

*Giulia Lanzirotti*<sup>1</sup>

## Il principio di identità tra Heidegger ed Eraclito

### Introduzione

Il principio di identità rappresenta uno dei cardini fondamentali della riflessione filosofica, la cui disquisizione ha attraversato sin dal suo principio la storia della filosofia occidentale in ogni sua branca e disciplina. A partire da Parmenide e dalla filosofia greca, passando per Leibniz, Kant e la logica formale, il principio di identità, secondo cui un ente è se stesso, si è configurato come la pietra angolare per la metafisica e per la logica. Con l'espressione formale dell'identità nell'equazione " $A=A$ " oppure " $A \text{ è } A$ " viene restituita la verità analitica e tautologica che il principio assume. Il presente articolo si propone di offrire una nuova lettura del principio di identità, intrecciando alcuni passi rilevanti del pensiero filosofico di Martin Heidegger e di Eraclito. In tal modo, si intende mostrare come l'equazione schematica che esprime la legge metafisica e logica  $A=A$  oppure " $A \text{ è } A$ " possa essere pensata come una formulazione riduzionistica della stessa e della sua esperienza. Di conseguenza, lo scopo del presente lavoro è quello di svelare come la struttura dinamica del principio di identità possa essere pensata come il risultato della sintesi di un movimento intrinseco. Per avanzare un'interpretazione alternativa del principio di identità verranno presi in considerazione tre elementi, non tradizionalmente connessi, e posti in combinazione.

La prima parte dell'articolo si occuperà di delineare brevemente il rapporto tra l'ontologia del cosiddetto primo Heidegger e il riferimento alla dimensione modale che la caratterizza. La modalità, qui intesa come lo scheletro della fenomenologia heideggeriana, ci permetterà di ripensare

<sup>1</sup> Il contributo di Giulia Lanzirotti è finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU e supportato dall'Università degli Studi di Padova nel quadro del programma STARS Grants@Unipd 2021 (Typrax – Typified Praxis. A Phenomenological Account of Conceptual Experience).

la natura logico-metafisica dell'identità come il risultato dinamico di un processo, e non come un vuoto truismo. In seguito, l'articolo avvanzerà un'interpretazione della nozione eraclitea di ξυρόν, traducibile in prima battuta con "comune", a partire dal frammento 103 di Eraclito – "comune (ξυρόν) è infatti l'inizio e la fine sulla linea del cerchio" – dove la apprezziamo all'interno di uno specifico disegno geometrico. Facendo in parte leva sull'analisi heideggeriana del significato da attribuire alla parola greca, si intende mostrare come quest'ultima possa essere considerata la parola che ci presenta una nuova immagine dell'identità. La nozione di ξυρόν racchiuderebbe, dunque, una concezione non statica, bensì processuale e dinamica dell'identità. Infine, ci rivolgeremo alla critica di Heidegger del principio di identità nella sua espressione ( $A=A$ ), enucleando i passaggi in cui Heidegger indica la complessità ontologica nascosta dalla formula. In tal modo, sarà possibile congiungere la rilettura heideggeriana del principio di identità e lo ξυρόν eracliteo come indice di una concezione sintetica di esso. Più specificatamente, l'articolo si concentrerà su passaggi testuali enucleati per poter dialogare tra di loro. In particolare, dell'opera di Eraclito, si prenderà in considerazione esclusivamente il frammento 103, che Heidegger analizza, ma solo brevemente, in *Introduzione alla metafisica*; per quanto riguarda l'opera di Heidegger, l'articolo si propone di congiungere le caratteristiche generali del cosiddetto primo Heidegger e alcuni passi scelti da due testi: *Seminari*, in cui Heidegger espone la sua interpretazione del termine greco ξυρόν, e *Identità e differenza*, dove Heidegger rivolge la sua critica alla formula del principio di identità.

L'obiettivo di questo lavoro non vuole essere di carattere esegetico, dal momento che non si intende restituire la complessità e le sfaccettature dell'interpretazione heideggeriana dei frammenti di Eraclito, né di commentarne la correttezza. Parimenti, non si ha la pretesa di restituire l'intreccio tra la lettura di Eraclito e il progetto ontologico di Heidegger nella sua completezza. Il percorso concettuale proposto vorrebbe utilizzare i due autori per aprire una nuova via di comprensione dell'identità che sostituisca all'apparente semplicità della formula "A è A" la complessità di un'esperienza dinamica, in cui unità e diversità si fondono in un movimento continuo. In questo modo, la reinterpretazione heideggeriana ed eraclitea del principio di identità apre nuovi orizzonti filosofici, spingendoci a considerare l'identità non come un concetto statico, ma come una sintesi in continua evoluzione.

### **Cenni sull'ontologia del primo Heidegger**

Prima di analizzare il frammento di Eraclito e la lettura heideggeriana del principio di identità, occorre ricordare, seppur schematicamente,

alcuni elementi del progetto fenomenologi-ontologico di Heidegger che saranno centrali per ripensare la nozione d'identità. L'articolo metterà in connessione, dunque, alcuni aspetti presenti nella riflessione del primo Heidegger con i passaggi testuali del secondo Heidegger, fase a cui appartengono sia le lezioni su Eraclito, che le conferenze sul principio di identità. Gli studiosi di Heidegger sono ben consapevoli che la distinzione tra primo e secondo Heidegger costituisce ancora un terreno acceso di dibattito sull'essenza del progetto heideggeriano. In questo lavoro, tale separazione tra fasi non verrà tematizzata e si procederà invece ad una libera associazione. Tuttavia, tale combinazione non rappresenta un puro volo pindarico, dal momento che il cosiddetto secondo Heidegger, e in particolar modo il suo commento circa il significato della parola *ζυών*, si riallacciano direttamente ai motivi fondamentali della sua fase fenomenologica propria della prima decade del suo pensiero (1916-1927).

La fenomenologia e l'ontologia del primo Heidegger costituiscono il periodo in cui l'autore si concentra sulla ricerca e la definizione di quegli strumenti di lavoro che dovranno guidare la disquisizione filosofica al di là delle secche della tradizione metafisica. Come ben noto, il pensiero metafisico, secondo Heidegger, ha da sempre frainteso la questione ontologica avendo sovrapposto il senso dell'essere all'ente, posizionando il primo, così, all'interno dello schema interpretativo della *cosalità e della presenzialità atemporale*; la domanda *che cosa?* è stata il perno su cui ha articolato le sue determinazioni, dando origine ad una reificazione dell'essere e delle sue categorie, traducendolo in termini di sostanza, di essenza, e in generale come un ente positivo. Così facendo, la domanda *come?* e la dimensione della possibilità hanno assunto un ruolo secondario e subordinato, ai quali Heidegger vorrebbe invece restituire centralità quando dichiara che "più in alto della realtà sta la possibilità"<sup>2</sup>.

Dal punto di vista fenomenologico, ciò vuol dire che l'esperienza si mostra sempre nei limiti delle sue possibilità, inserita nel suo *come* e presentata grazie ad esso. Il *come* dell'esperienza e dell'essere rivendica un ruolo di primo piano, dato che un *che cosa* si darà sempre in un modo grazie al quale, operando un rovesciamento interno, possa essere individuato e conosciuto, tanto che del *cosa* ne potremmo parlare come una possibile modalità secondaria e derivata.

Questo rovesciamento porta l'ontologia di Heidegger a iscriversi nel dominio della modalità, ovvero a concentrarsi sul *come* con cui si manifestano i fenomeni, senza ridurre l'ente a datità pura, ad unità di senso autonome ed indivisibili. Nella ontologia modale è, per antonomasia, bandita ogni possibilità di ricondursi a *res* definite e sostanzialità inerti:

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, §7, ed. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2008.

l'identità degli elementi, nella ontologia modale, non è mai astratta dal suo *modus*, bensì è sempre flessa, articolata, temporale e sintetica<sup>3</sup>.

Contrariamente a quanto prescritto dalla metafisica, dunque, la ricerca di Heidegger, culminata in questa sua prima fase con la pubblicazione di *Essere e Tempo*, tenta di inquadrare l'esperienza dell'esserci (Dasein) utilizzando elementi concettuali e categoriali, atti a cogliere come la nostra esperienza nel mondo sia sempre temporale, situata, contestualizza, e in costante movimento, sia in senso dinamico-esistenziale che storico. Lo spirito antimetafisico che accompagna la speculazione di Heidegger durante l'intero arco della sua carriera si può riscontrare nelle scelte semantiche e stilistiche da lui adottate per delineare la sua nuova ontologia fenomenologica. Le espressioni scelte da Heidegger cercano di restituire la *Bewegtheit* della nostra esperienza fattizia e di coglierne l'intrinseco carattere temporale. A tal fine, Heidegger opta per un linguaggio innovativo – per quanto complesso – composto da neosemantemi e neologismi, capace di riconoscere che l'esserci in quanto Dasein è inserito nella modalità dell'esistenza. A tal scopo, Heidegger utilizza perciò una varietà di espressioni e composizioni linguistiche che sfruttano l'uso grafico del trattino (essere-nel-mondo, con-essere, essere-per-la-morte, solo per citarne alcune) atto a mostrare che le categorie ontologiche sono strutture articolate e aperte. Allo stesso modo, per enfatizzare il carattere modale, relazionale, contingente e situato dell'esperienza, Heidegger fa ampio uso di preposizioni, deittici, e di dispositivi linguistici che richiamano gli indessicali e le declinazioni paronimiche<sup>4</sup>, affinché queste possano a loro volta veicolare l'immagine di una esperienza dinamica, sintetica e relazionale (per-cui, in-vista di cui et *similia*).

La preoccupazione per una comprensione relazionale e flessa delle strutture ontologiche dell'esperienza è quello che si può ritrovare nell'indagine heideggeriana dall'identità e nella interpretazione dello ζυών eracliteo. Questa impalcatura è quella che ricorrerà nell'indagine di una nuova concezione del principio di identità qui proposta.

## Eraclito e il principio di identità dinamico

Nella storia della filosofia occidentale proposta da Heidegger, i pensatori presocratici – soprattutto Anassimandro, Parmenide ed Eraclito – diventano filosofi dell'inizio, aurorali, originari, la cui parola precede la

<sup>3</sup> L'idea di ascrivere l'ontologia di Heidegger alla dimensione modale si trova in G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma, 2009.

<sup>4</sup> Si veda, Chiurazzi, *op. cit.*

tradizione metafisica. In questa prospettiva, Heidegger non concepisce Eraclito solo come filosofo della natura insieme a Talete e Anassimene, ma piuttosto Eraclito è riconosciuto come pensatore dell'essere al pari di Parmenide, insieme al quale, nella lettura proposta da Heidegger, si pone la questione dell'essere come intrinseca coappartenenza di unità e molteplicità. Sebbene in entrambi "il pensiero dell'essere come unità del molteplice è pensato non facendo affidamento sui sensi, che sono ingannevoli, o sulle opinioni dei molti, che sono in perenne conflitto tra loro, ma sul fondamento incontrovertibile del λόγος, che è comune e universale"<sup>5</sup>, i due filosofi hanno attuato, chiaramente, due strategie diverse che conducono a due concezioni diametralmente opposte riguardo la questione della contrapposizione di unità e molteplicità. Per capire questa differenza, secondo Heidegger, bisogna rivolgersi alla dinamica dell'antitesi. L'antitesi non è semplicemente una differenza, bensì è una differenza tutta particolare, al cui interno i membri differenti hanno un rapporto reciproco, una tendenza contrastante; giorno e notte, freddo e caldo non sono differenze qualsiasi, come ad esempio pietra e triangolo, sole e albero. La scoperta dell'antitesi significa l'individuazione di una nuova specie di differenza e, quindi, una più profonda penetrazione nella struttura dell'essere stesso<sup>6</sup>.

L'antitesi, dunque, non è una semplice differenza ma una tensione contrastante all'interno di un'unità, una struttura logica che irradia nelle maglie dell'essere tanto che "l'antitecità è ciò che costituisce l'essere dell'ente"<sup>7</sup>. Nella logica eraclitea è contemplata come essenziale l'articolazione delle antitesi, la quale permette l'unità ontologica. È questo il reale discriminante che separa la riflessione di Eraclito da quella di Parmenide. Per Parmenide l'antitetico è sinonimo di negatività: "tutto l'ente che ha carattere antitetico non ha essere. A possedere essere è soltanto l'Uno che sta prima delle antitesi"<sup>8</sup>. Per Parmenide il rapporto tra l'unità e il molteplice è un aut-aut, in cui, quando si dà una delle due condizioni, non è possibile alcuna contemporaneità con l'altra. Per Eraclito, invece, l'antitesi è una determinazione fondamentale dell'ontologia, è la condizione di possibilità affinché vi sia un'unità sintetica dell'essere di tutte le cose; l'antitesi non è pensata in termini negativi o privativi, poiché l'elemento "negativo" dell'antitesi eraclitea è sempre una negazione determinata, relativa-a, riferita a un qualcos'altro a cui si contrappone e con il quale vige una relazione di condizionamento reciproco: l'una cosa è anche l'altra<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p.326, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2000.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 131.

<sup>8</sup> Ivi, p. 326.

<sup>9</sup> Ivi, p. 131.

In tutto ciò di cui il λόγος dà la misura, si tratta certo di un διά, ma esso non è mai determinato dialetticamente, cioè come contrapposizione di contrari permanenti. Il διαφερόμενον di Eraclito è piuttosto dispiegamento dei reciprocamente contrastanti e ha il suo fondamento nella dimensione del λόγος.[...] Spieghiamo: i contrari si escludono a vicenda, mentre i contrastanti si corrispondono facendosi risaltare reciprocamente.<sup>10</sup>

L'ontologia di Eraclito è, quindi, sostenuta da un principio logico di tipo sintetico e dinamico che, però, si presta ad essere facilmente frainteso come una specie di proto-dialettica, così come aveva voluto Hegel che aveva scorto nel πόλεμος delle antitesi la prima enunciazione di una filosofia dialettica, in cui riconoscere il principio di “costante contrapposizione e togliimento della contrapposizione”<sup>11</sup>. Per Heidegger l'intuizione di Hegel non trova la sua ragione giacché Eraclito, per quanto riguarda l'unità armonica dell'antitesi, non opera una sintesi dialettica, cioè un superamento dell'unilateralità delle due tesi contrapposte, ma mantiene l'orizzontale co-appartenenza e co-implicazione dei contrari:

In Eraclito accade piuttosto la cosa inversa, invece di collegare metodicamente i contrari, giocando l'uno contro l'altro i due termini di una relazione, egli chiama il διαφερόμενον come συμφερόμενον: Dio? Giorno-notte.<sup>12</sup>

Con queste premesse, è possibile dunque procedere alla interpretazione specifica del frammento 103.

## Il frammento di Eraclito

Leggiamo adesso il frammento 103:

Ξυνόν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπικύκλου περιφερείας.

Questo breve frammento chiaramente contempla una molteplicità di traduzioni<sup>13</sup>, ma potremmo leggerlo così: “comune (ξυνόν) è infatti l'i-

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Seminari*, p. 27-28, trad. it M. Bonola, Adelphi, Milano, 2003

<sup>11</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit. p. 136.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Seminari*, p. 28-29.

<sup>13</sup> “Nella circonferenza del cerchio il principio e la fine coincidono”, *op. cit.*, *I presocratici*. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz, Bompiani, Milano, 2006; “the beginning and the end (peras) are shared in the circumference of a circle”, *op. cit.*, C. Kahn, *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, University Press, 1979, p. 75 e p. 236; “La chose commune : origine et fin sur la circonference du cercle”, p. 293, *op. cit.*, J. Bollack e H. Wismann, *Héraclite, ou*

nizio (ἀρχή) e la fine (πέρας) – sulla circonferenza (ἐπιπεριφερείας) del cerchio (κύκλου)”. Oppure: “Comune è infatti l’inizio e la fine sulla linea del cerchio”.

Intanto è possibile ammettere che, per quanto riguarda l’immagine del cerchio, questa potrebbe anche alludere metaforicamente alla ciclicità del tempo, alle ricorrenze naturali, alle trasformazioni degli elementi, poiché περιφερείας può anche indicare “il muoversi in giro, andamento curvo”. Questa traduzione, tuttavia, non confligge con l’accezione tecnica e geometrica presente nella traduzione appena proposta, che sembra del tutto legittima se consideriamo che questo termine è stato usato sia da Aristotele, nella fisica, per parlare di archi (geometrici) che da Euclide nei suoi *Elementi*.

Per tal motivo l’immagine a cui possiamo fare riferimento, per una maggiore chiarezza grafico visiva, è quella del cerchio e della sua circonferenza, geometricamente intesi. In questo modo osservare che l’inizio e la fine del cerchio sono comuni, in quanto coincidenti, è come affermare una verità assiomatica-tautologica: infatti potremmo dire che l’inizio del cerchio è la fine del cerchio, anzi che ogni punto di esso può essere la sua fine e contemporaneamente il suo inizio. Ciò che adesso bisogna notare è che il frammento non esprime un’ovvia e immediata uguaglianza, così come potrebbe emergere dalla precedente traduzione in termini minimali, ma che Eraclito si avvale del sostantivo ξυνόν, il cui significato peculiare va adesso indagato.

Ξυνόν non indica né un’uguaglianza, né un’identità vera e propria, ma si traduce con “comune” nel senso della condivisione, di ciò che è “in” comune. Per afferrarne meglio il significato e l’importanza per la filosofia eraclitea, e per la nostra tesi, ci rivolgiamo ad Heidegger che in uno dei suoi seminari<sup>14</sup> affronta la lettura del frammento 2 di Eraclito in cui è presente il vocabolo in questione. In esso si dice:

διόδειΐπεσθαι τῷ ξυνωϊτουτέστι τῷ κοινῶι ξυνός γάρ ὁκ τοῦλόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦζώουσιν οἱ πολλοῖως ἰδίαν ἔχοντε φρόνησιν.

Bisogna dunque seguire ciò è comune. Ma pur essendo questo λόγος comune, la maggior parte degli uomini vive come se avesse una propria e particolare saggezza.

In questo frammento ξυνόν è affiancato da κοινόν, ed è qui che Heidegger registra tutta la problematicità nel discernere i due vocaboli, entrambi traducibili con “comune”, cercando di spiegare il significato proprio di en-

*la séparation, Les éditions de Minuit, Paris, 2001; “Gleich ist Anfang und Ende auf der Kreislinie”, op. cit., B. Snell, Heraklit. Fragmente. Griechisch und deutsch, Munich: E. Heimeran, 1965, p. 33.*

<sup>14</sup> Seminario di Le Thor 1966.

trambi. Grazie a questa contrapposizione possiamo capire meglio che tipo di principi si celino dietro allo *ξυνόν*. Heidegger infatti li distingue dicendo che “[...] il *κοινόν* è soltanto il *καθόλου*, il generale in quanto qualcosa che è proprio in uguale misura di realtà diverse, così come ad esempio l’essere animali è proprio delle rane quanto dei cani”<sup>15</sup>. Mentre “dietro lo *ξυνόν* nominato da Eraclito [...] bisogna intendere, anche se contravviene alla grammatica, *ξυνιέναι*: andare insieme, il venire gli uni verso gli altri”<sup>16</sup>.

*Ευνόν*, di origine ionica, traducibile con “comune”, deve essere tenuto distinto dal suo sinonimo *κοινόν*, meglio traducibile con “comune” nel senso di “generale”. *Κοινόν*, di derivazione attica, usato anche da Platone, si adegua in modo più proprio al concetto di “generale” in quanto universale, nel senso dell’astrazione e del riconoscimento di ciò che è comune a prescindere dalla singolarità degli esemplari che possiedono lo stesso carattere.

Solo che Platone [...] intese l’*eidōs* come qualcosa che, a sua volta, si presenta di per sé, e quindi come qualcosa di comune (*κοινόν*) agli “enti” individuali “che stanno in questo aspetto”. In questo modo l’individuale, come ciò che è successivo rispetto all’idea, che è l’ente vero e proprio, è abbassato a ruolo di non-ente.<sup>17</sup>

*Κοινόν* è dunque la parola che indica ciò che è “comune” in senso platonico, un carattere universale, un *eidōs* iperuranico. *Ευνόν* diventa, invece, un concetto sintetico nel senso del porre-insieme, venire-insieme, con-venire:

Per Eraclito invece il “convenire”, *la coappartenenza dell’uno con l’altro* che è presente nello *ξυνόν*, non è né il generale né il generico. Ma allora, a quale modo della coappartenenza si pensa? Quello di ciò che è essenzialmente diverso: *τό διαφερόμενον*. Soltanto questo può mettere insieme, nel senso latino di conferre, di portarsi da una stessa parte, di volgersi ad essa, per appartenere in questo modo al “convenire”: in greco *συμφέρεισθαι*, nella stesità di *διά* e di *σύν*. Esempio: giorno e notte. Non c’è né un giorno “da solo”, né notte “isolata, a sé”, ma proprio la coappartenenza dell’uno e dell’altra, di giorno e notte, è il loro essere.<sup>18</sup>

L’aspetto sintetico assunto dallo *ξυνόν* è quello stesso del *λόγος* eracleo che abbiamo prima delineato e che Heidegger ha distinto da quel-

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 25.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pp. 229-230.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 25-26.



lo dialettico. La con-venienza dello  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$ , che è condivisione, prevede che la stessità (il  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ) abbracci la compresenza dell'elemento del  $\delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , il diverso: solo così, tra ciò che non è omogeneo, può esserci un'autentica sintesi nei termini di co-appartenenza.

Tornando al frammento del cerchio, il significato di  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$ , così come è stato proposto da Heidegger, vorrebbe indicare la reciproca, intrinseca coappartenenza dei due contrari: l'inizio e la fine del cerchio. Questa coappartenenza non è espressa in termini di immediata coincidenza e grazie all'uso di  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  nell'immagine della circonferenza, si giunge a un'affascinante interpretazione del principio logico matematico dell'identità tra il punto di inizio e di fine del cerchio. Questa identità non è intesa in senso statico e aprioristico ma in modo sintetico e dinamico: partendo da un punto, si percorre l'intera circonferenza fino alla sua fine, che, se pur opposta all'inizio, ne condivide la stessità. Nel movimento del cerchio ogni punto trova la sua identità nella possibilità della differenza. Lo  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$ , nella nostra interpretazione, assurge ad alternativo principio di identità, che approfondisce e articola questo principio assiomatico a priori, verso una complicazione sintetica.

## A=A e l'identità

Per quanto concerne direttamente il principio di identità, Heidegger vi si confrontò in un ciclo di conferenze<sup>19</sup>, in cui cercava di approfondire il legame tra identità e differenza tra essere e ente; Heidegger iniziò la sua trattazione commentando il principio di identità, principio che per tradizione si configura come la "suprema" legge della logica e del pensiero. Questo principio, che sta alla base di ogni concezione filosofica, viene implicitamente assunto come un assioma, un'evidenza, un'ovvietà, un fondamento onto-logico non ulteriormente sondabile. Nella sua formulazione simbolica, esso viene espresso grazie all'equazione  $A=A$ , di cui, così parrebbe, non c'è niente altro da dire, da aggiungere, né tanto meno da scomporre.

Secondo una formula corrente, il principio di identità dice:  $A=A$ . Questo principio vale come a suprema legge del pensiero.<sup>20</sup>

Il tentativo di Heidegger si indirizza, così come ha fatto l'idealismo speculativo, verso una analisi che dimostri quale complessità celi l'apparente semplicità dell'enunciazione metafisica del principio di identità,

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009.

<sup>20</sup> Ivi, p. 27.

occultata nella sua essenza dalla sua formulazione matematica. Il primo passo della lezione heideggeriana è, infatti, quello di mostrare che esso non coincide con il principio di uguaglianza che la logica matematica ha restituito graficamente con  $A=A$ .

La formula nomina l'uguaglianza di A e A. A un'equazione appartengono almeno due termini. Un A è uguale a un altro. Un A è uguale a un altro. È questo che intende asserire il principio di identità? Evidentemente no.<sup>21</sup>

L'espressione scelta per indicare il principio di identità, secondo Heidegger, non è adeguata poiché:

la formula  $A=A$  parla di uguaglianza. Essa non nomina A come lo stesso. In tal modo la formula corrente del principio di identità occulta proprio ciò che il principio vorrebbe dire: A è A, vale a dire ogni A è esso stesso lo stesso (ist selber dasselbe).<sup>22</sup>

Per prima cosa, dunque, è necessario rifocalizzare l'oggetto proprio del principio di identità che dovrebbe parlarci dell'identico –τό αὐτό, *idem, das Selbe*. Dopo aver riconosciuto che ciò che deve essere espresso è la stessità e che “affinché qualcosa possa essere lo Stesso è sufficiente di volta in volta un solo termine”<sup>23</sup>, il tentativo intrinseco dell'analisi heideggeriana del principio di identità diventa quello di mostrare come esso, concepito dal pensiero tradizionale come un assioma fondamentale non ulteriormente scomponibile, contenga in sé una complessità maggiore di quella che le conferisce il titolo di ovvietà onto-logica; “ma tale unità non è per nulla una scialba vuotezza di ciò che, in sé privo di relazioni, persiste durevolmente in una uniformità”<sup>24</sup>.

Heidegger, attraverso un passo dal *Sofista* di Platone in cui si parla di stasi e mutamento, mostra in che modo l'identità può essere detta:

οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν αὐτό δ' ἑαυτῶταυτόν.

Ora, è che certo, di essi ciascuno dei due è un altro, però esso stesso a stesso (ihm selbst) lo stesso. Platone non si limita a dire ἕκαστοναυτόταυτόν “ciascuno esso stesso”, bensì dice ἕκαστον ἑαυτῶταυτόν, “ciascuno esso stesso a se stesso lo stesso”.<sup>25</sup>

In questa versione, per esprimere il principio di identità, compaiono

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ivi, p. 28.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ivi, p. 29.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

tre termini chiave: αὐτό, ἑαυτῶ, ταύτόν. La loro radice comune è αὐτό ed ognuno di essi, attraverso la preposizione diviene una declinazione grammaticale della forma base, una flessione del significato “puro” di αὐτό. Vediamo infatti che questo nominativo, centro della composizione paronimica, è accompagnato dal dativo ἑαυτῶ, e dall'accusativo ταύτόν. I rapporti paronimici grammaticali possono essere concepiti, ontologicamente, come articolazioni del senso della stessità, strutture flessive che hanno il loro centro di gravità nel concetto basilare di αὐτό-stesso.

il dativo ἑαυτῶ, significa: ciascun qualcosa stesso è restituito a se stesso, ciascuno stesso è lo stesso-e precisamente per se stesso, con se stesso.<sup>26</sup>

L'analisi del principio di identità ha mostrato una ricchezza ben maggiore rispetto all'equazione di uguaglianza. La relazione di A con se stesso, nell'eliminare il rapporto con il secondo termine A, non riduce il principio a una monade inesPLICabile, ma dischiude le strutture costitutive, liberando il principio di identità dalla relazione biunivoca tra A e A.

la formula più adeguata per il principio di identità, A è A, non dice quindi soltanto “ogni A è esso stesso lo stesso”, bensì “con se stesso (*mit ihm selbst*) ogni A è esso stesso lo stesso”. Nella stessità è contenuta questa relazione del “con”, dunque una mediazione, un *nesso*, una *sintesi*: l'unificazione in un'unità.<sup>27</sup>

In queste poche righe Heidegger è riuscito a far esplodere l'interna ricchezza dinamica posseduta dall'assioma analitico che la metafisica aveva pensato in termini di fondazione. Dal punto di vista stilistico, giocando sulle possibili variazioni strutturali 158 della stessità, Heidegger riesce a creare un circuito, uno spazio logico in cui l'identità può essere vista come un fenomeno articolato e complesso. Grazie a questa rete espressiva:

- chi? Soggetto: esso stesso [αὐτό],
- cosa? Lo stesso [ταύτόν],
- come? Con se stesso [ἑαυτῶ].

Heidegger tenta di dare unità al concetto di identità in una circolarità che permetta di vedere l'unità di senso come un processo di sintesi costante fra le diverse modalità di essere *lo stesso*; affinché si possa comprendere il principio di identità è necessario delinearne le articolazioni – la struttura interna –, emancipando il principio di identità dall'essere semplice ovvietà atomica; queste, attraverso l'interpretazione del passo

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

platonico, sembrano configurarsi come pleonastiche sfaccettature della relazione tra i momenti costitutivi insiti nel concetto di identico.

In altre parole: l'enunciazione tradizionale del principio di identità rimanda al concetto di uguaglianza, che, per antonomasia, consiste nel confronto tra due termini; mentre nella disquisizione promossa da Heidegger, per il principio di identità bisogna conservare il riferimento a un unico elemento, poiché il messaggio logico deve essere, appunto, quello dell'identità, cioè deve mantenersi nel riferimento all'identico. La formula abbreviante  $A=A$  si dimostra inadeguata a restituirci il senso della *stēsītā*, per due motivi: non riesce a esprimere l'essenza dell'identità e, nel fraintenderla, la riduce a una legge di cui non è possibile dire nient'altro che non sia una ripetizione o un sinonimo della stessa. Nell'ottica di Heidegger, che segue qui l'insegnamento hegeliano, il principio di identità diventa motivo del tentativo di restituire, all'interno della possibilità che lo Stesso si riconosca come se stesso –  $A$  si riconosca come  $A$  –, l'unità essenziale per cui qualsiasi cosa rimanga all'interno di uno spazio di appartenenza con se stessa.

Il principio di identità in questo modo può essere visto da una prospettiva spaziale che potrebbe richiamare quella dello  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  eracliteo. L'autoreferenzialità dello Stesso con se stesso non ha prodotto una chiusura ma una apertura strutturale: l'identità in quanto sintesi è riunificazione del sé e allo stesso tempo apertura, senza per questo, dover intendere una dispersione che non permetta il riconoscimento logico filosofico.

## Conclusioni

In questo lavoro, la nozione di  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  ha rappresentato il termine chiave per pensare all'identità – tradizionalmente espressa come " $A \text{ è } A$ " – in modo nuovo. Il principio di identità è stato rivelato come dotato di una struttura dinamica; ha mostrato la sua inflessione interna e la sua unità sintetica. In Eraclito,  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$ , che è essenzialmente un termine preposizionale, suggerisce immediatamente la sua natura sintetica. Ci dà l'immagine che l'identità non è qualcosa di semplice e primitivo. Esplicitando ciò che è nascosto da " $A \text{ è } A$ ",  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  aggiunge qualcosa in più, che non è un contenuto attributivo o un predicato, ma una struttura sintetica. Vorrei quindi suggerire  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  e il frammento 103 come versione alternativa del principio di identità che si adatta alla prospettiva antimetafisica di Heidegger. Come tutte le metafore, la connessione tra il movimento di  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  nel frammento di Eraclito e la struttura paronimica dell'identità presenta alcuni limiti. Il principale è che in Eraclito non troviamo un'articolazione multidirezionale né una relazione paronimica. Nel cerchio, il movimento

rimane su una sola linea e va in una sola direzione, nonostante sia circolare. Nonostante questi limiti, il frammento svolge due funzioni in una sola rapida frase.

1) Fornisce quello che possiamo considerare un nuovo principio di identità, sintetico e dinamico. Rompe la vecchia affermazione statica – “A è A” – e inserisce la qualità del movimento nell’identità. Lo fa grazie al significato di  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  e all’immagine specifica che la parola rappresenta.

2) Di conseguenza, ci offre una configurazione geometrica – una resa visiva – di un’identità dinamica.

La nozione di  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  non aggiunge predicati; incarna una relazione che esiste tra due punti che sono reciprocamente connessi.  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  rappresenta una relazione sintetica senza fissare un contenuto specifico, perché i due punti in questione possono trovarsi in qualsiasi punto della circonferenza. Questa risoluzione geometrico-grafica ci aiuta a percepire e seguire il movimento lungo la linea del cerchio, che avviene nello spazio e nel tempo. Attraverso il significato di  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$  e la sua suggestione grafica, il frammento di Eraclito esplicita la natura sintetica dell’identità.

## Bibliografia

- Bollack J., Wismann H., *Héraclite ou la séparation*, Les éditions de Minuit, Paris, 2001.
- Chiurazzi G., *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma, 2009.
- Diels H., Kranz W., *I presocratici*, Bompiani, Milano, 2006.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, ed. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2008.
- Heidegger M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano, 2007.
- Heidegger M., *Identità e differenza*, tr. it. a cura di G. Gurisatti Adelphi, Milano, 2009.
- Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano, 2010.
- Heidegger M., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987.
- Heidegger M., *Seminari*, tr. it. M. Bonola Adelphi, Milano, 2003.
- Kahn, C., *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge University Press, 1979.
- Snell B., *Heraklit. Fragmente. Griechisch und deutsch*, Munich: E. Heimeran, 1965

## Il principio di identità tra Heidegger ed Eraclito

Abstract: By considering the works of Heidegger and Heraclitus, this paper aims to offer a new reading of the principle of identity. I will discuss how the traditional expression of the law of identity  $A=A$  can be thought of as a reductive formulation of the experience of identity. I will argue that the principle of identity can be seen as a dynamic principle that can be recognised as the result of a synthetic inner movement. Therefore, I will attempt to combine a) early Heidegger's ontology construed on the basis of modality; b) an interpretation of Heraclitus' fragment 103 and of the notion of  $\xi\nu\nu\nu\nu\nu$ ; and c) Heidegger's analysis of the principle of identity. By means of these conceptual steps, it will be possible to discover that the formula "A is A" conceals a rather complex content, which allows us to consider identity as the synthetic result of a dynamic experience.

KEYWORDS: Heidegger, Heraclitus, identity,  $\xi\nu\nu\nu\nu\nu$