

Verso un'edizione scismatica dei  
frammenti di Eraclito.  
Il λόγος e l'essere (parte I) \*

Unterwegs zu einer schiedlichen  
Ausgabe der Fragmente des Heraklit.  
Der λόγος und das Sein (I. Teil) \*

Ivo De Gennaro [DG], Sergiusz Kazmierski [K], Ralf Lüfter [L], Gino Zaccaria [Z]

»Unmittelbar Ausgesprochenes ist alles andere als das Unmittelbare, das spricht.«

»Was verstünde man nicht außer der Sprache selbst?  
Was, wenn nicht Unverständliches, wäre also die Überlebensbarke der Sprache?«<sup>1</sup>

«L'immediatamente detto è tutt'altro dall'immediato che dice.»

«Che non s'intenderebbe fuorché la lingua madre?  
Che, dunque, se non l'Inintendibile sarebbe la lancia ove la lingua trova scampo?»

### 1. Le folgorazioni del λόγος | Die Einblicke des λόγος

[Z] Il progetto è il seguente: concepire ed elaborare un'edizione *scismatica* dei frammenti di Eraclito. La scismaticità richiede che si proceda dalla *Seinsfrage*, dall'interroganza d'essere, e quindi dall'essere in quanto scisma. Ciò implica che l'edizione non debba necessariamente contenere *tutti* i frammenti tramandati secondo Diels e Kranz. Paradossalmente, essa potrebbe contenerne uno solo! In realtà, fuori dai paradossi, pensavo a un "certo" numero di frammenti, che potremmo chiamare per l'appunto «novero scismatico».

[K] Wie wäre es, wenn wir eine hierarchische Edition ins Auge fassen?

[Z] Certo, una gerarchia che rispecchi il rango scismatico. Un rilevante punto da chiarire è l'eventuale numerazione dei frammenti. Che significa parlare del frammento n.1, n.2, n.3, e così via? Per trovare, anzi per *tentare* un ordine, bisogna prima avere chiaro dinanzi all'occhio del pensiero ciò di cui parliamo quando ci riferiamo ai "frammenti". Innanzitutto, è necessario definire il concetto di frammento alla luce dello scisma. L'ordinamento dipenderà dal concetto scismatico di frammento che sapremo costruire. Partendo dal significato fattuale-empirico e storico-filologico, «frammento» significherebbe: frase estratta da un

---

\* Prima parte della trascrizione (a cura di R. Lüfter) di un dialogo fra gli autori. Il testo è stato successivamente rielaborato e integrato senza che tali interventi modificassero il moto dell'intesa fenomenologica. | Erster Teil der von R. Lüfter besorgten Transkription eines Gesprächs zwischen den Autoren. Der Text wurde nachträglich überarbeitet und ergänzt, während der Entfaltungsgang der Aussprache unverändert blieb.

<sup>1</sup> Botho Strauß, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, München: Diederichs 2013, S. 41, 12.

contesto di tradizione. Per esempio: supposta come attendibile una tradizione di citazioni, si tratta di stabilire se alcune parole appartengano all'autore citato oppure all'autore citante. Questi sono certamente problemi dei quali è necessario tenere conto. Tuttavia, a ben guardare, ci si accorge che *forse* il concetto di frammento non ha poi in sé molto senso. «Frammento» qui vuol dire: parte di un tutto che non è giunto. Che significa il non esser giunto di un tale “tutto”? Ciò resta indeterminato. Insomma, «frammento» sembra un termine inadeguato. Uno potrebbe però obiettare: i frammenti sono frasi citate in una certa tradizione letteraria. L'autore citante menziona ciò che gli sembra funzionale al proprio discorso. Il “filosofo” Clemente Alessandrino cita all'interno del suo discorso teologico, così come lo “storico” Diogene Laerzio menziona ciò che è funzionale alla sua intenzione narrativa ed erudita (per tacere poi di Platone e di Aristotele). Altri avrebbero magari citato frasi diverse — frasi che avrebbero anche potuto mostrarsi come più essenziali in senso scismatico. Eccoci dunque nel bel mezzo di una serie di problemi forse irresolubili. Mi pare allora che si dischiuda una sola via attendibile: abbandonare il comune concetto di frammento per riprenderlo o riottenerlo su un altro piano — il piano dello scorgimento. In breve: ogni detto che si mostra come “frammento” sarà assunto come uno *scorgimento d'essere*. È necessaria allora una congettura ermeneutica molto particolare. Per esempio, come possiamo affermare che il detto 50 D[iels-]K[ranz] — un detto sul quale pensavo di soffermare la nostra attenzione — contiene una sentenza scismatica di fondo?

[K] Im Fragment wird das Denken durch das Vorstellen (das „Logische“ des Seienden) ersetzt.<sup>2</sup> In der Vorstellung des Fragmentarischen gerät die Tatsache aus dem Blick, dass nicht ein überlieferter Text am Anfang der historisch vorgestellten Geschichte des Denkens steht und somit den untersuchbaren Anfang bildet, sondern dass das Denken sich je vom Anfang einfangen, bemerken lassen muss. Jedes wesentliche Fragment ist daher eigentlich eine Bemerkung des anfänglichen Gedankens ...

[Z] ... appunto, uno scorgimento d'essere ...

[K] ... somit eine Aufgabe des Denkens; daher gebührt dem Denken — d.h. dem, was ihm aufgegeben ist: der Bemerkung des Seins — immer der eigentliche Vorrang vor der Untersuchung des Textes und seiner Überlieferung. Eine Aufgabe ist aber immer auch ein Weg. Die Auffassung des Fragments geht dagegen im Verhältnis von Werk Ganzem und Werkteil von der Ausweglosigkeit der Wirklichkeit des überlieferten Teils aus und blickt vom wirklich überlieferten Textteil aus auf das als wirklich angenommene Textganze. Dieses

<sup>2</sup> Der Begriff »Fragment« ist einer, den der Deutsche Idealismus in dieser Form zwar kennt; nichtsdestotrotz behandelt Hegel, wenn er sich mit den Vorsokratikern beschäftigt, „Überlieferungen und Fragmente“ (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* [Werke, Bd. 18], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, S. 189 und ff.) gleichberechtigt nebeneinander. Der erste, der den systematisch-historischen Sinn für den Vorrang des Fragmentarischen gegenüber den Testimonien weckt, ist wohl Schleiermacher, derjenige, der diesem Vorrang spätestens durch seine Vorsokratikerausgabe zur vollendeten Geltung bringt, Hermann Diels. Der Begriff des Fragments im Sinne eines Bruchstücks wird dadurch nicht mehr etwas Archäologisches, sondern etwas Pseudoarchäologisches, d.h. etwas, dem die ἀρχή schon fehlt.

Verhältnis können wir als ein ontisches bezeichnen. Was aber ist ein Werk? Und was ist das Ganze eines Werks? Es ist der wesentliche Gedanke im Sinne eines »scorgimento d'essere«. Kann sich also nicht dieser wesentliche Gedanke in einem wesentlichen Teil des Werks ausdrücken? Ist dieser Teil dann nicht schon das Ganze des Werks? Und ist dann das Werkganze nicht, anders, ein Gedankenweg im Ganzen eines Gedankens, das in immer wieder neuen Anläufen errungen werden muss? Wenn dem so ist, ist dann nicht auch das Werk eines Denkers letztlich nichts gegen den zu erringenden Denkweg? Ein Weg zu einem ontologischen Verständnis des Verhältnisses von Ganzem und Teil — d.h. eines Verständnisses des Fragments im Sinne eines »scorgimento d'essere« — muss zuerst den Sprung in das Ganze des Denkens selbst wagen, und nicht in das Ganze des Textes, welcher, wenn überhaupt, *einen* Gedanken oder Gedankengang, aber niemals *das* Denken überliefert. Ein Text, auch als Werk Ganzes, kann, genaugenommen, weder ein Denken noch auch nur einen Gedanken überliefern. Das Denken ist immer einzig auf das Wagnis der Bemerkung des Seins angewiesen. Einen solchen Weg wagt Heidegger, wenn er vom Spruch bzw. von den Sprüchen handelt. Von hier aus können dann (müssen aber nicht) Textfragen, d.h. jetzt: an das Gesprochene der Sprache eines Denkens gerichtete Fragen, relevant werden.

[Z] Si tratta allora innanzitutto di caratterizzare il frammento in quanto detto-scorgimento o sentenza scortiva. Che indole ha una sentenza consistente, essa stessa, in uno scorgimento? Tale questione non può essere elusa. Da questo discende un ordinamento del testo che non può essere l'ordine di un trattato, l'assetto di una dissertazione. L'ordine deve per così dire "rispecchiare" il rango scismatico dello scorgimento. Per esempio, un certo scorgimento può apparire come l'accensione di un altro; altri detti a loro volta possono apparire come accensioni del primo scorgimento, e così via. Se si potesse giungere a creare un ordinamento generale in base al rango scismatico, si potrebbe tentare di costruire un testo (scismaticamente) coerente — scandito magari in una fuga di partizioni comprendenti ciascuna tre o quattro sentenze. Sarebbe una pura erranza! Ma dove si giunge errando in questo modo? E dove se non proprio là dove possiamo presumere che inizi il pensiero, ovvero "nei pressi", nelle vicinanze della sua provenienza? Solo affidandoci all'erranza, diveniamo infallibili, ossia: capaci di fallire. Che nome dare a un discorso ottenuto dalla "traduzione-in-testo-coerente" di più sentenze-scorgimenti ordinate in base al loro rango scismatico?

[DG] Forse possiamo chiamarlo «contesto». La "traduzione-in-testo-coerente" è una contestualizzazione — non nel senso della considerazione di un dato testo (una parola, una frase, un discorso) alla luce di un testo più ampio (il "contesto", appunto), che ne determini il significato; piuttosto, nel senso della *costituzione* di un testo, ovvero di un intreccio, di una fuga, di un vincolo, e ciò a partire da una scorta (intrecciante, fugante, vincolante) origine. *Contestualizzare*: mettere insieme — raccogliere, fugare, vincolare — in un unico testo.

[Z] L'intento sarebbe quello di scrivere un testo compiuto, cioè letteralmente di *red-igere*. In tedesco come si direbbe?

[DG] ... die Rückführung in einen Zusammenhang ...

[K] ... in eine Komposition ...

[Z] ... una composizione in erranza, in vaghezza ...

[L] ... quindi non una ricomposizione.

[Z] Una nuova (nel senso dell'altro inizio) composizione — *eine neue (andersanfängliche) Komposition*. Può accadere che una sentenza redatta in composizione con *alcune* sentenze mostri un senso diverso da quello che apparirebbe invece dal suo comporsi con altre. In tal caso, non saremmo posti dinanzi ad “ambiguità” o a “dubbi” e così via, bensì saremmo affidati all'esperienza della nascosta dovizia sorgiva da cui proviene e risuona il detto stesso. Insomma, una sentenza, in contesti diversi, può parlare in modi differenti. — Dobbiamo tuttavia ancora comprendere che significhi «frammento» (o sentenza o detto) in quanto scorgimento d'essere. Ovvero: che significa, nel *Denkweg* di Eraclito, «essere»? Bisogna dapprima compiere questo passo, per poi esperire, pensando, il modo in cui ciascuno scorgimento (ciascuna singola sentenza) costituisce ogni volta un risveglio della *Seinsfrage*. Dobbiamo anche comprendere perché la *Seinsfrage* debba essere risvegliata. Da che e verso che ci si risveglia? (Dovremmo chiederci anche quali forme greche possano corrispondere a dizioni del genere *Denkweg* e *Seinsfrage* — in un greco naturalmente per così dire “mai ancora pronunciato”.)

[DG] Ich suchte gerade nach dem Spruch, in dem Heraklit das Eins und das Alles zur Sprache bringt, indem er von der Kehrigkeit des einen ins andere spricht: aus dem ἓν die πάντα und aus den πάντα wiederum das ἓν.<sup>3</sup> Das ἓν selbst ist hier im Plural συνάψεις angesprochen: Demjenigen, der auf die συνάψεις merkt, kehrt diese sich (nämlich als dessen einzige entlassende Vorkehrung) ins Seiende im Ganzen; wer aber einen Sinn hat für das Seiende im Ganzen, dem kehrt es sich (nämlich als Einkehr zu ihr) in die einzige συνάψεις. Diese Kehrigkeit des einen ins andere zeigt eine Grundbewegung und zugleich den Ort des Heraklitischen Denkens an, d.h. die eigentümlich Weise, wie darin der Unterschied aus nächster Nähe mitspricht und doch vergessen, ungedacht bleibt. Der besagte Spruch ist in einem einzigen Sinn ein Spruch des ungedachten Unterschieds — ein Schieds-Spruch — und als solcher selbst der (einzige) Ent-scheid, so dass die Auslegung, die schon aus der Ahnung des Unterschieds kommt, in besonderer Weise sich daran erproben muss.

Diese Möglichkeit, vom Seienden so zu sprechen, dass dabei das Sein aufblitzt, bzw. das Sein derart zu nennen, dass daraus das Seiende im Ganzen aufgeht — diese Freiheit, diesen Spielraum hat unter allen Denkern nur Heraklit. Diese Freiheit finden wir so auch nicht bei Heidegger, denn dort ist der Unterschied und damit die Zwiefalt eigens gedacht und folglich

<sup>3</sup> Frg. 10 DK: συνάψεις οὐλα καὶ οὐχ οὐλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖιδον · καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐκ ἑνὸς πάντα.

schon alles anders. Wir bewegen uns hier im anfänglichen Bereich, darin das Sein als φύσις erfahren ist, diese aber als die schiedlich in sich zurückgeborgene Fügung des Seienden im Ganzen. Weil das Seiende rein als schiedlich gefügtes und das Sein wiederum als schiedliche Fügung des Seienden erfahren ist, besteht nirgends die Gefahr, dass das Seiende mit dem Sein verwechselt und über das Seiende ein Zu- und Übergriff auf das Sein geschieht. Das Denken des Heraklit hält anfänglich an dem Ort, da Sein und Seiendes in einem einzigen Wandel zueinander verfigt und auseinander ins Spiel gebracht sind, und zwar so, dass beide als Verschiedene eins und *eine* Einheit sind — die einzige.

L'essere in Eraclito è quel tratto per entro cui si convertono l'uno nell'altro ἔν ε πάντα, e oro e "cose": è il tratto di conversione. Ecco il punto focale. Tuttavia, il tratto — ovvero lo scisma in quanto tale — resta non detto. Perché? Perché, mentre il λόγος stesso (ecco il tratto scismatico) è la convertibilità tra sé e gli enti, esso resta comunque un tratto (ovvero *il* tratto fugante: il vincolo) *della* sfera d'intergrità degli essenti.

[L] Oro e cose?

[DG] Oro e speranti.

[Z] Il pensiero della convertibilità dell'essere e dell'ente non implica forse che l'essere è presagito — in un modo che però resta per noi inespugnabile — come tramite (*Zwischen*), e quindi non come fine, cioè non come ciò verso cui tutto converge, ma come l'indole che rende attendibile? Ossia: l'essere come intermedio collocante, come l'immediato che colloca, che disloca? Si potrebbe quasi pensare che, in Eraclito, l'essere e gli essenti "conversino", e che il λόγος sia l'"originaria conversazione", l'origine di ogni conversare.

[DG] Sarebbe la convertibilità e la conversazione "fra" ciò che è da sempre e per sempre scisso. La conversativa convertibilità come stanziamento della scissura stessa, *als Wesung des Schieds*. È necessario guadagnare, e tener fermo nel pensiero, tale punto di convertibilità, il punto del lasciar-conversare e del lasciarsi convertire.

[L] Der λόγος wäre somit das Gespräch von Sein und Seiendem, wobei das Sein selbst als intermedio collocante, als erörterndes Zwischen, als Erörterung geahnt ist.

[Z] Tutti gli scorgimenti eraclitei convergono verso questo punto. Potremmo quasi chiamare l'edizione a cui miriamo una *Erörterungs-Edition*, un'edizione puntualizzante, collocante. A ciascuno scorgimento il suo posto, il suo rango!

[DG] L'innesco della *Seinsfrage* è raggiunto ogni qualvolta si tocchi l'*Ort*.

[Z] Esatto. *Erörterung* significa: fare in modo che in ogni testo composto, in ogni composizione, in ogni *contesto*, avvenga l'*Erörterung*, avvenga un segnare l'*Ort*, l'errare verso l'*Ort*.

[L] Ci accorgiamo dunque sempre più chiaramente come il termine «frammento» qui non sia più adeguato.

[Z] Infatti. «Frammento», ripetiamolo, significa: (breve) parte di un testo intero che avrebbe potuto giungere fino a noi, ma che in realtà non è giunto. Ma se anche ci fosse giunto, che sarebbe mutato quanto al destino del suo fraintendimento e della sua formatazione? Si pensi ad esempio a Platone ... Ci è giunto quasi tutto, e quel “tutto” è adesso preda di ogni sorta di equivoco. Come quando il “tutto” è visto come occasione per andare a caccia di ciò che, non essendo stato scritto, non poteva giungere. Ma lasciamo stare.

Proviamo a pensare a un titolo della nostra edizione. Come potremmo intitolarla?

[DG] Folgorazioni — *Einblicke*.

[K] Diels und dann Kranz edieren den griechischen Text in der Form, in der er überliefert ist. Wenn ein Autor Heraklit attisch zitiert, wird das Fragment attisch übernommen, wenn ionisch, dann bleibt das Ionische stehen.<sup>4</sup> Dadurch entstehen überlieferungstechnisch zufällige Korrektheiten, im Sinne eines Einblicks aber müsste eigentlich nur das Ionische stehen.

[DG] Ecco. Folgorazioni ioniche! — *Ionische Einblicke*.

[K] Ionisch heißt wohl griechisch im ursprünglichen Sinne. Den Griechen offenbart sich dieses ursprünglich Griechische als Gemeinsames (κοινόν) erst zu einer Zeit, da es durch den *Hellenismus* ersetzt wird. Dieser Ersetzung geht voraus, dass das Griechentum sich selbst fragwürdig wird, ohne daß diese Fragwürdigkeit als solche gerettet werden kann. Damit kommt es sich abhanden, indem ihm das, was wir das Ionische nennen mögen, entgeht.<sup>5</sup> Vom Griechentum, im Unterschied zum Hellenismus, zu sprechen, setzt dagegen etwas voraus, das die Griechen durchlitten haben und so offenbar haben werden lassen, das aber unwiederbringlich und unersetzbar verloren ging. Das Griechentum steht für die Rückkehr zu etwas, das nie ganz zu sich selbst kommen durfte, für den Versuch der Rückkehr in eine

<sup>4</sup> Vgl. im Vorwort zur 1. Auflage: »Was den Dialekt angeht, habe ich an meinem Prinzip festgehalten, die zufällige Überlieferung der einzelnen Schriftsteller getreu wiederzugeben [...]«

<sup>5</sup> Hellenismus meint zunächst im Sinne des ἑλληνισμός die Nachahmung des grammatikalisch und stilistisch korrekten Griechisch, insbesondere der Dichter und Redner der klassischen und vorklassischen Zeit, dann auch die Suche nach dem, was das Griechische im Allgemeinen ist. Es bilden sich griechische Gemeinsprachen (κοινὰ) aus, die Ende des 4. Jh. die Entstehung der *Koine* mitbedingen. Durch Johann Gustav Droysen wird der Ausdruck ‚Hellenismus‘ dann im 19. Jh. zum Namen für das vor allem historisch und politisch verstandene Zeitalter „der Verbreitung griechischer Herrschaft und Bildung“ (Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, hrsg. v. Erich Bayer, eingel. v. Hans-Joachim Gehrke, Band 1: *Geschichte Alexanders des Großen*, Darmstadt: WBG, 2008, S. 3), darin sich das griechische und nichtgriechische Dasein in und aus dem Bezug zum klassischen und archaischen Griechentum bestimmt. Als der Stifter dieser einmaligen politischen Tat wird Alexander der Große begriffen. Durch diesen historischen Begriff kann dann der Bezug zur Sprache in das aufgelöst werden, was wir heute Kultur nennen, von wo her der Name Hellenismus nun ganz ohne die ursprünglich leitende, klassisch-humanistische Vorprägung gehört werden kann.

Heimat, die es nie gab, die allererst errungen werden mochte. Was ist dieses Nie-ganz-zu-sich-selbst-gekommen-sein-dürfen? Es ist die Emigration, die Flucht. Etwas Verwandtes — und doch ganz anderes — ist den Deutschen widerfahren. Denken wir hier an Hölderlin oder Trakl.

[Z] Si potrebbe dunque pensare a una *Wanderschaft* che sarebbe per l'appunto attestata da ciò che tu hai chiamato *Hellenismus*, cioè dall'ellenismo genitoriale. Posto che di questo si tratti, dire allora «folgorazioni ioniche» è come dire: «folgorazioni erranti». Lo ionico sarebbe l'errante. Folgorazioni erranti che mirano l'esilio.

[DG] Folgorazioni erranti che, venendo dall'esilio, mirano il ritorno nell'esilio, ossia il compiuto vincolamento a esso.

[K] Das Partizip Präsens von εἶμι lautet: ἰόν, ἰούσα, ἰόν. Und wir können an den Akzentuierungswechsel zwischen εἶμι (ἰέναι) und εἶμί (εἶναι) denken. Die ionische Kolonisation, das ionische Exil ist keine Flucht *vor* etwas, sondern es ist die Zuflucht des Asyls und der Bewahrung. Durch die Wanderschaft hat sich das Griechentum vor dem Untergang bewahrt und so das Untergehenkönnen gewahrt. Die athenische Philosophie, das Wort »Philosophie« selbst, ist in gewisser Weise ein letztes Aufblitzen des Zuges der Wanderschaft und zugleich ein Stehenbleiben, das von der Wanderschaft selbst und ihrem Untergang kaum mehr etwas weiß. Man denke an die Atopie des Sokrates.

[Z] Tuttavia, la filosofia ateniese non è la filosofia “atenaica”, posto di intendere questa espressione come la via indicata da quella Atena che proprio la filosofia ateniese non riconobbe. Infatti, Ἀθηνᾶ può essere sentita proprio come la Dea dell'erranza ionica.

[K] Der Bezug zu Homer, der überall alles trägt, ist ja auch ein ionischer. Auch ist die in der homerischen Dichtung und sonst besungene Athena am meisten Odysseus zugetan, dem zum Sinnbild von Wanderschaft, Irre und Wissen gewordenen Halbgott.

[Z] Quindi: *Das Ionische ist Alles*.

[DG] È un nome esperide in una compagine di nomi. Ionico: l'erranza (per entro l'essere). Dorico: il dono, la grazia (d'essere). Eolico: il vento o il soffio (d'essere). Attico-atenaico: l'enigma (dell'iniziale sospendersi dell'essere).

[K] Im übrigen suggeriert Platon dieses Verständnis des Ionischen (gleichsam des ἰωνικόν) am Beginn seines Dialogs *Ion*. Ion, der wandernde Rhapsode, dessen Heimat das ionische Ephesos ist, soll bei den Panathenäen, d.h. dort, wo das Ganze des Griechentums im Zeichen

der Göttin Athena auf dem Spiel steht, für Athen in einem musischen Wettkampf den Sieg erringen.<sup>6</sup>

[DG] Folgorazioni — che, per noi, oggi, significano: esercizi atletici dell’(altro)inizio.

[Z] Tentiamo ora di chiarire il senso dello scorgimento d’essere, ovvero della mirante folgorazione, dell’*Einblick*. Che significa scorgere e mirare l’essere? Prendiamo per esempio il già evocato fr. 50 DK: οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι. A mio avviso, è sempre fenomenologicamente interessante tentare più traduzioni di una sentenza. Ma prima ancora bisognerà decidere come procedere nell’accennata composizione e nella conseguente titolazione. Credo che si dovranno anche mostrare i passi compositivi seguiti. Così ogni composizione potrà avere più versioni. Inoltre, non è detto che, se in italiano ne costruiamo tre, anche in tedesco dobbiamo necessariamente proporne tre. Immaginiamo una certa autonomia tra le versioni italiane e le versioni tedesche.

[DG] Farsi eco nel non conoscersi...

[Z] ... che è poi l’essenza del rispetto.

Potrebbe essere che, per ogni folgorazione, lo scorgimento si generi in modo diverso. Per esempio, un certo scorgimento può riguardare un tono dell’essere, un altro può invece generarsi attraverso un ente. Oppure può giungere uno scorgimento che irrompe dall’uomo. Forse è necessario distinguere fra i modi dello scorgere: scorgimenti generati dall’essere stesso, scorgimenti provenienti dall’ente e scorgimenti suscitati dall’umano stanziarsi. Penso agli scorgimenti offerti dai fiumi, dagli alberi, dalle montagne, dal cielo, dalle stelle ...

[DG] ... da Dio, da niente.

[Z] Parliamo allora di *genitura* dello scorgimento. Quando per esempio ci accorgiamo che un tratto dell’essere è la *Nichtung*, l’annientamento, ovvero quando ci si accorge che lo stanziarsi dell’essere si staglia *mediante* l’annientamento, ebbene: un tale scorgere da dove giunge? Uno dei modi per scorgere l’essere in quanto annientamento è esperire la mortalità dell’uomo. Quando si sia colto questo tratto, che l’essere si stanzi mediante l’annientamento vuol dire: l’essere si dispensa al pensiero nella forma del “no” inferto all’ente (l’essere si rifiuta di lasciarsi cogliere mediante l’ente — rifiuto che è poi il flagrare dell’essere in quanto scisma). In fondo, ogni scorgimento dello stanziarsi dell’essere viene acceso da una qualche per così dire “occasione”. Come potremmo chiamarla?

[DG] Un’istigazione — *eine Entfachung*.

---

<sup>6</sup> *Ion* 530A-B.

[Z] Quando Eraclito parla del πῦρ ἀείζωον, quando pensa cioè lo stanziarsi dell'essere in (tempra di) *fuoco*, anzi: in escandescenza, non sta forse intendendo che l'essere genera, nell'uomo, l'accortezza dell'essere stesso mediante una fuga di attendibili scorgimenti? Non è questo il senso (scismatico) delle folgorazioni, degli *Einblicke*?

[DG] A ogni istigazione, dunque a ogni folgorazione, corrisponde un nascondimento. Con ogni accensione si genera, all'istante, un eguale spegnimento.

[Z] Troviamo così qualcosa come una “equità dell'escandescenza”, la sua equa-ascensiva ponderazione: *tantum* di accensione *quantum* di spegnimento (e viceversa). —

Riprendendo il discorso delle composizioni, dovremmo comunque anche segnalare la non-unicità, o, se si vuole, la “non-assolutezza”, di una certa determinata composizione a cui si sia pervenuti. Ogni composizione resta sempre una fra le tante attendibili.

[DG] In altre parole, ogni escandescenza è una sorgente, che ogni volta si compie, ovvero finisce e si acquieta, in una singolare composizione. Pensiamo anche al comporre detto in riferimento a un dissidio o a una controversia, dunque a un susseguirsi di tensioni, per così dire, scomposte. La composizione non è né una dissoluzione né una risoluzione dialettica, bensì l'ogni volta compiuto vincolamento all'esilio, ossia all'inizio, e dunque allo scisma. La nostra edizione *scismatica* è un'edizione che compone nello scisma e verso lo scisma — in tedesco: *eine schiedliche Ausgabe*.

[K] Jede echte Komposition ist Vollendung der Musik in einem Stück, d.h. das Einholenlassen des Einmaligen von der Stimmung des Anfangs. Deswegen bedeutet das Komponieren jedes Mal: auf die Stimmung des Anfangs einstimmen, auf dass ein Stück Musik entstehen könne. Das Stück ist ja schon das je Ganze.<sup>7</sup>

[Z] Stiamo insomma dicendo che costruire un'edizione delle folgorazioni ioniche eraclitee significa comporre un testo (che deve invitare il pensiero) verso lo scisma d'essere. Andare alla sorgente, e fare in modo che la sorgente possa essere sorgiva; liberare la sorgente ionica del pensiero esperide.

Ritorniamo adesso al fr. 50 DK: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. Qui lo scorgimento nasce in una circostanza peraltro comune: qualcuno, udendo un pensiero (scritto o orale) di un pensante, d'impatto volge la sua attenzione innanzitutto alla “persona” dello stesso pensante, il quale lo avverte dell'inattendibilità implicita nel suo gesto: «Volgiti via dalla (mia) persona! L'origine di ciò che dico non è l'“io”; quindi non ascoltare *me*! Presta invece attenzione al λόγος! Accorgendoti del λόγος, altri scorgimenti diverranno attendibili».

<sup>7</sup> Die fragmentierende Betrachtung des Denkens Heraklits findet dagegen zunächst immer nur Stückwerk vor. Dieses Vorfinden ist so unwillkürlich, wie es zugleich willkürlich ist. Ausdrücklich setzt es sich an den Anfang des Denkens und hat es unausdrücklich schon beendet, noch bevor es seinen ihm gemäßen Anfang nehmen durfte.

Lasciamo per ora da parte lo ἔν e i πάντα. Gli elementi da cui si potrebbe partire sono il λόγος e il λέγειν secondo l'odierno modo comune di intenderli.

[DG] Contestualmente, sarebbe necessario ponderare anche il modo corrente d'intendere l'ἀκούειν. Nel senso comune, parlare e ascoltare sono intesi come funzioni dell'interscambio verbale. Colui che “parla” sarebbe l'emittente del segnale, mentre colui che “ascolta” ne sarebbe il ricevente. Quest'ultimo avrebbe la facoltà di orientare il proprio ascolto in modo tale da “intercettare” diverse emissioni o diversi aspetti della medesima emissione.

[K] Zu dem, was das οὐκ ἔμοῦ bedeutet, gibt das Fragment 1 DK eine Erläuterung. Dort sagt Heraklit ganz einfach: diesen λόγος, den ihr vor euch habt — für diesen λόγος besteht die Möglichkeit, ihn zu verstehen, bevor man ihn gelesen hat. Weiter heißt es: und ihr versteht das nicht, selbst dann nicht, wenn ihr ihn gelesen habt. Das ist ein Hinweis darauf, dass es eine Möglichkeit gibt, für die wir bereit sein müssen. Die Fragmente Heraklits sind eine wahre und wahrende Landkarte des Seins und selbst eine zerklüftete Landschaft, sie sind der Λόγος selbst. Es ist die Befreiung in das Schon-Hier-und-Jetzt, anders: in die Unvorgänglichkeit und das Genügsame des *Da-seins* nötig, um ihn hören, um ihn lesen zu können, um sich nicht an den Ort des zu Lesenden, des Λόγος, zu stellen.

[DG] Wenn wir es nicht schon verstanden haben, können wir es nicht verstehen — und Verstehen ist Einkehr ins Schon-Verstandene. Nella retta intesa, ossia nello scorgimento del *già* inteso, si fonda il retto dire e scrivere del nostro tentativo errante.

[Z] Forse la scrittura è qui un modo per tenere fermo lo scorgimento, cioè per *formarlo*. Una cosa è scrivere muovendo da un'impressione, altro è scrivere muovendo da uno scorgimento. Forse lo scrivere “scortivo” (chiamiamolo così) avrà un suo stile particolare.

[DG] Vermutlich sind wir noch nicht angelangt bei und eigens angesprochen von dem, was uns anfänglich anlangt und durch sein Verlangen uns das die Antwort festigende Schreiben abnötigt. Noch sind wir nicht an den Ort gelangt, da ein hinreichend gedachter Einblick in der Entsprechung verschriftet, im Schreiben als Quelle bewahrt sein möchte.

[Z] «Scrittura» significa dare fermezza allo scorgimento mediante un'addeita forma. Scrivere è il formante-addicente errare nella *Nichtung*.

## 2. La topologia d'essere del λόγος | Die Seins-Topologie des λόγος

[Z] Il nostro lavoro si prospetta molto complicato. Dobbiamo accuratamente misurare per così dire tutte le forze in campo. Chiediamo innanzitutto: perché, quando si dice «essere», si pensa d'impatto a qualcosa di estremo, di elevato, d'indicibile? Non si deve tale “automatismo” alla circostanza genitoriale che, molto presto, Dio ha metafisicamente

sostituito l'essere? Con l'espressione «onto-teologia», Heidegger intende proprio ricordare come la parola «essere» rinvii istantaneamente a un che di alto. In un determinato istante della genitura (e segnatamente con Tommaso), compare anche l'*esse [est] Deus*, che rinforza e suggella detta apparenza di elevatezza. D'altro canto, già nell'inizio greco, quando l'essere è esperito e pensato come οὐσία, ovvero come provenienza e quindi come fondamento dell'ente, si consuma il primo passo verso quelle Inattendibili Altitudini che raggiungeranno il loro apogeo con il *Deus Creator*. In senso genitoriale, l'essere è “saturato” da Dio; così la sua parola e il suo concetto si “elevano”. E anche quando Hegel, nell'*incipit* della *Wissenschaft der Logik*, dice che *das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare* — caratterizzandolo così come l'indole che “è” *in seiner Reinheit festgehalten*, ossia che se ne sta «raffermata nella sua addetta flagranza», pensandolo dunque *an sich* (intatto) in quanto integrità del *Qualitätsloses*, quell'integrità *sui generis* che flagra “in medesimezza” con il *Nichts* (*Sein und Nichts ist dasselbe*, secondo un *Nichts* che è la pura *Leere*) —, ebbene, anche in tale essere-niente d'essere, in questa sua essenziale vuotezza, l'essere resta un che di elevato (di “levatosi via”, di sospeso) poiché la sua *reine Unbestimmtheit* non è scorgibile né ponderabile (intonabile, rilevabile)<sup>8</sup>. L'essere si stanza dunque (“logicamente”, ossia *metafisicamente*) come la già flagrata *contingenza* dell'intangibile-Irrilevabile e quindi come l'incondizionata-irraggiungibile, e perciò *ab origine* “alta”, presentaneità.<sup>9</sup> Questo senso d'elevatezza dell'essere di Hegel è in realtà già assicurato e sancito nell'attendibilità stessa del progetto della *Logik*: il *Sein* (in quanto) *Nichts* costituisce infatti la prima flagranza, l'iniziale verità, dell'*ewige Wesen* del *Deus creator* nell'eternità della pre-creazione (*vor der Erschaffung*). La *unbestimmte Unmittelbarkeit* dell'essere è insomma per così dire il tono di fondo della *Gottheit*, della deità, nell'istante del suo offrirsi alla *Darstellung* della scienza.<sup>10</sup> Nella sfera di questi riferimenti, brilla allora l'antica sentenza di Eraclito che suona: ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶς ὄνομα. Questa folgorazione è singolarmente folgorante (un culmine di “ionicità”, potremmo dire) poiché vi è presentita l'incipiente tentazione dell'onto-teologia, nella quale la memoria di Dio sanziona l'oblio dell'essere (qui, dello ἔν).

Come possiamo noi riportare l'essere alla sua dimensione scismatica, liberandolo dalle sommità (e verrebbe quasi da dire “dalle quote”) onto-teologiche? Se non si compie questo “moto verso l'essere”, il cammino e la sua *Erörterung* restano privi di intonazione. Accorgersi della *illocalità dell'essere* può forse aiutare a mantenerlo “al suo (non-)posto”. Come tradurre in tedesco la parola «illocalità»? Alla lettera, «illocalità» vuol dire

<sup>8</sup> »Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst« (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* [Werke, Bd. 5], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 82).

<sup>9</sup> ... sebbene *genitualmente* esso si attesti, in tempra di immediata indeterminatezza, come la pura negatività della *Gegenständlichkeit*, della stabilità oggettiva quale nascosta provenienza della presentaneità (si veda G. Zaccaria, *Pensare il nulla*, Pavia: Ibis, 2015, pp. 257-258).

<sup>10</sup> Che la *Wissenschaft der Logik* costituisca il culmine metafisico dell'onto-teologia è “ammesso” dallo stesso Hegel: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der *Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes* ist.« (*ibid.*, S. 44).

*Unörtlichkeit*, che a sua volta ha il tratto della *Unverortbarkeit* (nel senso di ciò che non si lascia inserire in alcun contesto locale). Ma «illocalità» (in quanto incollocabilità) si può anche dire *Unmittelbarkeit* (in un'accezione adesso non più hegeliana, ossia transmetafisica). Il fatto che l'essere si stanzi come *medium*, come *Mittel*, significa che esso stesso, in quanto *Unmittelbarkeit*, rimane un che di collocante, rimane *vermittelnd*. Il modo nel quale l'essere si stanzi in quanto *Unmittelbarkeit*, è quello della *Mittlung* o *Vermittlung*. Se iniziamo a scorgere il tratto della *Vermittlung* — cioè dell'essere come *Vermittlung* —, allora l'essere stesso perde la sua elevatezza e perciò viene salvato dalla sua onto-teologica *Unbestimmtheit* e così si lascia recondere in un suo atteso pensiero.

Resta comunque la questione del suo “salto in alto”: dove salta l'essere quando non sta “al suo (non-)posto”? Dove salta quando ci si dis-accorge del tratto della *Vermittlung*? Salta *in-sé* in quanto *niente-di-sé*. L'essere balza nell'aspetto dell'ente — il quale lo lancia là dove dell'essere stesso non è nulla: inizia così il nichilismo sterile. L'essere si nasconde nella forma dell'*Enteignis*, della dis-addicenza della sua indole.

[K] Das κρύπτεσθαι der φύσις wird verborgen. Die Offenbarkeit der Verbergung des Seins — nämlich, dass die Verbergung des Seins offenbar sein mag — wird verborgen.

[Z] Sì, è il modo greco-tedesco di indicare questo tratto, e i modi italiani ne seguono le tracce. Tento solo di suggerire la necessità, la stretta di mettere a fuoco l'innescò di questa improvvisa traslazione dell'essere “verso l'alto”, ossia là dove non dovrebbe mai finire, perché, da “lassù”, non può più parlare, non può più stanziarsi in quanto essere. L'essere “finisce” insomma nella superiore regione del nichilismo sterile. La stessa formula — «regione superiore dell'essere» — è già in sé indicativa dell'odierno stato genitoriale.

[DG] Proprio la regione superiore dell'essere diventa poi un ente che, a sua volta, fonda l'ente-senza-essere, ovvero il senza-essere dell'ente: l'essere — un super-ente che fonda il senza-essere (dell'ente)! Infatti, l'ente, nel mero, avulso riferimento a sé, è senza essere, nel senso che è privo d'essere, e dunque non è. Sicché l'essere della regione superiore, il super-essere — l'“essere nel verso di Dio”, l'essere *teo-logico* — si stanzi come quel super-ente-senza-essere dell'ente che la metafisica via via pensa, appunto, come essere *dell'ente*.

Bei Hegel wäre dieses als Sein des Seienden gedachte seinlos Überseiende eben die in die Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit entrückte und erstarrte (und also abgezogene und in sich geschlossene) Vermittlung, welche „entrückt-starrende“ Vermittlung — die wortlose angestarrt-starrende Leere — immer schon als seiende Vermittlung im Sinne der Gründung des Seienden gedacht ist. In der Erstarrung in die Wortlosigkeit kommt die anfängliche Unbemercktheit des Sprachwesens des λόγος in ihr Ende — was der *Logik* den eigentümlichen „Ton“ verleiht.

[Z] Quindi l'essere è, per così dire, de-stanziato due volte, duplicemente privato *da sé di sé*. Già il suo stanziarsi come fondamento (οὐσία) è infatti una de-stanziazione. Tale già destanziatosi essere a sua volta si destanzia, infine, come super-ente-senza-essere (dell'ente).

[K] Im Ende des metaphysischen Denkens verortet Hegel die Vermittlung letztlich im Erkennen, das Sein dagegen in seiner (unbestimmten) Unmittelbarkeit. Das Sein selbst bleibt damit in doppeltem Sinne fraglos: zum einen als Überseiendes, insofern nicht erkennbar, zum anderen als Nicht-Seiendes, sofern es das Nichts ist.<sup>11</sup>

[DG] Jetzt versuchen wir, den Ort zu bestimmen, den das Sein einnimmt, wenn es sich — nämlich als seinlos überseiender Grund des Seienden — auf jene doppelte Weise entzieht. Auch hier geschieht — für die Metaphysik gänzlich unbemerkbar — eine (Ent-)Mittlung.

[Z] Nella dizione «collocazione» — che può tradurre *Vermittlung* —, non si ode (più) il tratto dell'intermediazione. Parla invece il *locus* (come indole tentata). Questo mi pare scismaticamente interessante. In «collocazione» si sente il luogo come *medium*, come tramite, direi quasi come interprete o interpretante. L'essere “è” collocazione nel senso che si stanza in tempra di Non-Luogo o di Dis-Luogo inallogeante-interpretante, in tempra di Dis-Locante. Nel suo generarsi, avviene insomma ogni volta un *Einräumen* — che è anche un donare fragranza e accoglienza.

Pensavo però anche a un altro punto preparatorio dell'edizione scismatica. A seconda del modo in cui intoniamo la *Seinsfrage*, possono generarsi delle sillogi diverse. Ma come intonarla nel modo più idoneo a generare una “silloge ortiva”, cioè una silloge congrua con l'*Erörterung*, un'*Erörterung* dell'*Erörterung*?

[DG] Dunque non ogni silloge, pur originata da un'intonazione della *Seinsfrage*, sarebbe una silloge ortiva, ovvero una *Erörterungs-Edition* come quella che qui ci proponiamo. E questo nonostante il fatto che le composizioni di una presumibile silloge “non-ortiva” abbiano ciascuna, a suo modo, il carattere della *Erörterung*.

[Z] Proprio così. In un certo senso, la *Erörterungs-Edition* è, tra tutte le attendibili sillogi, una sola e unica, ovvero quella che riconduce il pensiero di Eraclito all'ultimo — più iniziale e in ultima istanza compaginante — suo *Ort*. Dobbiamo dunque chiedere: come intonare la *Seinsfrage* in modo che costituisca, nel senso ora precisato, una redizione — *eine Entsprechung* — del pensiero di Eraclito? L'essere non ha un solo tono. Quando chiediamo: «che è l'essere?», è necessario ricordare che in ogni *Frage nach dem Sein* è sempre implicita una determinata intesa dello scisma d'essere. Per esempio: se scorgo l'essere come collocazione, la *Seinsfrage* assumerà un certo tono, che sarà diverso da quello che invece le

<sup>11</sup> Hegel verortet die Vermittlung im Erkennen, indem er im Hinblick auf dasjenige Denken, welches es für notwendig erachtet, vor der Erkenntnis der Wahrheit selbst das Erkennen der Wahrheit zu klären und so die Vermittlung im Erkennen zu verorten, vor der »Furcht vor der Wahrheit« (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [Werke, Bd. 3], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, <sup>6</sup>1998, S. 70), la paura dinanzi alla verità, warnt. In dieser Abwehr spricht implizit die Angst vor dem Sein als eine Verengung zum Seienden hin. Das als Unmittelbarkeit ausgelegte Sein ist dagegen durch den Geist ersetzt. Das Fundament der heutigen Geisteswissenschaften ist hier gelegt. Die Frage bleibt, wie der Geist aus dem Seinsbezug zu denken wäre. Hier könnten Parmenides und Heraklit eine Orientierung geben.

viene impresso quando dovessi sentirlo come *Abgrund*, come nulla. A diversi sentimenti d'essere rispondono differenti corsi e decorsi della sua interroganza — corsi e decorsi certamente non alternativi o opposti, poiché si tratterà ogni volta del medesimo interrogare diversamente intonato. Se muoviamo dal *λόγος*, ebbene il suo scorgimento genererà un'intesa d'essere che conferirà alla *Seinsfrage* un tono capace di indicare una certa rotta della e nella silloge ortiva. È questa la via dell'*Erörterungs-Edition*. O no? Che significa muovere o iniziare dal *λόγος*?

### 3. *Λόγος — Abschied — collocazza*

[DG] Mit dem *λόγος* anfangen, heißt: anfangen im Vorblick auf ein Wort, das — wiewohl anfänglich unbemerkt — schon das Verhältnis zur Sprache in ihrem Bezug zum Sein sagt. Heidegger beginnt die Auslegung der Sprüche des Heraklit einmal mit der *φύσις* und einmal mit dem *λόγος*. Der Durchgang durch die *φύσις* bereitet die Auseinandersetzung mit dem *λόγος* vor. La compiutezza del secondo tentativo (intonato dal *λόγος*) si deve anche alla preparazione dovuta al primo (intonato dalla *φύσις*).

[Z] Compiutezza in che senso?

[DG] Nel senso dell'unica silloge ortiva. Tale silloge, infatti, origina dall'*unico Grundwort* eracliteo. Quest'ultimo, a sua volta, è la dizione in cui il *Grund* (il presagito scisma) è nominato nella non pensata vicinanza con il *Wort*, con la parola. Il *Grundwort* che è anche *Wort* — ecco l'unico punto ortivo del pensiero di Eraclito, e dunque il punto da re-dire nella nostra edizione!

L'intesa eraclitea del *λόγος* — il *λόγος* (“balenato” ma) *non* inteso come lingua madre, il “*λόγος* frainteso” — si genera secondo uno stanziarsi dello scisma in quanto *Abschied*, stanziarsi in cui, appunto, l'*Abschied*, pur presagito, non si lascia pensare in quanto tale, ma soltanto quale tratto del *λόγος* stesso. Proprio questa intesa dell'*Abschied* eracliteo è nascostamente “collocante” rispetto all'intero suo pensiero. Risulta cioè collocante proprio ciò che, come dice Heidegger, si generò in disaccortezza.<sup>12</sup>

[Z] Il “*λόγος* frainteso” è il *λόγος* sì scisso — “sì-scisma” — ma *non* inteso come nome del *Bezug*, del contratto, della lingua madre e dell'essere. Questa singolare scissura proviene dall'*Abschied*, lasciando però quest'ultimo, appunto, come non esperito e impensato. (Il *λόγος* frainteso è la lingua ancora “inesperta” dell'*Abschied*). La provenienza della scissura dall'*Abschied* è, in verità, una fuga via da quest'ultimo, un “ascindersi” da esso. Ma si tratta di un ascindersi generato dallo stanziarsi dello stesso *Abschied*, ossia, in italiano,

<sup>12</sup> »Einmal jedoch, im Beginn des abendländischen Denkens, blitzte das Wesen der Sprache im Lichte des Seins auf. Einmal, da Heraklit den *λόγος* als Leitwort dachte, um in diesem Wort das Sein des Seienden zu denken. Aber der Blitz verlosch jäh. Niemand faßte seinen Strahl und die Nähe dessen, was er erleuchtete. / Wir sehen diesen Blitz erst, wenn wir uns in das Gewitter des Seins stellen. Doch heute spricht alles dafür, daß man lediglich bemüht ist, das Gewitter zu vertreiben.« (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, <sup>6</sup>1954, S. 221).

dell'Ascisso. (In questa dizione risuona il latino *ab-scindere*, che dobbiamo qui udire come il *primigenio stagliare via nell'ascosità* per entro cui si genera il getto di flagranza, ossia: come l'ascindersi — in-sé-da-sé-per-sé — della stagiatura, il suo fermo afflagrante recondersi. La forma sostantivata «ascisso» può allora denominare la reconsione dello scisma d'essere nell'*Abgrund*. In un solo motto: *l'Ascisso è la perfezione del nulla*. Ed è perciò la recondita provenienza di ogni attendibile misura per lo stanziarsi.)

Il chiarimento appena proposto fa emergere un'altra questione. Come tenere nel debito conto l'interpretazione heideggeriana di Eraclito? In un certo senso, è bene mantenere il cammino libero da un tale “conto”. Solo così, forse, comprendiamo il “debito”, in termini di attendibilità, che il nostro tentativo ha nei confronti del *Denkweg*. Nulla esclude, naturalmente, che, lungo la via, si mostri da sé la necessità di un riferimento esplicito all'interpretazione di Heidegger.

[DG] Anche senza riferimento esplicito a Heidegger, resta il richiamo dell'*Abschied*, l'insonora voce del nulla dell'Ascisso. Mi pare che, per leggere in modo proficuo Eraclito, sia necessario essersi esercitati in questo “tratto dei tratti” dell'*Ereignis*. Im Abschied gründet die aus sich und in sich mittelnde Schiednis, die als fugende Kehrigkeit die Sprüche des Heraklit durchgängig bestimmt.

[Z] Certo. Tutto ciò è fondamentale. Nel tuo libro *Logos. Heidegger liest Heraklit*, hai molto chiarito e anche molto aggiunto. Siamo insomma nella condizione di poter fondare il nostro tentativo su delle avvenute erranze. Forse proprio tale circostanza ne favorisce il carattere “innovativo”: la “novità” — posto che tale parola sia qui appropriata — sta nel fatto che erriamo unicamente nel segno del *Da-sein* e dell'*Er-eignis*, dell'ad-essere e dell'addicenza, ovvero, in uno, dell'accortezza e quindi dell'*Abschied* (seguiamo perciò il *Denkweg* di Heidegger senza essere heideggeriani). Si potrebbero avanzare infinite obiezioni sul carattere editoriale del nostro lavoro, e sull'attendibilità filologica delle sue fonti. Ma come rispondere alle “critiche” (il cui tono ci sembra già di udire) se non mantenendosi sempre più fedeli al tentativo stesso? La sua verità sta nel carattere genuino del fallimento verso cui siamo in cammino.

[L] Si tratta quindi di prendere sul serio, e di seguire, l'ὄκ ἐμοῦ.

[K] L'ὄκ ἐμοῦ è come la caduta nel tempo stesso.

[Z] La caduta nel tempo? In che senso?

[K] Nel senso dello *je schon*. Irruzione del già-sempre. Dieses Je-Schon wird dann als τὸ τί ἦν εἶναι und noch später als Apriori ein Grundzug des Metaphysischen. Zugleich vermag kein Denker nach Heraklit, das οὐκ ἐμοῦ rein zu sagen. Hier ist eine Quelle angestochen, die später in der Metaphysik verstellt ist.

[Z] Come può allora iniziare il gioco? Che significa assumere il λόγος come parola d'intonazione della *Seinsfrage*? Che sarà mai il λέγειν se non per l'appunto un collocare, un *Einräumen*?

[DG] Ein Legen!

[Z] Dunque il λόγος può pensarsi come l'originario *Ort*. Diviene pertanto più chiaro il motivo per il quale chiamiamo *Erörterung* il suo tentativo.

[DG] Per intendere il λόγος come l'originario *Ort* è necessario udire, in tale dizione, l'inizio e la fine. *Ort* è, per così dire, la fine d'inizio, è l'inizio la cui inizialità è l'iniziale stanziarsi della fine come fine-in-sé: l'*Ort* “finisce per iniziare”, e ciò in pura scismaticità.

[K] So ist der λόγος als ursprünglicher Ort selbst schon Erörterung.

[DG] Genau: als Ort im eben genannten schiedlichen Verständnis “ist” der λόγος Erörterung im Sinne ihres Wesens.

[Z] Quindi il λόγος sarebbe lo stanziarsi dell'*Erörterung* — e il λέγειν sarebbe il compiere, il perfezionare un'*Erörterung*. Se muoviamo dallo stanziarsi d'essere in quanto λόγος, ci accorgiamo dunque del tratto dell'*Erörterung des Seins* — e questo dovrebbe poter generare la silloge ortiva.

[DG] *Erörterung* e *Ort* sono certamente — e in modo ancor più netto se udite attraverso la dizione «collocanza» — traduzioni attendibili del λόγος. Ora, in tedesco, per indicare l'esposizione di un'indole, il far sì che si lasci scorgere, si adopera il verbo *darlegen*, che significa, appunto, «collocare nel *Da*». Bisognerebbe arrivare a pensare come ó λόγος λέγει εαυτόν, τὸ ὁμόν. È proprio tale λέγειν τὸ ὁμόν il significato dello ὁμολογεῖν.

[K] Ὁμολογεῖν: λέγειν τὸ ὅμοιον, λέγειν τὸ ὁμόν ἰόν! τὸ ὁμόν ἰόν ist die Sache der ionischen Einblicke als folgorazioni erranti. — Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch das λόγον διδόναι, was ursprünglich die Gabe, das Sichgeben des λόγος für die πόλις meint. La πόλις è fondata nel λόγον διδόναι. Nel λόγος in quanto *Ort* vige anche questo διδόναι.

[Z] Certo. Dire λόγος significa anche dire λόγον διδόναι in questo senso.

Tentiamo però di soppesare il senso dell'intendere e sentire l'essere come λόγος nell'accezione scismatica della collocazione, anzi, più rigorosamente, nel senso “ascissivo” della *collocanza* ...

[DG] ... nel senso, dunque, della *lesende Lege*, o anche della *legende Lese*. Il *Lesen* della *Lege* è tanto fugante-raccogliente-vincolante (per entro il *Da*) quanto il *Legen* della *Lese* è ascensivamente collocante (nel *Da*).

[K] Hier könnte man auch an das Englische »lair« (Lager, Versteck) denken.

[Z] Sarebbe questa una traduzione inglese di λόγος?

[K] Vielleicht. Zumindest zeigt es einen Zug des λόγος an.

[Z] Ma in *die lesende Lege* o in *die legende Lese* si sente la circostanza che essa stessa (la *Lege* o la *Lese*) non è *gelegt*?

[DG] La *lesende Lege* è pura ascensività, perfetta ultroneità, e dunque, in sé, *Abschied*.

[Z] Anche in «collocanza» si ode il tono dell'illocale incollocabile. L'arcano del Dis-Luogo, del nulla dell'Ascisso.

#### 4. *L'essere in quanto λόγος | Das Sein als λόγος*

[Z] Che significa accorgersi dell'essere in quanto λόγος, in quanto collocanza, in quanto *lesende Lege*? Ecco la questione. L'οὐκ ἔμοῦδ ci invita ad accorgerci della collocanza e quindi ci richiama a "quel" Dis-Luogo a cui già sempre prestiamo ascolto (e a cui siamo ingeniti), prima di udire, anzi: per *poter* udire "colui che parla" e le "sue" parole.

Come si stanziava l'incollocata collocanza? Ma innanzitutto, e daccapo: che significa scorgerla nell'essere? Non significa forse che la stessa dizione «essere» si lascia postergare dal detto della collocanza e che dunque l'essere si *ri-lascia* in quanto irruzione dell'originario collocare, ovvero: che esso stesso si stanziava senza nome nella misura in cui "rompe in collocanza"? Ma quest'ultima — quale scorta irruzione per entro cui l'essere è già rotto e postergato — si leva forse *dall'ente* quando quest'ultimo si sia offerto (allo scorgere) come "ciò che non è", ossia come quel "che" (quell'ignoto o incognito o insaputo) a cui non si addice più l'«è»? L'ente improvvisamente flagrato come in-essente sarebbe allora l'occasione dell'accortezza della *lesende Lege*, della *legende Lese*? — Oppure la via verso il λόγος è diversa? Sarebbe forse attendibile avviarsi al λόγος muovendo dal stesso λόγος, oppure dalla ἔρις o dalla ἁρμονία? Se così fosse, la ἔρις o la ἁρμονία assumerebbero il rango di un'origine primigenia. In tal modo, ci muoveremmo "con" e "in" Eraclito, cioè lungo una delle rotte del suo presumibile cammino. Ma se intendessimo *noi* innanzitutto originare l'essere come collocanza, per avviarci *da lì* verso il λόγος, quale direzione dovremmo prendere? Mi pare che qui si dischiudano due vie: o tentiamo di ri-originare lo scorgimento eracliteo del λόγος, oppure la collocanza deve essere esperita in modo libero (un modo che tuttavia potrebbe anche gettare una luce sul pensare-in-Uno, cioè sul pensare-nello-ἔν, il λόγος, la ἔρις, la ἁρμονία, la φιλία, e poi il κόσμος, il πῦρ e così via).

Ma questi interrogativi non mostrano in un certo senso l'inattendibilità dell'edizione che tentiamo? Ci muoviamo *nelle* sentenze *greco-ioniche* di Eraclito oppure siamo già al di là di esse — nel senso, al tempo stesso, dell'oltre e del prima? Insomma: dove siamo "collocati"

rispetto all'inizio eracliteo? Quell'inattendibilità sembra però unica nel suo genere: una inattendibilità *vocata* all'attendibile. Infatti, mi pare che solo grazie a una sua adeguata esperienza possa o potrà chiarirsi il senso — per noi — della (nostra) “opera editoriale”, ovvero della *Erörterungs-Edition*.

[K] Das Ziel ist ja nicht Heraklit, das Ziel ist: *un cammino vero* — im Sinn eines recht verstandenen »mit Heraklit können wir sagen...«.

[Z] Certo. Un cammino incamminante del dire pensante “con Eraclito” nel (suo) oltre, nella (sua) oltranza, ossia nell'ultroneità dell'ultimo orizzonte cui il λόγος rinvia e avvia.

\*

[K] Il λόγος nel pensiero greco è anche uno scorgimento dell'ente in quanto essente, ein Bemerkten dessen, was ein Seiendes ist, ein Bemerkten des Seienden als Seienden und somit des Seins. Dieses Bemerkten ist schon im Wort εὖν gesagt.<sup>13</sup> Weil dieses der Name ist für ein Seiendes, das die Möglichkeit bietet, es *als* Seiendes zu bemerken, kann die griechische Sprache εὖν sagen und damit sowohl Seiendes als auch Sein meinen. Das ist ein erstes unbemerktes Sichmelden des Seins, das uns hier als solches einzig angelegen ist. Ebenso bleibt das Sichmelden des Seins selbst (d.h. des Seins als Unterschied) im und als λόγος unbemerkt.

[DG] Ἐὖν sagt zumal das Sein und das Seiende in einer einzigen und eigentümlichen, uns versagten einfachen Anstimmung des Anfangs, die im Bereich der φύσις verbleibt. Darum können wir nicht beim εὖν in seiner sich uns bietenden Zweideutigkeit und noch weniger bei der späteren Zweideutigkeit des ὄν ansetzen. Die Zweideutigkeit des ὄν ist das Element der Metaphysik, d.h. des ungedachten Unterschieds. Für uns geht es gerade um Jenes, was nicht zum ὄν führt und nicht ὄν ist, was nie Sein und zumal Seiendes ist, indem es nämlich als Sein schon im Bannkreis des Seienden steht.

Bei Parmenides und Heraklit können wir die Gelegenheit wahrnehmen, die im verborgenen Aufblitzen dessen liegt, was nicht das ὄν ist, obwohl es schon zum ὄν hin geneigt ist. Es geht darum, die Bewegung hin zum ὄν nicht mitzumachen und stattdessen das Gehör für das allerorten mitsprechende Sein selbst (als Unterschied) zu schärfen. Das setzt voraus, dass wir bereits in der Gegenwart von solchem stehen, worin Parmenides und Heraklit selbst nicht eigens einen Stand genommen haben.

Il punto è proprio il non-ὄν, anzi, il né ὄν né εὖν.

<sup>13</sup> Das Wort εὖν kommt schon bei Homer und Hesiod vor. Es scheint es gegeben zu haben, seit es die griechische Sprache gibt, nur war es nicht bemerkt und das, was es zu denken aufgibt, ungemerkt geblieben. Es zeitigte den seltsamen Zug — so wie für uns das Wort »ist« —, alles sagen und für alles und jedes einstehen zu können, ohne dass dabei bemerkt wurde, dass mit diesem Wort etwas Grundlegenderes als Alles und Jedes gesagt ist, nämlich zunächst die Eröffnung des Anwesenden als Anwesenden und damit der Bezug zum Gegenwärtigen und Ungegenwärtigen, wovon das Parmenides-Fragment 4 DK Zeugnis gibt.

[K] Das heißt, dass das, was Parmenides und Heraklit und auch Anaximander vollziehen, ein Doppeltes, ein Zweifaches ist, dass ihr Denken gewissermaßen in zwei Richtungen schaut, obwohl bei Heraklit ja gerade das Sein des Seienden als ἔν bestimmt ist.

[DG] Aus unserer Sicht schon. Retrospektiv, oder besser: sobald wir aus unserer Gegenwart mit diesen Denkern ins Gespräch kommen, zeigt sich dieses Schauen in zwei Richtungen, konkret das Auslösen des ersten Anfangs in der ungesagten Nähe des anderen. Je nachdem, wie das Gespräch beginnt und anklingt, kann es sich in die eine oder in die andere Richtung entfalten, wobei es für uns immer nur um ein und dasselbe gehen muss, nämlich um das Erfahrenwerden im Denken des Seins selbst als Unterschied. Wir müssen versuchen, das Sein “ohne”, d.h. als nicht schon vereinnahmt durch das Seiende zu denken, also in einer Weise wie Parmenides nie hat denken müssen. Sozusagen müssen wir das im ἔ- ansprechende Sein als solches und für sich zur Sprache kommen lassen, indem wir uns nicht sofort auf das -ὄν als das vom Sein Anvisierte stützen. Es geht um eine ἐποχή in einem unerhörten, zugleich dem einzigen von uns verlangten Sinne. Diese ἐποχή ist in sich schon die Aufmerksamkeit auf und das Entstehen für solches, was am Seienden nichts “tut”. Das heißt auch: indem wir das in dieser Aufmerksamkeit Merkwürdige sagen, ist vom Seienden noch nichts gesagt. Denken wir zum Beispiel an den Zug des Liegen-Lassens. Solange wir uns im Bereich des Seienden und des im Übertrag dazu, weil als Grund gedachten Seins bewegen, kommt das Liegen-Lassen nicht rein in den Blick.

[L] Quindi, ciò che dev’essere inteso nell’ἔόν sarebbe “qualcosa” di interamente diverso da una *Grundlegung*.

[Z] Non sarebbe una *Grundlegung* in senso metafisico.

\*

[Z] Ritorniamo alle due vie. La seconda chiede di esperire la collocazione “in modo libero”, si diceva, cioè senza riferirsi al λόγος. Avanzo però dapprima una nota sul λόγος, suscitata dal precedente scambio. L’attendibilità di udire in questa dizione una fragranza-in-parola dell’essere si genera solo quando il pensiero sia già divenuto compiutamente scismatico. Eraclito non può chiedersi quale nome assegnare all’essere; così come nessun pensatore della tradizione greco-metafisica. Λόγος parla senza la parola dell’essere, senza la sua voce: esso scorge e sente *essere* senza né l’essere né l’ente né l’essente. «Essere» (il *Wort* e la *Sache*) è il suo *indictum*. Così, quando pensiamo l’«essere in quanto λόγος», la voce «essere» parla la lingua dell’Ascisso.

Ebbene, riprendendo le due vie propongo un esempio tratto dal “luogo” in cui adesso soggiorniamo. Mi guardo intorno: ecco dinanzi a me una bottiglia d’acqua, uno fra i numerosi cosiddetti “utensili” del nostro mondo. Essa ha luogo *qui* rispetto a quell’altra *laggiù* (vicino a Ralf). L’una qui, l’altra là: due bottiglie! Il modo specifico in cui le due mi appaiono non dipende però dallo stare-qui dell’una rispetto allo stare-là dell’altra (come se si

trattasse di meri stati fattuali spaiati o scompagnati). Se presto attenzione al fenomeno, vedo che la bottiglia “Zaccaria” mi si mostra “più alta” e “più ampia” della bottiglia “Lüfter”. Il loro differente flagrare (per me) dipende innanzitutto dalla circostanza che il senso del «qui» reca con sé i due coordinati tratti della ‘dimensione maggiore’ e della ‘dimensione minore’. Ragionando in termini geometrici tradizionali, potremmo ricondurre il gioco di tali tratti alla cosiddetta prospettiva. Ma quest’ultimo concetto non è adeguato; anzi è fuorviante. Se consideriamo l’apparire delle due bottiglie in termini di flagranza, dobbiamo riconoscere piuttosto che l’una — *questa* — appare nel suo precipuo modo, mentre l’altra — *quella* — si mostra nel suo. Non vi è insomma alcuna “visione prospettica”, ma due diverse modalità dell’apparire, due differenti versi dell’adstanzarsi. Il concetto tecnico-geometrico di prospettiva presuppone che vi sia, ben prima del mio intendere e vedere e mettere a fuoco le due bottiglie nella loro differenza dimensionale, un contingente collocarsi, e quindi una data serie di siti disponibili entro una certa estensione spaziale, a sua volta già data; sicché io sarei semplicemente un “situato misuratore” o un “osservatore” (un “esserci”) di un già costituito prospetto, di un cristallizzato panorama o palcoscenico entro cui ogni cosa “accadrebbe” e “succederebbe”. Ma — giocando un po’ con le parole — non è mai data alcuna datità: ciò che invece si genera è piuttosto la perenne offerta del luogo tale per cui ogni “ente” si configura ora in questo modo e ora in quell’altro, ed ogni volta è nella misura del suo sperare (di) essere. Perfino lo stesso “ente”, il medesimo, ora è così e così, ora invece non è né così né così: *qui* “è” (in) un modo mentre *là* “è” (in) un altro, restando esso in tale guisa il multiforme e perciò mai-uguale se-stesso.

L’esempio può aiutarci a scorgere la collocaza se teniamo fermo il punto essenziale, e cioè questo: che ogni luogo è perennemente offerto, generando il multiforme configurarsi dell’apparire degli apparsi, il molteplice flagrare dei flagrati, senza che tale offerta possa essere in alcun modo impedita. La si può manipolare, calcolare, computare, e così via, secondo tutte le forme dell’“azione”, del fare e del disfare umani, ma mai in nessun senso la si può “bloccare” o inibire. L’uomo non può che lasciarla vigere. Finché qualcosa appare, e apparendo spera di essere ciò che è, la collocaza si pre-genera, e si pre-genera non “in sé”, bensì sempre *verso* l’uomo richiamandone lo stanziarsi (ognora e improvvisamente) a suo sostegno, a sua aderenza. In ogni istante dell’umano esistere, si pre-genera (una) collocaza, si pre-genera (un) λόγος. La collocaza: dazione di luogo, dote di spazio, offerta della spaziosità *per* : λόγος!

Ma se tale “è”, se come tale si dà, allora la collocaza (del) λόγος non è nient’altro che — *tempo*. Dobbiamo naturalmente intendere quest’ultimo non come il flusso degli attimi in successione bensì come istante o, meglio, come *avvento* di tempestiva temporaneità, ossia — con una parola sottile ma dicente — come Estemporaneità ovvero anche come *Extempore* o *Estempore* (*ex tempore*: “da tempo”, cioè, qui, «*per* o *di* ascensivo-ultroneo avvento-di-temporaneità»). Con la dizione «Extempore» indichiamo allora l’avvento di ogni avvento, l’ultronea ascendenza dell’Ascisso del nulla da cui — verso l’adergente uomo — flagra *essere*. La collocaza “ha” dunque sempre tempo (“è” ciò che ha) giacché consiste nel suo perpetuo dono che offre la misura per gli attendibili spazi *del* mondo e *in* un mondo.

[DG] La difficoltà dell'esempio sta nel fatto che l'offerta-di-spazio *per* spaziosità non è nulla di spazialmente spaziante (nulla di *räumend*). Essa è interamente scissa da ogni indole "del genere" spazio (e a maggior ragione da ogni spazio ridotto a estensione). È necessario per l'appunto risalire al tempo originario, all'Extempore, i cui tratti costitutivi sembrano parlare nel tedesco *die Gegenwart*.

[Z] *Die Gegenwart* — anche: l'incongruenza o l'avvenenza.

[DG] *Die Gegenwart* — l'incongruenza dell'Extempore, l'avvenenza — come *Einräumung*, ma non nel modo del *Räumen*, bensì, appunto, dello *Zeitigen*, del portare a maturazione. L'Extempore inferisce — sempre istantaneamente — l'istante maturare dello spazio, il quale maturare non è mai, per l'appunto, di indole 'spazio', ovvero di tenore spaziale. L'Extempore — la dote di spazio nel senso del lasciar maturare — si mostra e si nasconde nella maturità dello spazio.

[Z] Come ci accorgiamo della non-"spazietà" della dote di spazio, della scissura per entro cui versano l'offerta della spaziosità e lo spazio o il luogo stessi? Questo è fondamentale. L'essenziale è proprio la scissura — ingenua al nulla dell'Ascisso e in esso recondita.

[DG] In un certo senso il getto spaziante è ogni volta l'irruzione dello *Je-Schon* — irruzione congenita all'erompere d'ascosità dell'avvenenza dell'Estemporaneità in quanto appunto *collocanza*: *Gegenwart-Zeitigung-Einräumung* ossia: *Zeit-Raum*, spazio-di-tempo, spaziosità d'Extempore.

5. *La collocanza-Vermittlung e l'οὐκ ἐμοῦ* |  
*Die Vermittlung (collocanza) und das οὐκ ἐμοῦ*

[K] Angesichts dieses Phänomens erscheint es noch seltsamer, dass überhaupt οὐκ ἐμοῦ gesagt werden muss.

[DG] Zum Phänomen, das wir hier in den Blick zu bringen versuchen, gehört gerade, dass wir zumeist ausgeschlossen sind von dem, wovon wir, als die seinsmäßig in den Austrag des Zeit-Raums Gehörigen, nicht ausgeschlossen sein können.

[K] Aber warum überhaupt der Bezug zu dem, der spricht?

[DG] Eben als Folge jenes vorwiegenden Ausgeschlossen-Seins. In der Ausgeschlossenheit fällt alles zurück auf das eingeschlossene „Objekt“ Mensch. Dann gibt es nur noch Menschen und „Dinge“, d.h. ein „Gerangel“ der Menschen um die „Dinge“.

[K] Dann meint οὐκ ἐμοῦ: »nicht auf irgend einen von uns ...«, dies aber wiederum weder im Sinne eines Unpersönlichen noch einer Neutralität. Das Unpersönliche und die Neutralität können ja nur dort ins Spiel kommen, wo schon das Persönliche im Blick steht.

[DG] Gewiss. Οὐκ ἐμοῦ heißt: »nicht auf mich und also nicht auf dich noch auf keinen ...«. Wo einer auf einen anderen eingeschossen ist, ist er zunächst schon auf sich selbst eingeschossen. Οὐκ ἐμοῦ sagt: nicht ich, nicht du, nicht wir, nicht sie, nicht Mensch — so zwar, wie wir Menschen „unter Ausschluss des λόγος“ so daher- und durcheinanderlaufen.

[Z] Sentire nell'οὐκ ἐμοῦ il “non uomo” mi pare un’ottima acquisizione (quanto più il fenomeno del non-uomo si chiarisce, tanto più l’erranza diviene errante, e tanto più ci congediamo dall’Eraclito storico e salutiamo l’Eraclito scismatico).

[DG] Non l’uomo nella sua dimenticanza d’essere *ma* l’uomo risvegliato nel riferimento a ciò che non è mai uomo.

[Z] Non l’uomo immediato, non l’uomo avulso, non il dato uomo.

[DG] Non l’uomo nella sua “lotta di sopravvivenza” nel mezzo alla contingenza. Non l’*homo oeconomicus*.

[Z] Tornando adesso al punto, si tratterebbe allora di sentire “da uomini” (da mortali) la collocazza.

[DG] Es geht darum, dass wir den Ort, an dem wir uns schon aufhalten, nicht verlassen. Gerade waren wir an dem Punkt angelangt, wo es hieß, dass die räumliche Gegebenheit, die Gabe der Zeitigung von Raum, immer nur ist als Ankunft und Einbruch des Je-Schon, d.h. der Gegenwart. Nichts erscheint, west an, wenn nicht aus der Einräumung als reifen lassende Ankunft des Je-Schon.

[Z] Le sentenze di Eraclito sono degli scorgimenti particolari perché riportano il pensiero in una situazione in cui esso deve innanzitutto accorgersi che è ancora tutto da chiarire e che è ancora indicato soltanto il primissimo avvertimento di un moto preliminare, preparatorio. Nell’οὐκ ἐμοῦ parla un’avvertenza che dice: «Ma sei ancora qui a occuparti dell’uomo. No! Devi prima imparare ad arretrare fino al punto in cui sarai forse in grado di iniziare l’autentico gioco».

[DG] Gerade indem wir dem οὐκ ἐμοῦ folgen, können wir dahin gelangen, einmal zu sagen: Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ... ἀνθρώπου. Es geht darum, ein Gefühl dafür zu bekommen, oder genauer: das Gefühl dafür erwachen zu lassen, was eine menschliche Erfahrung ist. In unseren Erläuterungen kommt bislang nur andeutungsweise etwas davon vor. Noch halten wir nicht eigentlich an dem Punkt, der eine Erfahrung als eine menschliche ausweist, sondern

bewegen uns tastend im Umkreis. Wo ist der springende Punkt beim Menschen? Noch fehlt uns das Gefühl dafür. Wir sind gegenüber dem Menschlichen gefühllos.

[Z] Accorgersi della circostanza che non abbiamo ancora nulla compreso circa ciò che è (più) essenziale per *essere*. Si pensa così che il cosiddetto “frammento 50” conduca chissà dove, alludendo a profondità insondabili, eccetera. Si tratta invece solo di un invito ad arretrare fino a riconoscere che tutto è ancora da chiarire poiché, mentre intendiamo, non comprendiamo ancora il senso dell’intendere. Λόγος (è una dizione che) ricorda l’osticità dell’essere e null’altro. La memoria torna lungo la via della collocazza. La delucidazione fenomenologica del nostro esempio può risvegliare in noi il sopito sentimento del retto e misurato stanziarsi: ecco ogni sperante al proprio posto: qui, la bottiglia; lassù, il libro; laggiù, sul tavolo, la stilografica, la brocca e la lampada, e così via. È una flagranza del molteplice e ben temperato ‘qui-là-in-alto-in-basso-indietro-avanti-a destra-a sinistra’: la sfera e la fuga — la sferica fugacità — dei luoghi in un mondo. Se infatti ci si parasse dinanzi un mero ammasso di cose, una congerie di oggetti, senza né ranghi né ordini, né inizio né fine, ebbene non sentiremmo quasi lo spasimo e la contrizione, la desolazione del non-essere (pensiamo al *de-esse* latino) e, al tempo stesso, il richiamo alla misura, alla moderazione *mediante* l’asconsiva chiarezza di una stagliatura? Non è difficile accorgersi come tale richiamo provenga dalla collocazza. (In un certo senso, la collocazza è in sé tale richiamo, ed è la fermezza stessa dello stanziarsi dell’aver luogo di ogni ad-stanziantesi — silente fermezza che “non è” spazio, poiché, come s’è detto, “ha da” offrirlo, secondo un «aver-da» che costituisce la primigenia stretta dell’avvenenza dell’Estemporaneità, dell’istante d’Extempore.)

*Tempo* intona il costituirsi dello spazio in una sfera di addetti luoghi: λόγος. Questa dizione — richiamando i pensanti all’osticità — sembra dunque essere innanzitutto il nome di un compito. Pensando, noi possiamo però giungere soltanto a chiarirne le condizioni di attendibilità ma non il contenuto. Siamo, qui, dei “balbuzienti”, o meglio dei balbettanti, anzi dei principianti della lingua, della “logica”, del λόγος. In questo senso, le folgorazioni ioniche divengono, per noi, la “scuola elementare” del passaggio al pensiero scismatico, la scuola degli elementi che avviano alla transizione trans-metafisica, e infine all’erranza nel nulla dell’Ascisso. (Ripeto così, in modo diverso, ciò che è già stato osservato a proposito dell’indole ionica.)

\*

[K] Von hier aus wird klar, dass der λόγος das Ernstnehmen des μῦθος ist. Und zwar so ernst wie sich der μῦθος nicht einmal selbst ernst genommen hat.

[DG] Es ist die Frage, ob Heraklit solches im Blick hat, wenn er sich etwa auf Homer bezieht — wobei ich zugeben muss, dass mir die betreffenden Sprüche (42 und 56 DK) noch dunkel sind.

[K] Λόγος zu sagen, bedeutet, in ein Wissen vom μῦθος als μῦθος zu gelangen.

[DG] Somit ginge es bei Heraklit um ein Sagen des μῦθος *als* μῦθος, um eine ursprüngliche Mythologie.

[K] Ja. Und diese Mythologie ist etwas ganz anderes als der Mythos, welcher sich selbst als Mythologie bemerkt.<sup>14</sup> Wenn sich Odysseus zum Abschluß des 12. Gesangs der *Odyssee* zudichtet als einer, der sagt: genug mit diesem Mythologisieren, dann scheint die Dichtung zu merken, dass sie noch nicht vollständig da ist, wo sie sein könnte, d.h. im ἀριζήτως λέγειν (*Od.* M 453), im Denken, was Heraklit vielleicht mit ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας [τοῦ λόγου] (Frg. 112 DK) sagen würde. Was hier, mitten in der *Odyssee*, zur Sprache kommt, ist auch ein Spiel: es ist nicht *das* Spiel, aber es ist ein Spiel, bei dem die Dichtung merkt, dass sie noch nicht alles gemerkt hat.<sup>15</sup>

6. Cenno a un'edizione italiana dei "frammenti" |  
Hinweis auf eine italienische Ausgabe der „Fragmente“

[Z] Sempre in relazione alla questione del λόγος, vorrei introdurre un commento tratto dall'edizione italiana dei *Presocratici* di Diels e Kranz curata da Gabriele Giannantoni. Secondo Giannantoni, il primo frammento (segundo la numerazione DK) è quello che segna

<sup>14</sup> *Od.* M 450-453. Die erste Mythologie, die etwas anderes zum Vorschein kommen lässt als jene ursprüngliche und welche sich selbst als Mythologie bemerkt, ist die Art, wie Odysseus die Erzählung bei den Phäaken beschließt und damit die erste Hälfte der *Odyssee*, den Teil, welcher von den Irrfahrten handelt, zum Abschluß bringt, bevor es in der zweiten Hälfte an die eigentliche Heimkehr, die Wieder- und Neuerringung der Heimat geht: τί τοι τάδε μυθολογεύω; (M 450) Was erzähle, was soll ich dir das alles erzählen, wo ich es schon erzählt habe (ἐμυθεόμην, v. 451)? Man denke hier auch an das hesiodische Gegenstück aus der *Theogonie*: ἀλλὰ τί μοι ταῦτα περὶ δρῶν ἢ περὶ πέτρων; (V. 35) Was soll mir dies, d.h. Musenkunst, Dichtung und Wahrheit, bei Eiche und Felsen? Odysseus fährt fort: ἐχθρὸν δέ μοι ἐστὶν / αὐτίς ἀριζήτως εἰρημένα μυθολογεύειν. (M 452f.) Widerwärtig ist es mir, füglich und klar, d.h. in seiner Wahrheit einfachhin Gesagtes abermals zu erzählen. Das Verb »μυθολογέω« ist, im Sinne einer Beschreibung dessen, was vor allem Dichter tun, wenn sie eine mythische (insb. homerische) Erzählung nacherzählen oder nachdichten, wohl zunächst eine sophistisch-rhetorische Prägung, die dann bei Platon zudem durch das Nomen »μυθολογία«, welches sich von diesem Verb abzuleiten scheint, auch für den Begriff der mythischen Dichtung selbst Verwendung findet. Diese Prägungen, in denen der Mythos als dunkel, d.h. letztlich die Wahrheit verstehend ausgelegt oder angedeutet ist, selbst wenn oder gerade dann, wenn mit ihm etwas Heiliges assoziiert wird, bilden auch die Grundlage für die Bedeutung »(Wiedergabe einer) verstellende(n), somit unwahre(n) oder fiktive(n) Erzählung«. Das ältere Verb »μυθολογεύω« meint dagegen allgemein die Wiedergabe (des Geschehens) einer Erzählung, Wort für Wort, also die unverstellte Sage dessen, was tatsächlich bzw. in Wahrheit geschehen ist. Das Geschehen, die Geschichte, der Mythos, steht dabei als das, was ist, im Blick und ist so in seiner abgründigen, inneren Ordnung angedacht. Jede Kosmologie ist in diesem Sinne schon Mythologie. Anders verhält es sich hier bei Heraklit (vgl. Frg. 30 DK), wo der Kosmos sich vom Logos her bestimmt. Die Bedeutung von »Mythologie« als einer »Versammlung von (letztlich fiktiven) Geschichten« scheint das Verb »μυθολογέω« schon in spätclassischer bzw. nachklassischer Zeit angenommen zu haben. Bei Heraklit dagegen deutet sich die Mythologie als die Erörterung und Einräumung des Mythos gebende Sage (Λόγος) an. Diese Sage versucht sich rein an die Herkunft des Mythos, die Dimension des Sinnes, dem der Mythos zugehört, zu halten, nicht an das Mythische, in welchem der Mythos auf seine Herkunft verweist, dem Homer, Hesiod und andere σοφοί (Dichter wie Denker) folgen.

<sup>15</sup> Vergleichbares gilt auch, wenn Homer ruft: ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα ... : das ist ein Ur-Ruf nach dem οἶκος. Diesem Ruf scheint Aristoteles zu gehorchen, οὐχ Ὀμήρου, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσας, nicht auf Homer, sondern auf den Logos hörend. In der Tat sind die drei Grundzüge des ἀνὴρ, der in der *Odyssee* besungen wird, das, was in der aristotelischen *Politik* — gleichsam als einer aristotelischen Ur-Mythologie der Polis — Hausherr (δεσπότης), Eheherr (πόσις) und Ahnherr (πατήρ) sind.

l'esordio dell'opera di Eraclito. Su questo pare non vi siano dubbi. Sia Aristotele sia Sesto Empirico concordano sul punto; entrambi affermano che il frammento è proprio l'inizio dell'opera dell'Efesiano. Giannantoni si pone la questione del modo in cui ricostruire l'ordine delle citazioni secondo l'opera ritenuta originale, e ricorda il fatto che Diels le dispone seguendo l'ordine alfabetico delle fonti che lo citano, ad eccezione dei primi due. Poi, parlando del primo frammento, dice: «Abbiamo preferito mantenere nella traduzione italiana il termine λόγος».

[K] Diels-Kranz übersetzen das Wort λόγος in diesem Fragment mit »der Lehre Sinn«. Sie sehen das Problem, dass der λόγος nicht ohne Umschreibung übersetzt werden kann.

[Z] Infatti, il lasciare il termine λόγος non tradotto è una modalità della *Umschreibung*, nel senso, qui, di una *Umgehung*, un girare intorno al punto, ovvero quello che in francese si dice *tourner*. E questo oramai è usuale nel trattamento storico del pensiero eracliteo. Quale miglior modo per riconoscere che non viene pensato niente in quella parola? Poi Giannantoni annota: «Nessun termine italiano può rendere il complesso valore semantico del greco λόγος in questo momento della speculazione filosofica». Per certi versi, è anche vero che λόγος è intraducibile. Però qui l'intraducibilità è solo un pretesto per sfuggire alla stretta di un'intesa. L'intraducibilità come scappatoia e via di fuga verso il non comprendere, il non intendere e il non pensare. È sorprendente!

[DG] Quindi, secondo Giannantoni, poichè non si raggiunge un risultato apprezzabile, ovvero una singola parola o espressione italiana che possa sostituire la dizione greca, e dunque essere spendibile in tal senso, è inutile impegnarsi in un'intesa. Insomma, siccome dal punto di vista della *performance*, ogni esito risulterà insoddisfacente, cioè deficitario in termini di “valore semantico” totalizzato, tentare un'intesa non ha valore.

[Z] È proprio così: il bilancio valoriale tra le due lingue è in perdita, perdita che deve essere compensata con la “fornitura” di una supposta (e preformata) “complessità”. Infatti, Giannantoni continua: «Il λόγος è allo stesso tempo sia la natura profonda delle cose e anche la legge universale del loro accadere, sia la vera dottrina che lo esprime, che altro non è che il discorso di Eraclito, sia infine il discorso in cui [egli] verbalmente significa la dottrina e la realtà». Incidentalmente, come si vede, il problema dell'οὐκ ἔμοῦ è già superato. Infine, indipendentemente dalle “variazioni” valoriali di Giannantoni, l'ultimo punto non è affatto chiaro.

[DG] Vi sarebbe una dottrina indipendentemente dalla sua espressione verbale, ovvero dalla significazione in parole. La dottrina, a sua volta, esprimerebbe la realtà, ne sarebbe insomma il pensiero.

[Z] Quindi il λόγος sarebbe la dottrina che poi troverà la sua espressione verbale, che è a sua volta λόγος. Quest'ultimo significherebbe la realtà tradotta in dottrina.

[DG] La dottrina sarebbe così la *spiegazione* della realtà e dunque della verità. Esprimendo la dottrina, è espressa anche la verità.

[Z] È tuttavia singolare come, pur girando intorno all'essenziale adoperando concetti contorti e incerti (e comunque formati), e quindi senza mai andare al punto, in una qualche guisa lo si tocchi. Insomma, si coglie il punto senza averlo colto. Intendo dire che Giannantoni, a suo modo, riconosce, naturalmente senza saperlo né sospettarlo, che nella voce λόγος sono indicati al tempo stesso la lingua e l'essere, l'essere e la lingua. Lo vediamo non appena riconsideriamo quanto siamo già venuti osservando, e cioè (detto ora in altri termini) 1. che l'espressione «la natura profonda delle cose» costituisce un'eco formatata dell'οὐσία (dell'essere come fondamento dell'ente); 2. che il termine «legge» significa «principio causativo/causale» dell'essere-ente; 3. che la «dottrina» è il contenuto informativo della contingenza, cioè il linguaggio implicito nella fattualità, la quale è indicata dalla parola «realtà», sinonimo di «essere»; 4. che la forma «il discorso di Eraclito» indica il linguaggio nel quale il contenuto informativo della realtà, l'«essere», si fa «parola».

Le altre edizioni italiane sono diverse da quelle proposte da Diels e poi da Kranz. Infatti, esse sono in gran parte dei riordinamenti dei frammenti eraclitei secondo le consuete partizioni disciplinari quali la cosmologia, la logica, l'etica, l'epistemologia, eccetera. Tutto questo dipende dall'idea, maturata nel corso della genitura della filosofia, secondo cui la filosofia stessa si articola in discipline. A questo punto, tutto è pronto per opinare che queste discipline siano un'espressione della natura.

### 7. L'osticità | Die Weigerung

[Z] Già nella prima sentenza, che costituirebbe l'inizio dell'opera, Eraclito indica il tema-guida del suo pensiero.

[DG] In questa sentenza, tra i vari problemi, incontriamo quello dell'intesa — e quindi della traduzione — dell'ἄει.

[K] Questo problema è toccato anche da Aristotele nella sua *Rhetorica*.<sup>16</sup> Nicht nur an dieser Stelle können wir sehen, dass es bereits im Peripatos eine denkerische Philologie gegeben hat.<sup>17</sup> — Vi sono dunque due nascite della filologia. La prima nel Peripato, la seconda ad

<sup>16</sup> Γ 5, 1407b 14-18: τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίζαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ “τοῦ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἄει ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται”. ἄδηλον γὰρ τὸ ἄει, πρὸς ποτέρῳ <δεῖ> διαστίζαι.

<sup>17</sup> Was die Überlieferung betrifft, ist davon auszugehen, dass im Peripatos, mit Blick auf den Entwurf des aristotelischen Denkens und Forschens, eine Auswahl aus den Sprüchen der Vorsokratiker getroffen wurde, die wohl Theophrast besorgt hat. Aus der Zeit der Vorsokratiker ist uns kein Werk ganz überliefert. Dagegen haben wir ganze Tragödien. Wir können daher die Frage stellen, woran dies liegt — vielleicht daran, dass die vermitteltst eines Denkens überlieferten Sprüche schon das Ganze eines Denkens sagen, ebenso, wie eben ganze Tragödien, in denen das Tragische besonders treffend zum Vorschein kommen konnte. Historisch betrachtet dagegen haben wir es im einen wie im anderen Fall mit einer mehr oder weniger zufälligen, was die

Alessandria. Una nascita filosofica e una nascita grammaticale. Das bedeutet nicht, dass die aus der Philosophie geborene Philologie dem Wort weniger treu wäre, weil für sie die Orientierung an der Grammatik und Stilistik nachrangig war. Allerdings geht es dem philologischen Blick der Philosophie in einem anderen Sinne um den λόγος als den Grammatikern oder auch den Dichtern. Die Treue zum Wort bedeutet hier zweierlei: Die Grammatik nimmt die Sprache wörtlich, das Denken wortgetreu. Im zweiten Fall ist das Wort aber schon die Sache selbst.

[Z] Potremmo allora dire che il nostro tentativo editoriale è vero (vero-errante) nel senso della filologia figlia della filosofia. — La questione dell'ἄει nasce per noi anche perché, a differenza di Aristotele, non “disponiamo” dell'intero discorso eracliteo. Il suo senso rimane dunque oscuro. L'oscurità deve essere considerata come un segno d'osticità. Il tradizionale epiteto di Eraclito, ὁ σκοτεινός, potrebbe essere tradotto non con «l'oscuro (pensante)» ma con «l'ostico pensatore», ossia colui che lascia che l'attendibile da pensare si stagli muovendo da ciò che è ovvio solo in apparenza. È il pensatore che scorge l'ostico in ciò che sembra ovvio. È il traduttore dell'ovvietà in osticità.

[DG] Non si tratta, infatti, di una problematizzazione dell'ovvio (la quale, di per sé, finisce per potenziarne l'ovvietà). Pensiamo ai cosiddetti “frammenti fluviali”,<sup>18</sup> e ai passi mediante i quali si giunge, dalla loro intesa più ovvia e piatta (“tutto muta”), a un'intesa indolica (“il medesimo, nell'unico sofferto istante, è ricchezza”). La problematicità, in Eraclito, è soltanto un momento di passaggio. Piuttosto, l'ovvio diviene un'occasione per costringere il pensiero al salto nella pura osticità.<sup>19</sup> Questa è la via eraclitea alla costringenza dell'essere, ovvero a ciò che chiamiamo, in italiano, «la stretta», e, in tedesco, *die Not*.

[Z] Possiamo dire che la traduzione dell'ovvio nell'ostico, nel senso appena delucidato, è lo stigma del pensiero eracliteo. È un pensiero dell'*Entfremdung* e della *Befremdung*. «Folgorazioni ioniche» può anche significare folgorazioni dell'estraneazione: che l'ovvio si stanzi finalmente come ostico, che assuma la capacità di determinare il passo indietro, l'arresto.

---

Vorsokratiker angeht auf den Peripatos und das aristotelische Denken zurückgehenden Fragmentierung der Überlieferung zu tun. Geschichtlich gesehen aber weist die Überlieferung damit in die Dimension eines anderen, nicht-kontingenten Sinnes, insofern die Auswahl dem je Ganzen eines Denkens gehorchte. Somit ist die Tatsache, dass wir einzelne Sprüche der Vorsokratiker sowie einzelne Tragödien überliefert haben, deren Auswahl wiederum auch auf den Sinn für das grammatisch und stilistisch Vorbildgebende und das poetische Empfinden zunächst der alexandrinischen Dichterphilologen zurückgeht, andere dagegen nicht, der Tatsache geschuldet, dass die Texte selbst sich einer Überlieferung aufgezwungen haben. Diese Art der Überlieferung ist eine völlig andere als zum Beispiel das zufällige Wiederfinden von antiken Texten auf Papyrus im ägyptischen Wüstensand.

<sup>18</sup> Si tratta delle sentenze 12, 49a e 91 DK.

<sup>19</sup> Ostico (worin auch die nicht verwandte Wurzel von hostis mitzuhören ist) meint den abweisend-spröden, wehrend-weigernden Zug des Seins, das Ungastlich-Unheimisch-Fremde als den Grundzug seiner Gastlichkeit. Osticità ist — mit einem Wort — die Weigerung, auf deren Spuren das Denken unterwegs ist. — [L] Es spürt dank der Weigerung, sofern die Weigerung zur Bewegung des Denkens gehört und das Denken mitunter gehörig sein lässt.

Lo si è già rilevato: λόγος è il nome di un compito, di un *pensum*, e quindi costituisce in sé un'avvertenza rivolta agli "aspiranti pensatori", ai pretendenti dell'essere, agli allievi della sua scuola elementare. Ma ciò significa che non abbiamo ancora l'orecchio, che non è ancora nato in noi l'udito adeguato. Crediamo di udire, ma in verità non udiamo. Λόγος è insomma in sé un'esclamazione che risveglia nei pensanti la prima accortezza: l'udienza è ancora interamente da intendere! Se ancora non la intendiamo, se non intendiamo il suo stanziarsi verso l'essere-uomo, come potremmo *udire?* e vedere e scorgere e *mirare?* e sentire? e quindi *pensare e cantare?* Nel suono eracliteo del λόγος — e nella sua risonanza in questa o in quella sentenza — dobbiamo forse imparare ad avvertire *il* o *un* tono dell'ironia originaria — un'ironia interamente diversa da quella socratica, nella quale l'ovvio è, appunto, semplicemente problematizzato in modo dialogico.

[K] Im platonischen *Kratylos* gibt es vielleicht einen Verweis auf diese Heraklitische Ironie und ihr Dunkles. Wenn Hermogenes am Anfang zu Sokrates sagt, dass Kratylos ihm etwas verheimliche, indem er sage: »Du bist kein Hermogenes!«, ihm aber nicht deutlich mache, was er damit meine und, wie Platon den Hermogenes sagen lässt, »sich vor mir verstellt, indem er so tut, als dächte er etwas bei sich selbst, so als ob er darüber etwas wüsste, dem er, wenn er es unverstellt sagen wollte, auch mich zustimmen (ὁμολογεῖν) und sagen lassen dürfte, was er meint«<sup>20</sup>, dann spielt Platon zum einen auf das heraklitische ὁμολογεῖν an. Dabei zeigt er, daß Hermogenes' Unverständnis gerade darin zu liegen scheint, dass *er* versucht, auf *Kratylos* zu hören, d.h. auf den Sprecher, und nicht auf den λόγος, somit auf das, was er zu sagen hat. Zugleich damit hat er auch kein Gehör dafür, was sein Name spricht: Für den λόγος des Namens Hermogenes — d.h. für das, was der Name von sich her sagt, was er ist und einräumt: der »Hermesgeborene«, anders: der »Kundegebende«, »der von sich her Sprechende« — sollte Hermogenes eigentlich in dem, was er spricht und tut, bürgen. Diesem Namen vermag er aber gerade so noch nicht zu entsprechen, da er ja denkt, die Richtigkeit der Namen für das, was ist, komme durch Übereinkunft zustande und nicht bürgen das, was ist, von Natur aus, d.h. von sich selbst her, für seinen Namen und bringe diesen zur Sprache. Sein Name spricht: »der von sich selbst her Sprechende«, er aber meint: »die Richtigkeit der Benennung der Dinge kommt durch Übereinkunft und nicht von ihnen selbst her zustande«. Er kann somit kein echter Hermogenes sein, kann es aber, solange er diese Ansicht vertritt, auch nicht verstehen, warum er kein echter Hermogenes ist. In unseren Ansichten über die Sprache (λόγος) ist somit entschieden, wer wir *sind* und was wir wissen *können*. Solange es dabei um Ansichten geht, kann die Ironie noch etwas Kurzweiliges sein. Hier jedoch verweist Kratylos auf eine andere, an dieser Stelle ungesagte und weniger kurzweilige Dimension der Ironie, der wiederum der Dialog in seiner ganzen Länge, ob ausdrücklich oder unausdrücklich, gewidmet zu sein scheint.

[DG] Die Ironie des Heraklit ist allerdings todernst. Wenn wir merken und eingestehen müssen: wir hören nichts, wir haben kein Gehör für den λόγος, so ist dies erschreckend.

<sup>20</sup> *Krat.* 383A: εἰρωνεύεται πρὸς με, προσποιούμενος τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι ὡς εἰδὼς περὶ αὐτοῦ, ὃ εἰ βούλοιο σαφῶς εἰπεῖν, ποιήσειεν ἂν καὶ ἐμὲ ὁμολογεῖν καὶ λέγειν ἅπερ αὐτὸς λέγει.

[K] Durchaus. Bei Heraklit geht es ernster zu als bei Platon, auch wenn der Ernst zuweilen erst auf den zweiten Blick durchkommt.

[DG] Der zweite Blick, der hintsinnige, ist der Einblick. Die Weigerung trägt die Not des Hörens auf den λόγος als ein Wehrendes vor sich her, an dem das ungehörige Gehör abprallt. Um der Spur der Weigerung zu folgen, muss das Hören *übersetzen*, einkehren in den homologischen Bezug, in den es schon eingelassen ist. So ist der λόγος selbst als noch verborgene Sage der Weigerung, d.h. des Seins selbst, die ursprüngliche Ironie (von εἶρων). Der λόγος ist das Ernsteste und zugleich das Befremdlichste. Mit der „Übersetzung“ des Selbstverständlichen stößt uns Heraklits Denken in die Befremdung selbst.

[Z] Approfondiamo questo punto — ancora al fine di preparare l’intesa del λόγος (della collocazione) in quanto avvertenza dell’osticità, e dunque come preparazione della dignità di pensiero, come propedeutica all’assunzione dell’adeguato contegno. Abbiamo dunque la “seria ironia” di Eraclito *versus* l’ironia dialogica di Socrate.

[DG] È un’ironia all’altezza della raggiunta chiarezza dello scisma. L’ironia socratica è necessariamente diversa, poiché ingenita all’essere dell’ente. Nell’ironia eraclitea lo scisma parla in modo più acuto, dunque più critico e sprezzante: o di qua, o di là, o nel caos dell’insensato, o nell’oscura chiarezza del λόγος.

[Z] Dovremmo quindi dire: più che un’ironia è una “ionìa”. Eraclito sarebbe un *maestro Zen* della Ionia, un *Roshi* greco-esperide. A suo modo, sarebbe il primo pensatore della *Kuinzigkeit*.

[DG] Sì, a suo modo è *kuinzig*, ossia intonato a una in sé unica *Hintersinnigkeit*. Eppure rispetto alla *Kuinzigkeit* sembra mancare l’ultima mitezza: si avverte il senso di una nascosta speranza di mitigazione, là dove la “ionìa” non è ancora mitigata ...

[Z] ... non mitigata dall’esperienza crepuscolare dello scisma in quanto tale ...

[DG] ... il che non vuol dire che sia corrosiva e offensiva.

[Z] Infatti, l’idea che Eraclito sia un avversario degli uomini, un misantropo, è un vero abbaglio. In realtà è l’ostico misantropo nel senso dell’interruzione dell’ovvietà, dell’uomo come mero dato. È misantropo a favore del *Da-sein*.

[DG] L’οὐκ ἐμοῦ punta e mette a nudo la *Vermenschung* e pensa verso il *menschlicher Mensch*.

8. *L'inizio della silloge ortiva | Der Anfang der Erörterungs-Edition*<sup>21</sup>

[Z] La sentenza 50 DK (abbreviamo così: «st. 50», in modo da abbandonare definitivamente la parola «frammento») potrebbe pertanto essere la folgorazione iniziale della silloge ortiva. La prima composizione potrebbe perciò essere la seguente: nell'ordine, la st. 50, poi la st. 1, e quindi la st. 2. E sarebbe da aggiungere anche la st. 35.

[DG] Ma tale aggiunta come potrebbe motivarsi?

[Z] Semplicemente perché vi compare il  $\chi\rho\eta$ , ovvero la parola della *Not*, la voce dello scorgimento, il suono della *Aufmerksamkeit*.

[DG] Non a caso, la st. 80 DK recita: εἰδέναι δὲ  $\chi\rho\eta$  ...

[Z] Infatti, la st. 35 sembra potersi attendibilmente comporre con la st. 50, esattamente perché anche lì ci si riferisce al contegno del pensiero. La sentenza, invero, avverte: è stringente che vi sia innanzitutto lo scorgimento del novero, è stringente che gli scienti, gli uomini invaghiti o vaghi del σοφόν, si accorgano del novero e lo scorgano, ovvero che scorgano l'ente in quanto tale ...

[DG] ... das Seiende als solches im Ganzen ...

[Z] ... è stringente insomma che gli scienti (gli scismatici) si accorgano *ex abrupto* dell'ente in quanto annoverato. Ecco il contegno nel quale diviene infine udibile il senso genuino dell'οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου.

[DG] Not ist, dass die Philosophen (die Schiedlichen) auf die Zahl des Seienden merken — welche Zahl anderes meint als die *Anzahl* des Seienden. Die Zahl sammelt und befreit das Verschiedene ins Sein als Ganzes (d.h. die Sammlung ins Sein ist ergänzend), die Anzahl zwingt das Einförmige ins Vorhandensein als abzählbarer Bestandteil einer Menge.

[Z] *Die Zahl* è l'unità del novero, ovvero l'indice della sfera d'integrità, dell'integro, mentre *die Anzahl* è l'uniformità del conto. Mentre il primo ha in sé il senso della fine, della compiutezza, il secondo invece va verso lo sfinimento. Il finito e il dis-finito.

9. *Ritorno al λόγος: l'udienza | Rückkehr zum λόγος: das Gehör*

[Z] Per il momento possiamo limitarci alle sole sentenze 1, 2, 50 e 35. Credo che sia essenziale comporre “secondo stringatezza”, ovvero secondo “brevità per stretta”.

---

<sup>21</sup> Die Erörterungs-Edition ist eine auf den Ort bezogene und ihm angemessene, in den Ort beziehende und aus ihm ihr Maß gewinnende und in diesem Sinn eine *örtliche* Spruch-Sammlung.

[DG] Stringatezza kann nicht mit dem deutschen Stringenz wiedergegeben werden. Stringenz ist im Deutschen ein logisches Attribut und bedeutet soviel wie Schlüssigkeit. Stringatezza ist eher die Bündigkeit im Sinn von “kurz und bündig”. Kurz heißt hier: zügig (in einem Zug) gebunden aus der augenblicklichen Not (des Einblicks).

[Z] Ogni composizione è un “pensiero stringato”, ossia un pensiero che mantiene ogni volta il tono della folgorazione. Si tratterà dunque di resistere alla tentazione di considerare tutte le sentenze in cui compare la parola λόγος.

Riprendiamo il punto del suo scorgimento. Nel gergo del pugilato — l’antica arte atletica greca — potremmo dire che il λόγος è un “colpo d’incontro”: l’uno avanza, e, proprio mentre sta per assestare il proprio colpo, viene “contrato” da un colpo dell’altro. Mentre l’uno è sul punto di progettare un gancio, l’altro gli sferra un colpo d’incontro.

[K] Ein Konter.

[L] Der Konter trifft den Boxer gerade in dem Moment, da er notwendigerweise die Deckung vernachlässigt, um selbst den Schlag zu setzen, und also notwendigerweise in der Vorwärtsbewegung befindet. Der Konter trifft den Vorwärtsdrang, il colpo d’incontro colpisce il passo in avanti.

[Z] È un colpo d’estraneità.

[DG] Quindi uno “si tira addosso” il colpo che gli viene incontro. Si sferra un pugno da solo.

[Z] È esattamente l’opposto dello schivare. Il progetto del gancio si disfa in un istante. Quando arriva il colpo d’incontro, la forza crolla.

[DG] Während einer ganz auf Angriff aus ist, kommt plötzlich, aus dem Nichts, ein Schlag. Die eigene Angriffsbewegung besiegelt den Gegenschlag. Der vermeintliche Angreifer ist unvermittelt auf sich selbst zurückgeworfen, d.h. auf den Bezug zum Sein.

[Z] Esatto: il colpo giunge dal nulla. Ed è proprio il nulla ciò che estranea.<sup>22</sup>

[DG] Vi è, nella preparazione del colpo, qualcosa come una sospensione nella quale per un istante si espone l’inerzia. L’uno è dunque colto dall’altro proprio in flagranza d’inerzia. Si è nell’inerzia dell’ente, e improvvisamente arriva il colpo dell’essere, che è appunto l’urto del nulla.

[Z] Stiamo dunque dicendo che λόγος indica l’essere come colpo, come urto, come “stratto” e simultaneamente come tocco. Ma che sarà mai questo colpo se non l’urto della collocazione,

---

<sup>22</sup> L’esempio ci porterebbe allora a considerare il pugilato come una delle arti del nulla, e in questo senso quindi un’“arte logica”.

che ci stratta all'istante dallo spazio e dal tempo comunemente intesi per imprimere nel nostro essere il lieve e alleviante tocco e sigillo dell'Estemporaneità per la spaziosità di un mondo?

Sicché adesso possiamo tornare all'accennata questione dell'udienza e della risonanza, e chiedere: che vuol dire τοῦ λόγου ἀκοῦσαι? In che senso la collocaza è qualcosa che si lascia udire? Perché la collocaza è dell'ordine dell'udire? Perché insomma è qui chiamato in causa l'udito? Di che udito si tratta? «Udire» significa: lasciar risuonare, far sì che un'indole, uno stanziarsi, uno stagliarsi, risuoni. Udire non è soltanto un ricevere; è un ricevere nella misura in cui è un offrire. Se udire significa «lasciar risuonare», allora non possiamo più affermare che l'udire segua al lasciar risuonare. Perciò l'udito non è più una facoltà ricettiva, né ciò che è udito è un che di percepito.

[DG] Vi sarebbe dunque una scissura tra ἡμεῶν ἀκούειν il τοῦ λόγου ἀκοῦσαι. Οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας: non dovete starvene incollati a me con l'orecchio; piuttosto, stanziatevi nel lasciar risuonare ciò che poi, essendo voi ingeniti alla risonanza, “vi suonerà”. Klebt nicht mit dem Ohr an mir, sondern lasst jenes niemals Erklingende ertönen, das alsdann Hörbares entlässt — hörbar aber in der Weise, dass der Mensch darin dem schiedlichen Geschehnis des Ertönens zugehört. Das erste Hören schießt sich auf den Hörenden ein; das zweite Hören ist das anfängliche Ertönen-Lassen; das dritte Hören ist das Hören dessen, was wir hören können, insofern wir dem Geschehnis des Ertönens zugehören.

[Z] Sarebbe dunque quest'ultimo *Hören* l'udito genuino, l'udito libero dalla scempia ricezione sonora.

[K] Das dritte Hören ist ohne das zweite nicht möglich.

[DG] Genau: Erst aus dem zugehörigen Ertönen-Lassen (also dem zweiten Hören) gibt, was ertönen kann, ohne selbst jemals vernehmlich zu werden, ein “aus ihm” Hörbares frei, und zwar als das Hörbare “des” Ertönens selbst. Das Hören des also Hörbaren (das dritte Hören) ist wiederum ein ἀκοῦσαι. Wenn ich einen Ton höre, muss ich dem Bereich zugehören, aus dem der Ton als solcher kommt. Dann bin ich auch ein Hörender. Den Ton, den ich zugehörend zugelassen habe, den höre ich schließlich “in” dem, was hörbar wird. Einmal Zugehören und einmal Hören. Zugehören und Hören ist verschieden, aber nicht getrennt.

[Z] Se impari a udire nel senso del lasciar risuonare, udrai sempre più nitidamente. L'udienza giunge soltanto là dove innanzitutto lasci risuonare. L'udire inteso come ricevere è la malessenza dell'udire: un “malaudire”, un “maludire”, un udire che acconsente solo al contingente, che non si lascia dire nulla, e quindi anche un “male-dire”.

[DG] Wenn ich am Klavier komponiere, richte ich mich nach dem Klang: im Hören auf das Zusammenklingen zeigt sich, ob der rechte Ton getroffen ist. Ohne ein Klanghören (und wenn es nur “im Kopf” ist), kommt das Komponieren nicht aus. Um mich aber nach dem

Klang zu richten, also um zu hören, ob es klanglich stimmt und zusammengeht, muss ich zuvor — *in einer Geschiedenheit zum Klanghören* — auf die im Lautlosen jeweils sich fügenden Tonverhältnisse hören. Erst aus dem Ertönenlassen dieser Verhältnisse kann ich Klänge als Töne — sagen wir: als Tonklänge — hören, das heißt als Klänge, in deren Zusammenklingen jene Tonverhältnisse geborgen sind (oder nicht).

[L] Ein Hören-Lassen aus dem Zugehören.

[DG] Ja, und zwar zuerst ein Ertönen-Lassen aus dem abschiedlichen Zugehören — und daraus das Hören dessen, was dank des Zugehörens tönt und erklingt als Bergung des Bezuges jener Zugehörigkeit.

[Z] Ciò che stiamo qui dicendo condurrebbe a presagire una “musica” che non sarebbe più semplicemente un suono rivolto alla sensibilità dell’uomo, un suono estetico, bensì un modo in cui l’uomo possa essere allevato all’udire genuino, ovvero all’udire figlio dei *Tonklänge*, dei “suoni *di* tono”, dei suoni intonati — chiamiamoli: tonici suoni. Qualcosa come una “musica ionica transmetafisica”, cioè una sonorità che quasi non può più chiamarsi «musica», una sonorità inaudita.

[DG] Forse il pensiero musicale di Sergiu Celibidache indica in quella direzione.

[Z] Certo. Adesso chiediamo: che significa l’udire in quanto lasciar-risuonare? Risposta: attemprarsi al silenzio, imparare il silenzio, anzi, più che “imparare il silenzio”, imparare a tacere. Udire è tacere, e «tacere» vuol dire esistere in modo che un’indole possa stanziarsi; è un esistere per l’attendibilità. Il tacere è un ritrarsi, un collocare, un lasciare.

[DG] È un contegno in quanto ritegno — ritegno per l’avvento dell’indole nella maturità dello spazio.

[Z] Quanto più il ritegno si genera come tale, tanto più si perfeziona l’udire. Rimane comunque da chiarire quando invece inizia l’accogliere. All’accogliere pertiene il lasciare all’indole il suo avvento verso chi tace. Chi tace non tace mai per sé (questo è davvero ridicolo), ma tace per l’attendibilità di un popolo.

[DG] L’avvento è innanzitutto carenza di udienza. È tale carenza “ciò che” si rivolge a chi deve udire. La carenza è la chiamata.

[Z] Sì, è il richiamo. Ognuno di noi conosce il richiamo. Quando tentiamo il chiarimento di un tratto dell’essere non possiamo altro che tacere. Ma in quale “situazione” riusciamo davvero a intendere un tratto d’essere? L’essere parla solo se dimettiamo ogni brama di afferramento.

Quanto più resistiamo alla brama di “guadagnare” una chiarezza, tanto più la chiarezza stessa diviene attendibile. Ma questo resistere non è altro che un tacere. Tacciamo per far sì che l’indole si approfondisca nella sua carenza di chiarimento. E il chiarire è il lasciare che si generi il “chiarir-si”, il giungere alla trasparenza “da sé”. Lo sciente, il pensante, deve innanzitutto imparare a tacere, cioè appunto a udire.

[DG] Die Zurückhaltung als ein zuvorkommendes Bereiten der Unterkunft der sichlichtenden Ankunft — gegenüber dem Willen, die Sache gleichsam ans Licht zu reißen. Zurückhaltung auch als ein Wachsenlassen der Klärungsnot. Je weiter die Zurückhaltung, umso größer die Not, umso eher der Raum, darin die Sache von ihr selbst her, aus der stillen Verhaltenheit ihrer Lichtung sich zeigen mag. Diese Haltung ist die Verschwiegenheit. Das Ertönenlassen geschieht in der und als Verschwiegenheit.

[K] Und der Grundzug dieses Ertönenlassens ist die Erschweigung.

[Z] Ora si pone l’interrogativo: in che consiste l’ἀκούειν o meglio l’ἀκοῦσαι che si addice al λόγος? Com’è il lasciar risuonare, il tacere, che il λόγος richiede? Che tacere è? È tale da stanziarsi in un’attesa che il *pensum* appaia come collocanza.

[DG] L’attesa sostiene una sospensione, mentre colui che attende, l’attente, si offre a lasciarsi intonare. — Das Erschweigen und Erharren ist nicht ein Warten auf etwas. Vielmehr ist es das Offenhalten einer Stimmbbarkeit, das Bieten einer Offenheit, in die etwas kommen mag, und auf diese Weise ein Zuvorkommen. Es muss geboten werden, was dann rein für sich besetzt und eingenommen werden kann von dem, was ertönt.

[K] Ein Zug dessen ist die Bescheidung im Seienden. Überall, wo dieser Weg beschritten ist, ist er zugleich gefährdet, zeigt sich etwas, was davon abhält, diesen Weg offenzuhalten.

[DG] Allerdings. In der Haltung des Zugehörens, in der Verschwiegenheit, sind wir schon in dieser Bescheidung. Wir stehen in der Ahnung des Bescheids.

[Z] L’udire è un prevenire. È un ingiunto tacere che invita ciò che poi deve risuonare. Prevenire la collocanza nell’adergerne la carenza: questo significa tacere. Resistere nella carenza di collocanza, insistendo però in essa. La collocanza dapprima è carenza. E qui sorge anche il senso della *Stimmbbarkeit*, cioè dell’intonabilità. Detto ancora in altri termini: la collocanza giunge soltanto nell’intonarsi dell’uomo a essa. Lo ὁμολογεῖν richiede, per così dire, l’omologabilità, e quindi l’offrirsi nella forma dell’omologabile.

[K] In der omologabilità scheint ein Zug des ἀγαθόν zu spielen. In der *Einführung in die Metaphysik* übersetzt Heidegger das ἀγαθόν mit »das Wackere«. <sup>23</sup> Wacker heißt nicht nur

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, <sup>5</sup>1987, S. 150.

rüstig, mutig, sondern auch aufgeweckt. Der Zug des ἀγαθόν, der in der omologabilità spielt, weckt den Menschen ins Dasein und stimmt ihn auf die Verschwiegenheit.

[Z] Quell' *altro* ἀγαθόν, cioè l'ἀγαθόν platonico, in quanto tratto costitutivo dell'ιδέα, sarebbe allora (qualcosa come) il nome metafisico del λόγος.

Ma: come risuona la collocazza? *Risuona* senza suono.

[DG] E tuttavia intona.

[Z] Intona! Il risuonare della collocazza è il lasciar risuonare il senza-suono, l'insonoro, ovvero il dono di suono. — La collocazza è insonora ... ma è anche illume.

[DG] Laut- und lichtlos.

[Z] Che è l'insonoro? E l'illume?

[DG] L'insonoro, nella redizione, rende attendibile il sonoro. Das Verlauten und Verklingen erfolgt je schon in der Antwort, in der Entsprechung zum lautlos Stimmenden, zur lautlosen An-stimmung, so dass im Verlauten und Verklingen gerade jenes anfänglich Stimmende schiedlich sich birgt.

[Z] Tornando al greco, possiamo dire allora, in stile ionico, che τοῦ λόγου ἀκοῦσαι è l'udire la collocazza, il lasciarla risuonare.

[DG] Ma che significa lasciar risuonare?

[Z] Lasciare che flagri l'illume insonoro.

[DG] Che flagri, però, in che modo?

[Z] A suo modo.

[DG] Ma, appunto, non in un suono.

[Z] Certo, non in un suono, bensì nella "sonorità".

[DG] Allora in che senso adoperiamo la parola «risuonare»?

[Z] Nel senso della ri-sonanza, ovvero del ritorno dell'insonoro a sé, del suo recondersi nella propria ascensività e ultroneità — nell'Ascisso del nulla.

[DG] La fragranza dell'insonoro è la risuonante sonorità, sempre carente di suono.

[Z] Sì, nella perenne stretta di suono. Dovremmo arrivare a sentire l'insonoro non come il contrario del suono, bensì esattamente come l'intonazione del suono, dove «suono», però, significa: tempra e reconsonazione dell'attendibilità dell'insonoro stesso. *Questo* suono non è più il segnale, l'effetto acustico, e forse neanche più il timbro, né il ritmo, né la "pronuncia" dell'insonoro, e neanche la sua eco o la sua vibrazione, bensì il tacere stesso dell'insonoro, ossia (diamogli un nome) la silenziosità. In altri termini: è nell'a-segnalico, in-effettivo, dis-timbrico suono che l'insonoro infine si mitiga in sé come silenziosità.

[DG] Insomma, il suono non è il "farsi corpo" dell'insonoro, né l'insonoro è, a sua volta, la condizione di attendibilità o l'"intima essenza" o semplicemente il "senso" del suono, né, infine, ne è la provenienza (il "suono" dal "silenziosità"). L'insonoro "si dà" in suono *mentre* si nega al suono. Questo «mentre» è la sonorità. Ormai, nel suono risuona la flagranza che suona: «Mai l'insonoro sarà suono».

[Z] Più il suono è sonante, più l'insonoro si stanza come tale. Finché il suono viene visto alla luce dell'effetto, sembra che vi sia un contrasto tra sonorità e silenziosità.

[DG] Il canto intona quella fuga di suoni in cui risuona, in perfetta silenziosità, l'insonoro. Questo è *Ur-Dichtung*, la dettatura primigenia. E che forma assume quest'ultima nel pensiero?

[Z] Nel temprarsi come pensiero?

[DG] Sì.

[Z] Mi pare che per rispondere, restando nel solco della st. 50, sia appunto necessario dapprima chiarire il senso in cui il *Denken* è un τοῦ λόγου ἀκοῦσαι, un lasciar risuonare la collocazione.

[DG] Se lasciar risuonare significa dare adito all'offerta della sonorità, allora ...

[Z] ... lasciar risuonare la collocazione potrebbe voler dire: lasciare che la collocazione suoni via via come deve suonare. Si tratterebbe insomma allora di lasciare alla collocazione il gioco del suo stagliante stagliarsi.

[DG ] Lasciare che la collocazione intoni le proprie flagranze. Che sono poi i collocati ...

[Z] ... i concreti, gli essenti perfetti, gli esauditi speranti.

Mi sembra che abbiamo compiuto un passo: la collocazione si mostra adesso come tramite per l'apparire di una fuga di essenti, e quindi per il concretarsi di un mondo. La collocazione quale tramite della concretezza stessa.

10. *Il λόγος e le (sue) stagliature | Der λόγος und seine Lichtungen*

[DG] Das Ertönenlassen als das Lassen, dass das Lautlose sich seine Lichtungen stimmt und so als Schiedlich-Stilles sich in seine Lichtungen schickt.

[Z] Se il *pensum* è il λόγος della collocanza, allora il (suo) pensiero agisce in un modo incomparabile rispetto a quello in cui si muove (anzi “si agita”) un pensare che sia ignaro del τοῦ λόγου ἀκοῦσαι. L’uomo nesciente — l’uomo non sciente, l’uomo sordo — è convinto di poter manipolare il gioco della collocanza. Certo, il nesciente, nella misura in cui resta un uomo, non può non intenderla. Il λόγος è il perenne inteso dell’uomo, e l’uomo stesso sarà propriamente umano se impara a lasciare al λόγος il suo gioco. Forse «sciente» significa semplicemente: imparare a servire la collocanza. Se l’espressione «vita umana» ha un senso, quest’ultimo non può che essere: aderenza della collocanza. Ed è in questa aderenza che nascerebbe la vita, l’umana vita. Questo sembra essere d’altronde il significato del detto hölderliniano *wohnend Leben*,<sup>24</sup> il vivere abitando.

[DG] Il vivere si erge nel lasciarsi intonare al λόγος, il quale, a sua volta, si stanZIA nell’intonarsi le proprie flagranze, ovvero nell’assegnarsi una sonorità “in flagranze”. Sich stimmen lassen auf den λόγος, sofern dieser sich die ihm eigenen Lichtungen stimmt und also das eigene Sich-Lichten anstimmt.

[K] Der Plural »Lichtungen« ist hier ein besonderer. Er meint nicht eine Vielzahl der Lichtungen gegenüber der Lichtung in der Einzahl und ist daher nicht im Sinne einer kontingenten Vielheit zu denken; vielmehr weist er in den gefügten Reichtum des Sich-Lichtens der *einen* Lichtung. Von den Lichtungen her können wir allererst den Sinn des grammatischen Plurals erfahren. Dieser Plural ist nicht eine Entgegensetzung zum Singular oder zum Dual, sondern ist selbst ein Offenbarwerden des Singulars im Sinne der einigenden Einheit ...

[Z] ... quel *Singular* il cui stanziarsi potremmo chiamare «singolarità» ...

[K] ... und beide — »singolarità« und »pluralità« — sind in dieser Zusammengehörigkeit dualisch, d.h. dasselbe (aber gerade nicht einerlei).

[DG] Die (einzige) Lichtung *ist* die (Fuge der) Lichtungen: beides ist das Selbe.

La domanda era: che significa lasciar risuonare la collocanza? Ciò che fin qui abbiamo detto è un’attendibile esplicitazione. Ausgangspunkt war das Ertönenlassen des λόγος (der legenden Lese, der collocanza). Die Frage war: Was heißt ertönen lassen? Die Antwort lautete: ertönen lassen heißt: sich stimmen lassen auf das Sich-Anstimmen der lesenden Lege in ihrem tönend-klingenden Sich-Lichten.

<sup>24</sup> Friedrich Hölderlin, *Die Aussicht*.

[Z] Le tonico-risonanti stagliature. Che significa τοῦ λόγου ἀκοῦσαι in questo senso?

[K] Einen Beleg dafür finden wir im ersten Gesang der *Ilias*. Achill, der im Begriff ist, das Schwert zu ziehen, und sich anschickt, die Atriden zu töten, wird von Athena, welche im Auftrag der Hera entsandt wurde, am Schopf gefasst und zurückgehalten. Sie fordert ihn auf, den Mord gleichsam zu opfern für künftige dreifache Gabe und Ehrung, die ihm nun zunächst doch entgehen sollen. Achill, indem er ihr entgegnet, steht dabei für das Wort der Göttin ein: »Es tut ja Not, euer beider Wort, Göttin, zu wahren, selbst wenn der Zorn den Mut auch noch so sehr in Bann hält. Ja, so ist es besser: Wer den Göttern gehorcht, dem auch eher schenken sie Gehör.«<sup>25</sup> Dieses Opfer vollendet sich anschließend in einem vorläufigen Fernbleiben vom Kampf. Das ist die *Ilias*. Die Wahrung des Wortes der Athena ist die Wahrung dieser Lichtung und also *der* Lichtung. Achill zieht sich nicht aus Trotz von den Kampfhandlungen zurück, sondern es ist die μῆνις, der Ingrimme des Irrtums, in dem er sich wiederfindet; und dieser Ingrimme ist schon der eigentliche Rückzug, das, was sich entzieht und Achill fortan in der Irre fortreibt, ihn entzogen hält; das Verborgensein vor dem Kampf, das sonach die Kampfhandlungen beherrscht, ist überall auch da vernehmbar, wo es unausdrücklich bleibt. Der Rückzug, der grimmende Entzug, ist, obgleich er sich lediglich in Zorn und Groll zu äußern scheint, das eigentliche Hören auf das Wort der Göttin und dessen Einräumendes. Achill lässt im Rückzug das sich entziehende Wort der Göttin ertönen. Das, was die Göttin zu sagen hat, ist das Laut- und Lichtlose des Rückzugs, das nun Achill ergrollen lässt. So herrscht das Wort der Göttin, das die Muse wiederum Homer zugehört.<sup>26</sup> Die *Ilias* ist als Mythos, als ursprüngliche Dichtung, ein ungemerktes Beispiel des λόγου ἀκοῦσαι.

[Z] Nell'intervento di Atena si può anche ravvisare il richiamo alla μῆνις, sicché si porrebbe la questione di quali siano i rapporti costitutivi tra la μῆνις, la μῆτις e la stagliatura. Ma si tratta di una delucidazione per la quale ci mancano ancora i necessari elementi. —

Vediamo ora un semplice esempio che illustri il tonico risuonare della collocazione. Pensiamo a un pittore, a un artista, che debba “arredare” e “corredare” il suo *atelier* — pensiamo ad esempio a van Gogh o a Cézanne. (Un esempio di “udienza della collocazione”). Si tratterà di predisporre uno spazio idoneo all'arte della pittura — uno spazio che non è appunto già dato. Sarebbe attendibile seguire un via del genere: là sistemo un armadio e uno scaffale per i colori, mentre qui sistemo questo, e poi laggiù quest'altro, e così via? No. La genuina collocazione per l'abitare di un pittore non può generarsi in questo modo. Il pittore dovrà sostare nel suo *futuro atelier* per il tempo necessario, cioè per quel tempo richiesto dall'attendibilità: ora la stanza è vuota, le pareti sono “levigate” e “finite”, e la luce entra e si diffonde variamente a seconda dell'ora della giornata. Egli dovrà dunque innanzitutto “studiare” tutto questo, sentendo, nella luce stessa, la flagranza del cielo nel fatale contrasto

<sup>25</sup> χρῆ μὲν σφοῦτερόν γε, θεά, ἔπος εἰρύσασθαι / καὶ μάλα περ θυμῷ κεχολώμενον· ὧς γὰρ ἄμεινον· / ὅς κε θεοῖς ἐπιπέιθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ (*Il.* A 216-218).

<sup>26</sup> Bezeichnenderweise werden sowohl die Muse als auch Athena in demselben Wort — als Gottheit schlechthin — besungen, im Anruf θεά (vgl. *Il.* A 1 und 216).

con la contratta oscurità della terra. Solo questo studio — quest’attesa — potrà indicargli l’inizio, che suona: dove e come sistemare i colori? Il luogo dei colori nella stanza potrà apparire solo se il pittore si farà guidare innanzitutto dalla pittura stessa e non da un “computo degli spazi”. Al luogo dei colori seguiranno gli altri luoghi: delle tavolozze, dei pennelli, delle tele, eccetera. Questi luoghi dovranno naturalmente non avere il carattere della fissità; dovranno restare disponibili a mutarsi — affinché la pittura possa essere servita.

[DG] Le leggi dei colori dettano l’arredo, determinano la legge dell’arredamento.

[Z] Proprio così. L’artista deve costituire un *ordine locale* — un ordine che non è in sé mai dis-ordinabile, poiché sarà sempre al servizio della pittura.

[K] Bereits die Wahl des Ortes ist geleitet von der Ahnung, dass er verfügbar ist für die aus den Farben sich ergebende Ordnung.

[DG] Eben dieser geahnten Verfügbarkeit gilt es harrend-hörend nachzuspüren. Aus der Ahnung spricht bereits die Not des Sich-Fügens der Farben, die den Grundton der Einrichtung vorgibt.

[L] Diese Ahnung ist gemeint, wenn wir sagen: auf die Gegebenheiten achten. Eine Einrichtung, die nicht von dieser Ahnung geleitet ist, verliert die Gegebenheiten aus den Augen und zerstört sie notgedrungen. Die Gegebenheit ist nicht etwas, was sich herstellen lässt und worüber man verfügen kann, sondern sie lässt sich fördern durch die Einrichtung.

[DG] So ist es: Auf die Gegebenheit ist zu achten! Was gibt das Merken auf die Gegebenheit frei? Gewöhnlich sind wir gegenüber den Gegebenheiten blind. Erst das Hören im Sinne der Zugehörigkeit zur Not des Ortes weckt den Sinn für die Gegebenheiten und das Spielenlassen der Begebenheiten, schließlich für das Wählen einer Einrichtung, die ihrerseits das Spiel der Gegebenheiten trägt.

[Z] *Das Spiel der Gegebenheiten*, ovvero il gioco delle doti, è la collocaza stessa quando le sia lasciato il libero gioco.

[DG] Der λόγος lichtet sich in die Gegebenheiten. Es gilt, in den Gegebenheiten den λόγος herauszuhören, diesen aus ihnen ertönen zu lassen — und auf dieses Ertönenlassen hin die Gegebenheiten einzurichten, d.h. als solche zu retten, auf dass der λόγος selbst in seiner Abgeschlossenheit gewahrt sei.

[L] Dass wir »Gegebenheit« sagen, trägt schon einen Verweis auf das Hören in sich, nämlich auf das Geben und die Gabe. »Auf die Gegebenheiten achten« heißt: hören auf das Geben, das in der Gegebenheit spricht und in den Gegebenheiten verfügbar und folglich für ein wahrendes Einrichten allererst merklich wird.

[DG] Dabei ist das Geben, indem es ein spielerisches Einspielen der Gegebenheiten ist, unendlich milder und gleichsam versonnener, darum aber auch überhörbarer, als die Gabe des Grundes im Sinne der Grundlegung.

[Z] Mi pare che tutto ciò non significhi altro che questo: sia la collocaza lasciata alla sua incollocabilità! La collocaza non “ha” luogo, ma è luogo (dove l’«è» deve essere inteso in senso transitivo-generativo; la collocaza ri-lascia luoghi). Essa chiede di essere impartita (messa in partitura) sempre priva di (una) parte, ma mai messa da parte. La collocaza è, in tal senso, la “dis-parte”. Starebbe dunque nella collocaza così esperita il significato originario della πόλις. Lo stanziarsi della πόλις, la πολιτεία, altro non sarebbe dunque che (il liberare) il gioco delle doti.

Ritornando adesso all’esempio del pittore, possiamo dire che, a seconda del modo in cui egli arrederà la stanza (le darà cioè un κόσμος), si decideranno le rotte della sua arte. Se è già un pittore, allora saprà tacere finché la collocaza gli detterà il retto “spazio della pittura”. La collocaza mira all’abitare. Essa non è semplicemente un “dono di spazio”, bensì l’offerta della spaziosità verso e per l’indole. O l’uomo sta al gioco delle doti, oppure non è ingenito al λόγου ἀκοῦσαι. Il c.d. “principio di non contraddizione” dovrebbe trovare qui la sua sorgente. L’originaria “non contraddizione” — la primaria indizione, *das Wort* — consisterebbe nel lasciar risuonare la collocaza sempre attemprandola all’incollocato, all’illocale, al suo ascensivo-ultroneo, ascissivo stanziarsi come Dis-parte — con una nuova parola: all’ubiquità.

[DG] Dunque, la cibernetica, ovvero la volontà di collocazione e dislocazione della collocaza, sarebbe il culmine della *hybris*.

[Z] Sì, certo. Infatti, l’edizione che progettiamo, in quanto non cibernetica, dovrà raccogliere le folgorazioni unicamente al fine di educare il pensiero al τοῦ λόγου ἀκοῦσαι.

[DG] Dobbiamo quindi anche rinunciare a stabilire una sequenza *ex ante*. Sarà la collocaza stessa, mediante la stretta d’ubiquità, a fugare l’ordine dei tasselli: ora questa folgorazione, ora quell’altra, ora ancora un’altra ... Il nostro compito consisterà nell’assecondare il libero gioco delle “date” sentenze ... della loro dote genitoriale.

[Z] Che sono, infatti, le sentenze dell’ostico pensatore se non dei (ora la congedata parola improvvisamente torna) “frammenti di collocaza”, delle fragili folgorazioni ionico-logiche, dei rifratti scorgimenti nell’incollocabile, e quindi dei suffragi dell’ubiquità?

Milano, gennaio 2014 | Mailand, Januar 2014