

ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ.
SCIENZA E MONDO NELL'INDIZIONE DELLA LINGUA*

Gino Zaccaria

πότε γὰρ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς οὐκ ἔστιν ὁ θάνατος ;
(Pseudo-Plutarco – Eraclito, fr. 88)

Ma come potrebbe, infatti, nel nostro esistere non stanziarsi la morte?

ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον
(Eraclito, fr. 110)

Culmine della disaddicenza per gli uomini:
che si generi una flagranza <solo> voluta

... κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδῶς
ἅπαντα πάντ' αὖ πάλιν ὡσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν
(Platone, *Politico*, 277 d 2-4)

... grava, infatti, su di noi questa minaccia: che ciascuno,
avendo ravvisato come in opaco sogno
il novero dell'adstanziantesi, al contrario disconosca
poi proprio tale novero quando sia erto nell'attesa.

1.

La dizione οἰκονομία, mediante il latino *œconomia* (che significa l'armonia del dire), è presa in prestito, in modo genitualmente retro-infirmita, da molte delle nostre odierne lingue.

È ignota la genesi del suo conio, ma si ritiene che essa fosse adoperata già nell'ultimo scorcio del V secolo, mentre si sa della sua prima attestazione, che si trova al punto 36 b 7 dell'*Apologia di Socrate*. Come termine della fenomenologia filosofica, essa ricorre (lasciando da parte l'*Economico* di Senofonte e il trattatello aristotelico sull'*Economica*), ancora in Platone, nelle prime battute del *Politico*, e, in Aristotele, innanzitutto nella *Politica* e nell'*Etica a Nicomaco*.

In questo scritto non ci occuperemo però del concetto metafisico inteso in οἰκονομία. Tenteremo invece – uscendo dalla cerchia delle cose consuete – di *udire* la dizione stessa prescindendo dall'uso. Erreremo così, grazie alla disdizione della madrelingua,¹ nell'intimo colloquio della lingua greca e della nostra lingua.

Nell'errare verso l'οἰκονομία, ci affideremo ad alcuni detti tramandati di Eraclito, offrendo alla vaghezza delle loro indizioni una redizione scismatica. Ciò significa, in primo luogo, che di ogni sentenza oseremo via via una o più versioni (sempre esplicitanti). Queste potranno apparire "infedeli", "arbitrarie", "strane". Niente può impedire tali impressioni, naturalmente – almeno finché restiamo sordi al richiamo dello scisma, o anche semplicemente fino a quando, pur prestandogli un ascolto, ci spazientiamo poi della lentezza, della levità e dell'osticità dei suoi segni.

Chi potrebbe, infatti, nell'oblio dello scisma d'essere, stabilire che siano e che sentano quei detti; verso dove indichino e quali sorgenti d'essere raggiungano i loro toni; quali cammini del pensare scorgano e quale indole del dire assenziente progettino le loro cadenze?²

Dovremo accontentarci di pochi sintetici cenni — i quali nondimeno sonderanno *l'indictum* della οικονομία, senza però fornire elementi sufficienti per decidere se esso costituisca la nascosta provenienza genitoriale del succitato concetto metafisico. Ciò rimane per ora solo congetturato.

Οικονομία si forma su οικονόμος, a sua volta formato sul suono *οικονομ di οικονομῆν, in cui convengono due dizioni: il sostantivo οἶκος e il verbo νέμειν.

L'udienza della parola, nell'indizione della lingua, richiede allora che si presti ascolto al dire di queste due voci.

2.

Νέμειν viene da una radice che genera un'ampia famiglia di vocaboli, nei quali parlano il custodire e il dispensante intimare, il regnare e l'assegnare, il nutrire e il fondare, l'addire e l'aderegere, il coltivare e l'abitare — tratti che possono raccogliersi sotto il segno della solerzia.³

La dizione del νέμειν è ὁ νόμος.⁴ Fra le parole greche intraducibili, questa dizione occupa un rango singolare. Ὁ νόμος designa la norma ma anche il canto, e quindi il dettame, non come canone o modello bensì come regolante misura *addetta in scisma*, ossia ottenuta, contro la tentazione della ὕβρις, in addicenza al primordio d'essere — il quale, nell'inizio greco del pensiero, fu fondato, segnatamente in Eraclito, come φύσις e λόγος, πῦρ e πόλεμος, ἔρις e φιλία, ἔν e κόσμος.⁵

L'addicimento scismatico costituisce la dignità del νόμος.⁶ Tale dignità — esperibile nell'αἰδώς (il pudico timore di ἀλήθεια) — è il detto di fondo della νέμεσις, che solo per questo può significare lo sdegno e il disgusto umani, o l'ira e la libra divine.⁷ Pensiamo ἡ νέμεσις come la voce greca della scissile avvertenza.⁸

Il tratto costitutivo del νόμος può essere rafforzato mediante una parola latina ingenerata al medesimo etimo, la dizione «numero», che deve essere qui intesa innanzitutto come *novero*, come ciò che elegge, fuga e lega, nel senso del nome e della legge.

Il νόμος d'origine è la legge del λόγος, il nome del κόσμος, il numero dello ἔν — il *novero dell'adunante Uno*. Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, dice il primo verso di un noto frammento attribuito a Pindaro.⁹ «Numero, l'offerta fondamento che denomina ogni novero», οννovero: ὁ νόμος νέμει, «il nome denomina», «il numero annovera», «la legge lega» — ἡ νέμεσις.¹⁰

3.

I fr. 30, 10 e 33 illuminano i precedenti semplici riferimenti.

Il fr. 30 suona:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων,¹¹ οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Se rendiamo κόσμος con «prefulgenza», una prima versione può essere la seguente:

Questa prefulgenza — che, in quanto adunante Uno, è il salubre *in e per* ogni adstanziantesi — non fu creata né da uno fra gli Dei né da uno fra gli uomini, ma *era già*, ossia è e quindi *sarà*, quale perenne fuoco che temprava a sé flagranze (stagliature) e stempra per sé flagranze (stagliature).

Il detto della sentenza si articola in quattro passi. Vediamoli brevemente.

i. Il κόσμος può dirsi αὐτὸς ἀπάντων poiché costituisce la tempratura di τὸ αὐτὸ ἀπάντων, cioè dell'Uno che, sempre nuovo, primo e ultimo, avviene d'ascosità — allo stanziarsi dell'uomo che *ab origine* lo aderge — generando lo scisma di stanziamento. Il κόσμος-prefulgenza è dunque l'Uno donante adstanzieta, l'Uno-salubre, l'adunante salubrità.¹²

ii. La prefulgenza, in quanto adunante salubrità, precede scismaticamente sia gli Dei sia gli uomini — i quali, a essa diversamente ingenerati, sono adunati per entro la scorta del nulla come suo fondo di stanzieta. La prefulgenza dell'Uno è dunque ascendenza e ultroneità.¹³

iii. L'ascensiva-ultronea prefulgenza dell'Uno si stanzieta nel modo seguente: ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. ᾤν αἰεὶ: «era già (sempre)», ossia: «è più antica dei tempi». Ciò non vuol dire però che sia più antica del tempo, poiché è, essa stessa, la genesi di ogni spaziante temporaneità. Così καὶ ἔστιν καὶ ἔσται può intendersi come una delucidazione dell'ἦν αἰεὶ, dell'«era già», del «sempre-era», del perpetuo «fu». Infatti, che la prefulgenza *già sempre fosse* significa che il suo «fu» è *ora*, anzi che è *l'ora* (l'adesso), non come trascorrente attimo bensì in quanto ciò che ἔσται, che sarà, che perpetuamente avviene. L'ora della prefulgenza dell'Uno ha il tratto del perpetuo avvento, del perenne istante: è l'ora che, avvenendo sostevolmente, stanzieta, quale salubrità, il novero dell'adstanzieta. È l'istante salubre per il novero dell'adstanzieta in quanto tale.

iv. Il salubre istante della prefulgenza dell'Uno è fuoco. Il suo accendersi consiste nel temprare per sé una flagranza, per entro cui l'adstanzieta giunge all'apparire, mentre il suo spegnersi ne è lo stemprarsi. Lo stagliante ardore *contro*-stanzieta la sua estinzione, ove l'adstanzieta *deflagra*, tralasciando l'adstanzieta in balia del contingente, che, contingentandosi da sé, rafforza l'impatto e l'intemperanza. Pensare l'Uno come fuoco significa dunque aver esperito innanzitutto l'attendibilità della conversione del salubre nell'insalubre e dell'insalubre nel salubre, la loro reciproca ingeneratezza in mutua (stagliante-nascondente) convertibilità.¹⁴

Si può adesso suggerire una seconda versione della sentenza:

Questa prefulgenza dell'Uno, cioè: questa *intendenza del mondo*¹⁵ — salubrità per il novero dell'adstanzieta —, non fu foggata né da un Dio né da un uomo, ovvero: essa è ascendenza e ultroneità (scisma); fu, in verità, perenne-avveniente istante, quale fuoco che, infiammandosi, temprava (per sé) stagiature e flagranze, e che, spegnendosi, stemprava (per sé) stagiature e flagranze.

La parola «mondo», qui, giacché indica il primigenio attendibile, non ha nulla da spartire con i suoi correnti significati-*format*: lo scempio conglomerato dei contingenti, computabili o incomputabili, manifesti o celati, o la cornice delle cose presenti e assenti, oppure l'"universo" o la "vita" o il "cosmo" del tempo-spazio.¹⁶ Mondo, *mundus*, è innanzitutto la *mondante spaziosità* per entro cui, mediante l'umano stanziarsi addetto all'avvento del Dio, ogni adstanzieta si staglia nel suo configurarsi così come nel suo scomparire, nel suo venire incontro e addirsi e nel suo andare via e disdirsi. Mondo è l'ascensivo-ultroneo molteplice-multiverso mondare, la stanzieta concretezza del salubre istante della prefulgenza dell'Uno.

Ecco, dunque, con una formula sintetica, il senso che il frammento dà da pensare: ὁ κόσμος — la prefulgenza dell'Uno intesa al mondo — è detto αὐτὸς ἀπάντων poiché è *unum ubique salubre*, l'ubiquo salubre Uno, l'Unico chiarocondito-latente latore di ad-stanzieta e di dis-stanzieta, l'adunante che, d'ascosità afflagrandosi-disafflagrandosi, afflagra e disafflagra, che, temprandosi-stemprandosi, genera temprature ed esige stemprature, così che, in integrità o in contro-integrità, nel dono e nella sottrazione, nella grazia e nella carestia, all'unisono o per distonia, il novero dell'adstanzieta possa *avere luogo* — e spaziare in ascendenza e ultroneità verso gli adergenti uomini e gli avvenienti-disertanti Dei.¹⁷

Infatti, il fr. 10 avverte:

συλλάψεις¹⁸ ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖιδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

Temperature-stemperature: integrità verso contro-integrità (addicenze verso disdette), indole conferita indole disferita, indole consona indole dissona (intonatura e stonatezza) — ossia: per entro il novero dell'adstanziantesi si staglia l'Uno e per entro l'Uno si staglia il novero dell'adstanziantesi.

Così il fr. 33 istituisce lo stanziarsi del νόμος come l'addicenza stessa dello ἔν, come ἡ νέμεσις:

νόμος καὶ βουλήι πείθεσθαι ἐνός

Se il καὶ è inteso come congiunzione esplicativa, e se udiamo in βουλή l'ingiunzione di addicenza¹⁹ e nel πείθεσθαι i toni dell'affidamento e della vaghezza, la sentenza suona come un richiamo rivolto ai pensanti, cioè per l'appunto come un segno della scissile avvertenza:

Il numero, il nome, la legge — unicamente questo: il vago affidamento all'addicenza ingiunta dall'invaghente prefulgenza dell'Uno.²⁰

4.

Οἶκος (οἰκία) appartiene alla stessa radice di *vicus* (il vicinale), e indica la spaziosità della *vicinitas*, l'integra vicinanza, ossia: non la mera contiguità fra contingenti nel tempo-spazio, ma quell'intimità per entro cui l'uomo è vago del Dio e il Dio è vago dell'uomo nel fulgore della loro reciproca divergenza a favore del concretarsi della prefulgenza dell'Uno in (un) mondo.

L'οἶκος è insomma la compiuta stanzietà dell'ἦθος, così come quest'ultimo è indicato nel fr. 87:

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων

— ossia:

L'abituale soggiorno dell'uomo (l'umana intranea vaghezza della prefulgenza dell'Uno) è una contrada in cui avviene l'intimante Dio (l'estranea divina vaghezza della prefulgenza dell'Uno).

Nell'intimità dell'οἶκος, si adunano dunque le due divergenti attendibilità ingiunte dall'originaria controversia, cioè dal πόλεμος, che, come detta il fr. 53 (all'unisono con il citato frammento pindarico),

... πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

... del novero dell'adstanziantesi è generante nutrimento, del novero dell'adstanziantesi è offerto fondamento; e <ciò nel senso che> gli uni come Dei indisse, gli altri viceversa come uomini, gli uni come servi afflagrò, gli altri viceversa come salvì.

Οἶκος è la vicinanza che ingiunge la divergenza di Dei e uomini, la quale, nell'assecondare la controversia per l'offerta del nutrimento e del fondamento al novero dell'adstanziantesi, è segnata dal fuggersi degli uomini, in quanto ingeniti, verso la concretezza del mondo, alla prefulgenza dell'Uno, nella scissione fra «servi» e «salvi», cioè fra coloro che, nell'ingenitezza, sono da essa avulsi restando perciò sordi al novero (gli asserviti all'avulsione), e coloro che, scorrendo l'ingenitezza, e avvertendone l'ultroneità e l'ascendenza, sentono in essa la stretta della

sua riaffermazione nella forma del σοφόν, della *scienza* (i tratti in salvo perché liberi dall'avulsione).

Chiamiamo l'οἶκος «l'avversante vicinanza» – e il fugante scindersi, nell'Uno, dei servi e dei salvi «la scissura genitoriale».

5.

La traduzione di τὸ σοφόν con «la scienza» richiede di essere brevemente delucidata.

Che significa (τὸ) σοφόν? L'etimo è incerto. Tuttavia, se, in base a una nota congettura, vi udiamo l'eco del suono avverbiale σάφα (da cui deriva l'aggettivo σαφής), che significa «chiaramente», «in modo palese, flagrante», allora possiamo intendere in σοφός «colui che, nel suo *essere-uomo*, si attiene alla misura della flagranza» (l'esperto-invaghito del σαφές [τό], ovvero di ἀλήθεια), mentre, nel neutro τὸ σοφόν, sentiamo quell'indole che, venendo *ex abrupto* incontro all'uomo e concernendolo nel suo costitutivo stanziarsi, lo richiama, *grazie alla sua flagranza*, al pensiero, ossia lo costringe a un'attendibile scortante fondazione in parola del σοφόν stesso. Il σοφόν è dunque l'urto della stretta del pensare al e il σοφόν per entro il σοφόν. La formula – la cui circolarità segna la scismaticità del σοφόν – indica in uno i seguenti due sensi: i. la dizione intona quell'*unicum* che si stanZIA *ab origine* come ciò che è da pensare, come il *pensum*; ii. il σοφόν-*pensum*, in quanto scisma verso l'adstanziantesi, è τὸ ἐν πάντα, l'annoverante prefulgente Uno.

Ora, la traduzione di σοφόν con «scienza» è attendibile se innanzitutto mettiamo da parte sia l'intesa metafisica della scienza sia, a maggior ragione, il suo *format* tecnico-cibernetico, e lasciamo invece parlare la lingua.

«Scienza» viene dal latino *scientia*, che si forma su *sciens*, participio presente di *scire* – verbo che rendiamo con «sapere» e «conoscere» ma che, in realtà, appartiene a una radice recante il tratto del tagliare, anzi dello stagliare, del recidere per afflagrare, dello scindere e del discernere. L'originario *scire* è il senziente addirsi allo scisma – addirsi che è la stretta stessa del pensare. Così, nella parola «scienza», ancor prima di ogni riferimento a questa o a quella sapienza, risuona *lo stanziarsi dello scisma verso il pensiero in tempra di richiamo al suo pensum*.

Nel senso del σοφόν, «scienza» è allora una dizione della scismaticità della prefulgenza dell'Uno quale intendenza del mondo – la dizione della conclamata ingenitezza. La scienza dell'Uno, che è necessariamente già scienza del mondo, costituisce quell'insoggettiva-inoggettiva addicenza per entro cui il pensiero e l'Uno – l'uomo e il mondo – si stagliano nel loro reciproco riguardarsi e concernersi, in unità d'accortezza. La scienza si stanZIA pertanto come l'ascendente fondo di attendibilità di ogni genuino sapere dell'adstanzieta.²¹

I frammenti 108 e 41 offrono un sostegno alla delucidazione proposta.

Il primo dice:

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστί πάντων κεχωρισμένον.

– ossia (secondo tre versioni):

i. A nessuno, fra i numerosi scienzi dai quali appresi le indizioni del nome dell'Uno, è dato di compiere il passo indietro verso il punto essenziale: scorgere che <la sua> *scienza* è scisma verso il novero dell'adstanziantesi.

ii. Di quanti odo le indizioni, nessuno tocca il fondo della flagranza, così che possa accorgersi che scienza è scissa per l'adstanziantesi colto nel suo novero.

iii. Nessuno, fra quanti, apprendendo, sentii nominare l'Uno, è mai stato raggiunto, come sciente, dal richiamo dell'accortezza: che *scienza* è verso il novero dell'adstanziantesi — e quindi verso ogni adstanziato — scissile tempra.

Il secondo suona:

ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ὅτεωι κυβερνησαι πάντα διὰ πάντων.²²

Alla luce del chiarimento proposto nella precedente nota 17, traduciamo:

L'Uno, stanziandosi come scienza, richiama innanzitutto a questo: al rafforzare (firmare) l'accortezza [ἐπίστασθαι γνώμην] della stessa prefulgenza dell'Uno quale intendenza dell'ultroneità che già da sempre staglia le indoliche rotte del novero dell'adstanziantesi mediante il novero medesimo — ossia: l'accortezza dell'Uno quale attesa e intesa del mondo.

Si comprende allora il senso sia del fr. 35 (che fonda l'attendibilità della filosofia come forma genitoriale della scienza, cioè come modo del pensiero scismatico) sia del fr. 50 (che detta in τὸ ἐν lo stanziarsi del λόγος). I due detti possono addirittura raccogliersi in un'unica sentenza:

[35] χρῆ ... πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι –
[50] οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

Se nel λόγος pensiamo l'indizione della legge, ossia del nome, e quindi del numero, formuliamo, anche in questo caso, tre versioni:

- i. È stringente ... che gli uomini vaghi della scienza siano innanzitutto capaci di recondere nel colpo d'occhio il molteplice novero dell'adstanziantesi. <Per questo, vi dico:> se non udite me ma esaudite, invece, l'indizione della legge, divenendole esplicitamente ingeniti, allora flagra un eleggente indire l'indizione della legge in quanto tale: così si stanziava la (sua) scienza e quindi l'indizione stessa, ovvero: l'indizione della legge nel suo stanziarsi come l'Uno che, adunando, staglia il novero dell'adstanziantesi.
- ii. La stretta consiste nell'ingungere a coloro che, in quanto uomini, vagheggiano la scienza, di annoverare la molteplicità dell'adstanziantesi. <Tale stretta ingiunge quindi di> non udire me ma di esaudire l'indizione del nome — ossia: la prefulgenza dell'Uno che, denominando il novero, afflagra l'adstanziantesi.
- iii. La stretta dice: i pensanti vaghi della scienza, gli scienti, dovranno mirare il multiverso annoverarsi dell'adstanziantesi. <Così> se ignorate me ed esaudite invece l'indizione del numero, divenendole addetti, allora si staglia un indire l'indizione come tale: si stanziava perciò la scienza dell'indizione del numero e quindi questa indizione stessa, ovvero: l'Uno che, enumerando, genera il novero dell'adstanziantesi.

Posto ora di sentire lo stanziarsi del λόγος, in quanto ἐν πάντα, semplicemente come l'indirsi del mondo, quest'unica sentenza può così essere sinteticamente enunciata:

La stretta della scienza costringe l'uomo a divenire sciente innanzitutto mediante il colpo d'occhio al già stanziato novero. Perciò egli, nell'ergersi via (nello strattarsi) dallo stato del nesciente, dovrà addirsi all'indirsi del mondo — addicenza che è il mondo stesso quale attendibile concretarsi della prefulgenza dell'annoverante-adunante Uno.

6.

L'avversante vicinanza si stanziava dunque *per la scienza* — divenendo in tal modo scissile avvertenza — solo quando la divergenza di Dei e uomini si attempri a quel tono capace di salvare i salvi dalla tentazione della servitù, cioè al tono d'accortezza dell'Uno (γνώμη e νοῦς). Gli Dei devono insomma affidarsi agli uomini intimando (in) loro tale tono, mentre gli uomini devono affidarsi agli Dei, lasciando che la divina intimazione si compia e vada a segno (lasciando, cioè, che il Dio divenga il δαίμων [del fr. 87], il dispensato-dispensante della εὐδαιμονία²³).

Apprendiamo i tratti dell'umano affidamento all'intimante Dio dal fr. 21, il quale, nella versione emendata da Marcovich, recita:²⁴

θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὐδοντες ὕπαρ.

Il detto non parla però, come vorrebbe il filologo, di cose quali "morte" e "vita", "essere svegli" e "dormire", intesi per altro nelle loro formate accezioni, al fine di suggerire o stabilire parallelismi e contrasti "logico-cosmici".²⁵ La sentenza sente invece il culminante stanziarsi dell'*esistere* dell'uomo, ossia pensa l'adertezza,²⁶ istituendola come la fermezza stessa dell'affidamento. La sua versione deve essere preparata.

Dobbiamo innanzitutto considerare i due participi: l'aoristo medio-passivo ἐγερθέντες e il presente εὐδοντες. Essi si legano in un precipuo contratto tonale: il primo segna l'ascendenza di un istante, il secondo indica uno stanziarsi che proprio tale istante temprava per lasciarsi sostevolmente raffermare nella sua ascensività – in un nesso che è circostanziato dallo ὀρᾶν (dello ὀρέομεν), dallo scorgere.

In ἐγερθέντες udiamo il verbo ἐγείρω, il quale, nella forma mediale, dice l'essere svegli e il destarsi, il levarsi, che pensiamo come l'ergersi per entro l'avvento della prefulgenza dell'Uno; la ἐγρήγορος (lo stato di veglia) è la postura eretta, lo stare e il tenersi all'erta rispetto alla tentazione dell'impatto, l'originaria allerta, l'ertezza (nell'intendenza del mondo).

In εὐδοντες parla il verbo εὐδω, che originariamente indica il ritrarsi dall'impatto della contingenza e il conseguente rinvigorirsi, il rigenerarsi alla silenziosità e l'attemperarsi alla mitezza,²⁷ il requiare. Εὐδειν, quando sia inteso come il riposare, deve allora essere tenuto nettamente distinto dal mero dormire, cioè sia dal coricarsi in un giaciglio (il δαρθάνειν²⁸) sia dall'abbandonarsi al sonno (lo ὑπνῶν) sia, infine, dall'assopirsi, nel senso del riposo torpido (falsa requie), già sempre predisposto e "voluto" dal quotidiano stordimento – significato che è del medio κοιμάσθαι. (Κοιμάω si forma, infatti, su κείμαι/ κείσθαι,²⁹ che dice lo stare steso e il giacere, l'essere e il trovarsi, *anche*, e forse in primo luogo, nel senso dell'in sé agitato adagiarsi dell'inerzia, dell'indolenza e dell'assidenza. Οἱ κοιμώμενοι (si veda, *infra*, il § 11) sono i "dormienti" assidenti-inerti, e anche i malfermi, i labili e i perituri, i deceduti-trascorsi. Τὸ κῶμα è il sonno della letargia, l'inerte oblio, la disaccortezza di ἀλήθεια.)³⁰

Ἐγερθέντες vuol dunque dire: «noi, nell'istante di ertezza», nell'istante che detta il tenore della requie nella mitezza, cioè che temprava la tenuta dei miti-requiati (εὐδοντες), la quale, mentre raffermava l'istante stesso nella sua ascendenza, accorda allo scorgere l'attendibilità della compiuta adertezza.³¹

In secondo luogo, è necessario intendere il neutro plurale ὀκόσα [ὀπόσα] nel suo dire semplice ed essenziale. Nella forma ὀ-πόσος (già incontrata *supra* nei fr. 108 e 110), si ode il suono πο (radice i. e. *kwo-*), che intona l'urto d'ascensività della stanziatura, il colpo di ἀλήθεια: ὀπόσα nomina il disascondersi di un novero di adstanziantesi, ovvero evoca questi stessi (colti nel loro flagrare, cioè) *in quanto* flagranti. Si tratta dunque di una dizione scismatica: ὀπόσα elegge il *quantum* di adstanzietà già libero da ogni computo di contingenze; dice insomma la quantità in discontingenza, la numerosità libera dal valore.

In terzo luogo, deve chiarirsi la dizione ὕπαρ. Prescindendo dall'ipotesi più nota sulla sua formazione,³² udiamo in essa il puro *presentire* l'adstanziantesi, cioè il sentirlo in veracità e concretezza, il presagirlo in flagranza d'ascosità. Si mostra così più distintamente la scissura fra τὸ ὕπαρ e τὸ ὄναρ. Mentre questo è l'offuscata visione del sonno, l'apparenza del "tutto possibile" nella scomparsa dell'attendibile (l'impatto vissuto "sognato"), quello è l'intesa che, in quanto

pronta allo scorgere, ha a cuore l'attendibilità, ed è perciò capace di mantenersi in sé "durando" come tale nel niente. Alla caducità dell'ὄναρ si contrappongono la resistenza e la tenacia – sempre istantanee – dello ὕπαρ.³³ Possiamo allora rendere la dizione con «attesa», sia nel senso transitivo del tendere-verso, del mirare e del prestare ascolto, sia in quello pronominale del dedicarsi e dell'addirsi.

Ecco una versione del frammento:

Morte, per quante contingenze si affermino, è la flagranza che, nell'istante di ertezza, scorgiamo; per quanti contingenti affluiscono, la flagranza, che, per quell'istante (divenuti) miti-requianti, avvertiamo, è attesa.

In una forma "essenziale", la sentenza dice:

Morte, nell'istante di ertezza — nella così *istanziata* requie, attesa.

Ora, giacché per l'appunto tale istante *istanzia* la requie che sostevolmente ne raffermi l'ascensiva *istanziante* istantaneità, il flagrare della morte, scorto nell'ertezza, afflagra la flagranza dell'attesa, avvertita nella requie, come *l'addicenza per entro la morte*.

«Nella requie dell'istante di ertezza, flagra l'attesa della morte»: così può dunque suonare lo scorgimento dell'adertezza indicato nel frammento.

Tale scorgimento richiede però che si mantengano sempre chiari nel sentimento i seguenti toni costitutivi: i. l'ertezza in quanto allerta per entro l'avvento della prefulgenza dell'Uno verso il mondo (tono dell'avvenienza); ii. l'istante *non* come attimo del tempo-sequenza bensì in quanto improvviso perenne addicimento all'avvenienza, il quale aderisce e scorta quest'ultima nella sua ascensività (tono della solerzia³⁴); iii. l'attesa in quanto "tenuta d'essere", che contende l'ertezza alla contrazione dell'ascosità distendendola ognora, cioè lasciandola resistere, nell'estremo (tono della perduranza³⁵).

L'adertezza si stanziava insomma come la fuga di ertezza, istante e attesa, ovvero anche come l'accordo di avvenienza, solerzia e perduranza — fuga e accordo che donano all'uomo il culminante stanziarsi, attemprandolo così al *divenire mortale*.

7.

Proprio a tale divenire accenna, sul tono dell'attendente perduranza, la chiusa di un dettato di Hölderlin — la quale può assumersi come una traduzione del fr. 48: τῷ οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος, e del primo motto del fr. 88: ταῦτ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός ... :

Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.

Vita è morte, e <ciò significa che> morte è anche una vita.
(Vivere è morte, <nel senso che> morte è anche un vivere.)

Che la vita *sia* morte non vuol dire che essa si tramuti misteriosamente nel suo contrario e che sia quindi in sé contraddittoria. D'altro canto, il detto non vuole neppure evocare, con un'iperbole funerea, la cosiddetta "limitatezza della vita". In verità, esso libera la morte dai suoi molteplici *format*, e perciò dà molto da pensare.

«Vita è morte» significa: il vivere avviene nell'avvenire della morte; esso è ciò che è — l'esistere — nella misura del suo *lasciare* che tale avvenire si stanzi.

Vita è dunque abitare la morte nel precipuo senso che «morte è anche *una vita, un vivere*». Che la morte sia l'ingiunta dimora della vita, infatti, è proprio ciò che avvertiamo vivendo: se

vivere è lasciare che *morte* avvenga, l'avvento non può che stanziarsi nel lasciarsi morire, della morte, "dal" vivere.³⁶ Pertanto l'uomo si chiama «mortale» non solo perché è destinato a decedere o a spegnersi ma innanzitutto perché l'umano vivere, nel suo costitutivo stanziarsi, è *dis-morire*. Il mortale, il *diveniente* mortale, è l'ognora *dis-morente*.³⁷ *Vita* è *dis-morte* – questo sentono, in breve formula, il verso e, con esso, i i succitati fr. 48 e 88.³⁸

Ora, che la vita non sia soltanto "vita"³⁹ ma in primo luogo *dis-morte* significa: il *lasciar* avvenire la morte – lascito che (si) genera (in) vita – è il *lasciarsi* morire, *dalla* vita in vita, della morte stessa – lascito che *si nasconde* in morte. Ma se il lascito generante (si in) vita è il lascito nascosto nella morte – ossia se la vita vive in quella morte che essa stessa, nel suo vivere, muore –, allora il lascito in quanto tale, che non è né vita né morte, è proprio "ciò" che la morte riconde per la vita.

Si mostra qui l'essenziale: il lascito in quanto tale, cui sono ingeniati il lasciar avvenire la morte e il lasciarsi morire della morte in vita, non può che essere a sua volta ingenito all'offerta di (flagranza per l') adstanzieta in cui consiste l'Uno; così la morte, quale reconzione del lascito, è, nella verità del suo avvenire, l'arca della prefulgenza. (Nel dire «arca», non evochiamo l'immagine ma il tratto: la morte è *arca* nel senso che riconde l'Uno mantenendolo nel suo *arcanum*, nella sua estraneità, e quindi richiamandolo e conclamandolo come scisma.⁴⁰)

La morte – che avviene nel divenire mortale dell'uomo – non è più dunque (solo) il decesso o la rovina, l'estinzione o il trapasso,⁴¹ bensì, quale arca della prefulgenza, l'arcana scossa che sommuove il pensare, progettandolo verso il sentimento dell'Uno, verso il presagio del mondo.

Si chiarisce allora lo stanziarsi dell'attesa in quanto perduranza nell'adertezza. Nell'attendere alla sommovente scossa del progetto della morte – perdurando solerzia d'avvenienza⁴² – vige l'assenso all'ingiunzione del dismorire. Tale assenso è silente, ma non perché sia ridotto alla mutezza da una qualche "potenza" o "principio" superiori, bensì perché *tace*, cioè scorta in sé, il *diverso* che è ingiunto in quel progetto: l'ognora-*giammai*-morente, l'immortale – quel Dio che, prossimo alla scienza dell'Uno (il Dio-δαίμων), ne intimi l'accortezza *al* anzi *nel* dismorente, senza che ne sia violato l'arcano.⁴³

Il silente assenso al dismorire, che caratterizza l'attesa della morte, si perfeziona nel sì al Dio, cioè nell'affidarsi al suo intimare.

E tale affidamento su che si regge, a che è affidato a sua volta? Forse a se stesso? E come potrebbe trovare in sé l'attendibilità se il "suo" tacere, giacché è temprato dalla silenzia della madrelingua, cioè dal nulla, è già l'addirsi alla parola della lingua madre, la sua eco mortale? Non consiste, infatti, l'umano affidamento all'intimante Dio, nel tentare la dizione dell'Uno in modo che, per un verso, si stagli la sua scismatica prefulgenza verso il mondo e, per l'altro, si raffermi la sua "divinità", ossia il suo poter essere intimato unicamente dal Dio stesso?

All'Uno si addicono pertanto due simultanei titoli: il primo, l'originario, è il nome dell'«unica scienza», il quale, nell'escludere il nome del Dio, staglia lo scisma dell'Uno *verso* il Dio stesso e misura ascensivamente la sua prossimità per l'intimazione; il secondo, l'assecondante, è invece proprio il nome del «Dio», perché solo il Dio può scortare e instanziare l'Uno, intimandolo come arcano.⁴⁴ «Unica scienza» è il richiamo *dell'Uno nell'Uno* stesso – «Dio» è il richiamo dell'Uno *nell'intimazione* della sua accortezza, nella εὐδαιμονία.

Tale duplice addicenza è indicata nel fr. 32, che dice:

<τὸ> ἓν, τὸ σοφὸν μόνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῆς ὄνομα.⁴⁵

All'Uno — che è l'unica scienza — si disdice ma anche si addice l'essere eletto nel nome del (intimante) Dio.

Oppure:

L'Uno — che si chiama *unica scienza* — non è attendibile ma è anche attendibile annoverarlo con il nome del Dio.⁴⁶

8.

Si mostra adesso ancora più nettamente il costitutivo stanziarsi dell'adertezza dell'umano affidamento all'intimante Dio. Essa consiste nel lasciare che il Dio denomini di sé — ma scortandolo in scisma, cioè disdicendolo a sé — la prefulgenza dell'Uno recondita nella morte. Il Dio diviene concretamente divino nel farsi intimo alla morte, ovvero nell'addirsi all'ingiunzione che lo chiama a stanziarsi, a suo modo, come mortale. L'uomo si affida al Dio — disdetto all'Uno ma all'Uno addetto — quando aderisce la sua (del Dio) avocazione al progetto della morte, cioè quando l'umano suo vivere morendo si addice come tale all'immortalità.

Nell'adertezza, splende nascostamente un precipuo getto di mondante spaziosità: il Dio-Uno, folgorando ora come lo stagliante-annoverante, per un verso, *secondo la propria tempra*, aduna l'ascensivo novero della deità, la fuga degli Dei, esigendoli come, a loro modo, mortali, mentre, per l'altro verso, *dispensandosi, in estranea tempra, quale intimante*,⁴⁷ aduna la coalescenza degli uomini, conclamandoli come, a loro modo, immortali.

L'avocazione del Dio alla morte è, al tempo stesso, la progenesi degli Dei (la genitura dei Celesti, la teogonia originaria) e la progenesi degli uomini (la progenie dei terrestri, l'antropogonia genitoriale): la primigenia avocazione per il concretarsi del prefulgente Uno in mondo.

9.

Così dunque si stanziava la primigenia avocazione: nell'ascensivo incrocio tra il divenire, *a loro modo*, dismorenti da parte degli ognora-giammai-morenti e il divenire, *a loro modo*, ognora-giammai-morenti da parte dei dismorenti: immortali avvocati in guisa di mortali (i *divinamente* mortali; la divina mortalità) e mortali avvocati in guisa di immortali (gli *umanamente* immortali; l'umana immortalità).

L'incrocio, ovviamente, non è un momento di scambio di date qualità o proprietà o di presunti "ruoli cosmici": in esso si rafforza l'estrema divergenza di uomini e Dei — rafforzamento che costituisce il perfezionarsi dell'avversante vicinanza in scissile avvertenza per l'intimazione del tono d'accortezza dell'Uno mirante alla scienza del mondo. L'incrocio riguarda, infatti, le due attendibilità della controversia nei loro due modi indolici: l'attendibile modo *divino* della mortalità e l'attendibile modo *umano* dell'immortalità.

Gli immortali divengono mortali con il destino degli ognora-giammai-morenti. In forza di tale destino, che chiamiamo «fato celeste», è inattendibile che la loro mortalità possa consistere in un mero momentaneo cambiamento di stato: dall'ognora-giammai-morire al dismorire.⁴⁸ Essi sono ora dismorenti restando ognora-giammai-morenti. Il loro dismorire non è dunque un lasciare avvenire la morte, cioè un lasciare che essa si lasci morire in vita, ma un lasciare che la morte *viva* in quanto tale, che viva nella sua verità, che si rigeneri nella sua genuina tempra. Gli immortali vivono da mortali *non* morendo la morte degli uomini ma, per l'appunto, vivendola.⁴⁹ Che la divina mortalità consista nel vivere la morte non significa però che gli Dei la "provino" o la "sperimentino", la "accertino" o la "statuiscano", e così via. Il «vivere» e la «vita», qui, all'unisono con il ζῆν e il βίος, recano i tratti del vigere nel donare vigore,⁵⁰ dell'essere nel

dare essere, e quindi dello stanziare e del temprare, del rigenerare e dell'afflagrare, dello stagiare e del disascondere, – i tratti, insomma, dell'avvenire che dà inizio (avvento). Gli immortali sono offerti come mortali nel senso che è loro ingiunto di disascondere la morte per gli uomini, afflagrandola come la dimora dell'umano vivere e temprandola come l'arca della prefulgenza. «Immortali *mortali*» – il motto degli avvenienti che iniziano (disascondono) l'umano morire – significa: *verso* la morte scissi *ab origine* dalla scempia morte, ossia nati liberi dalla tentazione della sua nullità, e quindi perennemente addetti al dono della misura di tale grazia. In questo consiste la «vita degli Dei» – il modo in cui essi si affidano agli uomini per l'intimazione del tono d'accortezza dell'Uno.

I mortali divengono immortali per entro il destino dei dismorenti, cioè per entro la «sorte terrestre». Quest'ultima esclude che l'umana immortalità possa essere un (sebbene temporaneo) salto nell'ognora-giammai-morire.⁵¹ Essa, infatti, giacché è lo stanziarsi stesso della divergenza dal fato celeste, può “solo” concedere ai mortali la capacità di assumere l'immortalità donata dal divino vivere-la-morte, cioè dalla morte stessa ormai stanziata in flagranza di minaccia della sua vuotezza. Si tratta allora di una restrizione che solamente in apparenza limita e reclude, perché, in realtà, costituisce l'immensità della stretta di fondazione dell'Uno, il liberante tocco della solerzia. Quell'immortalità è, infatti, l'*in*-mortalità del perfetto *dis*-morire. Adesso, dall'umano vivere morente la morte, si staglia l'estremo stanziarsi del morire stesso: il celante tacere del dolore, il più originario recondere, il puro finire. I mortali divengono immortali nel senso che vivono, cioè sostano, *nel* morire, ossia nel recondito finire, la vita degli Dei. «Mortali *immortali*» – il motto dei perenni-sostanti che (muoiono-recondono-)finiscono il divino vivere – vuol dire: *verso* la morte *costretti* in morte, stretti nella liberante (spazio-temprante) avvenienza dell'Uno. Così suona la «morte degli uomini» – il modo in cui essi si affidano agli Dei perché si compia la divina intimazione.

L'incrocio della divina mortalità e dell'umana immortalità, la primigenia avocazione, è l'incontro del fato celeste e della sorte terrestre – incontro che, pensandolo come cenno d'esordio dell'Uno, chiamiamo «preludio del mondo».

10.

Al preludio del mondo allude il fr. 62:

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Come è accaduto per il fr. 21, avanziamo qualche rilievo che prepari la versione.

Innanzitutto, notiamo come la sentenza si articoli in due cadenzate unità:

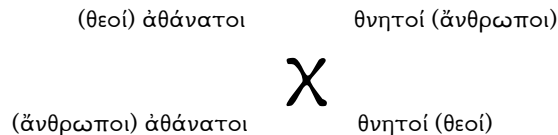
ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι —
ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

La prima unità annuncia il preludio, la seconda indica le due modalità del suo compiersi: gli ἀθάνατοι divengono (sono) θνητοί nella misura del loro avveniente folgorare come ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, mentre gli θνητοί divengono (sono) ἀθάνατοι nella misura del loro sostante stanziarsi come τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Guardiamo poi alle dizioni ἀθάνατοι e θνητοί. Quest'ultima, udita sul tema del perfetto θνη-⁵² quando è detta di uomini, designa, quale tratto del loro coalescente stanziarsi, la capacità del θάνατος (intesa come τελευτή, l'estrema tempratura del βίος): οἱ θνητοί sono gli attendenti-

attemprati alla e della morte, i perduranti mortali, i dismorenti; la θνητότης è l'attesa della morte (nel senso, prima delucidato, dello ὕπαρ). Quando invece θνητοί intona gli ἀθάνατοι, la parola significa qualcosa come «temprati alla stagliatura di θάνατος», ossia: flagranti in divina θνητότης per la flagranza dell'umana θνητότης. D'altro canto, la dizione ἀ-θάνατοι, quando designa gli Dei, dice già l'attendibilità del loro divino offrirsi all'intimità di θάνατος,⁵³ mentre, nel definire degli θνητοί, rimarca il (loro) dismorire, e quindi evoca l'attendibilità del carattere reconsivo del morire.

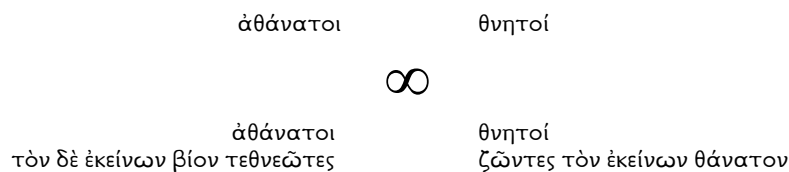
In terzo luogo, anche alla luce delle precedenti osservazioni, notiamo come l'unità ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι parli più distintamente se è letta nel seguente chiasmo:



Il chiasmo acclara il contratto fra gli Dei ἀθάνατοι-θνητοί e gli uomini θνητοὶ-ἀθάνατοι:⁵⁴ esso, infatti, scindendo, aduna e, adunando, scinde, nel senso che lascia che Dei e uomini proprio *nel* convergere divergano. Il chiasmo è il tratto cruciale (l'incrocio, per l'appunto) per entro il quale i due sono tratteggiati in adunante divergenza: gli uni, gli ἀθάνατοι, nella divinità della θνητότης, gli altri, gli θνητοί, nell'umanità dell'ἀθανασία.⁵⁵ Esso li mantiene – l'uno *verso* l'altro scissi, l'uno *con* l'altro divergenti – nella fuga di attendibilità e stagliature del cenno d'esordio dell'Uno, che *accende l'avversante vicinanza in scissile avvertenza del prelude del mondo*. Vediamo allora più distintamente come nell'unità a chiasmo «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι» sia udibile l'annuncio del prelude, il suo primo suono: gli Dei *con* gli uomini, divergenti verso la morte, *per* l'intimanda accortezza della prefulgenza.

Consideriamo infine, anche in questo caso, i due participi, il presente ζῶντες e il perfetto τεθνεῶτες: il primo modula la θνητότης degli ἀθάνατοι mentre il secondo modula l'ἀθανασία degli θνητοί. Si tratta di una duale modulazione che si costituisce in un circolo: ζῶντες indica il divino avvenire che perennemente *inizia* quel ("transitivo") sostante umano morire, indicato da τεθνεῶτες, dal quale esso, proprio in quanto divino iniziante avvenire, si lascia sostevolmente *finire*.

Ci accorgiamo allora come questa modulazione circolare, anzi circonfere, retta dal nesso dei due participi,⁵⁶ sia in realtà il modo di stanzietà del chiasmo. Possiamo dunque parlare, in relazione all'intero frammento, di un "chiasmo circonfere", e, pensandolo come una modalità di quella ritornante genitura (o ciclo genitoriale) a cui accenna il fr. 103: ξυὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέραις ἐπὶ κύκλου περιφερείας («in un'unico accortivo novero, in uno scorgente istante, sono fuggati e legati inizio e fine nell'erranza della ritornante genitura»),⁵⁷ raffigurarlo nel modo seguente:



Giungiamo così a un'attendibile intesa κατὰ χιασμόν della sentenza:

Immortali mortali, mortali immortali,
viventi la morte di questi, sostanti (come) morenti la vita di quelli.

In due versioni, essa recita:

i. Immortali *mortali*, mortali *immortali*: viventi, gli Dei, la morte degli uomini, mentre sostano morendo, gli uomini, la vita degli Dei.

ii. Gli immortali divengono mortali — avvengono Dei — *come viventi-inizianti* la morte dei mortali, i quali, nella così iniziata morte, divengono immortali — cioè si stanziavano uomini — *sostando come morenti-finenti* quell' iniziante vita degli immortali.⁵⁸

11.

Errando sulle tracce delle sentenze di Eraclito, pensiamo la *oikonomia* come la fuga dell' *oikos* e del *vómos*.

Il *vómos* è l'addicenza della prefulgenza dell'Uno, dell'intendenza del mondo — addicenza che è retta dall'accortezza del salubre in quanto ascensivo-ultroneo perenne istante di stanziamento, cioè del salubre come fuoco, che, in grazia e carestia, addice la folgorazione per il novero dell'adstanziantesi. Esso, quale numero dell'Uno e legge del salubre, è il nome del mondo.

Il nome, qui, non è il contrassegno del dato, bensì la conclamante dizione, il richiamo in flagranza, la stagliante esclamazione. Il nome *del* mondo (genitivo esplicativo), lungi dall'essere un titolo assegnato dall'uomo o dal Dio, è l'originario esclamare in cui il mondo stesso consiste nel suo perenne *mondare*: l'ascensivo-ultroneo silente richiamo alla stretta del concretarsi mediante la fondante scienza.

Che si stanzi il mondo per entro la mondiale nominazione della propria mondante temprà come indole carente di fondamento, come carenza della scienza — questo è ó νόμος, e solo di questo è nemesi, scissile avvertenza.

L'*oikos* è l'avversante vicinanza. In essa, gli Dei divergono dagli uomini in modo che sia stagliata, nel novero di questi ultimi, la scissura genitoriale, ovvero, come sappiamo, la scissione fra gli scienti che, avvertendo la stretta della scienza, sono addetti all'indirsi del mondo, irrompendo come (suoi) salvi, e i nescienti, che, non avvertendo alcuna stretta, imperversano nella disaccortezza dell'Uno, affermandosi come (suoi) servi.

L'avversante vicinanza si stanzi dunque pienamente quando sia stagliata la scissura genitoriale. Ma ciò può accadere solo in grazia della divina intimazione, la quale, a sua volta, richiede l'adertezza dell'umano affidamento al Dio-δαίμων, cioè quell'umano divenire mortale in cui si genera l'incontro del fato celeste e della sorte terrestre — il circonfidente chiasmo del preludio del mondo.

Così l'oikos si stanzi al culmine del suo avvicinante-avversante vigore (cioè come culminante scissile avvertenza della carenza della scienza) nell'istante in cui la scissura genitoriale sia convocata a giocare, come tale, il gioco del preludio — gioco che, in tal modo integrato e temperato, chiamiamo «il dissidio del mondo».

Il dissidio non è una disputa che si creerebbe “naturalmente” o “storicamente” nelle comunità umane; non è un conflitto “spontaneo” o “culturale” potenzialmente presente presso ogni umanità. Esso è invece ingiunto dall'attendibilità della tentazione che è insista nella prefulgenza dell'Uno, anzi che è questa stessa prefulgenza, e che, come tale, attenda costantemente alla sua accortezza. Infatti (lo abbiamo altrimenti osservato grazie ai fr. 30 e 10)⁵⁹ la

prefulgenza può assumere le sembianze del mai-asconsivo porsi in luce di ciò che si adstanzia, perdendo in tal modo il vigore dello scisma e della salubre ubiquità, e mostrandosi – ormai quale suppletivo traslato del contingente – come un che di dominabile e di (ri)producibile dall’uomo o dal Dio, o da una calcolata alleanza di entrambi. Essa, insomma, per intrinseca contro-stanzietà, alla cui potenza l’uomo è chiamato ad asservirsi,⁶⁰ può avellersi dall’addetto nascondersi lasciandosi oltraggiare e trascendere, nella sua reconzione, dall’offuscante impatto di ciò verso cui è stagliante-concretante ultroneità e ascendenza, ripartendosi in sconnesse collocazioni di contingenze, e quindi generandosi come quell’*avulsa prefulgenza* che, in quanto reciproca avulsione dell’Uno e del novero,⁶¹ fa sì che l’adstanzarsi si svella dall’adstanzianti e l’adstanzianti dall’adstanzarsi, mentre, lasciando che l’uomo venga divelto dall’uomo e il Dio dal Dio, fa sì che gli uomini siano avulsi dagli Dei e gli Dei dagli uomini (nel destanzarsi di ogni intimazione, nella *δυσδαιμονία*).

Il dissidio del mondo – cui già allude la controversia indicata nel fr. 30 – è dettato, con il tono dell’indifferibile stretta, nel fr. 89:⁶²

[ὁ Ἡ. φησὶ] τοῖς ἐργηγοροῖσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται.

Posto di sentire nei participi *ἐργηγοροῖσιν* e *κοιωμένων* due nomi (già incontrati *supra* al § 6) rispettivamente dei salvi scienti e dei servi nescienti, la sentenza dice (in due versioni):

i. [Eraclito sostiene che] Per i coalescenti aderti,⁶³ la prefulgenza dell’Uno folgora come unica adunante e quindi ubiqua, mentre, fra gli incoalescenti assidenti inerti, ognuno, divelto dal novero, è incatenato all’*avulsa prefulgenza*.

ii. Per gli aderti mortali unica-adunante e ubiqua è la prefulgenza dell’annoverante Uno, mentre ognuno dei malfermi perituri è avulso per entro la reciproca avulsione dell’Uno e del novero.

La stretta del dissidio può allora indicarsi così: è stringente che gli scienti (i salvi, i coalescenti-aderti, i divenienti mortali) e i nescienti (i servi, gli assidenti-inerti, i malfermi, i labili, i perituri) siano condotti nella non violenta, mite lotta dell’indizione del mondo affinché possa innanzitutto ergersi in parola la scorta della scienza. In quale altro modo, infatti, può generarsi l’attendibilità di tale scorta se non muovendo, nel nascosto fulgore del preludio, dalla scismatica direzione fra il dire (assenziente) di coloro ai quali è ingiunto di scindere lo scisma della prefulgenza dell’Uno, perché ne divengano discernibili l’adunante unicità e l’ubiquità (la fertile-salubre incollocazza), e il dire (computante) di coloro ai quali è invece comandato di rescindere lo scisma affinché proprio l’adunante unicità e l’ubiquità dell’Uno non siano mai discernibili e possa così imporsi l’*avulsa prefulgenza* (la devastazione e la sterilità della salubre incollocazza)?

Solo la scismatica-dirimente lotta rinsalda i salvi nella divina intimazione, temprandoli nella salvezza stessa, e rendendoli quindi sempre più capaci di offrirsi all’adertezza per la dizione del salubre. La lotta è *esortante*: conforta e rigenera l’offerta affrancandola dalla dittatura dell’utile, e quindi da ogni computo di efficacia, e sostenendola nel diuturno discontingentamento preteso dall’avveniente concretezza del mondo.

12.

Disponiamo ora degli scorgimenti sufficienti per tentare l’udienza della *οἰκονομία* nell’indizione della lingua, nel suo *indictum*.

Οἰκο-νομία — quale fuga dell'οἶκος e del νόμος — vuol dire: οἶκον νόμος νέμει. L'attendibilità di tale *indictum* si fonda interamente nel sentire in -νομία la voce del νέμειν del νόμος:⁶⁴

avversante vicinanza nome del mondo (numero dell'Uno) denomina (annovera).

Sulla scorta dei passi compiuti, esplicitiamo l'udienza nel modo seguente: il mondo, nel suo perenne avvenire come indole carente della scienza, richiama istantaneamente alla stretta del suo dissidio.

La οἰκονομία si lascia allora caratterizzare mediante la già esperita formula di «scienza del mondo», mentre sembra trovare la sua più semplice, conclusiva intonazione nel detto comune dei fr. 114 e 44:

[114] ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεῖου κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

[44] μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος.

Se pensiamo la paronomasia «ξὺν νόωι | ξυνῶι» (già segnalata, *supra*, nella nota 57) come l'eco dell'unisono, in scisma, dell'accortezza dell'Uno (ὁ νοῦς) e dell'accortivo novero (τὸ ξυνόν); se riferiamo ἐνός non a νόμος ma a τὸ ἔν e udiamo in τὸ θεῖον l'origine dell'attendibilità della compiuta εὐδαιμονία, cioè della salubre prossimità e quindi della divina intimazione per entro l'elezione dell'Uno nel nome del Dio (fr. 32);⁶⁵ se sentiamo in πᾶσι la ripresa del πάντων (πάντα τὰ ὄντα) e non dei πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι; se in μάχεσθαι udiamo la mite lotta della scismatica diremzione per la scorta della scienza; e se, infine, pensiamo il δῆμος non come la nazione o la stirpe, ma come innanzitutto risonante di quel δαίεσθαι che parla nel δαίμων e nella εὐδαιμονία, e lo intendiamo dunque come il δῆμος dell'ἦθος, come «l'intimo popolo», «l'intima progenie» (la progenie intimata-ingenita alla primigenia avocazione) — ebbene, così recita una versione dei due riuniti frammenti:

È stringente che i vaghi dell'indizione, i vaghi-indicenti, si affidino, per temprarsi e rinvigorirsi nell'indire stesso, all'accortivo novero dell'adstanziantesi, proprio come al nome del mondo il coalescente-concreto mondo, e ancor più tempratamente, cioè scismaticamente, si attempra.

Ottiene il suo fondato nutrimento, invero, il novero degli umani mondiali nomi dalla prefulgenza dell'Uno mediante la divina intimazione: infatti l'Uno, la cui accortezza sia divinamente intimata, ingiunge con ascensivo vigore tanta adstanzietà quanta genitualmente ne esige, e reconde ogni adstanziantesi in arcana flagranza, mentre si genera — ogni novero circostanziando — in ascensiva ultroneità.

<È tale stretta redice l'altra, che afferma:> è stringente che l'intima progenie, scismaticamente dirimendo il coalescente dire, lotti per la scorta del nome del mondo proprio come per la difesa delle sue mura.⁶⁶

L'οἰκονομία, la fuga dell'οἶκος e del νόμος nel senso del οἶκον νόμος νέμει, è la scienza del mondo, la stretta e il richiamo del suo dissidio — e quindi la condizione di attendibilità della δημοκρατία, ovvero della πολιτεία dell'ascensivo vigore (κράτος) dell'intima progenie.

Adesso, grazie all'intonazione delle sentenze appena citate, la formula sintetica dei fr. 35 e 50, proposta alla fine del § 5, suona come il sigillo dell'erranza verso la scienza e il mondo nell'indizione della lingua:

La stretta della scienza <del mondo> costringe l'uomo a divenire sciente innanzitutto mediante il colpo d'occhio al già stanziato novero. Perciò egli, nell'ergersi via (nello strattarsi) dallo stato del nesciente, dovrà addirsi all'indirsi del mondo — addicenza che è il mondo stesso quale attendibile concretarsi della prefulgenza dell'annoverante-adunante Uno.

Chiediamo adesso: nell'odierna ora planetaria, è forse esperibile e tentabile la stretta dell'*oikovoμία* in quanto scienza del mondo?

La scienza e il mondo odierni sono informati al malverso nichilismo,⁶⁷ il cui tratto più nascosto è proprio il disdirsi della *oikovoμία* nel *format* dell'*economia*.

Tale disdirsi – giacché consiste nell'universale aziendazione dell'avanzante trasformarsi della scienza in un sapere inconsapevolmente soggiacente alla cogenza del metodo, nell'esiziale senso della coartazione cibernetica, per entro la quale il mondo è addotto e illuminato come un complesso di contingenze computabili, cioè costantemente comandabili in risorse per il plus-potenziamento –, tale disdirsi, si diceva, è l'attendibilità stessa della genitoriale retro-infirmità "economica" della *oikovoμία*. Nel suo stanziarsi, infatti, si affermano, come "basilari" e "fondamentali", le accezioni tecnico-cibernetiche del termine «economia», che si raccolgono oggi sotto la nozione operativa del *mercato globale* quale auto-asserito dominio delle "dinamiche" fra "la produzione, la natura e la società", ove l'uomo deve volersi, addestrarsi e impostarsi come l'animale socialmente attivo, ossia come l'agente del pensare per valori nel tempo-spazio.

La disdetta della scienza del mondo costituisce allora *l'economia del mondo della scienza cibernetizzata*, del mondo scientifico-cibernetico – quel mondo ove la concretezza del salubre istante della prefulgenza dell'Uno, il preludio e il dissidio *devono* apparire come dei meri *flatus vocis*, oppure necessariamente consistere, quand'anche fossero ammessi, in tratti "ormai" distrutti.⁶⁸

Ma come può l'Uno essere distrutto se la sua prefulgenza non si è mai finora addetta al pensiero né, di conseguenza, all'abitare e al costruire? E il fuoco del salubre – come può dirsi estinto o "sorpasato", se esso non si è mai fin qui nel canto acceso in nome del mondo?

E il mondo – può forse essersi annientato se il suo mondare non si è mai ancora stagliato nella nostra genitura? E la scienza e il dissidio – come possono essersi spenti, se il gioco del mondo non è mai iniziato?

Come possono la tentazione e la lotta essersi annullate, se la loro accortezza non si è mai destata *in noi*?

Tutto, qui, è ancora da intendere e da puntualizzare, e, come detta Hölderlin, «ben altra ricchezza attende d'essere cantata».⁶⁹

I precedenti interrogativi traggono, infatti, la loro attendibilità dall'originaria interroganza per la quale, essendole ingenerati, si prodigano, cioè dall'interroganza dello scisma d'essere, dall'enigma del suo arcano, ossia dalla *Seinsfrage* formulata nel *Denkweg* di Heidegger – e così ripresa, ad esempio, nel trattato *Geschichte des Seyns* (part. 6):

Wer sind wir? — Und sind wir denn? — Was heißt »Sein«? »Sind« wir, weil wir und sofern wir uns so antreffen, wie Baum und Haus. Und treffen wir uns so an? Und gesetzt auch dieses, treffen wir damit die Weise, wie wir sind? — Wer entscheidet über das »Sein«? — Oder entscheidet das Sein über jedes Wer und jedes Fragen? Und wie das? Was ist das Sein? Wie soll es enthüllt und in seine Wahrheit gebracht werden? Was ist Wahrheit? — Wir stehen im Äußersten dieser Fragen.⁷⁰

Chi siamo noi? — E siamo allora? — Che significa «essere»? Noi "siamo" poiché e nella misura in cui ci imbattiamo nell'indole 'noi' così come ci imbattiamo nell'albero e nella casa[?] E proprio così incontriamo l'indole 'noi'? E posto che di questo si tratti, cogliamo con ciò la fermezza in cui noi siamo? — Chi decide sull'"essere"? <Chi lo discerne?> — Oppure è l'essere che decide su ogni chi e su ogni interrogare <concernendo ogni chi e ogni interrogare?> E com'è <qual è il modus di> tutto questo? Che è l'essere? In quale modo [i. e.

con quale fermezza] esso deve venire dis-celato e condotto alla sua verità? Che è verità? — Noi ci ergiamo sull'estremo vertice <della fuga> di queste interroganze.

15.

L'erranza ci suggerisce l'essenziale.

L'ergersi sull'estremo vertice dell'interrogare la verità dell'arcano ci richiede di saggiare, con rigore e acume crescenti, la temperie genitoriale del nostro *noi*, ossia questo: che la disdetta della scienza del mondo è — oggi — l'economia in quanto *celante-infirmante* ascosità della οίκονομία.⁷¹

Sicché: come può l'economia mutarsi nello *stagliante-raffermante* nascondimento, nell'*afflagrante reconsione* della οίκονομία? Come può insomma quella — proprio in quanto disdetta — convertirsi nella folgorante flagranza della stretta di questa, così da giungere a esperirla?

Nessuno sa se e quando una tale conversione possa avvenire: il suo concretarsi non dipende da piani e volontà. Se così fosse, se la conversione potesse essere procurata mediante espedienti dell'ingegno e grazie a opportune tecniche "logiche" o "etiche", l'essere non sarebbe essere, non sarebbe scisma verso l'ente, non si stanzierebbe il niente nel nulla, non vigerebbe cioè alcuna scossa per la fondazione, né, palesemente, risuonerebbe il discontingente richiamo all'adertezza.

Ma il niente si stanzia, e il nulla vige, mentre l'essere, ascensivamente generandosi, si dispensa fruendo dell'esistere dell'uomo e stanziando *in tal modo* i suoi (dell'essere) mondi terrestri.

La conversione non è un prodotto umano-storico. Ciò non vuol dire però che sia "qualcosa" che possa giungere senza l'essere (sciente) dell'uomo. Essa è, infatti, quel *verso* della stanziamento a cui l'umano genitoriale senziente esistere, per divina intimazione, è perennemente convocato, ossia *in cui* gli è concesso di sperare e *a cui* gli è prescritto di attendere, in quanto ad-essere, nella grata solerzia del ritegno senziente.

Lo sciente sente, cioè agisce scindendo, nella misura in cui innanzitutto assente al dono della concessione e della prescrizione — assenso che, accogliendo il dettame del fr. 18, deve avere l'intonazione dello scismatico vago-attendente sperare nel più attendibile-invaghente, avendolo però già sempre esperito e tentato come il perenne inatteso-insperato:

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

Giusta l'interpunzione adottata, chiariamo il detto nel modo seguente:

Se lo sciente, attendendo al più attendibile-invaghente, non spera in esso, avendolo ascensivamente esperito e tentato come il perennemente inatteso-insperato — egli non lo scorgerà, e quindi non potrà scortarlo. Quando sia pre-afferrato come un essente, l'inatteso-insperato resta, in realtà, non scorgibile e non interrogabile, ossia privo di senziente accesso (deprivato dello scisma).

La vaga-attendente speranza della conversione non usa strumenti di calcolo e non elabora strategie d'indagine, non predispone interventi nel "reale" e non programma prove empiriche della sua verità. Essa è *pura senziente-interrogante protensione verso l'οίκονομία* — e inizia a concretarsi quando il sentimento, qualunque sia lo "stato reale dell'economia", cioè il voluto grado di potenza del generale contingentamento, si prepara al dicente audire, *nel fatale approfondirsi della disdetta*, l'avveniente profondità dell'addicenza all'indizione del mondo.

Tale preparazione — se ci affidiamo infine ancora all'erranza eraclitea — consiste nell'imparare innanzitutto a sentire sempre più scismaticamente il detto del fr. 54, che avvisa:

ἄρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

Si tratta della più originaria, e al tempo stesso ostica, risonanza della scissile avvertenza.

La vaga-attente speranza degli scienziati la segue come la stella polare di ogni errore — e ciò proprio mentre vi coglie un insegnamento che nessuno ode.

In tre versioni:

- i. Fuga — che disdice l'addetto suo apparire — di una che preme verso l'apparenza è più flagrante.
- ii. Fuga inappariscende di una che giunge all'apparire è più vigente.
- iii. Dis-flagrante afflagrante fuga di una flagrata fuga è più flagrante.

Lasciamo che la parola «fuga» parli liberamente nella lingua. Essa, infatti, si rivela presto come una dizione che si distingue per “vigore di *ubiquità*”, poiché, più nettamente di ogni altra del suo genere, è capace, ovunque risuoni e qualunque novero legghi e qualsiasi indole o tempra aduni, di invaghiare nell'ineffabilità dello scisma il senziente colpo d'occhio.⁷²

16.

Per noi, la fuga che si disdice all'apparizione, l'inappariscende-disflagrante, è la fuga dell'οἶκος e del νόμος, l'οἰκονομία, la scienza del mondo, mentre la «flagrata fuga», quella che, premendo, raggiunge l'apparenza, è l'economia, il mondo scientifico-cibernetico, che, in quanto disdetta, tempra, nella più inavvertita ascosità, l'odierna ora planetaria:

La scienza del mondo — la sé-disdicente οἰκονομία — è più vigente-flagrante della (sua) disdetta, cioè della sé-premente economia.

Che la sé-disdicente οἰκονομία sia *più* vigente, *più* flagrante della sé-premente economia non significa che quella, “contro le apparenze”, stia più potentemente in evidenza di questa, come se la disdizione fosse “per sé” dotata di un valore d'oggettività superiore a quello della premura. Va da sé che ogni raffronto valoriale deve essere qui escluso.

L'avvertimento del maggior vigore dell'οἰκονομία intende invece porre in luce la postergazione genitoriale dell'economia, ovvero il fatto che quest'ultima non avrebbe mai potuto insediarsi sulla terra se l'avvento dell'οἰκονομία non fosse già “stato”, e non fosse, quindi, il nostro perenne istante. Che è, in verità, la disdetta se non l'ascensiva conseguenza della disdizione, ossia: la *dis*-dizione medesima nel suo indolico attentare a se stessa?

Ma, convocando in tal modo la tentazione dell'οἰκονομία, non è, al tempo stesso, evocata, per essere a sua volta tentata, l'attendibilità della conversione nella sua vaga-attente speranza?

17.

L'οἰκονομία e l'economia sono fuggite nella *contro-versione* dei mutuamente afflagranti *diversi* — il cui stanziarsi è formulato nel fr. 8:

Τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν.

Non vi è adesso lo spazio sufficiente per un'adeguata intesa del detto, che è coniato in un modo particolarmente resistente ai nostri tentativi di redizione:

La contro-versione, conferendo, converte, e, scissa dai differenti, diversi in reciproca afflagranza, *la più fulgida fuga*.

«La più fulgida fuga» (il «più» è quello dell'ascendenza e dell'ultroneità) è la fuga *ultima*, in cui si fugano l'avvenuta conversione dell'economia e (quindi) il conclamato avvento della οικονομία; in Uno: la *salubre avvenenza* della scienza del mondo nell'indizione della lingua — l'impostergabile fugace inizio.

Quanto più l'economia si potenzia nella sua forza di contingentamento, quanto più essa conflagra nella coartazione cibernetica del mondo, quanto più il mondo è contro-stagliato e destanziato nella sagoma di una comandabile isomorfa tempo-spaziale totalità energetica — tanto più stringente diviene la stretta della οικονομία, e tanto più avvenente si fa, per i convertiti scienziati, la salubre avvenenza.

*

Nella vaga-attendente speranza, gli scienziati (dettanti e pensanti) saranno sempre sorretti dal canto antico della salubre avvenenza — così come fu intonato dai poeti greci. Qui è il *punctum inconcussum* dell'assenziente errare.

Pindaro, ad esempio, nell'*incipit* della *VI Nemea*, canta:

Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος
μένει οὐρανός.

Risuona in questi versi la convertente tempra risanante di quella stretta dettatica che il poeta sembra indicare nella prima parte del suo citato frammento (*supra*, § 2):

Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτῃ χειρί.

Nome del mondo — di ogni novero l'offerta fondamento,
di mortali e d'immortali,
staglia la rotta, addicendo, nella disdetta, la stretta più stringente,
con ultronea mano.

L'«ultronea mano» è *del* nome del mondo perché, ancor prima, è ingenita alla salubre avvenenza, della quale reca il cenno agli scienziati:

Uno di uomini, Uno di Dei — due progeneri. Dalla stessa però respiriamo
Lingua madre — gli uni verso gli altri. Ma ci fa divergere un'intera addetta
Attendibilità, poiché il no dell'Uno, la prefulgenza, noi adergiamo, mentre
[in fiera
Fidata fermezza, perenne dimora,
Si destina il cielo.

Ovvero, assentendo più liberamente al nulla dell'impostergabile:

Una fuga di uomini, una fuga di Dei — due ascendenze. Ci ergiamo, però,
Dalla salubre avvenenza in mutuo invaghimento. Ma ci fa divergere
[l'attendente
Speranza, giacché la vaghezza noi adergiamo, quando, come fiero
Fidato firmamento, immenso albergo,
Si staglia il cielo.

APPENDICE

«(...) Che risuona in questa locuzione - “il mondo scientifico”? Già Nietzsche, alla fine degli anni '80 del secolo scorso, progettò un chiarimento di tale questione: “Non la cogenza della scienza è ciò che staglia il nostro XIX secolo, ma la cogenza del metodo scientifico esercitata sulla scienza” (*Der Wille zur Macht*, n. 466). Tale sentenza richiede una delucidazione. Che vuol dire, qui, “metodo”? Che vuol dire “cogenza del metodo”? “Metodo”, qui, non significa lo strumento con l'aiuto del quale la ricerca scientifica tratta la cerchia, tematicamente stabilita, degli oggetti. “Metodo” vuol dire piuttosto: *format modale* per entro cui, fin dal principio, l'oggettività, cioè la contro-statività e co-stanzietà degli oggetti, delimita la sostevole cerchia degli oggetti stessi, che, grazie alla ricerca, devono essere addotti e illuminati [assicurati]. Il metodo è quel preconcettivo progetto(-del-mondo) che statuisce l'orizzonte in cui il mondo può essere addotto e illuminato. E di che si tratta? Riposta: *della saturante computabilità di tutto ciò che è accessibile e verificabile nell'esperimento*. Le scienze particolari restano, nelle loro procedure, assoggettate proprio a tale progetto di mondo. Ecco perché il suo definito metodo è “la cogenza esercitata sulla scienza”, ovvero (in breve) “la cogenza sulla scienza”. La cogenza contiene una decisione - che dice: *vale come veracemente effettivo solo ciò che è scientificamente dimostrabile e legittimabile, ossia computabile*. Mediante la computabilità, il mondo è reso per l'uomo, ovunque e sempre, comandabile. Il metodo è la cogente esazione del mondo nel formato di una saturante agibilità per l'uomo. La cogenza del metodo sulla scienza iniziò il suo corso in Europa, e in nessun altro luogo della terra, nel secolo XVII grazie a Galileo e a Newton. La cogenza del metodo si dispiega oggi nelle sue estreme attendibilità e potenze nella forma della cibernetica. La dizione greca κυβερνήτης denomina il pilota. Il mondo intonato alla scienza - <il mondo che viene esatto dal e in forza del metodo,> il mondo scientifico - diviene mondo informato alla cibernetica - mondo cibernetico. *Il progetto cibernetico del mondo presuppone, nel suo pre-formatare, che il tratto di fondo di ogni computabile processo del mondo sia il pilotaggio. Il pilotaggio di un processo per mezzo di un altro viene mediato attraverso la trasmissione di una nota direttiva, attraverso l'informazione. Nella misura in cui il processo pilotato a sua volta si retro-notifica a quello pilotante, e in tal modo lo in-forma, il pilotaggio ha il carattere dell'abbinamento riverso o retro-abbinamento delle informazioni*. La reciproca regolazione dei processi nel loro mutuo rapporto si compie dunque in un movimento circuitale. Ecco perché il tratto di fondo del progetto cibernetico del mondo è il circuito di regolazione. Su di esso si basa l'attendibilità dell'autoregolazione, l'automazione di un sistema motore. Nel mondo addotto in senso cibernetico svanisce la scissura fra le macchine automatiche e gli esseri viventi. Essa è neutralizzata dal non discernente processo dell'informazione. Il progetto cibernetico del mondo, «la cogenza del metodo sulla scienza», rende attendibile una saturante-isomorfa, e in questo senso (il senso del saturante isomorfismo) universale, computabilità, ossia comandabilità, del mondo vivente e non vivente. *A tale uniformità del mondo cibernetico viene istruito anche l'uomo*. Anzi, la sua modalità d'istruzione è precipua e principiale. Infatti l'addurre cibernetico si stanza nella guisa di un circuito di avvistamento, ovvero di un apparato di monitoraggio per entro il quale l'uomo ha il suo punto ortivo nel più ampio fra tutti i circuiti di regolazione. In conformità della moderna adduzione dell'uomo, egli è invero il soggetto, che si rapporta al mondo - inteso come cerchia degli oggetti - nella misura in cui lo tratta. La così assorgente sostevole mutazione del mondo si retro-notifica all'uomo. Il rapporto soggetto-oggetto, addotto ciberneticamente, costituisce il mutuo rapporto fra informazioni, l'abbinamento riverso (o il retro-abbinamento), in quel precipuo circuito di regolazione che si lascia definire mediante il titolo “Uomo e Mondo”». ⁷³

NOTE

* Il saggio s'inscrive nel quadro teoretico elaborato nei seguenti lavori: 1. *Pensare il nulla*. Leopardi, Heidegger, Pavia: Ibis, 32011 [PN]; 2. *L'inizio e il nulla. Colloquio di un logico, di un aiutante e di un pittore*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2009 [IN]; 3. *Lingua pensiero canto. Un seminario sull'essenza della parola*, Pavia: Ibis, 2010 [LPC]; 4. IVO DE GENNARO/GINO ZACCARIA, *Dasein : Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*. Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2007 [DD]; 5. «Il progetto del mondo», in: IVO DE GENNARO (a cura di), *Value. Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*, Leiden-Boston: Brill, 2012 [PM]; e infine 6. *L'arte e lo spazio (prima parte: spazio, tempo, essere – seconda parte: la spaziosità del salubre)* [AS] e 7. *Seminario sul nichilismo* [SN] – entrambi in: www.eudia.org (sezione Audio e Video).

Questo saggio non avrebbe mai visto la luce senza il sostegno di alcuni fondamentali testi sul pensiero di Eraclito: 1. MARTIN HEIDEGGER, GA Bd. 55, *Heraklit*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 31994; 2. *id.*, «Logos», «Moirà», «Aletheia», in: MARTIN HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske, 1954, pp. 199-274; 3. MARTIN HEIDEGGER/EUGEN FINK, *Heraklit*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970; 4. IVO DE GENNARO, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin: Dunker & Humblot, 2001 [LHH]; 5. IVO DE GENNARO, *Heraklits Fluß-Fragmente*, in: WOLFGANG VON DER WEPPEN und BERNHARD ZIMMERMANN (Hrsg.), *Anfänge der Philosophie – Perspektiven in der Postmoderne*, Sokratesstudien Bd. VII, Tübingen: Attempto Verlag, 2008, pp. 25-48. (In tale contesto, sulla questione della genitorialità dell'essere e del pensiero, sono da menzionare i seguenti volumi: IVO DE GENNARO, *The Weirdness of Being. Heidegger's Unheard Answer to the Seinsfrage*, Durham: Acumen, 2013; RALF LÜFTER, *Heidegger und die Frage nach der Geschichte*, Würzburg: Koenigshausen & Neumann, 2012; SERGIUSZ KAZMIERSKI, *Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2011.)

¹ Sul senso della madrelingua, si veda DD, p. 60 e IN, pp. 20, 46-65, 77-78.

² I frammenti di Eraclito saranno citati secondo la numerazione dell'edizione Diels-Kranz. Manterremo la consueta denominazione «frammenti» sebbene il loro carattere sorgivo (ad ogni lettura il loro *indictum* si approfondisce sempre più) suggerirebbe di chiamarli piuttosto «scorgimenti». – I lavori degli altri editori eraclitei consultati e menzionati sono: ERACLITO, *Frammenti* – introduzione, traduzione e commento a cura di MIROSLAV MARCOVICH, Firenze: «La Nuova Italia» Editrice, 1978 [EM]; ERACLITO, *Frammenti*, a cura di FRANCESCO FRONTEROTTA, Milano: BUR, RCS Libri, 2013 [EF]; GIORGIO COLLI, *La sapienza greca, III, Eraclito*, Milano: Adelphi, 1980 [EC]; ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di CARLO DIANO e GIUSEPPE SERRA, Milano: «Fondazione Lorenzo Valla», Mondadori, 1980 [EDS].

³ Da «solerte», formato su *sollus* e *ars*: «integro/intero (i.e. discontingente) nell'arte».

⁴ Ma si pensi anche a νομός e a νομή, da cui derivano quel νομάς che indica il “nomade”, l’“errante”, nel senso di colui che cerca il pascolo per il gregge, e il νομεύς, che ricorre nel *Politico* platonico.

⁵ Voci, queste ultime due, nelle quali il tono scismatico sembra più udibile.

⁶ Dignità: decoro dell'addicenza.

⁷ Νέμεσις, generata, secondo Esiodo, dalla νύξ ὀλοή, dall'ottenebrante oscurità.

⁸ Si veda IN, pp. 52-70; p. 110; 131; 137; 149. La scissile avvertenza è l'ineludibile – ancora inaudito – richiamante-stringente stanziarsi, verso l'uomo, dell'essere.

⁹ Ed. SCHROEDER, 169.3 (si veda *infra* il § 17).

¹⁰ Nell'annoverare che traduce il νέμειν umano è necessario udire non il contare, il computare o l'espore, ma *in primis* quell'abitare che, adergendo l'Uno, ne coltiva la nemesi, proprio mentre lo fonda nel suo nome e lo nutre nel suo numero, per la verità della sua legge.

¹¹ La dizione è qui intesa al neutro – da ἅπαντα (τὰ ὄντα).

¹² αὐτό proviene da αὐ+τό; αὐ indica il sempre-nuovo in avvento; τό dice l'essere-esso, il circostanziarsi in indole. «Salubre» si forma su *salu-brem*, da *salu-ber*, latore (*bero* = *fero*) di integrità (*salus/salutem*), conferitore di stanzietà. [La dizione «salubre» traduce lo *Heiliges* di Hölderlin nel senso delucidato da Heidegger; si veda MARTIN HEIDEGGER, «“Wie wenn am Feiertage ...“», in: *id.*, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA Bd. 4, Frankfurt a. M.: Klostermann, 32011, pp. 49-77. – Si veda anche AS.]

¹³ Si veda: DD, p. 12 e p. 149; IN, p. 89. L'ascendenza e l'ultroneità costituiscono i due tratti di fondo dello scisma. – A tale proposito, dobbiamo sempre ricordare quei versi di Hölderlin che dicono («Mnemosyne»): Nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen / Die Sterblichen eh' an den Abgrund («Non possono / I celesti tutto. Infatti toccano / I mortali presto per primi il nulla»).

¹⁴ Il fuoco dell'Uno arde e staglia gravato dalla costante minaccia di “bruciarsi da sé”.

¹⁵ «Intendenza» dice al tempo stesso l'intesa e l'attesa originarie.

¹⁶ È la *Raum-Zeit* o il *Raum-Zeit-Kontinuum* nel senso di Einstein. Con la dicitura «tempo-spazio» intendiamo la nascosta destanziazione della spaziosità dello spazio-di-tempo (*Zeit-Raum*) nella sagoma del circuito della potenza. Il tempo-spazio è dunque la circostanziata circoscrizione del pluspotenziamento – la risorsa che quest'ultimo, nel suo circuitale stanziarsi in quanto plus-volontà, costantemente co-scrive come “fondo d'essere”. Si veda LPC, pp. 114-115.

¹⁷ Mondo: la mondata dell'indole nella flagranza dell'adstanziarsi, l'ascensiva “monda”, verso il Dio e l'uomo, dell'adstanziabilità. *Mundus*: ascensivo avvento della ritratta ἀ-λήθεια. – Esperito e sentito muovendo dal *novero* dell'adstanziabilità, *mondo* è l'ultroneità per entro cui il novero dell'adstanziabilità si monda (si staglia) nelle sue

indoliche rotte sempre e unicamente mediante “se stesso”, cioè tramite il suo medesimo addetto flagrare. Mondo (come) ascendenza: *novero attraverso novero* (quale) genitoriale dono di adstanziatà.

¹⁸ Per questa lezione (συλλάψεις invece di συνάψεις, che Marcovich considera un *lapsus calami*), si vedano EM, pp. 70-75, EF, pp. 61-65 (in particolare, la nota 2). Resta in ogni caso vero quanto è puntualizzato in LHH, p. 263, nota 134.

¹⁹ Ciò significa che la parola si libera dei sensi che le sono imposti dalla metafisica moderna – la βουλή come volontà dell'uomo-soggetto che “aziona” l'incondizionata oggettivazione del mondo. Laddove βουλή sia interpretata come “volontà umana”, si è indotti a considerare il genitivo singolare ἐνός come un maschile. È quanto appunto accade alla quasi totalità degli editori eraclitei, come Fronterotta («Legge è anche obbedire alla volontà di uno solo»), Marcovich («È anche legge obbedire alla volontà di un solo [uomo]»), Diano-Serra («È legge anche obbedire al consiglio di uno solo»); Diels-Kranz («Gesetz heißt auch dem Willen eines einzigen folgen»). Fra coloro che adottano invece la lezione βουλή piuttosto che βουλήν, e che prospettano anche l'eventualità dello ἐνός al neutro, troviamo Mullach («Legge e volontà è obbedire a uno solo (oppure: a un'unica cosa)» e Bollak-Wismann («Legge è anche volontà di obbedire a uno solo [oppure: a un'unica cosa]»). Un'esauriente sintesi delle varie ipotesi editoriali si trova in EF, pp. 301-304.

²⁰ Appare adesso più chiaramente l'attendibilità dell'intesa del κόσμος come prefulgenza. *Pre-fulgenza* – ossia: scisma verso la *fulgenza* del novero, la quale è *folgorazione d'ascosità*. La *pre-fulgenza* è quello stagiante-nascondente nascondersi che è *non ulteriormente trascendibile*, ossia trascendibile “non più” di quanto già non lo sia vigendo perennemente inoltrato *in sé da sé per sé*, ovvero in quanto *Uno, verso* il novero dell'adstanziatesi: esso è per l'appunto l'Uno in ascendenza e ultroneità – mediante gli aderenti uomini nel venire degli Dei – verso ciò che “sarà” (un) adstanziato.

²¹ Il pensiero scismatico si costituisce come l'originario pensiero scientifico.

²² Ringrazio Sergiusz Kazmierski, che mi ha suggerito questa versione della sentenza. (Come è noto, il testo laerziano del fr. 41 è corrotto nella parola che segue γνώμην.) Essa modifica la scelta editoriale di Fronterotta (ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ὅτεω κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων, EF, pp. 39-45), la quale si discosta radicalmente dall'ipotesi di Diels, poi mantenuta in Diels-Kranz (dopo γνώμην, D-K scrive ὅτι ἐ>κυβέρνησε). La congettura di Kazmierski si fonda sull'attendibilità della cosiddetta “attrazione del relativo”: il dativo ὅτεω, riferito allo ἐν e retto da ἐπίστασθαι γνώμην, opera come accusativo-soggetto dell'infinitiva espressa all'aoristo κυβερνήσθαι.

²³ In δαίμων risuona il verbo δαίωμα, che significa dispensare ripartendo, dare scindendo, e dunque donare-in-scisma, offrire custodendo la scismaticità del dono – tratti che qui dobbiamo sentire in «intimare» e in «divina intimitazione», il cui compimento è per l'appunto la εὐ-δαμονία.

²⁴ EM, p. 175. Com'è noto, nella versione della citazione eraclitea tramandata da Clemente Alessandrino (*Strom.* 3, 21, 1), la dizione finale è ὕπνος. Marcovich non la accoglie e la sostituisce con ὕπαρ, osservando che la prima «semanticamente non soddisfa; ὀκόσα εὐδοντες ὀρέομεν non è uno ὕπνος (“sonno”), ma un ἐνύπνιον (“sogno” [cioè appunto il contenuto del sonno])», e continua (sottolineando infine l'inattendibilità di Clemente): «ὕπνος è tradotto erroneamente ad es. da Zeller (...) come “sogno”, da Reinhardt (...) come “fantasma”, da Snell (...) come “sogno”, da Kranz come “crepuscolo” [*Dämmerung*], ecc. Può darsi che la corruzione fosse già nella fonte di Clemente, o forse egli ha visto in ὕπαρ una corruzione e ha emendato in ὕπνος (...)». Anche Colli dubita dell'attendibilità di ὕπνος, chiedendosi, coerentemente con la sua visione generale del pensiero di Eraclito, se non debba piuttosto essere sostituito con λόγος o con ἔπος (EC, p. 144).

²⁵ Marcovich traduce: «Ciò che vediamo da svegli è morte, / ciò che vediamo nel sonno è vita (realtà)». Egli, appoggiandosi sul *format* della “dottrina dell'unità degli opposti”, legge, nella prima parte del detto, la scempia identità di βίος e θάνατος, e, nella seconda, quella fra ὕπαρ e ὄναρ (accolti nei loro sensi correnti: la vita come “dato vitale”, la morte come estinzione e trapasso, la realtà come contingenza e il sogno come fantasia e miraggio o “irrealtà”): «È oscuro il significato del detto. Se le parole ὀκόσα ἐγεῖρθέντες ὀρέομεν vogliono dire βίος, mentre ὀκόσα δὲ εὐδοντες vogliono dire ὄναρ, ipotizzerei che si abbia qui un altro esempio di unità degli opposti: βίος = θάνατος; ὕπαρ = ὄναρ» (EM, p. 175). Al di là delle intenzioni e delle inferenze dell'Editore, l'emendatio conferisce tuttavia a questo frammento la forma di uno scorgimento essenziale.

²⁶ Si veda DD, pp. 78 e sgg.

²⁷ Questa parola traduce il greco μῆτις («assunzione della misura dalla flagranza») e va quindi tenuta lontana dai suoi significati spuri, quali la mansuetudine e la volubilità, la cedevolezza e la piacevolezza, la mancanza di severità e la mera subordinazione all'altrui volere. Una delucidazione greca della μῆτις si trova nel canto XXIII dell'*Illiade* (vv. 311-395).

²⁸ Verbo raro, appartenente alla medesima radice del latino *dormire*; è attestato, all'aoristo, al v. 143 del canto XX dell'*Odissea*.

²⁹ Mediante un tema nominale *κοῖμα ο *κοῖμος.

³⁰ Lo ὕπνων e il κοιμάσθαι, nei sensi appena evocati, si trovano anche in Callimaco, ad esempio nell'epigramma dedicato a Conopio, la “Zanzaretta” (*Antologia Palatina*, V 23).

³¹ I verbi ἐγείρω e εὐδω parlano anche nel fr. 26, che pensa il medesimo del fr. 21, medesimo che ritorna sia nei fr. 73, 75 e 88 (ove compaiono i participi neutri ἐγγρηγός [perf.] e καθεῦδον), sia, con dizioni sinonime, nel fr. 34. – Ἐγείρω ricorre insieme a κοιμάομαι nel fr. 89, come appunto vedremo, *infra*, al § 11.

³² L'etimologia di ὑπαρ è dubbia; la parola è intesa comunemente come l'opposto di ὄναρ. J. Russo, nel suo commento ai due passi dell'*Odissea* in cui compaiono le due dizioni (XIX, v. 547; XX, v. 90), scrive: «(...) ὑπαρ: parola di origine curiosa. Si è probabilmente formata per paronomasia sulla preposizione eolica ὄν = ἀνά. Dal momento che ὄναρ sembrava contenere la preposizione "su", fu coniata artificialmente – o scherzosamente – una parola di significato opposto basata sulla proposizione ὑπό, "sotto". Si generò così, da ὄναρ, l'antitetico ὑπαρ, col senso di visione "reale"» (OMERO, *Odissea*, Volume V, Libri XVII-XX, a cura di JOSEPH RUSSO, trad. di G. AURELIO PRIVITERA, Milano: "Fondazione Lorenzo Valla", Mondadori, 1985, p. 268). Sul punto, si veda anche PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck, 1984, 3-4, p. 1157.

³³ Lo ὑπαρ può giungere anche durante il sonno: sogno-ὑπαρ vs sogno-ὄναρ (notte solerte, notte inerte).

³⁴ La solerzia è l'arte dell'avvenienza.

³⁵ «Durare» – non quello della "costante validità". La perduranza qui da pensare è il vigore dell'attendibile (istantanea perduranza).

³⁶ «Morire» diviene qui transitivo.

³⁷ L'uomo *vive* nella misura del suo *divenire* mortale – il mortale *vive* nella misura del suo *dismorire*. Si veda PM, pp. 483-484.

³⁸ Vita dis-morte : vivere morendo, morire vivendo.

³⁹ Nel senso dell'impatto vitale (potenza, volontà, valore).

⁴⁰ «Arcano» è un altro nome dello scisma.

⁴¹ Senza nulla togliere al terribile e al tremendo, i quali, anzi, solo ora toccano il loro senso genuino.

⁴² «Per-durare solerzia», come nelle frasi «durare fatica» o «durare la fame», «durare molti stenti», eccetera – la durata come durezza e vigore dell'adergenza.

⁴³ Due osservazioni. 1. «Prossimo» non segna un grado di contiguità ma il rango scismatico dell'intimante Dio. «Prossimo alla scienza dell'Uno» significa: capace di recondere l'Uno nel suo arcano. Si tratta di una prossimità che mantiene il vicino nell'ascosità della sua estraneante lontananza, cioè nella sua salubrità; la chiameremo allora «salubre prossimità». 2. La morte pretende sia l'ognora dis-morire sia l'ognora in-morire, il mortale e l'immortale.

⁴⁴ L'assenso tace nel nulla ed è intonato dal niente. Esso versa dunque in una precipua stretta: evocare e chiamare un'indole che *doni il proprio nome all'Uno – e in tale nome lo acclari* – nella misura in cui ne intimi l'accortezza (nel dis-morire) in flagranza di scisma.

⁴⁵ Seguiamo l'interpunzione suggerita da Marcovich (EM, p. 308). In tal caso, nulla vieta di aggiungere l'articolo alla parola ἔν. (Sulla questione, si veda anche EDS, pp. 163-164.)

⁴⁶ La sentenza, *ad verbum*, dice: «Uno, la scienza unica, di essere detto non chiede (non esige) e chiede (esige) nome di Dio». Si noti i. come proprio ἴσως ἐθέλει, l'esclusione dell'attendibilità, intoni ἴεθέλει, l'ammissione dell'attendibilità, del λέγεσθαι ... Ζηνὸς ὄνομα (la prossimità del Dio all'Uno, che lo addice all'intimazione, assumendolo così, per l'uomo, come proprio nome, è decisa dal suo scisma, che disdice per sé, scindendolo da sé, il nome del Dio); ii. come la dicitura «<τὸ> ἔν, τὸ σοφὸν μῶνον» segni il cadenzato stanziarsi dell'Uno *nel* suo primo nome; iii. come la forma Ζηνὸς ὄνομα lasci intendere *nel nome stesso* il richiamo dello ἔν.

⁴⁷ Ossia: nelle forme approntate dall'uomo per la sua accoglienza e reconione (e quindi al Dio estranee).

⁴⁸ Come se, tra l'altro, l'ognora-giammai-morire e il dis-morire fossero delle mere contingenti umano-divine proprietà permutabili.

⁴⁹ Vivere da mortali (non essendolo) significa per l'appunto questo: *vivere la morte*. La loro "vita da mortali" non sarà mai dis-morte, ma ognora vita "alla" morte.

⁵⁰ Rattivare, vivificare.

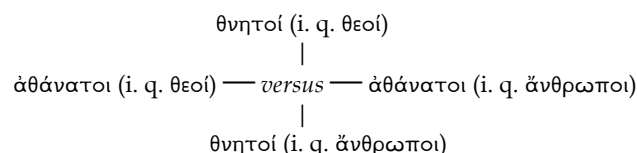
⁵¹ Stato che è formatato nel cosiddetto "attimo eterno".

⁵² Appartenente al gruppo tematico «θαν-, θνα-/θνη-» (θνησκειν).

⁵³ ... cioè allude all'attendibilità della divina θνητότης.

⁵⁴ I primi sono indicati sulla diagonale sinistra-destra, i secondi su quella destra-sinistra.

⁵⁵ La figura mette in luce come la divergenza (ingiunta dalla controversia) si misuri dall'incrocio della conversa scissione fra l'immortalità degli Dei e l'immortalità degli uomini [(θεοί) ἀθάνατοι *versus* (ἄνθρωποι) ἀθάνατοι] e quella fra la mortalità degli uomini e la mortalità degli Dei [θνητοί (ἄνθρωποι) *versus* θνητοί (θεοί)]. Con un ulteriore grafico:



⁵⁶ Si tratta di un nesso spazio-temprante: il suono-folgore ζῶντες temprà la spaziosità della sostante voce τεθνεῶτες.

⁵⁷ In ξυνός, sentiamo al tempo stesso lo ξύν/σύν del novero e della fuga e il paronimo dello ξύν νόω («con accortezza», «accortivamente») ingenito al λέγειν addetto dal λόγος; in περιφέρεια, il περιφέρεις, l'indole errante, vaga (da περι-φέρειν, qui inteso come vagare, essere vago); in κύκλος, il periodo genitoriale, il perenne ritorno in sé (ascensività) del generarsi. Se mettiamo da parte l'onvia interpretazione geometrica, il frammento dice: colta nei

suoi nascosti tratti d'erranza e di vaghezza, ogni genitura si mostra come caratterizzata dalla fuga del suo inizio e della sua fine – fuga che è per l'appunto un "novero d'accortezza". L'inizio e la fine sono genitualmente annoverati in un'accortiva unità ingenita all'unicità dell'Uno. La fine è l'attendibilità dell'inizio: questo contiene quella. Nell'inizio, la fine – nella fine, l'inizio: l'uno è attesa dell'altra, e viceversa.

⁵⁸ Il simbolo usato nella precedente figura (∞) non deve far pensare all'infinito matematico; semmai – ma non potrà essere mostrato – allo *zarteres unendliches Verhältnis* di Hölderlin. (Si veda IN, pp. 96-98.) In ogni caso, esso tenta solo di esibire il "senso circonfrente" del chiasmo, cioè della primigenia avocazione, dell'incontro del fato celeste e della sorte terrestre, del preludio del mondo: l'istante in cui gli Dei iniziano l'umano morire – e quindi gli uomini – è l'istante in cui gli uomini finiscono il divino vivere – e quindi gli Dei. Gli Dei iniziano gli uomini nel medesimo istante in cui gli uomini finiscono gli Dei, e solo questo finire temprà il divino iniziare così come solo quell'iniziare temprà l'umano finire. Il circonfrente chiasmo « ∞ » consiste in questa ascensiva medesimezza d'istante (in quanto mutua tempratura): circolarmente adunati in scissura, convergenti in divergenza come circonfrenti.

⁵⁹ *Supra*, § 3.

⁶⁰ ... per avvalorarla ed effettuarla.

⁶¹ ... nel senso che l'Uno è avulso dal novero e il novero dall'Uno.

⁶² Diels e altri ne espungono la seconda parte, che è invece accolta da Marcovich (EM, pp. 67-68).

⁶³ Udiamo nel participio perfetto il "tempo" della fuga di ertezza, istante e attesa, cioè dell'adertezza (diversamente dall'aoristo ἐγερθέντες del fr. 21; *supra* § 6).

⁶⁴ ... e non semplicemente dell'uomo.

⁶⁵ Si veda, *supra*, la nota 44.

⁶⁶ Si vedano le delucidazioni di questi frammenti in LHH, pp. 277-279.

⁶⁷ Si veda LPC, pp. 63-70; 107-122.

⁶⁸ Per un chiarimento di tali determinazioni geniturali, si veda LPC, pp. 36-45; 68-76. Citiamo in Appendice (*infra*, p. 40) un passo di una conferenza di Heidegger (tenuta ad Atene il 4 Aprile del 1967 e intitolata *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*) nel quale sono ottenuti i concetti diagnostici qui presupposti.

⁶⁹ ... *noch ist manches zu singen* ... (HÖLDERLIN, «Am Quell der Donau»).

⁷⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Geschichte des Seyns*, GA Bd. 69, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998, p. 8.

⁷¹ Tale temperie è una conseguenza della congetturata provenienza del concetto metafisico dell'economia dall'*indictum* della οἰκονομία (*supra*, §1).

⁷² «Fuga» è un nome del tratto di fondo dello scisma d'essere, una dizione dell'addicenza. Essa indica innanzitutto il contratto dell'essere con l'ente quando tale contratto sia già esperito e tentato per entro l'ad-essere. Fuga è dunque l'Uno scorto nella sua prefulgenza e la prefulgenza stessa; è l'ultroneità e l'ascendenza, il fuoco del salubre e il mondo. Ad esempio: una fuga di valli non è semplicemente una serie di sagome terrestri poste in una certa prospettiva rispetto a un dato punto di vista bensì un *novero* di spazianti-concretanti forme, ossia di disascosti già intesi come capaci di donare luogo allo stagliarsi di un mondo. L'essere è fuga – e ogni fuga è *dell'essere per l'essere*.

⁷³ Brano tratto da: MARTIN HEIDEGGER, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, in: *id.*, *Denkerfahrten*, hrsg. von HERMANN HEIDEGGER, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, pp. 135-149.