*entlang dem Brauch*", "lungo il mantenimento"³⁴. Con la parola "*Brauch*" Heidegger allude all'utilizzo, al maneggio, all'uso: nel termine *chreón* riecheggia infatti *e cheír*, la mano, da cui deriva *chráomai*, "maneggio qualcosa, porto la mano a qualcosa, gli dò una mano"³⁵. Il presente è *mantenuto* nel suo esser presente, quasi come il dio Crono ha cura del cosmo, per così dire, "tenendolo per mano", accompagnandolo nel suo moto per poi lasciarlo a se stesso. Heidegger sottolinea questo atteggiamento di cura dicendo anzi che il presente non è semplicemente abbandonato (*überlassen*) a se stesso, ma è mantenuto come "per mano" (*in der Hand behalten*): "*Khráo* significa inoltre: mettere in mani proprie (*in die Hand geben*), dare in mano, rimettere, abbandonare ad una appartenenza. Ma questo mettere in mano (*Aushändigen*), questo rimettere è tale da mantenere l'abbandonare e con esso l'abbandonato"³⁶.

Se da un parte questo fa pensare a una "minorità" costitutiva del presente, indigente e quindi bisognoso di un mantenimento, dall'altra si può pensare che questo gesto, consegnando o rimettendo (*aushändigen*) il presente a se stesso

³³ Ivi, p. 335; tr. it. p. 339.

³⁴ Ivi, p. 340; tr. it. p. 344.

³⁵ Ivi, p. 337; tr. it. p. 341. Per questa traduzione di *chráomai* cfr. anche *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1961, p. 118 sgg.; tr. it. di U.M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Carnago, Sugarco Ed., 1996, p. 202 sgg.

³⁶ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 337; tr. it. p. 341.

gli dà la possibilità di una emancipazione. Ma quando e come comincia questa emancipazione?

Essa comincia con una preposizione: *katà*. È la preposizione con cui Heidegger fa cominciare il detto di Anassimandro che la tradizione ci ha trasmesso, accogliendo i rilievi di John Burnet³⁷: *katà tò chreón: didónai gàr autàn díke kai tísin allèlois tês adikías*. Il più antico frammento della filosofia occidentale, e quindi la filosofia stessa, comincerebbe con una preposizione – cioè con una declinazione. Ancor più, il significato di questa preposizione è la declinazione: essa infatti significa, scrive Heidegger, “qualcosa nel quale si va in basso, un alto rispetto al quale qualcosa che sta sotto discende e sottostà. Ciò rispetto a cui si parla di un *katá* ha in sé un declivio (*Gefälle*), un corso, lungo il quale per qualcos’altro ha in qualche modo luogo una caduta (*dem entlang es mit anderen so und so der Fall ist*)”³⁸. *Katà* regge il termine *chreón*, la “necessità” o il “mantenimento”, la prima parola di questa frase, e dunque della filosofia, parola che, persino nella sua forma grammaticale, è indeclinabile: una declinazione, una caduta, un *Verfallen*, per richiamare ancora un concetto essenziale dell’analitica esistenziale, intacca allora sin dall’origine questa prima parola e il presente che ne è detto derivare. Quel che installa il presente nell’*adikía*, nella disgiunzione, è un *clinamen*, una deviazione dalla traiettoria retta, inflessibile. L’obliquità è il registro originale o originario – genetico – dell’ente³⁹.

7. Nella-fine: il distacco

Cadendo dalla sua radice, l’ente si installa nella sua finitudine, nella sua *Endung*. Il modo in cui Heidegger definisce “la denominazione più alta che Aristotele usa per l’essere: *entelécheia*” dà senso a questa condizione dell’Esserci:

³⁷ Ivi, pp. 313-314; tr. it. p. 317.

³⁸ Ivi, p. 334; tr. it. p. 338.

³⁹ Si potrebbe segnalare qui un passo di J. Beaufret che, mettendo in relazione il pensiero di Hegel secondo cui il declino, pur essendo un semplice momento di un “processo” che lo supera, appartiene tuttavia all’essenza stessa dell’essere, e quello di Heidegger, scrive: “bisogna quindi osar pensare il declino al di là di Hegel e della dialettica, al di là persino di Nietzsche e della sua esperienza più chiaroveggente del tragico, fino a dire, con Heidegger, che esso è *Sache des Seins*, l’*affaire* dell’essere? E che qui risiede, propriamente, “l’enigma dell’essere e del movimento”? Detto altrimenti, che le epoche dell’essere continuano a sorgere, in “libera sequenza”, proprio così, *declinativamente*?” (J. Beaufret, *Hegel et la proposition spéculative*, in *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973, p. 142). Sull’originaria “declinazione” dell’essere, al punto che si potrebbe dire che esso non è un *genere*, ma una relazione genitiva, non un *dato*, ma una relazione dativa, mi permetto di rinviare al mio libro, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell’essere*, Roma-Bari, Laterza, 1996, in particolare p. 166 sgg.

l'*entelécheia* è “il mantenersi (conservarsi) nella flessione (*Endung*) (limite)”⁴⁰. Un’etica della presenza dovrebbe cominciare con questa maniera di abitare, con questo *échein* nella fine, nella flessione, nella declività, il che non significa finire, ma “esistere in maniera finita”. È questo il caso dell’Esserci: “L’esserci non ha una fine, raggiunta la quale, semplicemente cessi, ma *esiste finitamente*”⁴¹. Ma la condizione finita, declinativa, dell’Esserci, è anche la condizione di apertura delle sue possibilità, cioè della costituzione di un senso: cosicché qui la deviazione, il caso – e quindi l’irreversibilità – non è più, come per Platone, motivo di degenerazione, ma di generazione. È a partire dall’*adikía* in cui l’Esserci è il presente in generale si trovano che si dà una continuità, la *díke*, e non viceversa, il che sconvolge, in una maniera che potremmo definire nietzscheana, l’immagine tradizionale dei rapporti tra sostanza e accidenti, continuità e discontinuità, reale e possibile. Un fatto che, come mostra la fisica contemporanea, ha comportato la revisione profonda del concetto di natura, del suo determinismo e della sua atemporalità⁴². Per la fisica contemporanea, e specificamente per la fisica quantistica, c’è una discontinuità essenziale tra i fenomeni, evidenziata dalla loro dimensione probabilistica e non deterministica. Questa discontinuità può allora essere intesa come una possibilità di emancipazione, di instaurazione di novità, cosicché, parafrasando una espressione di Bergson – “il tempo è invenzione, o non è nulla”⁴³ –, si potrebbe dire che *il presente è emancipazione, o non è nulla*.

L’immagine che Heidegger ci dà del tempo e della storia sembra quindi non dissimile da quella di Platone: il tempo storico è un tempo sconnesso, dissestato, fuori regola, storto, *hors de ses gonds*, per usare l’espressione che Jacques Derrida ha utilizzato per tradurre l’espressione di Amleto “*the time is out of joint*” in *Spettri di Marx*, in cui tra l’altro commenta anche queste pagine del *Detto di Anassimandro*. Ma in queste pagine Derrida afferma che la disgiuntura anacronica del presente, dell’adesso, può *fare segno* (bisogna notare che il termine greco *díke* deriva da *deíknymi*, “indico, mostro”) verso una giustizia al di là del diritto, non più caratterizzata, cioè, come raddrizzamento, simmetria, equilibrio, ritorno a uno stato originario, all’armonia, ma come apertura all’altro, promessa di un avvenire al di là della logica dell’identità e dell’economia del debito, l’economia ristretta che qualifica anche, e soprattutto

⁴⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, a cura di P. Jaeger, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, p. 65; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1979, p. 71 (modificata).

⁴¹ Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 329; tr. it. p. 480.

⁴² Cfr. I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979; tr. it. di P.D. Napolitani, *La Nuova Alleanza*, Torino, Einaudi, 1999.

⁴³ H. Bergson, *L’évolution créatrice*, in *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1963, p. 784.

to, la dialettica hegeliana⁴⁴. “La disgiuntura necessaria, la condizione de-totalizzante della giustizia, è qui appunto quella del presente – e insieme della condizione stessa del presente e della presenza del presente”⁴⁵. La condizione di questa apertura anacronica verso una giustizia che non è data, ma donata come ciò che non si ha, è che la *Verwindung* del presente mantenga un certo carattere di irreversibilità, che non si configuri cioè come una *Umkehrung*. Se Heidegger identifica, come diceva Löwith, essere ed evento, è perché l’evento – il venire alla presenza dell’ente – ha in se stesso un potere di risoluzione, emancipante, dovuto totalmente alla sua temporalità, e cioè alla sua irreversibilità. Il giudizio sulla storia, la giustizia propria della storia, è possibile a partire dalla consapevolezza della *radicale* storicità dell’ente, come ricordo, cioè, della sua provenienza, che ne inficia intrinsecamente ogni assolutezza. Questo motivo storicista è perciò tutt’altro che meramente giustificativo: non si tratta di giustificare ciò che è per il fatto che è, ma anzi di delegittimarlo in base al fatto che è pur sempre storia, ovvero *una* realizzazione delle tante che erano possibili. Il giudizio sulla storia è possibile concependo la storia come un deposito di possibilità, alcune delle quali si sono realizzate, mentre altre no. La giustizia non è il ritorno al dato pre-esistente, ma il costante appello al possibile che non è ancora.

Questo appello ha la forma di un ricordo, il cui scopo non è quello di riportare nostalgicamente ad uno stato antecedente, ma di comprendere la storicità del presente. L’imporsi del presente, infatti, avviene a prezzo di un oblio, l’oblio della differenza ontologica, che prende la forma di un distacco radicale dell’ente dalla propria radice⁴⁶. La parola greca per “ente”, *tò ón*, conserva in effetti la traccia di questo oblio, sotto forma della perdita della forma originale *eón*: “Linguisticamente [...] *ón* e *ónta* sono presumibilmente forme in qualche modo contratte delle espressioni originarie *eón* e *eónta*. Solo in queste parole risuona ancora in qualche modo ciò di cui enunciamo l’*éstin* e l’*eînai*. L’*e* di *eón* e *eónta* è l’*e* della radice *es* di *éstin*, *est*, *esse*, e “è”. Invece, *ón* e *ónta*, senza radicale, si presentano come le desinenze (*Endungen*) participiali atematiche, venendo a significare, per sé e propriamente, ciò che dobbiamo pensare nella forma verbale che fu definita dai grammatici posteriori come *metoché*, *participium* [...]”⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. J. Derrida, *De l’économie restreinte à l’économie générale*, in *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971.

⁴⁵ Idem, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiaruzzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, pp. 39-40.

⁴⁶ La differenza tra l’essere e l’ente, scrive Heidegger, è quel che Platone ha pensato con il termine *chorismós*, separazione, distacco (Id., *Was heißt Denken ?*, cit. pp. 174-75; tr. it. p. 282). Il *chorízein*, si è visto (cfr. nota 12), è anche il movimento grazie al quale il mondo si emancipa dalla “manutenzione” di Crono.

⁴⁷ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 317; tr. it. p. 320-21.

Questa “sottigliezza grammaticale”, scrive Heidegger, “è, in verità, l’enigma dell’essere”⁴⁸. Mantenendosi in una condizione declinativa, che flette la purezza della radice tematica, l’ente si *emancipa* dalla sua radice fino a cancellarla, a dimenticarla. In tal modo, non fa che dimenticare la propria provenienza in funzione di un altro attaccamento, un attaccamento *a sé*: perché, dimenticando questa differenza, che è la differenza tra l’essere e l’ente, l’uomo, che ne è il “pastore”, si impadronisce della terra, la attacca a sé (*an sich zu reißen*, strappare, estirpare tirando a sé, impadronirsi), e ne diventa il padrone. Anziché “godere” semplicemente della terra – secondo un motivo “epicureo” che Heidegger sembra introdurre nella sua lettura di Anassimandro, quando intende il verbo “*brauchen*” nel senso del latino *frui*, traducendolo di conseguenza “liberamente con “godere di” (*geniessen*) [...] allietarsi di una cosa e averla così in uso”⁴⁹ – se ne impadronisce, ne fa la sua “proprietà”, trasformando così il semplice godimento o usufrutto in diritto reale, possesso: “L’uomo sta per slanciarsi su tutta la terra e nella sua atmosfera, sta per impadronirsi da usurpatore (*an sich zu reißen*) del regno segreto della natura – ridotto a “forze” – e per sottoporre il corso della storia ai piani e ai progetti di una dominazione planetaria. Quest’uomo in rivolta (*aufständig*) non è più in grado di dire semplicemente che cosa è (*ist*), di dire che cos’è che una cosa è. Il tutto dell’ente è divenuto l’unico oggetto di un’unica volontà di conquista. La semplicità dell’essere è sepolta in un oblio totale”⁵⁰.

L’oblio dell’essere è l’oblio del distacco. Ma il problema non è quello di ristabilire questo legame, né quello di assolutizzare l’ente, quanto piuttosto di intendere il distacco appunto come tale, come un essere provenuto: una emancipazione accaduta, che si intende come evento perché impone la legge del non ritorno. La giustizia della storia non consiste nel restaurare una condizione precedente, nel semplice ritorno alla radice, ma nel tenersi nella condizione di un godimento instabile, tra emancipazione e appropriazione, declinazione e attaccamento, apertura al futuro e ricordo della propria provenienza. È questo il senso della *Verwindung* del presente, come presente.

La *Verwindung* è la forma storica della differenza ontologica, un modo di “mantenersi nella flessione”. Non è però chiaro se e quanto Heidegger percorra davvero questa strada: spesso si ha anzi l’impressione che anche in lui lo schema platonico operi surrettiziamente in maniera restaurativa. Ne è prova quello che scrive nelle pagine conclusive di *Il detto di Anassimandro*, laddove, contro l’uomo ribelle, che si rialza e si tiene dritto (*aufständig*), contro il totale oblio dell’essere, finisce con il riproporre lo stesso tipo di inversione che è il tema centrale del mito di Crono, l’*Umkehrung* della storia da parte dell’essere, o del dio: “C’è qualche salvezza? Essa c’è in primo luogo e soltanto se il pericolo

⁴⁸ *Ibid.*; tr. it. p. 321.

⁴⁹ p. 338; tr. it. pp. 342-343.

⁵⁰ Ivi, p. 367; tr. it. p. 348.

(*Gefahr*) è. Il pericolo è se l'essere stesso va all'estremo e capovolge (*umkehrt*) l'oblio che proviene dall'essere stesso"⁵¹.

⁵¹ Id., *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 368; tr. it. p. 348.