

Adriano Ardovino

*Die andere Möglichkeit. Un'annotazione su tecnica e possibilità*

*Abstract:* Starting from the relationship between technology and possibility, the article examines the concept of *Möglichkeit* in Heidegger's *Being and time* in order to propose a different interpretation of the "other possibility", which Heidegger evokes in the famous lecture *The question concerning technology*.

1.

La celebre conferenza heideggeriana *La questione della tecnica* si apre com'è noto all'insegna della decostruzione di alternative giudicate soltanto apparenti, come ad esempio quella fra rassegnazione alla tecnica e tentativo di svincolamento da essa, tra accettazione e rifiuto, esaltazione e negazione. Ma neppure l'indifferenza e soprattutto la rappresentazione dei mezzi tecnici come qualcosa di neutro rispetto al loro eventuale utilizzo – positivo o negativo, provvisto di valore o disvalore – costituiscono, per Heidegger, un congegno *appropriato* alla singolarità dell'evento tecnico. Infatti, tutti gli atteggiamenti appena descritti sono caratterizzati da una sottodeterminazione, non già e non tanto della tecnologia e delle sue realizzazioni, quanto della sua stessa essenza – nel senso di ciò che di essa è essenziale, giacché ci concerne e ci interpella –, che per Heidegger, notoriamente, non è nulla di tecnico, ma ha a che vedere con il compimento della lunga vicenda storica dell'essere dell'ente e della sua inascosità – ossia dell'epocalità del vero – in cui l'essere, istanzandosi in relazione all'umano (cioè all'esserci e infine al mortale) si risolve.

A riprova del fatto che l'alternativa autentica sembrerebbe un'altra – e precisamente: aprirsi o non aprirsi all'*essenza* della tecnica, più che all'insieme dei suoi strumenti, apparati e dispositivi, ovvero a quello delle sue trasformazioni e delle sue incidenze storiche –, si potrebbero citare molteplici passaggi della conferenza, fra cui il seguente. Posto che l'uomo, soprattutto oggi, non può evitare di muoversi lungo la via di un disvelamento *specificamente* tecnico del mondo, egli risulta portato e condotto (*gebracht*) nel mezzo di possibilità (*Möglichkeiten*)<sup>1</sup>, ossia, nella fattispecie, può continuare a procedere lungo il filo, o più precisamente sull'orlo e per così dire al margine (*am Rande*), di quella "possibilità" che consiste in un

1 Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 26-27.

incessante ricercare e far funzionare tutto quanto si disvela nella dispositività (cioè nell'ordinamento e nell'impiego ordinato della tecnica, che Heidegger chiama *Gestell*), oppure può riconoscere che, nell'irretimento di tale disposizione, "si occulta l'altra possibilità" – posto che, in tale irretimento, non si schiude nessuna possibilità 'altra' –, consistente, per l'umano, nell'esperire (*erfabren*), proprio *dentro* la configurazione *integralmente* tecnica del mondo, la propria stessa essenza in quanto resa appropriata al mondo, e quindi l'appartenenza integrale a un evento di disvelamento (epocale) dal quale l'uomo è in primo luogo dominato e per così dire deciso, risultandone storicamente fruito, seppur offrendo ad esso, al contempo, l'unico luogo o radura in cui il velarsi e il sottrarsi del disvelamento (tecnico) diviene manifesto<sup>2</sup>.

Ma di che natura sarebbe una simile 'alternativa'? E donde la certezza, anzitutto, di poterla chiamare tale, posto che ogni alternativa, per definizione, si colloca sempre tra esiti e situazioni equipossibili, che condividono per lo meno un medesimo piano di svolgimento rispetto ad altre alternative? A ben vedere, l'irretito indugiare nella tecnica (chiudendosi a ciò che in essa o di essa è essenziale) e il più autentico dimorare in essa (aprendosi alla sua essenza di evento disvelante-appropriante), non sono affatto due alternative 'complanari', bensì ricordano da vicino la difficile distinzione tra appropriazione e inappropriatezza – ovvero autenticità e inautenticità dell'esserci umano finito –, tra le quali, in *Essere e tempo*, non si perde occasione di scongiurare ogni opposizione meramente lineare, come se la prima dovesse cancellare la seconda (sostituendosi ad essa) o la seconda potesse soffocare la prima (impedendole di instaurarsi). In realtà, senza che sia qui possibile, né necessario, soffermarsi sul punto, l'autenticità di ogni sguardo esistenziale non è che il differente afferramento dell'*unica* condizione esistenziale corrente, che è quella di una costante remissione al mondo. Scorgere l'in-autenticità di tale condizione, aprirsi ad essa e prendere dimora in essa come costante negazione (rifiuto, ma anche preservazione) dell'autentico, questa soltanto è l'autenticità che ogni vedere fenomenologico presuppone e dispiega, a suo modo, radicalmente.

Se però le cose stanno così, ci si deve chiedere come, e in che senso, sia possibile (e in certo senso necessario) ascoltare la parola *Möglichkeit* in relazione al 'fenomeno' della tecnica, e se sia quindi, non diciamo soddisfacente, ma almeno sufficiente, continuare a renderla, nella nostra lingua, con il termine "possibilità". In che senso, infatti, abbandonarsi inconsapevolmente alla dispositività dell'impiego tecnico (sacrificandosi integralmente ad esso) sarebbe una "possibilità", posto che in tale contegno alberga un continuo movimento di chiusura e occultamento, cosicché non vi è nulla, al suo interno, che possa delineare un'alternativa o un'apertura in senso autentico? E in che termini, correlativamente, un'assunzione *esplicita* dell'essenza della tecnica – che di certo continua a lasciar essere la tecnica così com'è, ponendosi direttamente al di là di ogni decisione tra affermazione e negazione, e dunque continuando a fruire della tecnica stessa, lasciandosi, insieme,

2 Cfr. *ibid.*

fruire da essa, nelle forme e nei modi in cui essa si destina – sarebbe qualcosa come un’“altra possibilità”, ovvero, come abbiamo insinuato sopra, una possibilità altra? Che cosa può, di per sé, una tecnica dalla quale si viene costantemente messi in gioco, e che cosa ‘si può’ in questo essere in gioco, che tocca e riguarda l’umano in modo così essenziale e iniziale? In che senso, infine, tutto ciò avrebbe a che fare con l’orizzonte del ‘possibile’?

Molte sono le strade che si possono percorrere in vista di un diverso *ascolto* della *Möglichkeit*, preliminare a qualsiasi presa in carico di tali domande. Qui scegliamo di effettuare un modesto passo indietro verso la decisiva impostazione del tema della *Möglichkeit* nell’ambito dell’ontologia fenomenologico-esistenziale, per poi ritornare, brevemente, sul passaggio evocato in apertura.

## 2.

Il lettore di *Essere e tempo* deve lasciarsi alle spalle quasi un terzo dell’opera prima di imbattersi nel § 31 (di ottantadue complessivi), nel quale Heidegger si sofferma in modo esplicito, e allo stesso tempo relativamente conciso, sulla nozione di *Möglichkeit*, nonché su altri termini cruciali ad essa correlati. La circostanza corrisponde naturalmente a una precisa strategia testuale, su cui qui non occorre soffermarsi. Premesso, ricorda Heidegger, che qualsiasi chiarimento “soddisfacente” del senso generale della “comprensione dell’essere” si può conseguire soltanto sulla base di una sua (ulteriore) interpretazione “temporale”, il § 31 – dedicato proprio al tema del *Verstehen* – rappresenta il luogo nel quale ciò che “in precedenza era stato annunciato in modo dogmatico, ottiene adesso il suo mostramento (*Aufweisung*) sul fondo della costituzione dell’essere nel quale l’esserci, in quanto comprensione, è il suo *Ci*”<sup>3</sup>.

All’interno di questo specifico ostendimento, il tema della *Möglichkeit* è oggetto anzitutto di una delimitazione negativa, ossia, conformemente alla metodica dell’indicazione formale, di una proibizione, di una difesa e di un monito contro ogni oggettivazione, che in seguito verrà definita come rappresentazione “metafisica”. A differenza dell’ente circoscritto dal *Vorhandensein* (essere-sussistente), il *Dasein*, l’esserci,

è in un senso primario *Möglichsein* [...]. Il *Möglichsein*, che l’esserci sempre e di volta in volta è esistenzialmente, si distingue tanto dalla vacua *Möglichkeit* logica, quanto dalla contingenza di un che-di-sussistente al quale possa “capitare” questo o quello. In quanto categoria modale dell’essere-sussistente, *Möglichkeit* significa il *non ancora* effettivo e il *giammai* necessario. Essa caratterizza il *solamente Mögliche*. Ontologicamente, è inferiore all’effettività e alla necessità. *Per contro* [c.n.], la *Möglichkeit* come esistenziale è la determinatezza ontologica positiva, ultima e più originaria dell’esserci [...]<sup>4</sup>.

3 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006<sup>19</sup> (d’ora in avanti: SZ), p. 148.

4 Ivi, pp. 143-144.

Heidegger ricorda, poco più avanti, che la *Möglichkeit* in senso esistenziale si distingue non solo dal *Vorhandensein*, ma anche dalla “totalità categoriale” propria della “*Möglichkeit* [corsivo di H.] del contesto di ciò che è utilizzabile”<sup>5</sup>, relativa dunque all’ente definito dallo *Zubandensein* (essere-utilizzabile), ed è importante ricordare che il sistema binario sussistenza-utilizzabilità<sup>6</sup> viene a costituirsi esclusivamente su base fenomenologica, trattandosi in entrambi i casi delle due principali modalità d’essere – il che significa: modi del mostrarsi, offrirsi, donarsi, accadere – di quell’ente che risulta “non commisurabile” all’esserci. Gli espliciti filosofici pertinenti a tale ente “non conforme” all’esserci, vanno intesi come “categorie”<sup>7</sup>, in contrapposizione agli espliciti “esistenziali”, riguardanti esclusivamente l’ente che “esiste” nel suo fuori originario, ossia l’esserci stesso<sup>8</sup>.

Se dunque le categorie si riferiscono sempre a un Che-cosa, gli esistenziali si riferiscono esclusivamente a un Chi<sup>9</sup>. Le une e gli altri configurano quelle che Heidegger chiama, dualisticamente, le uniche *Grundmöglichkeiten* di ogni possibile caratterizzazione ontologica, ossia di ogni carattere d’essere<sup>10</sup>. E benché la loro distinzione vada effettuata in modo intransigente affinché la loro separazione si mostri come ontologicamente inaggirabile – persino nei casi in cui il Chi risulti frainteso, nel suo Che e nel suo Come, come un semplice Che-cosa –, resta nondimeno la difficoltà, sottolineata dallo stesso Heidegger, per cui *entrambe* le modalità del *Seinsverhältnis* vengono inevitabilmente espresse – sul piano linguistico – “con gli stessi mezzi”<sup>11</sup>. Per tale motivo, il lettore di *Essere e tempo*, e più in generale di ogni testo filosofico, deve confrontarsi sempre di nuovo con il problema del direzionamento dello sguardo e con quello di un’appropriazione singolare di ciò che la parola, il discorso, il testo semplicemente indicano, senza possederlo, né oggettivarlo<sup>12</sup>.

5 Ivi, p. 144.

6 Cfr. A. Ardovino, *La nozione di ‘cosa’ in Essere e tempo di Heidegger*, in “Questio. Annuario di storia della metafisica”, n. 18, 2018, pp. 305-324.

7 Cfr. SZ, pp. 54 e 71.

8 Cfr. ivi, p. 44.

9 Cfr. ivi, p. 45.

10 Cfr. *ibid.*

11 Ivi, p. 55.

12 Cfr. tra i molti luoghi, la cruciale digressione didattica del corso del 1929/30 (M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 421 sgg.), valevole a maggior ragione per il tema della *Möglichkeit* esistenziale qui in discussione, dove viene richiamata la distinzione tra espliciti fenomenologici e meri enunciati (nonché categorie) oggettivanti, posto che la lingua filosofica “non offre l’essenza, bensì, all’inverso, indica soltanto, e tutt’al più, il compito decisivo”, perché essa “contiene soltanto la consegna per un compito peculiare” (ivi, p. 425). Il senso del discorso filosofico, infatti, “si dischiude soltanto in, e a partire da, una trasformazione nell’esserci dell’uomo” (ivi, p. 423), posto che i concetti divengono comprensibili soltanto “allorché non vengono assunti in quanto significanti caratteri e dotazioni di qualcosa di sussistente, bensì in quanto *indicazioni* del fatto che il comprendere deve in primo luogo strapparsi alle concezioni volgari dell’ente e trasformarsi propriamente nell’esserci in lui. In ognuno di questi concetti [...] è insita la richiesta-appello di tale trasformazione,

Tentando una prima ricapitolazione – ma lasciando ancora da parte, per un istante, la *Möglichkeit* in senso ontologico-esistenziale, e accettando di tradurre provvisoriamente il termine con “possibilità” –, l’elenco di tutto ciò che la *Möglichkeit* non è, è il seguente: (1) mera possibilità *logica* (ossia negazione della sua negazione, possibilità in quanto non impossibilità che, a certe condizioni, significa non impensabilità, non incongruenza, non contraddittorietà e via di questo passo); (2) possibilità *accidentale* (cioè la contingenza, la congiuntura, ciò che capita, con tutte le sfumature del plausibile e dell’incerto, del probabile e del non garantito); (3) possibilità *modale-categoriale* (ovvero ‘cronologica’, ossia il non ancora di una realtà effettiva, che a sua volta è il non più di un solamente possibile, e il non mai della necessità, e dunque è il previo poter essere altrimenti, che contraddistingue appunto il meramente possibile). Ad esse (per quanto non espressamente menzionate nel passo riportato) vanno aggiunte per lo meno: (4) la *potenza* (nel senso del potenzialmente essente, la cui attualizzazione è già sempre pre-delineata dalla, e dunque in attesa della, attuazione o attualizzazione) e infine (5) la possibilità *esistiva*, ossia *ontica*<sup>13</sup>, la quale, in quanto relativa esclusivamente all’ente esistente (l’esserci) e non all’ente sussistente/utilizzabile – dunque solo a un Chi e mai a un Che-cosa, e pertanto ben distinta anche da ogni possibilità in senso logico, accidentale, categoriale, potenziale –, conosce in *Essere e tempo* un elevato numero di esemplificazioni (in particolare nell’ambito del prendersi e dell’avere cura).

non già come applicazione a posteriori [...] dei concetti stessi, bensì come previa schiusura della dimensione di ciò che è concettualmente afferrabile. Dal momento che i concetti, se sono ottenuti in modo genuino, lasciano risuonare sempre e soltanto la richiesta-appello a una tale trasformazione, ma tuttavia non possono cagionarla da se stessi, essi sono indicativi. Indicano-dentro l’esserci. Ma l’esser-ci [...] è sempre mio. Poiché in tale indicazione, secondo la loro essenza e volta per volta, quei concetti indicano-fin-dentro una concrezione del singolo esserci nell’uomo, ma tuttavia non la recano mai con sé nel loro contenuto, essi sono formalmente indicanti. / Ora, è sempre possibile prendere questi concetti nel loro contenuto senza tener conto dell’indicazione. Ma in tal caso, non solo essi non offrono ciò che intendono, bensì – e questo è l’elemento autenticamente fatale – divengono il punto di partenza, presuntivamente puro e rigoroso, per interrogazioni senza terreno” (ivi, pp. 428-29). La “modalità con cui i concetti filosofici significano è data dal fatto che essi non intendono in modo diretto, come un che di sussistente, ciò che in essi viene significato, bensì la loro funzione significativa possiede il carattere dell’indicazione formale. In questo modo, colui che comprende è esortato fin dal principio ad afferrare concettualmente nel proprio esserci ciò che deve essere compreso, il che non significa che ogni concetto filosofico sia tale da poter essere riferito all’esserci” (ivi, pp. 434-35). Che i concetti filosofici siano indicanti significa che “il contenuto del significato di questi concetti non intende e non dice in modo diretto ciò a cui si riferisce, offre soltanto un’indicazione, un rimando al fatto che colui che comprende viene esortato, da tale connessione concettuale, ad attuare una trasformazione di sé in direzione dell’esserci. Nella misura in cui questi concetti sono assunti senza tener conto dell’indicazione, come un concetto scientifico nella concezione volgare dell’intendimento comune, l’interrogazione filosofica viene fuorviata in ogni singolo problema” (ivi, p. 430). Per un approfondimento del tema dell’indicazione formale, cfr. A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma 2016.

13 Cfr. SZ, pp. 13, 135, 196.

Nemmeno la possibilità in senso ontico-esistativo, per quanto espressamente pertinente all'esserci, può essere confusa, a qualsiasi titolo, con la *Möglichkeit* in senso propriamente ontologico-esistenziale. Ma allora in che cosa consiste quest'ultima, posto che essa non è riducibile nemmeno ad ulteriori determinazioni tradizionali della possibilità quali (6) il potere, ossia la potestà (la signoria, il dominio), oppure (7) la facoltà, la capacità, il talento (la dote, la facilità, l'abilità) o infine (8) la forza, che com'è noto è uno dei sensi più originari dell'antica *dynamis*, mai del tutto riducibile alla *potentia* di un *actus*? Che cosa resta, cioè, una volta sgomberato il campo dall'enorme ricchezza delle articolazioni tradizionali, testè grossolanamente evocate e da Heidegger rigettate in quanto inappropriate alla costituzione ontologico-esistenziale del *Dasein*? Bisogna forse rivolgersi al celebre costrutto kantiano, di cui in effetti *Essere e tempo* fa abbondantissimo uso, ossia la *Bedingung der Möglichkeit* (ripresa successivamente come *Grund der Möglichkeit*) in quanto *conditio sine qua non*, ossia in quanto 'quadro' preliminare (trascendentale, a priori) di ogni esperienza o accadimento quale che sia, e dunque un orizzonte che, pur non instaurando alcun nesso ontico-causale (cioè causativo, causante) con ciò che avviene e si realizza, nondimeno è ad esso essenziale (come lo è, ad esempio, la presenza di un soggetto per l'esperienza di un oggetto o la previa disponibilità di uno spazio rispetto a qualsiasi movimento di avanzamento e di espansione di ciò che, appunto, si trova nello spazio)? O forse la nozione di disposizione (disponibilità), combinata con quella di attitudine e idoneità, può apparire più indicata a dare un volto positivo alla nozione in esame, al di là della mera delimitazione negativa evocata fin qui?

### 3.

Prima di ritornare al § 31, bisogna prendere atto per lo meno di quanto segue. Ben prima di giungere ad esso, il lettore di *Essere e tempo* si è già imbattuto in una quantità di utilizzi del termine *Möglichkeit* che, a ben vedere, suscitano e talora richiedono un ascolto più profondo e accurato di quello corrente, nella misura in cui, se vi si presta attenzione, essi risultano difficilmente riconducibili agli otto significati tradizionali riepilogati poc'anzi. Bastino, a titolo d'esempio, i seguenti passi, come quello in cui Heidegger parla del "tempo" in quanto *möglicher Horizont* di ogni comprensione dell'essere<sup>14</sup>, dove è chiaro che non si tratta né della non impossibilità che il tempo abbia un carattere d'orizzonte, né certamente dell'aleatorietà di una tale determinazione, o peggio del suo non avere alcun carattere di cogenza, per non parlare poi dell'eventuale incertezza soggettiva circa il fatto che esso debba rivelarsi o meno, al termine dell'indagine di *Essere e tempo*, come l'unico e autentico orizzonte non metafisico del problema dell'essere. Sarebbe in effetti del tutto incomprensibile, data la compresenza di radicalità e perentorietà nell'ascesi fenomenologica che per-

14 Cfr. ivi, p. 1.

vade l'intero discorso di Heidegger, abbandonarsi a espressioni dubitative concernenti la "possibilità" che le cose stiano altrimenti da come vengono viste e descritte lungo tale ascisi, invalidando così l'esito della ricerca.

Lo stesso discorso è valido per affermazioni come quelle secondo cui soltanto all'interno dell'indagine sull'esserci si può conseguire l'orizzonte di una *mögliche Auslegung* dell'essere<sup>15</sup>, o ancora che l'essere non ha mai il carattere di un *mögliches Seiende*<sup>16</sup> e che l'esserci – l'ente che noi siamo – "è" la *Seinsmöglichkeit* del domandare<sup>17</sup>, per tacere infine di affermazioni capitali come quella secondo cui "la *Möglichkeit* sta più in alto dell'effettualità"<sup>18</sup>, oppure (e forse soprattutto) la seguente: "*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*"<sup>19</sup>, laddove l'essere eventualmente incontraddittorio (non impossibile) di un'ontologia su basi fenomenologiche (e non certo il suo accadere contingente, e tanto meno il suo non essersi ancora mai storicamente realizzata come tale) *non* preserva nulla dell'indicazione formale che richiede al lettore lo sforzo di pensare, in tutta la sua ampiezza, l'essere veramente e unicamente *möglich* (il che non si significa: meramente possibile, potenziale e persino potente) di un'ontologia che si dispiega sulla base di un'ermeneutica fenomenologica.

C'è insomma qualcosa, nelle espressioni or ora indicate, che rende insoddisfacente qualsiasi loro traduzione in termini soltanto ontico-esistentivi e logico-modali, giacché tale traduzione resterebbe del tutto al di sotto della radicalità ontologico-esistenziale promossa e richiesta da *Essere e tempo*, la cui interrogazione è per certi versi nient'altro che 'la' *Möglichkeit* del *Dasein*. Il che non implica che molte altre affermazioni possano anch'esse non rientrare a pieno negli usi espressivi pre-fenomenologici, come quando si dice che la questione dell'essere vuol pervenire a quella *Bedingung der Möglichkeit* di tutte le scienze e di tutte le ontologie<sup>20</sup> che è l'esserci<sup>21</sup>; che l'apparire è *möglich* solo sul fondamento di un mostrarsi (il quale dunque, nei confronti dell'apparire, è *ermöglichend*)<sup>22</sup>; che il mostrare è la *mögliche Konkretion* dell'a-che di un'utilizzabilità<sup>23</sup>; che il "'qui' e 'lì' sono *möglich* solamente in un 'Ci'" (132), il quale, pure, costituisce la loro condizione di possibilità ed è in questo senso un *möglich machen* di carattere trascendentale; o infine che la paura (come tutte le altre intonazioni affettive e situanti) abbia le sue *mögliche Modifikationen*<sup>24</sup>, laddove *möglich* – riferito a ciascuna di tali modificazioni – significa semplicemente: una tra altre, ovvero una in mezzo a diverse e molteplici modalizzazioni (modulazioni) di essa.

15 Cfr. *ivi*, p. 39.

16 Cfr. *ivi*, p. 6.

17 Cfr. *ivi*, p. 7.

18 *Ivi*, p. 38.

19 *Ivi*, p. 35.

20 Cfr. *ivi*, p. 11.

21 Cfr. *ivi*, p. 13.

22 Cfr. *ivi*, p. 29.

23 Cfr. *ivi*, p. 82.

24 Cfr. *ivi*, p. 140.

## 4.

Si potrebbe naturalmente continuare a lungo, ma non è questo il luogo per effettuare un attraversamento esaustivo di *Essere e tempo*, e in modo particolare di quei due terzi dell'opera che fanno seguito al § 31, dove si contano ancora centinaia di occorrenze legate all'orizzonte lessicale del *möglich*. Al quale, pertanto, è bene tornare a rivolgere adesso la nostra attenzione, tanto più che il § 31 promette al lettore niente meno che l'ostensione del "terreno fenomenico" grazie al quale è possibile finalmente "vedere" la *Möglichkeit* ontologico-esistenziale: questo terreno risulta offerto proprio dal *Verstehen* (il comprendere, l'intendere) inteso come *erschließendes Seinkönnen*, ossia come un *Seinkönnen* dischiusivo<sup>25</sup>. È così che si aggiunge il secondo tassello terminologico del "possibile", che mette in risonanza il *Möglichsein* con una nozione – talvolta utilizzata da Heidegger con una brisura<sup>26</sup> che dischiude la parola a se stessa: *Sein-können* –, il cui orizzonte rinvia da un lato al *Sein* e dall'altro al *Können*.

Ordinariamente, rendiamo quest'ultimo verbo con "potere", sollecitandolo non tanto nel senso della signoria e della potestà, quanto dell'essere capace, dell'essere in condizioni e dell'essere in grado, ma anche, secondariamente, dell'aver a che fare con l'orizzonte del possibile in senso logico-categoriale. In questo caso, la "possibilità" retroagisce sul "potere", facendo di quest'ultimo nient'altro che il correlato antropologico della prima. Dal canto suo, poi, il *Seinkönnen* rischia di essere ridotto al mero "poter essere" nel senso di un arbitrario rivolgersi a questa o a quella possibilità (ossia eventualità), mentre per Heidegger, piuttosto, vanno sottolineati, nel *Seinkönnen* del *Dasein*, soprattutto *due* aspetti cruciali.

*In primo luogo*, ogni *Möglichkeit* dell'ente esistente si lega, oltre che all'essere progettante, all'essere gettato (*Geworfensein*), cosicché quella dell'esserci è in pari tempo una *geworfene Möglichkeit* e una *Möglichkeit* alla quale tale ente deve ("ha da") rapportarsi, distinguendosi così dall'ente meramente sussistente. La *Möglichkeit*, lungo tutto *Essere e tempo*, è sempre il correlato di un essere rimesso e assegnato, cosicché "esistere", per l'esserci, significa assumersi, facendosene carico, della modalità di un progetto gettato. Lungi dall'essere il mero orizzonte di un non-ancora, la *Möglichkeit* è anche e soprattutto un *già*: in essa, infatti, l'esserci è incapato già da sempre, e in particolare si trova al suo interno nella modalità schiudente di un sentirsi situato e affettivamente già predisposto. Da questo punto di vista, e *in secondo luogo*, il poter-essere non è un mero disporre di o su, bensì, come *Seinkönnen*, è insieme a essere-il-potere di sé (il più proprio e singolare potere di un Sé, ovvero di un Chi) e un potere d'essere (ovvero dell'essere), cioè un *Können* che appartiene, prima ancora che all'ente esistente, all'essere più proprio di tale ente, il quale, per molti versi, non si mostra altrove che nella dimensione del *Können*, a sua volta nient'altro che un 'nome' del comprendere e dell'intendere emotivamen-

25 Cfr. *ivi*, p. 144.

26 Cfr. A. Ardovino, *Ureigener Genitiv. Appunti di grammatica speculativa*, in "Logoi. ph", n. 19, 2022, pp. 192-216.



te situati e situanti, nonché discorrenti-tacenti, e dunque della 'triplice' apertura dell'esserci in quanto ente che, da cima a fondo, è nient'altro che un'apertura di mondo. *Erschlossenheit* ed *Entschlossenheit* – due termini chiave di *Essere tempo* – dicono in effetti l'apertura e la schiusura alla quale l'esserci è assegnato e vincolato, cioè il suo Ci. Questo Ci, l'esserci deve esserlo, per così dire, transitivamente e *pour son compte*. Non può mai, cioè, essere indifferente ad esso, al modo di un'estraneità ontica, qual'è invece proprio quella che definisce la non-relazione tra l'ente meramente sussistente/utilizzabile e l'astratta possibilità (logica, accidentale, categoriale, potenziale) al quale di volta in volta si tenta di ricondurlo.

In sintesi, ribadisce Heidegger, nell'essere *verstehend* in quanto *Möglichsein* e in quanto *vorstehen können* – in quanto disposizione a fare fronte e in quanto essere in grado –, il potuto (*Gekonnte*) “non è un Che-cosa, bensì l'essere *in quanto* [c.n.] esistere”<sup>27</sup>. Il che non significa che non vi sia ‘ciò’ che l'esserci ‘può’, di cui esso, cioè, sia all'altezza, bensì che in *ogni* declinazione ontico-esistentiva – e dunque nella totalità dei modi possibili dell'esistenza in quanto Cura (di sé e degli altri, delle cose e del mondo) –, quello che conta, da un punto di vista fenomenologico, è sempre lo sguardo verso l'essere che l'esserci ‘può’, e *non* verso le cose, le situazioni, gli enti con cui esso, ‘potendo’, ha a che fare in quanto “possibilità” ontico-esistentiva. Il che, da un certo punto di vista, vale anche per la dimensione logica, accidentale e categoriale della possibilità e della potenzialità: non è che l'esserci non sconti una contingenza o che non si rapporti al mondo nel senso di ciò che è ancora incompiuto (giacché sempre ancora da compiere), bensì, in ognuna di queste dimensioni, ciò che conta è scorgere il rimodularsi dell'essere – il modo di essere il proprio Ci da parte dell'esserci – e dunque l'essere la propria possibilità d'essere da parte di un Chi, mai la mera “possibilità” di un Che-cosa. Il *Dasein* è un *Sein aufzu Möglichkeiten*: ma il suo essere aperto, è anzitutto tale nei confronti di e in cospetto della *Möglichkeit* come tale. Il suo *Möglichsein*, ancora una volta, non è un mero essere possibile (ossia non impossibile, contingente, non-ancora-reale, potenziale, potente, capace e via dicendo), bensì l'esser-ci non è altro che l'essere *del* possibile (cioè del Ci, dell'apertura comprendente), in cui il diradarsi dell'essere – non dell'ente – si staglia come la vera *Möglichkeit*, in un senso ancora da chiarire a fondo.

## 5.

Se tutto questo è vero, non si tarda a scorgere un'ineliminabile tautologicità e circolarità di fondo tra tutte queste determinazioni, cosicché la *Möglichkeit* – il *Dasein* in quanto *Möglichsein* e in quanto *Seinkönnen*, contrapposto alle possibilità del *Vor-* e dello *Zuhandensein* – è bensì la determinazione ultima e originaria dell'esserci, e *tuttavia* la positività ontologica della sua determinatezza non può essere scorta alla stregua di una qualsiasi positività ontico-esistentiva, e per questo

motivo richiede una qualità dello sguardo (e una pratica della lingua) di enorme difficoltà, posto che, come già accennato, la lingua che dice l'essere è la stessa che dice l'ente, e che l'essere – in questo caso il *Möglichsein* che non è mai un *mögliches Seiende* – non si lascia scorgere come un ente qualsiasi. Dove occorre volgersi, allora, per gettare uno sguardo ontologicamente *radicale* su ciò che Heidegger si propone di guardare e di far vedere? In estrema sintesi, i grandi passi da effettuare appaiono *due*. Il primo ha a che fare con il poter-essere-integrale (*Ganzseinkönnen*) dell'esserci. Il secondo con l'esplicitazione di tale integro schiudersi del Ci dell'esserci in termini temporali.

*In primo luogo* – e semplificando al massimo un tema su cui si sono criticamente soffermati, tra gli altri, pensatori del rango di Levinas e Derrida –, Heidegger rinviene nel concetto ontologico-esistenziale della “morte”, al quale dedica pagine celeberrime, il punto di snodo che consente di porre dinanzi allo sguardo il ‘tutto’ dell'esserci. Fuor di paradosso, la *Möglichkeit* in quanto tale, ossia la *Möglichkeit* nella sua purezza ontologico-esistenziale, affiora fenomenologicamente *non* nella negazione della sua negazione – ossia nella non-impossibilità della possibilità logica –, bensì, propriamente, nella sua negazione fenomenologica (produttiva, disvelante), ossia nella *Unmöglichkeit* dell'esserci, in un modo non dissimile a quello con cui la significanza, nell'analisi dell'angoscia, affiora nell'insignificanza (*Unbedeutsamkeit*), ovvero l'autenticità nel fondo dell'inautenticità (*Uneigentlichkeit*) e l'utilizzabilità nell'esperienza dell'inutilizzabilità (*Unzuhandenheit*), per tacere delle espressioni “privative”, riferite al non-intralcio e alla non-impertunità del mezzo (*Unauffälligkeit*, *Unaufdringlichkeit*, *Unaufsässigkeit*), che dal canto loro rinviano precisamente a un “carattere fenomenico positivo” dell'utilizzabile<sup>28</sup>. La fenomenologia, come indagine che si muove “primariamente ed esclusivamente in mostramenti”<sup>29</sup>, e che quindi si indirizza al “fenomeno” *non* già come ciò che si mostra in sé, bensì come ciò che, in sé, non è altro che il puro flusso di un mostramento, fa un uso peculiare della negazione, che non è né annientamento, né cancellazione – e nemmeno togliimento che conserva, sollevando-superando in senso dialettico –, bensì puro ostendere. La negazione è tale che lascia vedere. E la morte, come *Unmöglichkeit*, è ciò che mostra l'essenza stessa della *Möglichkeit* in quanto tale. In che modo?

Heidegger utilizza diverse formule: la morte è la *Unmöglichkeit* dell'esserci, dell'esistenza, dell'esistere, ma anche il non-esserci-più, il non-essere-più-nel-mondo, il non-poter-più-esserci. Ognuna di tali espressioni va intesa, in quanto ‘non’ dell'esserci, in senso ontologico-esistenziale. L'orizzonte che in esse si dischiude è quello del puro ‘non’ di *ogni Möglichkeit*, rapportandosi al quale l'esserci assume e custodisce l'*unica* possibilità *pura* che lo domina: non questa o quella possibilità (di... oppure di non...), bensì la sua non-possibilità più propria ed estrema, cioè la morte come *Möglichkeit der Unmöglichkeit*<sup>30</sup>. Una *Möglichkeit* talmente singolare

28 Cfr. SZ, p. 75.

29 Cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, p. 560.

30 Cfr. SZ, p. 262.

da restare sempre e solamente *möglich*<sup>31</sup>, dal momento che non si definisce più rispetto a *nessun* correlato logico-categoriale, come tale sempre *determinato*, del possibile. Non più, dunque, una possibilità che attende di farsi reale *come* possibilità di un'effettività, oppure una potenzialità che attende di attuarsi ponendosi in atto, bensì una *Möglichkeit* che, nella sua indeterminata e insieme inaggirabile certezza, è solo e puramente *Möglichkeit*, il cui incombere (*Bevorstehen*) si dischiude in quella possibilità più propria (in quel più proprio poter-essere) che Heidegger chiama la precursione (*Vorlaufen*), o anche la *vorlaufende Möglichkeit*. In tale appropriata disposizione – che non è né una mera rappresentazione preliminare, né un'impossibile anticipazione di questa o quella possibilità di cui potersi appropriare per definire ciò che è proprio –, l'esserci è in massimo grado un *sich vor die Möglichkeit bringen*, un portarsi e condursi dinanzi alla *Möglichkeit*, la quale sopravanza qualsiasi possibilità ontico-esistentiva e fa emergere finalmente il senso più estremo del *Sein* – del *Da-sein* – in quanto puro *Möglichsein*, ossia in quanto essere appropriato e reso proprio alla (e dunque per la e nei riguardi della) più propria *Möglichkeit*, cioè della *Möglichkeit* che l'esserci non ha, né possiede, bensì è e deve assumere come la propria più estrema remissione.

Ma *in secondo luogo*, l'ulteriore passo che Heidegger effettua è quello di esplicitare questo puro volgersi alla *Möglichkeit* e questo puro essere il proprio *Möglichsein* (o il più proprio *Seinkönnen*), come la temporalità “autentica” dell'esserci, che se *da un lato* si distingue dalla temporalità “inautentica” (quella che resta immersa esclusivamente nelle “possibilità” in senso ontico-esistentivo), nonché dalla temporalità “derivata” (ossia dalla temporalità mondano-significante e in ultima analisi dalla temporalità livellante-oggettivante del discorso filosofico-scientifico), *dall'altro* fa emergere la temporalità “originaria”, ossia una temporalità non lineare (non cronologica), bensì, come la definisce Heidegger, “estatico-orizzontale”. Questa temporalità non è altro che il nome *ultimo* (aletico, velante-disvelante) dell'esserci in quanto *Lichtung* – luogo (“radura”) e movimento collocante-localizzante (“diradamento”) dell'essere –, ossia dell'apertura, della schiusura, del Ci. Scrive infatti Heidegger: “La temporalità estatica dirada il Ci originariamente. Essa è il regolativo primario della possibile unità [c.n.] di tutte le essenziali strutture esistenziali dell'esserci”<sup>32</sup>. E ancora: “la temporalità costituisce in modo estatico-orizzontale l'essere-diradato del Ci”<sup>33</sup>.

Senza poter entrare qui nel merito di questa complessa temporalità costituente-costituita, che va sempre di nuovo posta a confronto con la lezione di Husserl, è

31 Cfr. su questo E. Ferrario, «Possibilità dell'impossibilità». Un faccia a faccia tra Heidegger e Levinas, in “Archivio di Filosofia”, n. 1 (2010), pp. 239-249, nonché C. Esposito, *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, ivi, pp. 297-313.

32 SZ, pp. 350-351.

33 Ivi, p. 408. Cfr. su questo A. Ardivino, *Lichtung. Rileggere Heidegger*, in A.L. Siani (a cura di), *Ragione estetica ed ermeneutica del senso. Studi in memoria di Leonardo Amoroso*, ETS, Pisa 2022, pp. 361-370.

sufficiente ricordare che il *Vorlaufen* non è che la forma autentica, non già di un tempo futuro, come tale non ancora accaduto, bensì del puro avvento (*Zukunft*) dell'apertura, inteso come movimento del venire-a-sé (*Zu-sich-kommen*), dischiuso per l'appunto dall'orizzonte statico (traente) dell'*Auf-sich-zu*, inteso a sua volta come il verso-sé dell'a-sé, cioè, letteralmente, come l'*ad-ipsam* che sta all'origine di ogni "adesso". Il quale, nella sua irriducibilità al mero "ora" – inteso come punto, momento, istante di un tempo lineare –, appare per certi versi il miglior ascolto possibile della *Zukunft* stessa e quindi del *Vorlaufen*, e, attraverso di essi, della pura *Möglichkeit* ontologico-esistenziale. Riformulando la temporalità inautentica del mero futuro in quanto "ad-esso" e quelle del passato e del presente come un "essere-raccolto" (*Ge-wesen*) e come un puro "volgersi-incontro" (*Gegen-wärtigen*), si passa da un ancora generico "futuro essente-stato e presentante", a un più pregnante "ad-esso raccogliente(si)-incontrante(si)". Scrive in proposito Heidegger: il "fenomeno [che si mostra in modo] unitario in quanto *gewesend-gegenwärtigende Zukunft*, noi lo chiamiamo la *temporalità*"<sup>34</sup>. Ed è questa temporalità – la quale non è 'nel' tempo, bensì è il puro essere-temporale dell'esser-ci in quanto ente temporalizzante(si) – a costituire la radice e l'essenza del *Dasein*, e, per tal via, del suo *Möglichsein*, della sua *Möglichkeit* e del suo *Sein-können*. Il senso ultimo, originario e positivo della *Möglichkeit* in senso ontologico-esistenziale non è altro che la temporalità. Possibilità, possibile, significano: temporalità, temporale in senso statico-orizzontale, ossia nel senso dell'"ad-esso".

## 6.

A questo punto, si può tornare forse ad ascoltare in modo non riduttivo la vibrazione e la risonanza originaria della *Möglichkeit*, e meglio ancora il senso stesso dell'aggettivo *möglich*, di cui Heidegger si serve in modo così straordinariamente pervasivo e frequente, se non addirittura esorbitante, addossando ad esso il compito di qualificare *tutto* l'essenziale – l'esserci, l'apertura, la morte, il tempo – in un senso non ontico-esistentivo, né tanto meno logico-aleatorio o ontologico-categoriale, bensì pienamente ontologico-esistenziale. Che cosa significa, infatti, pensare il *Dasein* (ovvero la temporalizzazione statico-orizzontale, nella quale e a partire dalla quale *tutto* accade) come quel *Sein* che è *möglich* per eccellenza, senza banalizzarlo nei termini del non-impossibile, del non-necessario, del sempre potenziale e del sempre in via di realizzazione 'progettuale'?

L'aggettivo *möglich* si costruisce a partire dal verbo *mögen* e dal suffisso *-lich*, esattamente come il *possibilis* latino, che discende dal verbo *posse*. Sennonché, a differenza della maggior parte degli aggettivi consimili – del "fattibile" in quanto orizzonte del fare, così come l'"eseguibile", ad esempio, lo è dell'eseguire e il "dicibile" del dire, ossia, rispettivamente, di ciò che (ovvero del Che-cosa) si *può*

34 SZ, p. 326.

di volta in volta fare, eseguire, dire e via dicendo –, non è consentito, qui, raddoppiare regressivamente il possibile come ciò che si *può* potere, ossia come ciò che è possibile poter potere e così via *ad infinitum*. Ad essere possibile, qui, non è un Che-cosa, bensì un Chi, ossia l'esserci e la sua apertura temporale. Né sembra percorribile l'idea di spostare l'ascolto del possibile stesso dal costruito essenzialmente passivo di ciò che può 'esserlo' – cioè essere, ad esempio, esperito, nominato, pensato, o anche vissuto, detto, effettuato, ossia *oggetto* di tale e tale contegno – a una qualificazione come quella che si dispiega in aggettivi della medesima forma grammaticale, ma di senso tutt'affatto differente (come ad esempio il "sensibile", che non si riferisce a quel che si *può* sentire, bensì a colui che, in quanto *sogetto*, ha un'indole tale da potere, ovvero da essere capace e da essere in grado di, sentire, oppure, ancora, il "civile", che non si dice in un senso passivo, e neppure solo nel senso di un esercizio attivo, bensì enuncia semplicemente lo *status* di appartenenza a una *civitas*, a una civiltà come cittadinanza). Tutt'al più, ci si può inoltrare sulla strada di un ascolto che lasci risuonare *tutte* queste dimensioni – l'attività e la passività, l'esercizio e l'appartenenza, l'evento e la disposizione – nel puro essere *möglich* dell'esserci, ovvero, ancora una volta, nella temporalità estatico-orizzontale in quanto pura e originaria *Möglichkeit* di ogni suo *Möglichsein*, e non semplicemente come fondamento o condizione di possibilità ontologico-trascendentale di una qualche sfera ontico-empirica o contingente-fattizia.

Una volta guadagnato questo libero orizzonte di una possibilità che non è solo un fare (realizzare, agire), né solo un subire (patire) – di una possibilità che è ora semplicemente il *nome* della temporalità dell'"ad-esso" –, l'ultima osservazione utile consiste nel chiamare in causa l'intero orizzonte verbale del *mögen*, distinguendolo anche da quello del *können* e dunque del potere, della possibilità e del possibile nel senso della capacità e del sapere (e meglio ancora del saper fare, cioè della *Kunst* che discende dall'*ars* e dalla *techne*, su cui torneremo fra un istante). Facendo attenzione a non incorrere in anacronismi, retrodatando cioè riflessioni che Heidegger dispiega in modo compiuto soltanto dopo la crisi del progetto di *Essere e tempo*, è fuor di dubbio che nel *Möglichsein* dell'esserci (in quanto *Möglichkeit* dell'essere stesso), risuoni già molto di quanto verrà precisato vent'anni più tardi nella *Lettera sull'umanesimo*<sup>35</sup>, in cui Heidegger indica formalmente il *Sein* – di cui il *Da-sein* è evento di appropriazione – come *das »Mögliche«*, in quanto esso è *das Vermögend-Mögende*. L'essere è qui l'"elemento" (la dimensione, l'orizzonte), che in quanto tale è mite, quieto, silente, impassibile, aperto, di ogni *Möglichkeit* pensata – come accadeva già in *Essere e tempo* – oltre le sue determinazioni logico-metafisiche (l'incontraddittorietà, la distinzione modale rispetto all'effettività e alla necessità, la rappresentazione dei nessi di *potentia* e *actus*, di *essentia* ed *existentia*). In quanto elemento ultimo del *möglich* e della *Möglichkeit*, l'essere è per Heidegger un *mögend vermögen über*, ossia un disporre sul e del *Wesen* dell'uomo, cioè

35 Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 316-317.

del suo *Dasein*, in cui ciò che è più essenziale è il fatto che tale *vermögen* avviene e si dispiega, dice Heidegger, *mögend*.

Ed è precisamente questo *mögen* – cioè questo volgersi di buon grado, questo mite compiacersi inteso come il non dispiacersi e il non avere nulla in contrario, insomma il tratto puramente concedente e facente spazio (all'essenza e all'essenziale) – a consentire a Heidegger di riformulare la *Möglichkeit* dell'essere come un *vermögen*, nel senso di un "custodire nel suo *Wesen*" e di un "trattenere nel suo elemento" tutto ciò che in esso viene ad essere collocato, deposto e disposto, ricevendone in dono nient'altro che la sua propria essenza<sup>36</sup>. La stessa formula che dalla fine degli anni '40 definirà l'umano come il "mortale", accostando la morte *in quanto tale* al *vermögen* dei mortali<sup>37</sup>, facendo di essa lo scrigno del nulla, in quanto enigmatico velamento e riparo dell'essere nel poema del mondo<sup>38</sup>, non va fraintesa nel senso di un essere capaci 'di' morte – del morire – in contrapposizione al perire e al decedere del vivente non umano, bensì come ciò che fa del mortale, letteralmente, un essere instaurato dalla morte, e insieme colui che lascia essere, rispecchiandola come quarta regione del quadrato del mondo, la morte (e con essa l'apertura e il tempo) in quanto unica e suprema *Möglichkeit* dell'essere, ossia colui che custodisce la morte nella sua essenza di *Möglichkeit*, ricevendo in dono da essa – non già appropriandosene, bensì venendo appropriato da essa per essere infine appropriato al quadrato mondo – la propria stessa essenza.

Potremmo dire allora che, oltre la potenza e la potestà, e oltre il possibile in senso logico-categoriale e ontico-esistativo, il *Dasein* di *Essere e tempo* è in senso ultimo e originario il *Möglichsein* del tempo (dell'ad-esso), non perché l'esistenza sia un'incompiutezza in attesa di compimento, o perché, à la Sartre, l'essenza dell'umano riposi nel continuo farsi (scegliersi e mancarsi) di un possibile, o riposi in seno al possibile in senso schellinghiano, bensì perché *Da-sein*, come dirà Heidegger negli anni immediatamente successivi al progetto ontologico-fondamentale, non significa altro che *Sein-lassen* come *Anwesen-lassen* e più propriamente come *Gelassenheit*. Prima ancora della capacità e della disposizione – prima cioè di ogni azione e produzione, di ogni condotta e contegno, di ogni arte e persino di ogni tecnica –, l'esistere, cioè lo star-fuori che si temporalizza come temporalità statico-orizzontale (come quell'"ad-esso accogliente-incontrante" che abbiamo da essere e a cui *possiamo* aprirci *senza* ridurlo a un ente), è la pura *Möglichkeit* che

36 Cfr. più ampiamente ivi, p. 316: "Sich einer 'Sache' oder einer 'Person' in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie heben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft 'wesen', das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, 'kraft' dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich 'Mögliche', jenes, dessen Wesen im Mögen beruht".

37 Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 152: "Sterben heißt, den Tod als Tod vermögen [...]. Die Sterblichen wohnen, insofern sie ihr eigenes Wesen, daß sie nämlich den Tod als Tod vermögen, in den Brauch dieses Vermögens geleiten [...]".

38 Cfr. Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, pp. 18 e 56.

non si risolve mai in questa o quella *possibilitas*, in questo o quella *dynamis*, perché non è altro che la pura *Lichtung* (quella che Heidegger, a partire dagli anni '30, non chiamerà nemmeno più il “senso” dell'essere, bensì, appunto, la sua “verità”, nel senso della sua chiaroscurale e abissale inascosità), in base alla quale anche la verità dell'essere-possibile non è altro che l'essere-temporale in quanto essere-diradante(si)-diradato, giacché apre(si)-aperto, schiudente(si)-dischiuso, oltre ogni distinzione unilaterale tra attività e passività, tra soggettività e oggettività. Per rileggere in modo non inadeguato *Essere e tempo*, occorre – ogni volta che ci si imbatte nella *Möglichkeit* – lasciar risuonare questo ascolto diradante-temporalizzante del lasciar-essere e dell'essere in quanto rilasciare, preservando il diaframma sottile che protegge (velandola) la determinatezza positiva (originaria e ultima) del *Dasein*, inteso come quel determinarsi dell'indeterminato che non travalica l'indeterminatezza ontologica, ma piuttosto la lascia accadere come tale in ogni singola determinatezza ontica.

## 7.

Che ne è, allora, dell'“altra *Möglichkeit*”, quella che Heidegger, nella sua celebre conferenza, evoca in rapporto alla tecnica, ossia la *Möglichkeit* che è altra rispetto a ogni specifica interazione tecnica, sia essa concepita in modo affermativo o negativo, si proponga essa di rendere consapevoli circa le ‘potenzialità’ della tecnica o si prefigga piuttosto di esorcizzarne sistematicamente gli inquietanti ‘poteri’? Se quanto abbiamo richiamato fin qui ha una sua coerenza, occorre forse ascoltare tale alterità in un senso diverso da quello inscritto nella semplice alternativa tra ‘possibilità’ (di volta in volta mirabili o inquietanti) della tecnica. Il punto è meno che cosa la tecnica può fare – quali siano, cioè, le possibilità intrinseche della tecnica, che cosa sia e cosa significhi, al suo fondo, una possibilità specificamente tecnica –, bensì il *Mögen* (insieme nostro e a noi stessi irriducibile) come un lasciare e un essere che si aprono all'essenza facendo spazio ad essa, ossia conferendo alla tecnica (come alla morte) la sua stessa essenza, e nella fattispecie il suo essere la forma più estrema della verità, dell'apertura, del diradamento dell'essere, e in ultima analisi di quel tempo che è (il) nostro, senza che possiamo mai, fino in fondo, farlo nostro.

Su questa strada, gli studi di Eugenio Mazzarella – dall'indagine sul nesso inestricabile tra tecnica e metafisica fino all'esame delle prospettive ontiche dell'ontologia e fino alle più recenti riflessioni su un programma “stazionario” relativo a quel che del nostro Chi può e deve rimanere – si sono posti, in un intinterrotto magistero, da decenni<sup>39</sup>. L'indicazione che proviene da essi riunisce insieme il

39 Cfr. E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981 (poi Carocci, Roma 2022); *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993 (rist. 2001); *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004; *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017.

rigore storiografico, l'accuratezza filologica e il respiro teoretico di un cammino percorso con Heidegger, nel senso dell'eredità e dell'attualità di una domanda, e oltre Heidegger, nel senso non di un accantonamento, bensì di una prosecuzione e di un approfondimento, richiesto in primo luogo dagli scenari sempre (sempre più pericolosi e sorprendenti) che si aprono a partire dalla compiuta tecnicizzazione del mondo che è oggi sotto i nostri occhi. Qui (e ora), la parola del pensiero si fa vigile e partecipe accompagnamento della vicenda del mondo e – insieme a quella, irrinunciabile, della poesia – diviene la sua presa in carico al modo di un'indicazione di ciò che è essenziale, e in quanto tale distinto da, ma mai in conflitto con, le infinite forme del fare e del produrre, dell'agire e del rappresentare.

Uno dei modi – forse il principale – con cui Heidegger interpretò il compito stesso del pensiero dinanzi alla tecnica, fu senz'altro, al di là dell'equidistanza tra condanna ed esaltazione, quello di una custodia dell'ascolto *differenziale* del mondo<sup>40</sup>, in cui si tratta ogni volta di esperire, nominare e pensare *tanto* il *Gestell* – la dispositività, l'imposizione, l'impianto –, quanto il *Geviert*, ossia il quadrato di una *physis* suscettibile di risuonare anche nel senso creaturale-cristiano del *Cantico* di Francesco, oltreché in quello dell'aurora presocratica e dello sgomento hölderliniano, in cui le controparti del celeste-terrestre e del mortale-immortale – nelle quali il visibile e l'invisibile si intrecciano nel gioco di specchi che è loro proprio – delineano non tanto (o non soltanto) un mondo che (forse) è stato – ossia il mondo come fu o come dovette essere –, né semplicemente un mondo che non c'è ancora e che potrebbe essere (nel senso meramente modale della *Möglichkeit*), bensì il più puro 'non' del mondo – il mondo come esso non è, né, forse, fu o sarà – e per questa via la negatività *intrinseca* che lo previene dallo scadere a possibilità realizzata e a potenzialità attualizzata, proteggendolo dall'essere, in ultima analisi, un'alternativa storica tra le altre, fosse anche quella di una storia che rivoluziona la storia o persino di una fine della storia. Il contegno essenziale, dinanzi al mondo tecnico, sembra allora quello di poter custodire precisamente questo 'non', senza il quale, in ultima analisi, lo stesso mondo tecnico non sarebbe riconoscibile (e qualificabile) come tale (nel suo essere cioè il 'non' del mondo, che si palesa sempre più spesso in un non-mondo), con la conseguenza che il pensiero e la parola non potrebbero assumere, nei confronti di esso, quell'infimo scarto, quella minima distanza – senza separazione e senza fuga – che consente di articolare appunto un discorso sulla, e soprattutto dentro la tecnica, e di aprirsi alla sua essenza *non* tecnica, ossia, ancora una volta, allo stesso 'non' della tecnica. Un'apertura che certamente è anche preparazione e predisposizione, ma che è soprattutto differenziazione (senza lacerazione) fra dispositività e quadratura, fra mondo e impianto. Un compito differenziale, come quello che segue la via tracciata da Eugenio Mазzarella, grazie al quale è ancora 'possibile' esperire, nominare, pensare ciò di cui dobbiamo e possiamo farci carico come la forma a noi destinata dell'"adesso".

40 Cfr. A. Ardovino, *Raccogliere il mondo*, Carocci, Roma 2011.