

Emanuele Severino

RISPOSTA*

1. Al mio discorso l'articolo concede molto. Ne accetta, mi sembra, addirittura il centro: l'impossibilità che l'essente in quanto tale (e cioè un qualsiasi essente) esca dal nulla e vi ritorni. Non so però fino a che punto esso riesca a vedere il fondamento di questa impossibilità – a vedere cioè che se l'essente uscisse e ritornasse nel nulla *l'essente sarebbe nulla* (e cioè che se si affermasse il divenire dell'essente si affermerebbe l'identità dell'essente e del nulla).

Comunque, concede *troppo*. Perché la *semplice* affermazione che l'essente non è un nulla, così isolata, è solamente un atto di fede. La verità di questa affermazione, infatti, appare *solo* se tale affermazione appare all'interno di ciò che, con espressione aristotelica, anche in *Essenza del nichilismo* ho chiamato *élenchos*, ossia l'apparire della necessaria autonegazione della negazione di quella affermazione (e, in generale, della molteplicità unitaria di affermazioni che costituiscono la "struttura originaria" della verità). Ma dell'*élenchos*, che è il tratto decisivo di tutto il mio discorso, l'articolo non dice una sola parola. Sì che il suo aver accettato quella affermazione si risolve in un atto di fede. Al cui contenuto, dunque, esso concede *troppo*.

Accetta anche, mi sembra, un secondo tratto centrale del mio discorso filosofico, e cioè che il divenire dell'essente è il comparire

* Accogliendo il gentile invito del direttore del *Giornale di Metafisica*, prof. Nunzio Incardona, ecco alcune mie impressioni sull'articolo del prof. Angelo Crescini, "Emanuele Severino: il suo 'essere', il suo 'nichilismo'". Non senza aver innanzitutto ringraziato l'autore per l'impegno con cui si è rivolto al mio discorso filosofico.

e lo scomparire dell'essente. Poiché l'essente non esce e non ritorna nel nulla – e questa è la definizione stessa dell'eterno – sembra che l'articolo accetti anche che il divenire è il comparire e lo scomparire dell'eterno.

Nelle molte cose che esso acquisisce dai miei scritti accade però, frequentemente, che esso adotti quanto sostengo, dando nel contempo l'impressione di rivolgermi un appunto critico. Si vedano ad esempio le ultime righe dell'articolo, che ripropongono sostanzialmente (ma, appunto con l'aria di chi mi sta precisando come stanno effettivamente le cose) quanto si dice del concetto di creazione nel mio libro *Essenza del nichilismo*.

2. Sul modo in cui il pensiero occidentale intende il divenire, l'articolo mi comunica notizie che conosco da parecchi decenni. Afferma che Platone, Aristotele, Galileo, ecc. non hanno mai detto che il divenire sia un processo in cui le cose escono dal nulla e vi ritornano, ma che è una *trasformazione da qualcosa di positivo in qualcosa d'altro*, a sua volta positivo. Credo di saperlo anch'io e, ripeto, da molto tempo. Ma, al solito, si tratta di capire ciò che i pensatori dell'Occidente dicono.

Galileo – e il suo nome è paradigmatico – *rifiuta* ogni trasformazione in cui la cosa che si trasforma sia “del tutto distrutta”, sì che “nulla del suo primo essere vi rimanga”. Bene. Domandiamo ora a Galileo se la cosa che si trasforma non sia *in alcun modo e in alcun senso* distrutta, sì che, con la trasformazione, *tutto* del suo primo essere vi rimanga, e dunque vi rimanga anche la forma che la cosa possiede inizialmente. Ebbene, Galileo – e Aristotele e la scienza moderna e tutti gli altri – risponderanno con un “No” grande come una montagna; risponderanno cioè che se, certamente, nella trasformazione non tutto va distrutto, è però necessario che *qualcosa* della cosa vada distrutto; e che se, certamente, si deve negare che nella trasformazione non rimanga nulla della cosa, tuttavia si deve affermare che *qualcosa*, della cosa, con la trasformazione *non è rimasto*.

Ma per il pensiero occidentale l'“andar distrutto” e il “non rimanere”, da parte di qualcosa è il *diventar niente* del qualcosa. Ho scritto infinite volte che per il pensiero dell'Occidente le cose escono dal nulla e vi ritornano, nel senso che tale pensiero, proprio nell'atto in cui intende il divenire come un passaggio da un che di

positivo a un altro che di positivo, pensa, *insieme*, che *qualcosa* – sia pure minimale – *del diveniente* va distrutto e non rimane: e che questo andar distrutto e non rimanere è inevitabilmente inteso, da tale pensiero, come annullamento di quel qualcosa.

Se così non fosse, se cioè, per l'Occidente, nella trasformazione delle cose non ci fosse alcunché che diventa niente – se quindi nemmeno le forme che si succedono nella trasformazione diventassero niente – dovremmo dire che per *tutto* il pensiero occidentale (cristianesimo e scienza compresi), *tutte* le cose, gli istanti, le situazioni, le forme, gli stati, ecc, *sono eterni*. Ma l'eternità dell'essente in quanto essente è proprio ciò a cui l'Occidente volta le spalle.

3. So che oggi si scrivono libri per mostrare che quanto si afferma nei miei scritti l'avevano detto altri, da tempo, in tanti o addirittura tutti. Ma c'è anche un limite all'indecenza storiografica. Invito pertanto il mio critico a rimeditare con attenzione tutte le sue istruzioni storiografiche, delle quali sono particolarmente inadeguate quelle che egli dedica a Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino. E poiché l'articolo considera i testi a cui mi riferisco in *Essenza del nichilismo*, non vorrei ripetere qui le considerazioni che in questo libro (e altrove) ho determinatamente sviluppato.

Purtroppo, quanto leggo qui a proposito del progressivo "riempimento" ("Parte critica", par. 2), da parte del pensiero occidentale, dell'Essere vuoto ed eterno di Parmenide sembra appunto condurre all'affermazione che per tutto il pensiero dell'Occidente (cristianesimo e scienza inclusi) tutti gli enti sono eterni. Ma (ammesso che uno arrivi a sostenere questa scombiccherata tesi storiografica) si capisce il significato radicale che l'"eternità" possiede nel mio discorso filosofico e che non va in alcun modo confuso con gli eterni della tradizione metafisica occidentale?

Indubbiamente, l'intenzione esplicita del pensiero e del linguaggio dell'Occidente non è di identificare l'ente e il niente. È troppo ingenuo ricordarmi quali sono le sue intenzioni esplicite. *Ma ciò che questo pensiero afferma esplicitamente* – cioè l'oscillazione degli enti tra l'essere e il nulla – *implica con necessità l'identità dell'ente e del nulla* – un'identità, dunque, che tale pensiero spinge al di fuori della propria coscienza esplicita, nell'"inconscio", pur essendo essenzialmente legato. Questo legame è la sommità che si

tratta di comprendere.

4. Per quanto riguarda le preferenze di questo articolo per la traduzione di Heidegger del passo 205 b-c del *Convivio*, si vuol forse dire che per Platone – e per Heidegger – la *poiesis* e la *téchne* sono un far apparire *l'eterno*, l'eterno nel senso forte e determinato che questo termine ha nei miei scritti? Penso – spero – di no. (Ma, aggiungo, anche il *far* apparire l'eterno è già volontà di potenza, nichilismo: l'eterno appare non perché *è fatto* apparire, ma perché è necessario che appaia così come appare).

Mi sembra che l'articolo, mettendosi sulla scia di Heidegger, traduca e l'εἶναι e l'ὄν, il μὴ εἶναι e il μὴ ὄν di Platone e di Aristotele, rispettivamente con "apparire", "ciò che appare", "non apparire", "ciò che non appare" ("ciò che si nasconde"). "Essere" significherebbe "apparire". Ma questa traduzione di Heidegger non solo è un grave arbitrio filologico e storiografico (una violenza che è plausibile e interessante solo in relazione al contesto teorico in cui viene operata), ma attribuisce ai Greci un modo di pensare contraddittorio che (questa volta) è loro estraneo. Se infatti "essere" non significa altro che "apparire" e "non essere" significa "non apparire", ne viene che o ciò che non appare *non* è un nulla, ed essendo un non – nulla è un essente – ma allora l'essere e l'esser essente non coincidono con l'apparire, appunto perché includono anche ciò che si nasconde –; *oppure* è nulla (appunto perché, non apparendo, non è un essente) – ma allora il passaggio dall'apparire al non apparire è solo un modo di esprimere il passaggio dall'essere al nulla, la cui semantica mantiene quindi un carattere primario.

5. Scrivo tutto questo, perché mi sembra di dover escludere che in questo articolo ci si sia ingannati a tal punto da credere che nei miei scritti la negazione del venire e del ritornare nel nulla non sia altro che la rivendicazione del divenire come passaggio da qualcosa a qualcosa – cioè non sia altro che la ripetizione di quanto il pensiero ontologico ha esplicitamente affermato subito dopo e contro l'eleatismo (sì che quell'accordo del mio critico con il centro del mio discorso filosofico non sarebbe altro che l'accordo con il modo in cui tutta l'ontologia posteleatica intende il divenire).

Spero proprio che non sia così, anche se, qualora fosse così, si

spiegherebbe purtroppo come mai l'articolo, dopo aver accettato il centro del mio discorso (l'impossibilità del venire e dell'andare nel nulla) si prenda la briga di spiegarmi che nessuno dei pensatori dell'Occidente ha inteso il divenire come un uscire e un ritornare nel nulla.

Certamente, nei miei scritti si mostra che nell'orizzonte di ciò che appare *non* appare l'uscire e il ritornare nel nulla. Ma questo significa che l'apparire non attesta l'opposto di ciò che è necessariamente implicato dall'opposizione dell'essente e del nulla, ossia non attesta l'opposto dell'eternità di ogni essente. Fermo restando, come ho appena rilevato, che l'intenzione del pensiero occidentale di pensare il divenire come passaggio da qualcosa di positivo a qualcosa di positivo è il modo concreto in cui si esprime, in tale pensiero, la convinzione che il divenire sia l'uscire e il ritornare nel nulla da parte degli enti.

6. L'esposizione dell'andamento analitico del mio discorso filosofico, fornita dall'articolo, è spesso inadeguata, confusa, impropria. Vi si dice spesso che certe mie tesi non convincono (e spesso non si indica *perché* non siano convincenti e non si indicano nemmeno le argomentazioni da cui sono sorrette). Debbo dire che questo Severino esposto dal prof. Crescini non convince nemmeno me. Ringrazio il mio critico per la sua fatica non indifferente, ma in queste cose occorre maggior ponderazione.

Anche perché il suo articolo, contrariamente alla sua convinzione di aver preso in esame soprattutto i fondamenti del mio discorso, mette troppa carne al fuoco. E d'altra parte considera sì *Essenza del nichilismo*, ma sembra ignorare – oltre alle fondamentali tematiche dell'*élenchos che vi sono sviluppate* – il contesto essenziale di questo libro, e cioè *La struttura originaria* e *Studi di filosofia della prassi*, prima, e *Destino della necessità*, *Legge e caso*, *Il parricidio mancato*, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, *Oltre il linguaggio*, poi (per stare agli scritti che più hanno attinenza con il problema del fondamento). Gli capita quindi, ad esempio (si veda la fine della prima parte), di considerare i problemi rimasti aperti in *Essenza del nichilismo*, come destinati a non ricevere risposta, e ignora che invece quei problemi hanno trovato in seguito – e in particolare in *Destino della necessità* – la loro soluzione. Mi sembra poi in particolar modo sorprendente che, come qui accade, si legga *Essenza del ni-*

chilismo ignorando le tematiche concrete de *La struttura originaria*, che sono il terreno in cui prende significato non solo *Essenza del nichilismo*, ma tutto quello che in seguito ho scritto.

Esponendo i miei temi, l'articolo parla frequentemente del "solito discorso" (della "solita critica", della "solita motivazione", e via dicendo), che starebbe alla base dello sviluppo del mio pensiero. Non so che cosa si intenda qui con l'aggettivo "solito"; ma: di un discorso scientifico assiomatizzato, ad esempio la matematica, uno dicesse che alla base dei diversi teoremi compaiono sempre i "soliti assiomi", noi diremmo che probabilmente costui non sa che cosa è l'assiomatizzazione. Vorrebbe forse che per la dimostrazione di certi teoremi fossero utilizzati gli assiomi di partenza, e che per la dimostrazione di certi altri teoremi quegli assiomi fossero messi da parte e se ne utilizzassero altri, così, per amore della novità?

7. Alla fine del par. 2 della "Parte espositiva", a proposito dell'essenza dell'uomo, che nei miei scritti è intesa come "eterno sguardo sull'essere", l'articolo si chiede: "Come può l'apparire dell'essere moltiplicarsi nei molti uomini in cui quell'essenza si realizza? Dove va l'unità e immutabilità assoluta dell'essere se egli è il caotico, diverso, divergente, inconciliabile insieme di tutti questi 'eterni sguardi sull'essere'?"

Ci si può porre questa domanda (che peraltro trascura il problema costituito dal riferimento delle categorie della pluralità e dell'intersoggettività all'esser uomo), perché si ignora, semplicemente, la tematica dell'*apparire infinito*, sviluppata anche in *Essenza del nichilismo* (cfr. *Il sentiero del giorno*, e *La terra e l'essenza dell'uomo*). L'apparire infinito *non* è l'apparire trascendentale. L'apparire infinito è l'apparire totale ed esaustivo di ogni determinazione e di ogni aspetto del tutto; mentre l'apparire trascendentale è l'immediato e originario apparire *finito* del tutto. L'apparire infinito non può apparire nell'apparire finito, ma è l'eterno togliimento della totalità delle contraddizioni del finito – e tale togliimento è la suprema unità del molteplice.

Già per questo motivo non sta in piedi quanto l'articolo dice sul carattere "magico", "mitico", "non razionale" che competerebbe al modo in cui intendo il processo dell'apparire. Quanto poi in questo articolo si dice per superare tale "magia", cioè quanto si dice a proposito dell'esser sé e del non esser l'altro da sé da parte di ogni

determinazione (cfr. "Parte critica", par. 1), non fa che riproporre (ma in modo inadeguato) una delle tematiche centrali di *Essenza del nichilismo* (e ampiamente presente ne *La struttura originaria*), che però si costituisce nel contesto concreto di quell'*élenchos* che, come ho già osservato, il mio critico mostra di ignorare.

Inoltre, a partire da *Destino della necessità*, i miei scritti indicano perché ogni senso della "contingenza" e della "libertà" appartengono al nichilismo: perché la connessione degli eventi è un processo in cui è impossibile (contraddittorio) che tutto ciò che di fatto appare non appaia, e dove dunque la sequenza dei contenuti dell'apparire è necessaria. Ora, con questo discorso si va in una direzione che è precisamente l'opposto della "magia".

Non ho mai sostenuto che il comparire e lo scomparire dell'eterno sia una vicenda senza senso e che non si debba prendere in considerazione il problema di dove si stia dirigendo lo spettacolo dell'essere (il problema del "verso dove", di cui l'articolo parla all'inizio del par. 3 della "Parte espositiva"). Sono proprio i temi, per restare a *Essenza del nichilismo*, affrontati ne *Il sentiero del giorno* e ne *La terra e l'essenza dell'uomo*, e che, ancora una volta, il mio critico sembra ignorare.

8. A proposito del processo del comparire e dello scomparire dell'eterno mi si chiede (par. 3 della "Parte espositiva"): "Come è concepibile che la parte di un tutto immutabile assuma un comportamento 'processuale' che appare in contrasto con il suo tutto?". A parte la stranezza della domanda (giacché, come ho rilevato, sembra che questo articolo mi conceda che il divenire è il comparire e lo scomparire dell'eterno), la risposta è, in breve, che il "contrasto" rilevato, cioè la contraddizione, non c'è: appunto perché il comparire e lo scomparire dell'eterno, ossia di ciò che non può non essere, non è il suo incominciare ad essere e il suo cessare di essere.

All'inizio del par. 2 della "Parte critica" si dice che il sottoscritto "cade egli stesso nell'autentico nichilismo, ossia nel rifiuto di ogni attività teorica e pratica volta a pro-durre, ossia a portare avanti nuove apparizioni, nuove manifestazioni dell'essere". Che questo sia "l'autentico nichilismo" lascio al mio critico il compito di mostrarlo. Ciò che va rifiutato è che la manifestazione dell'essere sia l'effetto di una "causa" come l'"attività teorica e pratica. Certa-

mente, esiste quell'eterno che è la convinzione – priva di verità – che tale attività esista e che esista qualcosa come il rapporto di causa e di effetto. (Giacché se il contenuto dell'errore è il nulla, l'errore e l'errante non sono un nulla, ma sono anch'essi degli eterni che appartengono al contenuto eterno dell'apparire). Ma questa convinzione appartiene all'essenza del nichilismo, perché (come ho mostrato in più luoghi) ogni decisione (o "attività teorica e pratica") è isolamento, e ogni isolamento appartiene all'isolamento in cui il nichilismo consiste.

9. L'articolo si dichiara d'accordo con me sul carattere ipotetico e congetturale della scienza, ma mi ricorda che essa intende valere come "conoscenza della struttura reale dell'essere". Non l'ho mai negato. Solo che, appunto, si tratta di una conoscenza ipotetica e congetturale della struttura reale dell'essere.

Ma è strano che l'articolo se la prenda con la mia affermazione che "la scienza realizza in modo specifico l'atteggiamento del realismo naturalistico", cioè l'atteggiamento che parte dal presupposto (giacché di un presupposto si tratta) che la conoscenza sia conoscenza della "struttura reale dell'essere". Anche in questo caso sembra che al mio critico una tesi non vada bene quando sono io a sostenerla, e gli vada bene quando invece, quella medesima tesi, a sostenerla è lui. Infatti, il presupposto naturalistico consiste appunto nel concepire la "struttura reale dell'essere" come esterna e indipendente dal conoscere.

Certo, il presupposto realistico, *dominante* nel sapere scientifico, mette in moto procedure epistemologiche più rigorose, che mettono in questione quel presupposto e conducono verso concezioni di tipo criticistico-fenomenistico o addirittura idealistiche – come nel pensiero di Heisenberg, che nel passo riportato nell'articolo *nega* vistosamente proprio quella "oggettiva realtà" dei contenuti della fisica quantistica, che l'articolo vorrebbe invece difendere mediante la tesi che la conoscenza scientifica mira alla "struttura reale dell'essere". Il realismo naturalistico della scienza è *dominante*, ma ciò non esclude che l'autoriflessione della scienza si sviluppi verso quel fenomenismo criticistico e quell'idealismo che è presente anche in Heisenberg, e la cui presenza non costituisce dunque una smentita al mio discorso.

D'altra parte, se è vero che nella fisica va emergendo la co-

scienza della soggettività, non è possibile sostenere che fisica si spinga così avanti da prendere addirittura coscienza dell'*apparire trascendentale*. Appunto questo intendo dire quando scrivo che la scienza "non ha occhi che per le cose, dimenticando il loro apparire" *trascendentale*: tra le "cose" vi sono anche le forme empiriche della soggettività, della "coscienza", della "rappresentazione", che non vanno confuse con l'apparire trascendentale, ossia con l'orizzonte che *include* tutto ciò che appare e quindi anche quelle forme. Appunto questo intendo dire con quell'altra affermazione, riportata nell'articolo, che "la scienza non intende parlare di nient'altro che di eventi particolari empirici osservabili": la scienza e le diverse forme dell'epistemologia contemporanea – e ormai, tendenzialmente, anche l'intera cultura filosofica del nostro tempo – non hanno a che fare con l'apparire trascendentale (il cui senso, peraltro, nel criticismo, nell'idealismo, nella fenomenologia di Husserl e di Heidegger è alterato dalla precomprensione nichilistica dell'essere).

Mi sembra allora che non sia il sottoscritto a ignorare Popper, Quine e via dicendo, ma sia il mio critico a non comprendere la funzione che quei miei passi hanno nel loro contesto. Inoltre, avendo egli voluto parlare del modo in cui il mio discorso filosofico si pone in rapporto alla scienza, sono troppi i miei scritti che hanno attinenza con tale argomento e che il suo articolo ignora completamente.

