

ANDREA OLIANI, BRUNO CORTESI, PIETRO VIGIANI
Conversazione con Emanuele Severino

Quanto segue intende proporsi come il resoconto di una conversazione che Andrea Oliani, Bruno Cortesi e Pietro Vigiani, tutti studenti presso l'Almo Collegio Borromeo di Pavia, hanno intrattenuto con Emanuele Severino, volta ad enucleare, muovendo da spunti talvolta anche polemici, alcune delle concettualità fondanti quel *corpus* di dottrine che cade sotto il nome di *severinismo*. Severino è stato squisito nell'accoglierci e ospitarci nella sua dimora di Brescia, lucido e assolutamente puntuale nel controbattere alle nostre provocazioni. La discussione ha poi trovato naturale seguito in una conferenza di carattere più divulgativo tenuta dal filosofo presso il Collegio Borromeo, dal titolo *Sulla Tecnica*.

Severino consegue la laurea in Filosofia nel 1950 come alunno del Collegio Borromeo, discutendo una tesi intitolata *Heidegger e la metafisica* sotto la supervisione di Gustavo Bontadini. Solo un anno più tardi ottiene la libera docenza in filosofia teoretica. Nel 1964 pubblica lo scritto *Ritornare a Parmenide*, che, insieme a *La Struttura Originaria* rappresenta la miccia che innescherà negli anni successivi quello che molti hanno definito lo "scandalo" del severinismo. Questi scritti, come altri, posseggono una portata teorica tanto dirompente che già nel 1969, a seguito di un lungo e accurato esame condotto da Cornelio Fabro, la Chiesa cattolica proclamerà l'insanabile opposizione tra il pensiero di Severino e il Cristianesimo. Comprendere tale pensiero è cosa ardua, se prima non ci sia volti alla greccità delle origini: essa è, per Severino, il luogo ove in maniera inaudita (nel senso letterale di "mai udita prima") viene pensato l'Incontrovertibile, il "Sempre Salvo", ciò la cui negazione è auto-negazione, e che pertanto non può in alcun modo essere contraddetto; In altri termini: la Verità. Essa è anche stata in grado per la prima volta di concepire in maniera radicale L'Essere e il suo corrispettivo: il Niente inteso come radicale assenza di qualsiasi positività. L'aver inteso la Verità come *Saphés* ("Ciò che brilla di luce propria" da cui *Philo-Sophìa*) da un lato, e l'aver posto L'Essere e il Niente dall'altro, sono gli atti che per Severino fondano quell'immenso edificio culturale che ancora oggi domina il pianeta tutto: L'Occidente.

È possibile, dunque, individuare una *pars construens* e una *pars destruens* negli scritti di Emanuele Severino: da una parte sembra che, facendo uso di un apparato logico e ontologico raffinatissimo, egli cerchi di porre in questione le categorie di pensiero occidentali risolvendo il Problema dell'Occidente alla radice, cioè eliminandolo (accenneremo a quale sia questo problema e a cosa significhi eliminarlo); in questa che è una vera e propria opera di demolizione, il Nostro (*pars construens*) intende mostrare come tutto quanto si mostra nell'orizzonte esperienziale sia "da sempre salvo" perché eterno. Ciò sfocia, in scritti quali *Pensieri sul Cristianesimo*, *Technè*, *Il Giogo*, *Il Nulla e la Poesia*, in una "ricostruzione" volta a mostrare come le categorie introdotte dal pensiero greco si riverberino in ogni forma della razionalità occidentale, dall'arte, alla filosofia, al diritto, alla politica, determinandone in maniera necessaria gli sviluppi. Segnaliamo che la lettura del presente resoconto potrebbe risultare ostica a chi non posseda una conoscenza e una padronanza anche minima del lessico filosofico di base e dei meccanismi elementari sottesi ad alcuni dei ragionamenti che seguiranno. Ci scusiamo anticipatamente per questo: abbiamo cercato di rendere argomenti certo non immediati nella maniera che più ritenevamo leggibile. Approcciarsi, anche sommariamente, ad alcuni dei testi di Emanuele Severino (consigliamo di intraprendere dapprima la lettura di quelli già citati a proposito della "ricostruzione" dell'Occidente) potrebbe facilitare la comprensione del presente testo. Precisiamo, inoltre, per correttezza, che lo stesso non è stato rivisto da Severino.

Professor Severino, inizieremmo con una domanda di portata generale: cosa può significare o ha significato per lei, secondo l'assunto kantiano, "orientarsi nel pensiero"?

In genere tendo a dare molta importanza alla necessità che si capisca che se il Pensiero e "Pensiero della Verità", ne segue che ciò che lei chiama orientamento debba in un qualche senso precedere il pensiero della verità stesso. Si tratta allora, in effetti, di un disorientamento. Se si tratta di andare verso un luogo che si ambisce raggiungere (ciò che abbiamo chiamato "pensiero della verità"), e se l'orientamento consiste nell'elaborazione del cammino che conduce a tale luogo, non bisogna orientarsi al pensiero. Cercherò di semplificare il discorso: si tratta, nel linguaggio, di comprendere che la Verità abita in noi originariamente. La questione diviene allora capire a cosa ci riferiamo quando utilizziamo il termine Verità, e se e come sia possibile, oggi, alla luce di tutto quanto è accaduto a proposito di tale concetto, utilizzarlo ancora (o di nuovo) sensatamente.

A questo proposito, se lo ritiene possibile e opportuno, ci piacerebbe che introducesse, nei limiti del nostro spazio, alcune tra le tematiche fondanti il (cosiddetto) suo pensiero originale: concetti quali Tecnica, Destino, Necessità, Morte sembrano infatti ricorrere con una certa perseveranza nei suoi scritti. Qual è il senso che lei ritiene tali concetti abbiano avuto nella tradizione filosofica e quale nuovo senso ritiene possano assumere alla luce del suo percorso intellettuale?

Occorrono innanzitutto alcune precisazioni dal punto di vista del linguaggio, il quale poc'anzi abbiamo soltanto sfiorato. Sembra che non ci sia accordo sul modo di intendere lo sviluppo filosofico. Si tende a considerare tale sviluppo come un giustapporsi tendenzialmente casuale di tesi, e in questa interpretazione si voltano decisamente le spalle a quell'altro modo di intendere tale sviluppo che è magnificamente rappresentato negli scritti di Friedrich Hegel. Direi che più si rimane al di fuori della comprensione autentica del pensiero filosofico più se ne vede la frammentarietà. Comprendere nel profondo tale pensiero significa innanzitutto, a mio giudizio, prendere atto del fatto che esso è tutt'altro che frammentario o casuale. La stessa interpretazione che vuole che il pensiero scientifico sia il frutto di "illuminazioni" contingenti è il frutto dell'interpretazione ingannevole cui accennavo. Avvalendoci delle testimonianze delle scienze etnologico-antropologiche possiamo affermare che l'uomo incomincia la propria vita sulla terra trovandosi innanzitutto di fronte a una serie di "barriere" (ridurremo poi questo plurale a un singolare): la barriera per eccellenza è rappresentata dalla difficoltà di vivere, di protrarre la vita: essa (ciò che in senso lato potremmo chiamare "Natura") è ciò che, se vuol vivere, l'uomo deve allontanare, penetrare, sfondare. Uso simili termini in prima battuta nel senso più tellurico e sanguigno che noi possiamo immaginare: già l'atto del respiro è un tentativo di imporsi in qualche modo sull'ostacolo che troviamo frapposto dinnanzi a noi sin dall'inizio. Esempi non dissimili sono rappresentati dal cibo, dal tetto, e via discorrendo. Rudolf Otto chiama il divino «fascinans et tremendum»: se proviamo ad accostare le prime idee del divino al concetto di barriera come l'abbiamo sin qui declinato allora il divino appare come "tremendo", e l'uomo per vivere deve in qualche modo "farsi largo" nell'ostacolo, ed è chiaro che egli vede nell'ostacolo la potenza suprema, dal che resta spiegabile il passaggio che porta ad identificare la barriera con ciò che sarà poi chiamato "il Divino". Per vivere egli deve allontanare e nello stesso tempo, per usare una parola forte ma che credo non sia retorica, squartare l'ostacolo in cui originariamente si trova. Volendo es-

sere ancora più incisivi nel linguaggio diciamo che egli deve in un qualche senso squartare dio o il divino in senso lato. Dicevamo poc'anzi che il divino appare come «*tremendum et fascinans*»: l'uomo vive e sopravvive sì squartando la barriera, ma anche cibandosi di ciò che egli, penetrando la barriera, riesce a isolare, spezzare, ottenere come frammento, dal momento che non esiste altro se non lui e il contesto opprimente. Il farsi largo nel contesto implica uno spezzettamento dello stesso che è ciò che consente all'uomo di vivere. L'uomo si ciba di quella stessa natura che prima ha dovuto allontanare, penetrare, squartare. Ecco che il divino, oltre che *tremendum*, si costituisce come *fascinans*, in quanto fonte di ogni bene per l'uomo, di ogni sopravvivenza. Ora si presenta un concetto di morte diverso da quello che inizialmente rende impossibile all'uomo il respirare, l'incominciare a sopravvivere: prima la morte è l'essere chiuso e immobilizzato nel momento iniziale della sua esistenza. Lo smuovere questo momento iniziale è, per l'appunto è il venire alla luce del movimento, quindi dell'incominciare ad essere e del cessare di essere delle cose. Lo smuovere la barriera evoca ciò che chiamiamo nascita e morte, generazione e corruzione. Emerge, dunque, dicevamo, un concetto di morte che è diverso da quello iniziale per il quale l'uomo, per sopravvivere, ha dovuto squartare la barriera, e tale nuovo concetto di morte attraversa tutta la storia dell'occidente, sino ad oggi: La morte si configura sin dall'inizio come il problema essenziale. Il tempo del mito è il primo tempo in cui l'uomo vive ed esso è tutt'altro che semplice fantasia. Al contrario è ciò che rende possibile all'uomo la sopravvivenza, in quanto evoca e sottolinea l'aspetto "affascinante" del divino: il dio è colui che domina l'universo e protegge l'uomo qualora questi lo chieda e ne sia degno. Si instaura il tentativo da parte dell'uomo di allearsi con ciò che egli ritiene essere la potenza suprema. Ancora nelle grandi religioni monoteiste il tema dell'alleanza ricorre insistentemente. Ci si deve alleare con ciò che anticipa in sé tutto ciò che deve accadere, e rende efficace l'azione umana. La freccia non colpisce se non è circondata dall'aura del divino, e lo stesso discorso vale per lo stregone che deve guarire, per il nemico che deve essere vinto... A un certo momento accade ciò che non credo sia esagerato chiamare l'evento più importante nella storia dell'uomo: dinnanzi al pericolo della morte non può più accontentarsi della promessa in cui il mito consiste. Il mito assicura, rassicura, certo, ma su quale fondamento? esso si trova poi dinnanzi ad altri miti, ed è naturale chiedersi: "perché questo e non l'altro?" Il mito si presenta sempre di più come volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro;

tuttavia, “che effettivamente il mondo possieda tale senso” rimane un problema aperto. Ciò che prima ho chiamato l’evento più importante nella storia dell’uomo nasce, e si chiama appunto Filosofia. Non si comprende nel profondo il pensiero filosofico se non si prende atto del fatto che questo nasce innanzitutto come critica al pensiero mitico, cioè come tentativo di erigere un pensiero che non possa essere smentito. Gli echi di questa esigenza li ritroviamo persino in san Tommaso, il quale afferma: «dinnanzi all’evidenza nemmeno Dio mi può smentire». Tommaso afferma che, quando saremo in paradiso avremo scienza di Dio. Scienza, non fede. Per il pensiero filosofico la situazione paradisiaca di cui sopra è in qualche modo presente sulla terra nell’atto tramite il quale l’uomo riesce a guardare ciò che è incontrovertibile, ciò che, per citare Aristotele «è impossibile che stia altrimenti». Siamo soliti tradurre piuttosto alla svelta la parola greca *επιστήμη* (*epistémē*) con “scienza”. Essa possiede nel pensiero greco tutt’altra pregnanza e radicalità. *Episteme* è ciò che “sta su”, che sta sopra le forze che pretenderebbero di destabilizzare lo “stante”, di dominare ciò che viene affermato rendendolo fermo di fronte alla possibilità che sia altrimenti (Parmenide dirà «cuore che non trema»). L’idea di un sapere siffatto attraversa la cultura Occidentale sino a Hegel e agli epigoni di tale cultura e di tale tradizione. Ritengo che buona parte della filosofia contemporanea non faccia adeguatamente i conti con la potenza della tradizione filosofica e dei concetti che sin qui abbiamo tentato di circoscrivere. C’è una certa disattenzione per ciò che per la filosofia contemporanea si configura innanzitutto come il nemico: la tradizione. Sospetto che la grande critica Kantiana alla metafisica sia in parte responsabile di ciò, ma trovo che trattare tali episodi come semplicemente conclusi sia a dir poco superficiale: questo infatti sottintenderebbe l’incontrovertibilità del pensiero kantiano, il quale è stato a sua volta messo in questione dall’idealismo. Per farla breve, andare oltre la tradizione dell’Occidente è ben più arduo di quanto molta parte della filosofia contemporanea tenda a credere. Esiste tuttavia un’eccezione. Prima di chiarire da cosa essa sia rappresentata, vorrei precisare che considero il pensiero filosofico come in una posizione rovesciata rispetto al principio di Marx per il quale l’esistenza determina la coscienza. È piuttosto la coscienza filosofica a determinare l’esistenza di ciò che chiamiamo Occidente. La volontà che ci sia un senso stabile del mondo, che si precisa ulteriormente come volontà che questo senso stabile mostri un principio eterno e immutabile quale è il dio dei filosofi, ebbene questa volontà viene messa in questione dall’eccezione che abbiamo menzionato sopra. Ma

bisogna capire innanzitutto che tale volontà si realizza e rispecchia nelle opere dell'Occidente, si realizza nella volontà di stabilità in campo politico, economico, artistico, religioso e via discorrendo (pensiamo allo stato assoluto, all'idea che esista un ordinamento economico naturale, al diritto naturale, all'idea che l'artista sia tenuto ad imitare modelli estetici ed artistici presenti in natura). Ebbene, le istanze della Tradizione sono crollate, venute meno, col che veniamo all'eccezione menzionata poc'anzi. Di solito tendo a riferirmi ad essa come al "sottosuolo della filosofia del nostro tempo", e ne parlo in questi termini per sottolineare la distanza rispetto alla disinvoltura con cui quella che potremmo chiamare la "superficie" del nostro tempo liquida la tradizione. In genere identifico gli abitatori del sottosuolo in tre nomi: Nietzsche, Leopardi e Gentile. Se pronunciati soprattutto in ambito analitico, ma più in generale anglosassone e germanico, gli ultimi due di questi nomi producono una sorpresa assoluta. Nel nascere, la filosofia inizia a pensare la morte in modo essenzialmente inaudito, cioè come un "andare nel nulla". Una delle componenti decisive della grandezza del pensiero filosofico sta proprio nel pensiero del nulla come radicale assenza di qualsiasi forma di positività. Il divenire delle cose è per il primo pensiero greco passaggio dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere, e il divino è colui che controlla, domina e (quando diventa creatore) produce questo passaggio. In quello che abbiamo chiamato sottosuolo si rileva che se esiste un eterno il divenire del mondo così inteso è impossibile, perché se il dio eterno si configura come la legge che si impone su tutto il tempo possibile, che anticipa ogni futuro e conserva ogni passato, ne deriva che il futuro non può configurarsi come "non ancora" nel senso di "ancor nulla" e, allo stesso modo, il passato non può configurarsi come "ormai nulla". Se esiste l'eterno non è possibile quella che l'Occidente ha da sempre considerato come la suprema evidenza: il divenire come passaggio dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere. In quanto sottoposto alla Legge, il nulla viene entificato, il che è rappresenta una evidente contraddizione. Sviluppando quanto abbiamo sinora rilevato, non possiamo esimerci dal rilevare che sia la tradizione filosofica dell'Occidente, sia quello che ho chiamato sottosuolo concordano nell'affermare il divenire delle cose del mondo come essere che guarda a niente e niente che guarda all'essere. L'aver così pensato il concetto di "divenire" è ciò che ha reso l'Occidente possibile in ogni sua forma. Anche qualora ci si ponga sul piano del linguaggio e dell'analisi di esso, resta ferma la convinzione che il mondo, nel linguaggio o indipendentemente da esso, sia innanzitutto mondo storico,

diveniente. Nei (cosiddetti) miei scritti, non solo viene messa in questione quella che l'Occidente tutto ha considerato come la suprema evidenza, ma si tenta di mostrarne il carattere radicalmente controfattuale, l'alienazione più radicale di quanto si mostri e appaia realmente.

Devieri adesso l'attenzione verso una tematica che lei stesso nei suoi scritti più "tecnici" ha più volte additato come centrale: quella della cosiddetta "contraddizione C". Per ovvie esigenze dettate dai limiti del nostro spazio, mi esprimerò in maniera piuttosto schematica. Si può forse affermare che la contraddizione C consista ne "L'apparire-dell'assoluto-in modo-non assoluto". La mia domanda è allora: si da mai l'assoluto-in-assoluto? L'assoluto appare mai a se stesso? Sia che lei ritenga di dover rispondere positivamente che negativamente mi piacerebbe provare a penetrare nei meccanismi che la portano a formulare tale risposta.

Immagino che Lei si stia riferendo a La Struttura Originaria. Lì come altrove, è estremamente difficile che io faccia uso del termine "Assoluto": piuttosto parlo della contraddizione C nei termini de "l'apparire finito della totalità". Saltando gran parte dei passaggi che conducono da quanto sino ad ora abbiamo delineato alla risposta alla sua domanda, diciamo che proprio perché l'incontrovertibile autentico, ciò che nei miei scritti ho chiamato Destino, mette in questione il concetto di "Divenire", che è quel concetto sulla base del quale si elimina la pretesa della verità di porsi come definitiva, muovendo tale messa in questione è possibile tornare a parlare di Verità definitiva. Definisco ciò che abbiamo chiamato Destino (ciò che De-sta, intendendo il "De" come un rafforzativo piuttosto che come un derivativo) nei termini de "L'apparire dell'esser se degli essenti in quanto è ciò la cui negazione è auto-negazione". Ora l'apparire degli essenti è innanzitutto il loro apparire come parti della totalità degli essenti stessi, in totalità, come parti di un tutto. Sennonché, lo stesso "variare dello spettacolo" (che non è il divenire come l'Occidente tutto lo ha inteso) fa sì che quella che prima appariva come una totalità si rivela come una non-totalità, il che ci autorizza a dire che la totalità appare indeterminatamente o in modo formale, cioè si constata "via via" che il contenuto concreto, determinato della totalità, non appare. Tale constatazione è dovuta al variare dello spettacolo. La contraddizione C consiste proprio nell'apparire indeterminato della Totalità che pur tuttavia formalmente appare come Totalità. Se il Divenire come lo ha inteso l'Occidente non appare, e se, come credo, non stiamo mettendo in questione la tesi centrale, cioè l'eternità di tutti gli essenti, allora il variare dello spettacolo

non può essere che il “sopraggiungere degli eterni”. Sussiste una stratificazione di stati del mondo (ciò che stiamo chiamando essenti), ciascuno dei quali è-ed è impossibile-che non sia.

Ma nel variare dello spettacolo, nell'apparire dello stato del mondo S2 (e quindi nello scomparire dello stato del mondo S1), che ne è dell'apparire di S1 stesso?

Lei può dire che S2 incominci se non appare S1? Può forse dire che qualcosa si configura come un “Poi” (eterno) se non appare un prima? Perché S2 appaia come “Poi” deve apparire il “prima” rispetto al quale il “poi” è “poi”. È necessario che qualcosa dello stato S1 del mondo permanga nel sopraggiungere di S2, o altrimenti quest'ultimo non potrebbe apparire come sopraggiungente.

In questa sede, al di là delle considerazioni personali, è forse nostro compito fornire anche qualche spunto polemico. Proviamo dunque a farlo utilizzando alcune delle concettualità da Lei introdotte. Nonostante poc'anzi abbiamo criticato la settorialità, che credo sia evidente, di una certa tradizione analitica soprattutto angloamericana, forse, per tentare un raccordo con essa che mantenga una qualche pregnanza teorica, si potrebbe rifarsi a due esponenti dell'ultima tradizione analitica che credo siano stati piuttosto perspicaci: mi riferisco a Quine e a Davidson. Davidson, riprendendo la cosiddetta “Convenzione T” di Tarski rievoca con una certa potenza un legame fra linguaggio e realtà di stampo Aristotelico. Allorché Aristotele, nella Metafisica enuncia che “dire di ciò-che-è è dirlo in quanto tale” (il che ci riporta a una condizione di verità), mentre “dire di ciò-che-è-ciò-che-non-è è falsità rispetto a ciò che è”, evoca lo sfondo, se così si può dire, della convenzione T di Tarski, la quale sarà poi reintrodotta in ambiente analitico, laddove si sostiene che la bi-condizionalità necessaria tra un enunciato e la sua proposizione è fondamentale per definire uno stato di verità. Ciò è molto importante nella misura in cui porta Davidson a definire la Verità come un qualcosa di assolutamente primitivo, quasi di indefinibile. Nel confutare i dogmi dell'empirismo e formulare il cosiddetto “olismo semantico” Quine pone un problema che a mio giudizio la tradizione “continentale” mal pone o pone in maniera poco specifica: il problema della traduzione. Quine si interroga su quali siano le condizioni ultime affinché un linguaggio veicoli verità, ed evoca il problema della traduzione radicale, che introduce attraverso il ben noto esempio del primitivo che osserva il coniglio ed esclama «Gavagai!» Quine si chiede: «cosa avrà mai detto?»

chiaramente quasi tutti potremmo riconoscere con facilità che l'oggetto riferito è il coniglio appena sfrecciato, ma se andassimo al cuore della struttura linguistico-concettuale incontreremmo dei problemi. In realtà il selvaggio potrebbe essersi riferito alla polvere mossa dal coniglio, o a tante altre cose. Quine sostiene: se riusciamo a sfondare la barriera edificata tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche, esondando nel cosiddetto olismo semantico, tale per cui la teoria sfuma nell'esperienza e l'esperienza sfuma nella teoria, è inevitabile che linguaggio venga a dipendere dalla struttura culturale, esperienziale, sociale di riferimento, al punto tale che permane sempre una sfumatura di intraducibilità: quando portiamo un linguaggio in un altro, qualcosa, inevitabilmente, va sfumando, si perde o comunque manca di quella ineluttabilità che invece ci sarebbe garantita da una sorta di grammatica universale. Se questo problema ha una sua qualche validità, e ai miei occhi ne ha certamente, come leggerlo alla luce di ciò che abbiamo chiamato "Incontrovertibile" e "Storia dell'Occidente"? Come può l'Incontrovertibile sopravvivere anche ad una destabilizzazione come è quella portata dalla posizione del problema de "L'intraducibile"?

Per prima cosa direi che Quine incomincia troppo "a metà strada" il discorso filosofico. In base a che cosa egli dice che c'è il linguaggio? In base a che cosa dice che ci sono i selvaggi? Se partissimo dal senso comune il problema sarebbe certo eliminato alla radice. Ma deve forse la filosofia appoggiarsi al senso comune o al sapere scientifico? E non verrebbe forse in tal modo svalutato il senso stesso del filosofare? Gli autori che lei ha citato, peraltro interessanti, forse dovrebbero fare i conti con Cartesio, con Kant, e con tutta quella filosofia continentale che certo non è poi così distante da quell'Aristotele che pure, come lei giustamente ricordava, è presente nei loro discorsi. Lo stesso Aristotele, d'altra parte, allorché introduce il principio di non contraddizione, afferma nel contempo l'impossibilità che questo possa essere negato: *ελεγχος* (*èlenchos*). Vedo negli analitici un totale disinteresse per la fondazione radicale: li vedo dipendere o dal sapere scientifico o dal senso comune. In secondo luogo vorrei porre la seguente provocazione a Quine: il discorso da costui messo in piedi, che cosa intende essere? Che statuto logico possiede? Quello di ipotesi? Di incontrovertibilità? Nel caso in cui esso intendesse proporsi come ipotesi, mancherebbe di quella radicalità cui lei prima si riferiva. Nel caso in cui si proponesse come incontrovertibile, allora varrebbe quanto ho affermato nella prima parte della risposta. Se è vero tutto questo, è ovvio che dal punto di vista di una prospettiva radicale quale vuole essere quella che ho tentato di proporre la traduzione acqui-

sisce a maggior ragione uno statuto ipotetico. Da tale prospettiva si può tentare di porre un'ulteriore questione a mio giudizio più profonda di quella della traduzione: in base a cosa si dice che esistono le lingue stesse? "che esista l'Occidente", "che esistano gli analitici": si tratta di ipotesi storiografiche. Nel tracciare sommariamente la storia dell'Occidente, mi muovevo poco fa nella fede che chi mi ascoltava stesse adottando le stesse categorie interpretative che io adotto riferendomi all'Occidente. Ma, per l'appunto, si tratta di fede. La problematizzazione del contenuto che appare va radicalizzata: "che questa sia una sala", "che io sia quello stesso Emanuele Severino che ha pubblicato presso Adelphi", sono tutte interpretazioni. Non occorre certo ribadire già Nietzsche ci abbia insegnato tutto questo nella seconda metà dell'Ottocento. Ma una cosa si può aggiungere: assumiamo che, come voleva Nietzsche, non esistano fatti ma solo interpretazioni. L'interpretazione è a sua volta oggetto di un'interpretazione? Che esistano le interpretazioni è essa stessa un'interpretazione o è piuttosto un fatto? Le interpretazioni non sono forse enti che appaiono? Lo stesso Quine quando parla di "ontologie regionali", di fatto costruisce un'ontologia generale delle ontologie regionali (è un fatto o un'interpretazione che esistano le interpretazioni?).

Siamo giunti al concetto di "interpretazione" e abbiamo accennato al fatto che le interpretazioni siano enti. Vorrebbe delineare brevemente il ruolo che tale concetto gioca all'interno del (cosiddetto) suo pensiero anche in vista di un suo eventuale superamento o di una complessificazione ulteriore del problema del rapporto linguaggio/realità?

L'interpretazione è fede, cioè volontà di assegnare un significato a qualcosa che di per sé non possiede quel significato. Quando un astronomo guardando al telescopio dice: «quella è una stella che staziona nelle coordinate spaziali x e y » sta attribuendo a un punto di luce tutto un insieme di proprietà che, di fatto, non appaiono. Interpretare è volere che qualcosa abbia un significato addizionale rispetto a quanto mostra di per se stesso. Ma il "qualcosa" può essere a sua volta un'interpretazione. Ma *non est procedere in indefinitum*: non potremmo, cioè, parlare sensatamente di interpretazione se, da ultimo, non ci fosse qualcosa che non è, a sua volta, un'interpretazione. Che cosa sia questo "qualcosa" resta un problema. Tuttavia ciascuno di questi rinvii cade su un non-niente, cioè su un ente.

Il titolo di un suo scritto che forse potrebbe servirci da ponte è Oltre il linguaggio. Come si dipana, secondo lei, la strada che va oltre il linguaggio?

Una delle proposizioni del Tractatus di Wittgenstein recita: «I limiti del linguaggio sono i limiti del mio mondo». Per il cosiddetto primo Wittgenstein l'«Oltre» del suo libro andrebbe taciuto, e per lei?

Bisogna intendersi innanzitutto su cosa significhi “linguaggio”. “Che qualcosa sia un linguaggio” è, daccapo, una volizione. Per gli antichi erano linguaggio le nuvole, le piante, il comportamento animale ... il “linguistico” è andato via via riducendosi e oggi si tende a considerare linguaggio soltanto la scrittura o certe emissioni sonore umane. Il linguaggio è la volontà che certi eventi, segni visibili o suoni siano il segno di qualcosa, di un de-signato. Se si nega tale relazione avremo quel mondo di “cose” rispetto al quale gli analitici ci mettono in guardia. Affinché la “parola” non sia ridotta a “cosa” è necessaria la relazione tra due eventi, una relazione in cui la volontà vuole che il primo evento si configuri come segno e il secondo come designato. Non sono d'accordo con la caratterizzazione che la filosofia contemporanea fa del linguaggio: si qualifica come linguaggio il risultato di uno sviluppo storico. Nell'individuare il significato dei termini si risale alla loro radice storica, etimologica. Se così stessero davvero le cose, dovremmo dire che ogni parola che noi usiamo, financo la più banale o quotidiana, rappresenta un problema. Otterremmo così la proposizione «tutto ciò di cui parliamo è problematico», con l'inconveniente che dovrebbe essere problematica essa stessa. Allora la relazione tra linguaggio e cosa è ineliminabile, a meno di eliminare il linguaggio stesso. Che il linguaggio sia un portato storico è, daccapo, interpretazione. Tuttavia ciò che ho chiamato “incontrovertibile” appare attualmente nel linguaggio. In che senso “oltre” il linguaggio? Nel senso che, data la distinzione tra segno e designato, e in questo caso il designato è l'incontrovertibile, appare a un certo momento, all'interno dell'incontrovertibile, la necessità che la volontà tramonti. Lei prima accennava al tema della Gloria; siamo ora nei paraggi di quel tema. L'uomo senza volontà non è uomo, ma è incontrovertibile (non ci è possibile in questa sede entrare nei meccanismi profondi di tale incontrovertibilità) che l'“esser uomo” tramonti. Tramontare non vuol diventare nulla, ma quell'“esser compiuto” che si addice a ciò che prima era S1 rispetto a S2, S3... S1 ha avuto compimento: può continuare ad apparire o a non apparire. La Gloria è la necessità che il variare dello spettacolo non abbia fine e che la follia in cui consiste la fede nel divenire tramonti. La volontà è legata a questa follia, perché volere vuol dire oggi, in Occidente, volere che qualcosa che prima non era sia e viceversa. Se dunque il tramonto della Follia è il tramonto della volontà, e se il linguaggio è la volontà che

qualcosa sia segno d'altro, allora il tramonto della follia è "lo stare oltre il linguaggio" da parte dell'incontrovertibile.

Mi piacerebbe che riuscissimo ad andare un po' più a fondo rispetto a due aspetti: innanzitutto il problema della volontà, e poi il suo avvicinarsi a quella necessità dello "stare nell'incontrovertibile". Io credo che un lettore o uditore medio del pensiero severiniano possa rimanere affascinato dalla tematica dell'eternità di tutti gli essenti. Dal momento in cui però ci si chieda "perché è necessario che sia così" sorgono dei problemi tutt'altro che banali. Mi viene in mente l'immagine di Hume quando afferma di poter dubitare di tutto in quanto filosofo, ma di tornare a credere che le cose stiano come sempre quando gioca a biliardo. Per provare a, eventualmente, superare questa dicotomia, mi piacerebbe scavare un po' di più in questi problemi che per Lei sono stati cruciali, perché vorrei che riuscissimo a mettere nero su bianco come la sua inizialmente possa porsi come proposta per poi invece non essere più soltanto "la sua", come Lei ha notato prima. Temo che rischi di permanere una sorta di opacità nei non addetti ai lavori, non tanto rispetto alla, se così la si può chiamare, pars destruens della sua speculazione, ma piuttosto e soprattutto rispetto alla pars construens. Perché il divenire nichilisticamente inteso sia destinato ad essere superato (ed è chiaro che lei usa il concetto di Destino in modo radicale) rimane poco chiaro.

La tesi che l'essente in quanto essente è eterno fa scattare immediatamente l'obiezione che dice: «ma non vedi che si muore?» Sì, lo si vede. Ma altro è vedere l'agonia (ove vedere vuol dire constatare fenomenologicamente), altro è vedere che l'agonia conduce al niente dell'agonizzante, di ciò che egli era prima. È questo che si tratta di capire: non si nega qui la situazione orrenda dell'agonizzante, il dolore che nell'interpretazione appare, la visibilità dell'agonia soprattutto umana ma anche animale. Proviamo a porci un interrogativo: Hiroshima è stata distrutta, e credo che siano pochi quelli che non dicano che "è diventata niente". I Neopositivisti a la Carnap sostenevano che la parola Niente fosse priva di significato. Tuttavia "non avere significato" è proprio un sinonimo di Niente. Dunque rientra dalla finestra dei neo-positivisti ciò che costoro avevano tentato di buttare fuori dalla porta. Ma dicevamo: Hiroshima è diventata niente. Noi abitanti dell'Occidente concordiamo su questo. Se io vi chiedessi: credete voi che diventando niente Hiroshima continui ad apparire così come appariva prima di andare distrutta? Credete che andando distrutta continui a presentarsi così come si presentava prima di andare distrutta? Certamente no. Non appare più il suo essere così come

era prima di andare distrutta. Allora possiamo dire che nella misura in cui si annienta, essa scompare, esce da quella che la scienza chiama Esperienza, o “piano fenomenologico”. Io preferisco il termine “Apparire”. Se, nella misura in cui si annienta (gli abitanti dell’Occidente credono che si annienti), esce dall’Apparire (e gli abitanti dell’Occidente sono convinti che esca dall’Apparire), allora è impossibile chiedere all’Esperienza: «che ne è di ciò che è uscito dall’Esperienza?» Posso dire di ciò che né dell’Esperienza solo fintanto che questo “ciò” è nell’Esperienza. E pur tuttavia siamo convinti che esso sia annientato. L’affermazione dell’eternità di ogni essente non smentisce l’esperienza, bensì l’interpretazione che vuole che le cose escano dal niente e tornino nel niente. Abbiamo guadagnato niente di meno che la contro-fattualità di ciò che per l’Occidente tutto è il fattuale per eccellenza, vale a dire l’andirivieni delle cose tra l’essere e il niente. C’è poi la *pars construens*. È complesso parlarne per il motivo che si sarebbe tentati di argomentare in tal modo: «affermo l’eternità di tutti gli essenti perché negarla significherebbe negare il principio di non contraddizione». Tuttavia il principio di non contraddizione come è stato formulato da Aristotele partecipa della Follia dell’Occidente, in quanto è anche principio delle cose divenienti, e dunque legifera intorno a ciò che non appare. È per questo che la *pars construens* non va intesa in questo modo, anche perché il principio di non contraddizione affermato in quanto tale, quello stesso principio che pure gli analitici si premurano di tenere in grande considerazione, è un dogma. Rimane la famosa domanda heideggeriana: «perché l’essere e non il nulla»? È nel mostrare quel “perché” della domanda di Heidegger che scatta la formula cui accennavo prima: «l’incontrovertibile è ciò la cui negazione è auto-negazione». L’incontrovertibile è l’apparire dell’esser sé degli essenti. Questo “esser sé” potrebbe far pensare al principio di non contraddizione, ma, per i motivi che abbiamo detto, non lo è. L’incontrovertibile è l’apparire di ciò la cui negazione è auto-negazione, perché (e qui Aristotele aveva gettato sguardi potentissimi) se si nega l’esser sé, allora la negazione non può avere la pretesa di esser se stessa, deve cioè riconoscere di non essere negazione. Allora non ci troviamo di fronte a una negazione. Viceversa, ci troviamo di fronte a un essere negazione della negazione, cioè a un esser sé. Ma allora la negazione afferma ciò che essa intende negare.