

PAOLO DI LEO

Singapore University of Technology and Design

Oltre l'ontoteologia: un parallelo tra Heidegger e Damascio

Martin Heidegger individua nell'ontoteologia il nucleo della struttura portante della metafisica.¹ Questo nucleo prepara il terreno per lo sviluppo del mondo della tecnica. La riflessione heideggeriana si pone come momento di presa di coscienza dell'essenza della tecnica da un lato, e come possibilità di apertura di un nuovo inizio per il pensiero dall'altro. Questo nuovo inizio si situa in qualche maniera al di qua della metafisica, in quanto esso vuole essere ritorno a quella posizione iniziale dalla quale la metafisica ha tratto la sua possibilità. Tuttavia, è lecito domandarsi se già all'interno del cammino che rappresenta la storia della metafisica, un'istanza come quella heideggeriana non sia stata posta.

Dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* la riflessione heideggeriana si concentra decisamente sul problema della metafisica, cioè su come la metafisica –vista come l'essenza della filosofia– si sia configurata nella storia del pensiero occidentale. Egli ritiene che questo pensiero si caratterizzi fin dalle origini come pensiero dell'essere, che da un certo punto in poi si configura secondo la misura del *Λόγος* in quanto fondante-fondato.² Questo interesse per la metafisica vista come nucleo essenziale del pensiero occidentale trova la sua giustificazione già nella problematica affrontata in *Essere e tempo*, caratterizzata come essa è dal tentativo di una ricomprensione dell'esser-ci (*Dasein*), cioè ultimamente ricomprensione di ciò che è più proprio dell'uomo,³ il rapportarsi all'essere.⁴ Da

¹ Per uno studio dettagliato sulla genesi della categoria critica di ontoteologia nell'opera di Martin Heidegger cf. Jaran 2006, 37-62; cf. n. 1 nello stesso articolo per una bibliografia essenziale riguardo al dibattito intorno al concetto di ontoteologia.

² Cf. Heidegger 2009, 74: «[...] la cosa del pensiero rimane l'essere, il quale però, sin dai primordi del suo svelamento (*Entbergung*) recante il carattere del *Λόγος*, cioè del fondamento che fonda, pretende che il pensare sia un fondare.» (Data l'impossibilità, nella quale mi trovo a Singapore, di consultare la Gesamtausgabe dell'opera di Heidegger, mi vedo costretto a citare direttamente dalle traduzioni italiane della stessa.)

³ Nel prosieguito non userò la parola 'uomo,' ma sempre la parola *Dasein* resa in italiano con 'esser-ci.' Questo perché la prima richiama immediatamente il riferimento alla definizione di 'uomo' come *animal rationale*, che Heidegger ritiene essere uno dei fondamenti del pensiero sull'essere umano come esso appare nello sviluppo della metafisica, si veda ad esempio Heidegger 1995, 43.

⁴ È Heidegger stesso a fornire questa chiave di lettura per *Essere e tempo* in Heidegger 1995, 52 s.; 61 s.

questo rapportarsi traggono origine tutte le manifestazioni umane di cultura e di civiltà come pure all'interno di esse tutte le attività che caratterizzano l'esser-ci. Pertanto, ogni rapportarsi rappresenta una «caratterizzazione destinale» (*geschickliche Prägung*),⁵ nel senso che in esso l'esser-ci trova il suo destino come direzione fissata, la quale pertanto lo caratterizza nel suo svilupparsi.

La metafisica rappresenta una caratterizzazione destinale, all'interno della quale l'esser-ci nel suo rapportarsi all'essere viene indirizzato verso ciò che in quanto destinazione già implicita nel movimento iniziale del rapportarsi appare appunto come destinale: tale destinazione secondo Heidegger è il mondo della tecnica (*Technik*). In altre parole, il mondo della tecnica è non solo implicito nella direzione iniziale presa dal pensiero occidentale come metafisica, ma ne rappresenta anzi il compimento.⁶ Il mondo della tecnica, dunque, lungi dall'esser limitato alla tecnologia intesa come sviluppo e utilizzo di mezzi sempre più tecnologicamente complessi e quindi potenti, rappresenta invece, in quanto rapportarsi dell'esser-ci all'essere, un atteggiamento che ingloba in sé tutto il comprendersi dell'esser-ci e il suo comprendere l'essere. In questo atteggiamento che costituisce il mondo della tecnica l'esser-ci comprende l'essere come fondo (*Bestand*) costituito da una serie di oggetti ognuno dei quali è fissato dal pensiero,⁷ che come *Λόγος rappresenta e fonda*. L'esser-ci, attraverso il rappresentare e il fondare, guarda alle cose come oggetti da calcolare e manipolare in vista della loro riduzione al potere di un pensiero che si vuole misura. Allo stesso tempo, all'interno di questo atteggiamento l'esser-ci comprende sé stesso come soggetto rappresentante, che proprio attraverso questo suo atto di rappresentazione intesa come fondazione delle cose come oggetti impone la misura.

Il mondo della tecnica per come ci appare, si muove dunque all'interno della polarità soggetto-oggetto,⁸ ovvero misurante-misurato, rappresentante-rappresentato, dove il primo termine attraverso il suo agire basato su un pensiero che si vuole misura, cioè ragione calcolante, si pone come criterio ultimo di giudizio. Questa polarità soggetto-oggetto appare, tuttavia, come stadio finale del percorso battuto dalla metafisica: in esso il soggetto, nel senso dell'*ego cogito* cartesiano, viene a sostituire il dio, inteso come misura e fondamento.⁹ Ma entrambi, il regno del soggetto e la primazia del dio come fondamento e misura, trovano la loro origine nella centralità che la rappresentazione assume nella comprensione di cosa è pensiero all'interno della storia della metafisica. È

⁵ Cf. Heidegger 2009, 87.

⁶ Cf. Heidegger 2009, 66; si veda anche *La questione della tecnica*, in Heidegger 1976, 9.

⁷ Heidegger sviluppa l'analisi del concetto di *Bestand* nelle pp. 9-13 del saggio *La questione della tecnica*.

⁸ Per l'analisi che Heidegger conduce sulla polarità soggetto-oggetto e sul suo sviluppo all'interno della metafisica cf. Heidegger 1995, 55-58 soprattutto.

⁹ Cf. la lunga aggiunta (9) al saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Heidegger 2002, 129-135.

precisamente a questo punto che la riflessione sul mondo della tecnica sfocia necessariamente nella riflessione sulla metafisica e sulla sua essenza. Il legame tra questi due momenti, la riflessione sul mondo della tecnica e quella sull'essenza della metafisica, appare come qualcosa di assolutamente necessario, se si vuole arrivare ad una comprensione profonda di questi due fenomeni.

Ora, il legame tra questi due momenti sta esattamente nel meccanismo della *rappresentazione*. Heidegger individua l'essenza della tecnica in ciò che egli chiama *Ge-stell*, ovvero 'im-posizione,' come il termine viene comunemente reso in italiano.¹⁰ Nella parola *Ge-stell* risuona ad un tempo lo *stellen*, il 'porre,' e l'amplificazione di questo 'porre' attraverso la sistematicità di un meccanismo resa possibile da uno schema di fondo: infatti, la parola in tedesco indica in genere una cornice, un telaio, come ad esempio quello di una bicicletta, sul quale si posa il meccanismo che permette alla bicicletta di funzionare; inoltre, il prefisso *ge* serve a sottolineare l'aspetto amplificato e totalizzante di questo 'porre' che caratterizza il mondo della tecnica. Quello del *Ge-stell* è, dunque, un 'porre' che raccoglie al suo interno e di là organizza tutto intero il rapportarsi dell'esser-ci alle cose, cioè ultimamente determina il suo agire, come schema in sé assolutamente totalizzante.

La radice del *Ge-stell* si trova nel 'porre: la metafisica ha nel 'porre' uno dei suoi momenti essenziali, nella forma del *Vor-stellen*, ovvero del 'porre dinanzi'. La metafisica è quello spazio nel quale il pensiero ha concepito se stesso come *rappresentazione*, cioè come il 'porsi dinanzi' le cose in quanto presenza (si tenga a mente il latino *repraesentatio*) bisognosa di fondamento. Dunque il pensiero che si 'pone dinanzi' le cose è pensiero rappresentativo che si comprende come fondante. Ma l'esser fondante del pensiero si basa all'origine su una comprensione dell'essere stesso come fondamento. Il pensiero si riconosce come ciò che sta di fronte all'essere, inteso come presenza delle cose, e in questo star di fronte fonda le cose nel loro esser presenti; tuttavia, questo dar fondamento è possibile al pensiero perché esso *vuole* l'essere come fondamento. Vi è in questo senso una reciprocità tra essere ed esser-ci, ovvero tra essere e pensiero che ad esso si rivolge: questa reciprocità appare come circolarità, in quanto in essa il pensiero fonda *solo* in quanto vede nell'essere il fondamento. L'essere è, dunque, *rappresentato* come fondamento, quindi come garante della rappresentazione fondante del pensiero. Questo rapporto di reciprocità rappresenta ciò che vorrei definire il primo livello di circolarità nella costituzione della metafisica come ontoteologia.

La circolarità si manifesta anche ad un ulteriore livello, e precisamente quello in cui l'essere è rappresentato come fondamento. Infatti, l'essere può essere fondamento se afferrato dal pensiero da un lato nella sua generalità, e dall'altro nella sua primazia: nel primo caso si ha una ontologia, nel secondo caso una teologia, entrambe comprese entro i limiti di un pensiero che si comprende come *Λόγος*, ovvero sia come ciò che fornisce la

¹⁰ Per il concetto di *Gestell*, che G. Vattimo traduce con il termine 'im-posizione,' cf. il succitato *La questione della tecnica*, 15 ss.

misura. La metafisica si costituisce, dunque, come un rapporto all'essere determinato dal pensiero come misura (-logo), entro la quale l'essere stesso viene inteso come il più generale (onto-) e il supremo (teo-): in tal senso la struttura della metafisica può essere vista secondo lo schema che si potrebbe definire del *πρῶτον-καθόλου*.¹¹ Il supremo (*πρῶτον*) è tale in quanto in esso il pensiero riconosce come manifestantesi nel modo più perfetto quanto nel resto degli enti appare come il più generale (*καθόλου*): l'essere dappertutto colto nella sua generalità come il più comune appare nel supremo come compiuto al più alto grado.¹² In quanto massimamente compiuto il supremo, ovvero il dio,¹³ è fondamento come paradigma ultimo e degli enti e del pensiero, ma può esser tale solo nella misura in cui il pensiero ha già rappresentato gli enti come legati da un generale. Siamo, dunque, alla seconda circolarità che caratterizza la struttura della metafisica come onto-teologia: i due momenti del supremo e del generale sono inscindibili l'uno dall'altro e l'uno richiede necessariamente l'altro. Gli enti come partecipanti di un generale trovano la loro misura nel supremo che di questo generale rappresenta la più alta e perfetta istanza. A questo supremo e alla generalità ad esso legata deve rapportarsi il pensiero come al suo proprio fondamento, ma in una reciprocità circolare il supremo-generale può stare solo perché fondato su un pensiero che comprendendosi come *Λόγος*, cioè misura, vuole rappresentare l'essere come misura.

All'interno di tale reciprocità circolare si sviluppa un rapporto di tensione tra il pensiero e l'essere: il pensiero in quanto rappresenta l'essere come fondamento – il supremo – deve dare ragione al fondamento e del fondamento, ma finisce per chiedere ragione al fondamento, ultimamente riconoscendo solo se stesso come fondamento.¹⁴ Si compie in questo movimento il passaggio dal supremo inteso come dio al soggetto pensante come fondamento unico ed ultimo: il pensiero, in quanto pensiero dell'uomo, quest'ultimo inteso nel senso della metafisica come *animal rationale*, finisce col riconoscersi come unico fondamento, che pertanto pretende che tutto risponda al suo criterio, fissato definitivamente come unica misura di ciò che è. In questa maniera, dalla *rappresentazione* (*Vorstellung*) come atto del pensiero fondante si passa all'*imposizione* (*Gestell*) come atto del pensiero misurante e calcolante. L'essere viene ora considerato soltanto come

¹¹ Seguio nell'usare questa definizione Narbonne 2001, 192 s. Lo studioso separa la strada della speculazione platonica, centrata su quella che egli definisce la «dénivellation», dallo schema aristotelico del *πρῶτον-καθόλου*; tuttavia, sulla scorta di quanto dirò riguardo alla lettura che Damascio fa della tradizione a lui precedente, ivi inclusi i suoi immediati predecessori platonici, non penso che la distinzione proposta da Narbonne possa reggere.

¹² Cf. Heidegger 2009, 79: «La struttura essenziale della metafisica si basa sull'unità dell'ente in quanto tale nella sua generalità e supremazia.»

¹³ Con la parola «dio» Heidegger indica il fondamento che la metafisica ritrova nell'essere rappresentato come supremo: cf. Heidegger 2009, 77.

¹⁴ Cf. Heidegger 2009, 75: «Ne consegue che tutta la metafisica, in fondo, e fundamentalmente, è un fondare che rende conto del fondamento e al fondamento, e alla fine chiede conto al fondamento.»

oggettività a disposizione del pensiero misurante-calcolante-manipolante. Occorre, dice Heidegger, un pensiero che si concepisca come rammemorazione (*Andenken*) e precisamente rammemorazione dell'essere nella sua differenza dall'ente. Il pensiero deve portarsi di fronte a quella che Heidegger chiama *Differenz* e in questo stare-di-fronte aprirsi all'accadere dell'essere (*Ereignis*). Questo star-di-fronte non pretende di fissare ciò a cui guarda come oggetto, ma si dispone piuttosto ad un guardare che «può di per sé rimanere assolutamente privo di oggetto (*gegenstandslos*)».¹⁵

Il pensiero heideggeriano si pone, dunque, come tentativo di risposta all'urgenza che preme l'essere umano preso nel mondo della tecnica. Esso non vuole essere più di un tentativo, giacché non vuole far altro che additare una strada il cui fine non è una meta prefissata e già conosciuta, ma piuttosto uno spazio aperto. Nel percorrere questa strada e nel guardare verso lo spazio aperto, sottratto alla pretesa della rappresentazione oggettificante, il pensiero ritrova se stesso: l'esser-ci si ricomprende come enigmaticamente e pertanto ancor più profondamente legato all'essere. A questo punto, possiamo chiederci nuovamente se questo tentativo di liberazione del pensiero dalla fissità della sua stessa facoltà rappresentante non si sia già presentato all'interno del lungo cammino della filosofia occidentale.

Bisognerà guardare ad un pensiero che sia a un tempo compimento e apertura, dove il primo termine è possibilità per il secondo, in quanto solo attraverso un pensare che abbia attraversato se stesso comprendendosi come rapporto alla cosa può aprirsi lo spazio per ciò che va oltre le possibilità espressive, nelle quali pure il pensiero si concreta.

L'attraversamento di sé implica il prender coscienza dei propri mezzi in quanto determinati dalla facoltà rappresentativa come essa si manifesta nel linguaggio. Nella storia del pensiero occidentale il linguaggio si è fissato come *Λόγος*, la cui attività si sviluppa come dialettica, ovvero come discorso dialogico governato dalle regole della logica, che così determina il linguaggio stesso. Tuttavia, se rimane vivo il sentire la cosa alla quale il pensiero si rivolge, la determinazione del linguaggio da parte della e nella logica non può ultimamente esser sentita che come problematica. Questo perché la cosa del pensiero si palesa come inafferrabile:¹⁶ un palesarsi che pretende un riconoscimento da parte dell'essere umano. È in questo riconoscimento, frutto del compimento, che il pensiero si apre a ciò che va oltre. Ma questo *oltre* non è un semplice al-di-là del pensiero, una dimensione cioè sommariamente e frettolosamente categorizzata come mistica: in essa il pensiero non smette di esser pensiero, ma si apre piuttosto alla sua più profonda autenticità.¹⁷ Esso diventa ciò che nella sua realtà più autentica già è: guardare oltre la soglia. Bisogna, pertanto, cercare un pensiero *liminare*.

¹⁵ Cf. Heidegger 2009, 83.

¹⁶ Uso il termine 'cosa del pensiero' pensando al termine *πράγμα* come esso viene usato da Platone nella *Lettera VII*, 341c3 secondo l'interpretazione di Cacciari 2014, 272 s.

¹⁷ Per il senso nel quale uso questo termine cf. quanto si dice in Heidegger 1995, 59.

Damascio è nella storia del Platonismo il pensatore della soglia. Egli vive nel momento di trapasso che vede il mondo classico concludersi e il nuovo mondo cristiano aprirsi. Tuttavia, la natura liminare del suo pensiero non può esser compresa semplicemente come frutto della sua vicenda biografica:¹⁸ infatti, è ben altro il compimento che prende forma nella sua riflessione.

La tradizione a lui precedente viene scandagliata e abbracciata con uno sguardo d'insieme, al quale essa appare già come pensiero che comprende il tutto in quella logica che ha ai suoi estremi la rappresentazione dell'essere come dio da un lato e come massima generalità dall'altro. L'uno del discorso platonico, da Platone stesso¹⁹ a Plotino e Proclo, costituisce il punto di partenza del pensiero nel suo dipanarsi, come pure il suo punto d'arrivo.²⁰ Esso va già oltre il pensiero ontologico, in quanto fissa come meta ultima del pensiero ciò intorno a cui non si può più avere discorso. Il pensiero sull'uno, tuttavia, non sfugge alla struttura ontoteologica della metafisica, come Damascio ben si avvede:

ἡ ἀμερίστη κορυφή τῶν ὅπως ποτὲ πάντων, καὶ ἡ μεγίστη περιοχὴ τῶν ὅπως ποτὲ ὄλων λεγομένων. (*De Princ.*, I, 4-5; p. 5, 15-17)²¹

L'uno è a un tempo la sommità di tutte le cose e l'ambito più generale di tutte le cose, comunque le si voglia prendere.²² In entrambi i casi, la sua indivisibilità e la sua unità sono in ultima analisi fondazione di un oggetto che ricade ancora sotto la logica classificatoria di un pensiero rappresentante. Allo schema *πρῶτον-καθόλου* non sfugge né la speculazione plotiniana né quella di Proclo e di Giamblico, come a Damascio appare ben chiaro: infatti, egli insiste da un lato sul fatto che l'uno non può essere uno tra i mol-

¹⁸ Sulla vita di Damascio cf. Athanassiadi 1999; Combès 2002, ix-xxvi; Hoffmann 1994, 541-592; Ahbel-Rappe 2010, 3-13; molto interessante lo studio sugli itinerari dei viaggi di Damascio in Tardieu 1990.

¹⁹ Damascio fa esplicito riferimento a Platone, al quale fa risalire l'indicazione a procedere verso il discorso intorno all'indicibile al di là dell'uno: cf. *De Princ.*, I, 7-8; p. 9, 10-13 "Ἡ τάχα μὲν ὁ Πλάτων διὰ μέσου τοῦ ἐνός ἀνήγαγεν ἡμᾶς ἀπορρήτως εἰς τὸ νῦν δὴ προκειμένον ἀπόρρητον ἐπέκεινα τοῦ ἐνός αὐτῆ γε τῆ ἀναιρέσει τοῦ ἐνός, ὡσπερ τῆ ἀναιρέσει τῶν ἄλλων εἰς τὸ ἐν περιήγαγεν κτλ. Il richiamo è alla *Lettera VII*, come appare chiaramente da quanto Damascio scrive poco dopo: *De Princ.*, I, 8; p. 10, 4-6 [...] αὐτός ἐστιν ὁ ἐν Ἐπιστολαῖς (scilicet *Epist.* VII, 342a7-343c6) ἀποφηνάμενος ὡς τοῦ εἶδους οὐδὲν ἐστι σημαντικὸν παρ' ἡμῖν, οὐ τύπος, οὐκ ὄνομα, οὐ λόγος, οὐ δόξα, οὐκ ἐπιστήμη.

²⁰ Cf. *De Princ.*, I, 2-3; p. 3, 18: ἀφ' ἐνός ἄρα καὶ πρὸς ἓν, ὡς εἰώθαμεν λέγειν.

²¹ Cito il *De Principiis* di Damascio seguendo il sistema adottato da L.G. Westerink e J. Combès nella loro edizione (cit. sotto Combès 2002): il numero romano e quello arabo a seguire fanno riferimento al volume e alla pagina dell'edizione curata da C.E. Ruelle, *Damascii Dubitationes et Solutiones. De primis principiis. In Parmenidem*, 2 vol., Parigi 1889, ristampato a Bruxelles 1964, Amsterdam 1966; la pagina e i numeri dati dopo il punto e virgola fanno riferimento rispettivamente alla pagina e alle righe nell'edizione di L.G. Westering e J. Combès.

²² Ancora nella direzione dello schema *πρῶτον-καθόλου* va quanto Damascio dice in *De Princ.*, I, 6; p. 7, 19-20, dove l'uno viene visto come ἡ ἀπλούστατον e il περιεκτικώτατον.

ti, ma deve esserne al di sopra, giacché ne è causa, dall'altro sul fatto che proprio il suo esser causa dei molti lo riduce a parte integrante della compagine (σύνταξις) dei molti.²³ Dunque, sia la riflessione plotiniana, che vede l'uno come del tutto separato dai molti, eppure causa di essi, sia quella di Giamblico e di Proclo, che sottolinea l'ordinata compagine del mondo al cui vertice sta l'uno,²⁴ non arrivano a pensare ancora il più radicale.

Nel discorso di Damascio, ciò che viene contestato, e forse per la prima volta nella storia della filosofia greca, è il concetto di ἀρχή come causa:²⁵ infatti, sotto questa prospettiva la ἀρχή è comprensibile solo all'interno del discorso chiuso nella sua determinazione basata sulla logica. In che senso si può parlare di causa in rapporto all'uno senza che ciò che è causa non finisca anch'esso per esser sussunto tra le cose che il discorso può determinare? Ma il parlare dell'uno voleva essere per l'appunto il rivolgersi a ciò che va oltre il discorso.

Spingendo il discorso verso il suo limite, Damascio invita il pensiero a guardare all'oltre, a ciò che sta al di là del discorso e della sua potenza definitoria. Questo oltre *non* è una delle cose, ovvero è nessuna di esse, le cose essendo comprese all'interno di ciò che il discorso può definire. Ma se ciò a cui il pensiero deve guardare non può essere definito, esso è l'indicibile, l'ἀπόρητον appunto. Si pretende con questo termine dire la parola definitiva sulla speculazione del tardo platonismo, vedendo in essa un abbandono del discorso razionale a favore di quello mistico-religioso. Non si pensa mai a fondo, però, cosa sia "razionalità" e cosa sia ragione. La tradizione filosofica occidentale ha visto nella ragione guidata dalla logica, cioè dal pensiero che fonda e che vuole un fondamento, l'essenza della razionalità. Ma è proprio questo che la speculazione di Damascio, come prima di lui quella di Plotino e di Proclo, vuole essere: interrogazione della ragione come discorso, cioè ultimamente esame del pensiero come Λόγος. Il pensiero che si volge all'indicibile è pensiero che sonda il linguaggio, nel quale pure deve necessariamente prender forma, e facendo ciò cerca di comprendersi in rapporto alla cosa che fa sì che esso stia come pensiero. Si manifesta qui un altro punto di contatto tra la riflessione heideggeriana e quella damasciana: il forte richiamo a sondare i limiti del pensiero come linguaggio, quindi come capace di definire, per portare alla luce ciò che, proprio perché non afferrato da alcuna definizione, rimane come la cosa del pensiero, ovvero ciò che genera il pensiero stesso.

Ma una tale interrogazione può sembrare arbitraria, tanto più che essa indirizza lo sguardo verso un qualcosa che non si lascia afferrare come una delle cose né tanto meno si lascia definire come oggetto. Perché, dunque, interrogarsi in questo senso? Da dove la

²³ Cf. *De Princ.*, I, 5-6; p. 6, 4-6.

²⁴ Per il corrispettivo del concetto di σύνταξις in Giamblico e Proclo cf. Narbonne 2012, xcvi-ccl.

²⁵ Sul concetto di "causa" come legato alla rappresentazione dell'ente e quindi come centrale nello sviluppo della metafisica occidentale cf. Heidegger 1995, 62; su Damascio come contestatore del concetto di "causa" cf. Trabattoni 2011, 423.

forza cogente di questa interrogazione? Sia per Heidegger che per Damascio la risposta a questa domanda va ricercata nell'essenza dell'essere umano.

Partendo dalla classica definizione di uomo come *animal rationale*, all'inizio del corso di lezioni che andrà sotto il nome di *Was heißt Denken?* Heidegger afferma che essenza dell'uomo è il pensiero. Tuttavia, proprio su ciò bisogna interrogarsi, ovvero su cosa sia il pensiero. In linea con la sua visione critica della tradizione metafisica, il filosofo di Meßkirch afferma:

noi possiamo soltanto imparare a pensare, se disimpariamo radicalmente l'essenza del pensiero che è durata fino ad oggi.²⁶

L'urgenza dell'imparare a pensare è legittimata dall'urgenza che l'essere umano ha di non perdersi in quanto essere pensante. Per questo riguadagnare il senso del pensiero rappresenta la cosa più urgente. Tuttavia, si può risalire al senso del pensiero se non si disimpara ciò che il pensiero è stato finora. Questo "disimparare" passa attraverso una conoscenza profonda del pensiero occidentale e delle vie da esso battute e proprio attraverso questa intima conoscenza mira ad un capovolgimento del pensiero. Heidegger chiama questo capovolgimento lo *Schritt zurück*, ovvero il "passo indietro" verso ciò da cui il pensiero parte e di cui segretamente si alimenta: la differenza ontologica tra essere e ente.²⁷ Guardando alla *Differenz* il pensiero si apre a quello spazio che sta prima della rappresentazione, e quindi prima del pensiero determinantesi e comprendentesi come rappresentazione. Il pensiero si apre a ciò che non è oggetto. Ciò che è da disimparare è il pensiero che si configura come oggettificante rappresentazione, per far sì che, tramite uno sguardo capace di stare pacificamente davanti al non-oggetto, l'essere umano ritrovi se stesso come pensiero. Il richiamo a che l'essere umano riguadagni il pensiero come sguardo al non-oggettificabile è in ultima analisi motivato dal fatto che l'essere umano stesso non si sente compreso come pensiero rappresentante: in questa definizione vi è ad un tempo qualcosa di forzoso ed inquietante.

Ma è precisamente questa inquietudine che spinge verso il limite del discorso in direzione dell'indicibile. Nel suo discorrere e nel suo categorizzare dialettico l'essere umano si rende conto che vi è un qualcosa oltre queste facoltà, che il pensiero presagisce e proprio presagendolo si comprende come pensiero. In questo senso il dire intorno all'indicibile sfugge alla critica affrettata di essere in sé dire contraddittorio, perché centrato su ciò che per definizione non può essere detto. Infatti, il dire intorno all'indicibile, se da un lato non pretende affermare nulla su di esso, dall'altro è dire su di noi, nel senso che rivela in noi l'anelito per una conoscenza che vada oltre il discorso dialettico e le sue categorizzazioni definenti, segnate come esse sono da una ineludibile insoddisfazione.

²⁶ Cf. Heidegger 1996, 42.

²⁷ Sullo *Schritt zurück* cf. Heidegger 2009, 63.

L'effetto di questo dire non è soltanto rivelatore di uno stato in noi già dato, ma ci dispone in una certa maniera:

αὐτὰ ταῦτα φύσις αὐτοῦ ἐστίν, ἣν ὡς γινώσκοντες διακείμεθα καὶ ἄλλους διατιθέναι σπουδάζομεν (*De Princ.*, I, 9-10; p. 12, 1-2)

Il punto è, dunque, la disposizione (διάθεσις; διατίθημι; διάκειμαι) che esso rivela come operante in noi e alla quale esso ci ri-dispone. Della 'sua natura' non possiamo veramente dire, se non per vaghi indizi – Damascio fa più volte uso della parola ἐνδείξεις –, e per questo ne parliamo *come se* ne avessimo conoscenza (ὡς γινώσκοντες); attraverso questa specie di conoscenza, che si riconosce incapace di afferrare, noi ci ritroviamo disposti verso di essa (διακείμεθα) e pronti a disporre gli altri verso di essa (καὶ ἄλλους διατιθέναι σπουδάζομεν).

La conoscenza umana, dopo aver percorso e categorizzato tutte le cose, presagisce come la presenza di qualcosa che rimane fuori dalle sue categorizzazioni: ad esso può in qualche maniera approcciarsi solo attraverso la negazione di tutto quanto può esser affermato riguardo alle cose già categorizzate. Ancor più che superamento di tutto quanto può esser detto delle cose che cadono sotto la categorizzazione del discorso guidato dalla logica dialettica, il dire intorno all'indicibile è superamento anche dell'intuizione che noi abbiamo dell'uno che ci precede. Infatti, l'uno puro sta prima di ogni divisione categoriale, prima di ogni discorso e prima di ogni nome,²⁸ ma all'intuizione di esso possiamo giungere a partire dall'uno che è in noi, cioè a partire dalla unità che noi stessi siamo. Ma anche l'unità che noi siamo – τὸ ἐν ἡμῖν ἔν²⁹ – e l'uno puro che attraverso di essa possiamo intuire, cadono ancora in qualche maniera sotto il dominio del linguaggio.

Tuttavia, proprio l'intuizione dell'uno puro a partire dal pensare l'uno in noi e il conseguente tentativo di salire verso di esso, se da un lato dimostra l'incapacità del discorso dialettico di soddisfare il desiderio di conoscenza dell'essere umano, dall'altro fa chiaramente apparire come questo desiderio di conoscenza tenda per sua natura all'assolutamente semplice. Il discorso, e con esso qualsiasi cosa che in maniera maggiore o minore cada sotto di esso, è già frammentazione nella complessità di ciò che invece è assolutamente semplice. Per questo, ogni tentativo di dire qualcosa riguardo all'indicibile non afferma nulla di esso, riguardo al quale appunto non vi può essere discorso, ma si manifesta come nostro πάθημα,³⁰ ovvero la nostra incapacità di pensarlo e di discorrerne e ad un tempo l'impossibilità di non tentare di pensarlo e discorrerne, giacché questo tentativo è sorretto da una spinta ad esso a noi connaturata. La disposizione che così in noi si manifesta e alla quale il discorso intorno all'indicibile ci dispone è capovolgimento

²⁸ Cf. *De Princ.*, I, 8-9; p. 11, 1-2 [...] πᾶσαν σύνθεσιν ἐκφεύγον λόγου τε καὶ ὀνόματος καὶ πᾶσαν διάκρισιν ὡς γνωστοῦ ἀπὸ τοῦ γινώσκοντος κτλ.

²⁹ Cf. *De Princ.*, I, 8; 11, 8.

³⁰ Cf. *De Princ.*, I, 11; p. 14, 8.

del discorso della dialettica e assieme è capovolgimento di noi stessi, in quanto ci crediamo su di esso fondati.³¹

Alcune brevi considerazioni a mo' di conclusione. Il parallelismo proposto tra Heidegger e Damascio porta a due considerazioni. La prima riguarda un dato storico: la ontoteologia come struttura del pensiero metafisico viene riconosciuta già prima di Heidegger. Certo, in Damascio né il termine metafisica né tantomeno il termine ontoteologia sono usati; tuttavia, l'essenza del suo argomentare può essere ragionevolmente riassunta all'interno della tensione tra questi due termini. La seconda considerazione indica una convergenza tra la riflessione di Heidegger e quella di Damascio: entrambi sostengono che il meccanismo conoscitivo che si fonda sulla struttura ontoteologica non esaurisce lo slancio proprio del desiderio di conoscenza, che pure esso innesca e sostiene. Tuttavia, se assolutizzato, questo schema conduce alle conseguenze segnalate da Heidegger, negli effetti delle quali noi viviamo. Queste due considerazioni aprono verso due problemi: il primo concerne, di nuovo, la storia della filosofia. Ovvero: se è vero che la riflessione damasciana è già conscia della struttura ontoteologica della metafisica e tenta di andare oltre di essa, in che modo questa coscienza e il conseguente tentativo si articolano nello sviluppo della speculazione damasciana? E in un campo ancora più vasto: è riscontrabile negli autori che in Damascio si sono imbattuti una percezione di questa problematica nella sua speculazione, e se sì, come ciò ha influenzato il loro pensiero? Il secondo problema ha a che fare con la natura stessa del pensiero e con la sua relazione con quello che è stato finora il suo sviluppo. Sia Heidegger che Damascio affermano che il pensiero, se vuole essere essenziale, deve rivolgersi a ciò che non può cadere sotto la sua oggettificante rappresentazione, che Damascio vede esemplificata nel discorso dialettico. Tuttavia, è proprio all'interno della logica della rappresentazione che il pensiero come scienza è stato possibile. Heidegger, del resto, vede la scienza come interna al fenomeno che egli chiama *Technik*: il volgersi ad un pensiero che sia autentico coinciderebbe, dunque, con lo scavare un solco tra la scienza e il pensiero stesso, relegandola ad una funzione di pura operatività strumentale. Ma il prendere una tale posizione non risulterebbe forse nella resa di fatto del pensiero, chiuso come esso sarebbe in una dimensione di pura contemplazione?

³¹ Capovolgimento del discorso: cf. *De Princ.*, I, 12; p. 16, 5-6; capovolgimento di noi stessi che il discorso causa I, 6-7; p. 8, 13-14 περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ; I, 13-14; p. 18, 9-10 διὸ καὶ περιτρεπόμεθα πανταχῆ ὡς κατὰ μηδὲν αὐτοῦ ἐφαπτόμενοι.

BIBLIOGRAFIA

- Ahbel-Rappe 2010
S. Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, Oxford 2010.
- Athanassiadi 1999
P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History: Text with Translation and Notes*, Atene 1999.
- Cacciari 2014
M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Milano 2014.
- Combès 2002
L.G. Westerink e J. Combès, *Damascius. Traité des premiers principes*, Parigi 2002.
- Heidegger 1976
M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in *Saggi e discorsi*, tr. italiana di G. Vattimo, Milano 1976.
- Heidegger 1976
M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, tr. italiana a cura di G. Vattimo, Milano 1976.
- Heidegger 1995
M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, traduzione italiana a cura di Fr. Volpi, Milano 1995.
- Heidegger 1996
M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, traduzione italiana a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, Città di Castello 1996.
- Heidegger 2002
M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, traduzione italiana di V. Cicero, Bompiani 2002.
- Heidegger 2009
M. Heidegger, *La struttura ontoteologica della metafisica*, in *Identità e differenza*, traduzione italiana a cura di G. Giurisatti, Milano 2009.
- Hoffmann 1994
Ph. Hoffmann, *Damascius*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, CNRS, Paris 1994.
- Jaran 2006
F. Jaran, *L'ontothéologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale*, in «Philosophie» XCI (2006) 37-62.
- Narbonne 2001
J.-M. Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis. (Plotin-Proclus-Heidegger)*, Paris 2001.
- Narbonne 2012
J.-M. Narbonne, *Plotin. Oeuvres Complètes. Introduction: Traité 1 (I, 6), Sur le Beau*, Paris 2012.
- Tardieu 1990
M. Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, in Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses v. XCIV, Lovanio-Parigi 1990.
- Trabattoni 2011
Fr. Trabattoni, *Le 'silence de Platon' chez Damascius*, in «Elenchos» LIX (2011) 415-435.