



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Heidegger legge Platone

**Il mito della caverna, il Teeteto e il
Sofista sul sentiero dell'essere**

Relatore

Prof. Davide Spanio

Correlatori

Prof. Stefano Maso

Prof. Francesco Mora

Laureando

Simone Perissinotto

Matricola 849529

Anno Accademico

2019 / 2020

INDICE

INTRODUZIONE	5
---------------------	----------

PARTE I

IN VIAGGIO VERSO PLATONE: IL 'MITO DELLA CAVERNA' E IL '*TEETETO*'

CAPITOLO 1. HEIDEGGER INTERPRETE DI PLATONE: "L'ESSENZA DELLA VERITÀ"	12
1. I PRIMI DUE STADI	12
2. IL TERZO STADIO	24
3. LE QUATTRO DOMANDE	28
4. IL QUARTO STADIO	46
5. L'IDEA DEL BENE	57
6. LA <i>PAIDÈIA</i> E IL SUO RAPPORTO CON L'ESSENZA DELLA VERITÀ	64
CAPITOLO 2. IL <i>TEETETO</i> : NON VERITÀ, TENSIONE ONTOLOGICA ED <i>EPISTÈMĒ</i>	70
1. LA NON-VERITÀ	70
2. LA TENSIONE ONTOLOGICA	76
3. L' <i>EPISTÈME</i> : TRA IL ' <i>TEETETO</i> ' E GLI ' <i>HOLZWEGE</i> '	81

PARTE II
DENTRO AL SOFISTA: INDAGINE INTORNO AL NON ESSERE

CAPITOLO 1. TRA ESSERE E NON ESSERE	95
1. IL PROBLEMA DELL'APPARIRE	95
2. LA <i>KOINŌNIA</i> E IL <i>GEVIERT</i>	105
3. IL <i>LOGOS</i>	115
CAPITOLO 2. IL PARRICIDIO PLATONICO	123
1. <i>HETERON</i>	123
2. LA NEGAZIONE E L'APORIA DEL NULLA	129
CONCLUSIONI	138
BIBLIOGRAFIA	141

INTRODUZIONE

L'interpretazione che Heidegger fornisce dei pensatori antichi ha sempre suscitato grande scalpore. Da un lato si rimane come estasiati di fronte a un pensiero che fornisce un'analisi non canonica dei consueti modi di pensare, che si scontra con quello che potremmo definire: "Un modello manualistico della filosofia". È proprio questo il fascino di Heidegger, grazie a lui la filosofia ha trovato il coraggio di uscire dagli schemi e di andare contro le rigide traduzioni e canonizzazioni che per secoli hanno accompagnato la filosofia antica. In questo modo l'autore antico viene svincolato da un'interpretazione ormai logora e se ne mettono in luce aspetti del suo pensiero che sembrano dimenticati. Dall'altro è quasi inevitabile nutrire una certa diffidenza verso i modi con cui il filosofo tedesco ha inteso alcuni autori, Heidegger non soltanto ha fornito una sua personale versione della filosofia antica ma ha addirittura, in certe parti, forzato il testo degli autori, traducendolo in maniera libera. Quando si analizza il detto heideggeriano, dunque, bisogna sempre tener presente sullo sfondo questa ambiguità e né rimanere colpiti dalla portata delle sue innovazioni né ritenerle come qualcosa di assolutamente illegittimo. E tuttavia tra queste due prospettive è, a mio avviso, preferibile la prima lettura, poiché come dice Claudia Lo Casto: "Di fronte al pensiero heideggeriano si resta in qualche modo affascinati, dal momento che esso ha senz'altro il merito di riuscire a rimettere in movimento i testi antichi reinterprestandoli"¹

Il nostro scopo è capire cosa si nasconde dietro la Heidegger, dobbiamo scavare fino ad arrivare alle radici del suo pensiero.

Il rapporto di Heidegger con la filosofia antica ha come principale interlocutore Aristotele, e questo fin dai primi anni della sua formazione filosofica, poiché, per il pensatore tedesco, compito della filosofia è quello di identificare le strutture del pensiero e dell'essere e quindi non basta una filosofia speciale (come la fenomenologia della religione) a risolvere la questione, ma è necessario costituire una sorta di "filosofia della filosofia"². È questo il motivo per cui Heidegger intende elaborare una teoria dell'essere considerato in quanto tale, ed è per questo che si confronta con lo Stagirita. Infatti già nelle lezioni del semestre invernale del 1921-1922 vi è la necessità di attuare un'indagine sull'essere in generale e di

¹ C. LO CASTO, *L'essere come dynamis*, Pisa, philosophica, 2019, pag.11

² A. FABRIS, A. CIMINO, *Heidegger*, Roma, Carocci, 2009

passare dall'”io sono” a ”l'essere è”³. E tuttavia negli anni che vanno dal 1921 fino al 1928, vi è una sorta di oscillazione tra i due approcci, ovvero fra la l'intenzione di mettere in prima persona il proprio essere e il proposito di costruzione di una dottrina generale dell'essere, anche se il primo dei due approcci subirà sempre un progressivo ridimensionamento con il procedere degli anni. Tornando al corso del 1921-1922, esso rappresenta un importante ponte di passo e tratta: *‘Le Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica’*. Anche se è più noto solamente con il titolo di *‘Introduzioni’*, in esso non vi è affatto un'interpretazione dei testi aristotelici, bensì il suo scopo è quello di ottenere una definizione di principio della filosofia, ovvero di elaborare , appunto, una ”filosofia della filosofia”.

In questo periodo Aristotele diventa imprescindibile per la riflessione filosofica di Heidegger poiché grazie al suo pensiero sono nate e si sono sviluppate conseguenze che si sono rivelate fondamentali per la storia della filosofia occidentale. Più precisamente faccio riferimento all'ontologia aristotelica e alla concezione dell'essere che da essa deriva e che si è sviluppata nella modernità, ossia quella di un essere come presenza stabile. Di contro abbiamo un'idea verbale e dinamica dell'essere com'è quella heideggeriana. Vi è dunque la necessità di tornare ad Aristotele per metterlo in discussione e recuperare il suo pensiero in maniera diversa, in modo da portare alla luce ciò che la metafisica ha dimenticato. I corsi su Aristotele continuano nel semestre estivo del 1922, in alcuni seminari e in un'opera che il filosofo tedesco sviluppo tra Settembre e ottobre del 1922 e che invia a Paul Natorp in modo da sostenere la sua candidatura per ottenere una cattedra all'università di Marburgo. Si tratta del cosiddetto *Natorp-Bericht*, un opera che non verrà mai pubblicata⁴. L'invio di questo scritto raggiunge il suo obiettivo e Heidegger diventa docente a Marburgo dove inizia a insegnare a partire dal semestre invernale 1923-1924 fino al 1928.

Questi anni sono probabilmente i più fecondi della sua vita. Infatti Marburgo era, in quel periodo, uno dei poli più vivaci della ricerca filosofica, oltre a Natorp vi insegnava anche Hartmann e tra gli studenti che seguono i corsi di Heidegger vi sono giovani pensatori che diventeranno celebri nel dopoguerra: Gadamer, Jonas,

³ Dal 1919 inizia un'attività didattica regolare all'Università di Friburgo, anche come collaboratore di Husserl. A questi anni risalgono i corsi del primo periodo friburghese che terminerà a metà del 1923.

⁴ Questo scritto non venne inviato solo a Natorp, ma anche a Georg Misch con l'obiettivo di concorrere come professore anche per l'Università di Gottinga.

Löwith e Hannah Arendt per citare i più famosi. In questi anni il suo progetto filosofico diventa sempre più orientato alla costruzione di una ontologia intesa non come pensava Husserl⁵, ovvero come una dottrina dipendente dalla fenomenologia, ma come una scienza che tratta di tutto ciò che si può dire che è (l'ente). Si può osservare che nei confronti di questo progetto Heidegger assume due atteggiamenti: il primo che possiamo definire "diretto" e il secondo che potremmo definire "indiretto". Il primo è un atteggiamento costruttivo che pone a tema l'essere mettendo in risalto il modo in cui ciascun uomo vive e comprende il proprio essere, un essere "storico" potremmo dire. Heidegger definisce con il termine "esserci" quell'ente che noi siamo⁶ e che è in grado di entrare in rapporto con questa dimensione ontologica. Il secondo è quello che più ci riguarda e che tenta di cogliere l'essere in generale a partire dal modo in cui esso è stato trattato dai filosofi precedenti. Nello specifico si tratta di analizzare in maniera critica i vari presupposti ontologici del passato e di osservarne l'inconsistenza. Qui possiamo vedere l'atteggiamento "distruttivo" e quello "costruttivo" che caratterizzano l'approccio heideggeriano alla tematica ontologica. In realtà questi due approcci vanno di pari passo poiché solo così può emergere dai pensatori del passato ciò che da essi è impensato e che deve essere recuperato per poi essere sviluppato. Si sta così delineando il metodo seguito da Heidegger nel suo confronto con la tradizione, che può essere osservato non solo nei corsi dedicati ad Aristotele ma anche nelle lezioni sul *Sofista*, di Platone (1924-1925). È importante sottolineare che "distruttivo" non deve essere inteso nel senso comune del termine ma semplicemente intende mettere in luce la particolare concezione dell'essere che guida i vari autori in modo da fruire teoricamente dei risultati ottenuti attraverso l'analisi stessa.

Tra i vari pensatori che Heidegger ha analizzato nei suoi corsi spicca la figura di Platone: il ruolo che il filosofo greco svolge all'interno dei dialoghi heideggeriani con la storia della filosofia è paragonabile al ruolo che Galileo ha per la scienza, cioè il ruolo di colui che ha dato vita a una nuova modalità di pensare, in modo da mutare

⁵ Riguardo il rapporto tra Husserl e Heidegger rimando a F. VOLPI, *Guida a Heidegger*, Bari, Laterza, 2005, da cui ho tratto le informazioni che caratterizzano questo rapporto, e in particolare rimando alle pagine 30-36 e 113-120

⁶ Interessante a questo proposito ciò che scrive Francesco Mora: "Che noi - ossia noi - uomini siamo e apparteniamo al *Dasein* è fuor di dubbio, meno certo è che il *Dasein* si esaurisca nell'essere dell'uomo; esso piuttosto sembra coincidere con l'essere dell'ente, e quindi anche dell'ente uomo che, solo però in quanto *Dasein*, e non in quanto uomo può interrogarsi sull'essere". F. MORA, *Martin Heidegger, La provincia dell'uomo*, Milano, Mimesis, 2011, pag. 23

per sempre il pensiero su cui si basa la tradizione occidentale. L'opera più conosciuta di questo confronto è la *Dottrina platonica della verità* che Heidegger scrisse negli anni trenta e pubblicò nel 1942 nella quale si osserva come il termine verità subisca una sorta di trasformazione: da *Alētheia* a *Orthotēs*⁷, di cui si fornisce una testimonianza nella *Repubblica*. Osservando i vari corsi tenuti su Platone da Heidegger si osserva, come già detto in precedenza, uno smarcamento da quella che è la tradizione, la sua filosofia viene vista sotto una luce nuova in modo da toglierle tutte le oscurità che la storia della filosofia occidentale le ha attribuito facendole perdere il suo significato.

In questo luogo ci si occuperà di tre importanti dialoghi platonici: la *Repubblica*, e in particolare il VII libro dove si parla del mito della caverna, il *Teeteto* e infine il *Sofista*. La scelta è caduta su di essi in quanto rappresentano il cuore della filosofia platonica. Essi mostrano non solo la genesi delle parole fondamentali della metafisica ma vanno anche a porre l'accento sui più importanti snodi del platonismo e ci permettono di osservare come Heidegger abbia inteso i temi principali della filosofia platonica, e non solo, come ad esempio: la verità e la non-verità, la dottrina delle idee e soprattutto il tema del non-essere che verrà trattato attraverso un'analisi del *Sofista*. È bene specificare che questi temi non hanno rilevanza solo all'interno del pensiero platonico ma sono concetti che si snodano lungo tutto la storia della filosofia occidentale in quanto come diceva Alfred North Whitehead: " Tutta la storia della filosofia occidentale non è che una serie di note a margine su Platone"⁸.

L'analisi del mito e della caverna e del *Teeteto* vengono trattati nel corso che Heidegger tenne nel semestre invernale del 1931-1932 e che s'intitolava *L'essenza*

⁷ In questa opera, ma anche ne: "*L'essenza della verità*", Heidegger sottolinea come l'oblio dell'*Alētheia* corrisponda all'inizio della storia metafisica, ossia all'imposizione degli assoluti. Essi altro non sono che ciò che non può essere spiegato come per esempio i principi primi e le cause ultime. E quindi la metafisica determina la propria verità come *Alētheia* e non come *Orthotēs*. Quest'ultima tradotta assume il significato di "correttezza", è tenere dritta la barra del timone, è l'azione che il marinaio compie per tenere dritta la barca. Questo concetto è prettamente platonico e sancisce l'abbandono dell'essere da parte dell'ente. Non è quindi la metafisica che decide che l'ente è superiore all'essere ma è proprio l'essere che abbandona la metafisica. Su questo tema utile un cfr. con M. HEIDEGGER, *Segnavia*, trad. ita a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi e in particolare il cap. L'oblio della verità e l'essenza della verità. Invece sul concetto di *Orthotēs* cfr. Con S. MASO, *Lingua philosophica greca*, Milano, Mimesis, 2010, pag. 179

⁸ Questa osservazione, per nulla sproporzionata, dà un'idea dell'importanza che l'opera di Platone ha avuto, e continua ad avere, nella storia della filosofia occidentale. È per questo che in questo luogo si è deciso di dare risalto alle opere platoniche rispetto a quelle aristoteliche attraverso le quali Heidegger comunque interpretava gli altri autori antichi. Per quando riguardo Whitehead cfr. A. N. WHITEHEAD, *In process and reality*, Free press, 1979, pag. 39

della verità, le cui tesi erano già state abbozzate nell'omonima conferenza che fu tenuta nell'autunno e poi nell'inverno del 1930 a Brema, Marburgo e poi Friburgo e che fu ripetuta nell'estate del 1932 a Dresda. Il periodo in cui si sviluppa il corso è quello della cosiddetta "svolta" (*Kehre*) e dunque va collocato in un contesto filosofico ben preciso. La svolta che, di fatto, si realizza nel passaggio dal progetto di *Essere e tempo* al pensiero dell'evento è strettamente legato al problema della verità che è oggetto di continue riflessioni a partire, appunto, dagli anni trenta in poi, e grazie a ciò si può osservare questa riformulazione della tematica ontologica fondamentale: il senso dell'essere viene ripresentato da Heidegger come il problema della verità dell'essere.

In questo corso si fornisce una interpretazione del "mito della caverna" raccontato da Platone nel VII libro della *Repubblica*⁹ e di alcuni passaggi fondamentali del *Teeteto* per dare luogo a una originale quanto controversa teoria: in Platone l'essenza della verità subisce un radicale mutamento. Da determinazione che esprima la manifestatività dell'essere stesso (*A-lētheia*) diventa un carattere che esprime l'essere in rapporto all'intelligenza umana che la conosce, si trasforma cioè in *Orthotēs* del logos che la coglie. Questa trasformazione segna l'inizio di un destino verso il quale l'umanità è condotta, volente o nolente, fino alla tecnica moderna.

L'ultimo dialogo del quale ci occuperemo è il *Sofista*, a cui Heidegger dedica un corso nel 1924-1925 durante il suo periodo marburghese, ed è proprio questa opera che dà inizio al colloquio tra Heidegger e Platone. Ma nel suo commento all'opera il filosofo tedesco sottolinea che per capire il cuore della filosofia platonica bisogna partire proprio da Aristotele, si ricorderà infatti di come il pensiero dello Stagirita abbia caratterizzato la filosofia heideggeriana fin dai primi anni. Il pensiero di Aristotele sarebbe infatti superiore a quello platonico, tanto da illuminare i punti più oscuri e nebulosi del platonismo, questa supremazia è giustificata dalla capacità di Aristotele di la questione dell'essere in termini fenomenologici:

Noi intendiamo battere la via inversa, che risale da Aristotele a Platone. Non è un percorso inaudito. Esso segue l'antico principio dell'ermeneutica, secondo cui l'interpretazione deve procedere da ciò che è chiaro a ciò che è scuro. Noi partiamo da presupposto che Aristotele abbia capito Platone. Anche chi

⁹ in questo mito si narra delle condizione dell'uomo che raggiunge la conoscenza per gradi attraverso una "conversione" alla luce del sapere: da una condizione di incatenamento in una caverna buia, fino alla libertà alla luce del sole.

conosca solo superficialmente Aristotele potrà vedere, dalla qualità del suo lavoro, che non è un azzardo attribuirgli la comprensione di Platone.[...] Se vogliamo addentrarci nella filosofia platonica, lo faremo seguendo il filo conduttore della filosofia aristotelica. Ciò non implica alcun giudizio di valore nei confronti di Platone. Quello che dice Aristotele è quanto gli ha messo in mano Platone, elaborato però con maggiore scientificità e radicalità¹⁰.

Queste lezioni rappresentano una tappa molto importante nella fase che precede la pubblicazione di *Essere e tempo*, tanto che esso si apre proprio con una citazione del *Sofista*: "È chiaro, infatti, che voi conoscete già l'espressione 'essente', mentre noi, prima, eravamo convinti di conoscerlo, ma adesso ci siamo arenati in questa difficoltà"¹¹. E infatti è proprio attraverso questo inoltrarsi nel dialogo platonico che matura quell'indagine sull'essere che culminerà da lì a poco con il progetto di *Essere e tempo*. I temi di questo dialogo sono vastissimi e Heidegger nelle sue lezioni non si limita solamente a proporre una lettura fenomenologia-esistenziale dell'opera ma ne offre un commento integrale. Non è questo il luogo per un commento pagina per pagina del *Sofista*, ma ci si limiterà ad approfondire alcuni temi come per esempio: il problema dell'apparire, l'importanza della *koinōnia*, e il tema della negazione.

Per comprendere meglio quest'ultimo tema faremo riferimento anche a: "Che cos'è metafisica?" che altro non è che il testo della prolusione inaugurale che Heidegger ha letto il pomeriggio del 24 Luglio 1929 nell'Aula magna dell'Università di Friburgo. Infatti dopo aver insegnato dal 1923 al 1928 all'Università di Marburgo era stato richiamato nella sua università di origine per succedere al suo maestro Husserl sulla prima cattedra di filosofia, e secondo l'usanza tenne la lezione inaugurale "Che cos'è metafisica?". In questo luogo Heidegger vuole attirare l'attenzione su un tema che è rimasto irrisolto e che secondo lui non è mai stato sollevato come si deve dalla storia della filosofia occidentale. Ovvero se viene prima il nulla o la negazione. La risposta del filosofo tedesco mira, attraverso un'approfondita analisi, a evidenziare come il nulla sia più originario della negazione, poiché esso è l'esito dell'intervento del *Lògos*, come intelletto, che provvede tutte le volte a negare determinando, o a determinare negando secondo la celebre formula: "*Omnis*

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, trad. ita. Di A. Caricato, E. Fongaro, N. Curcio, Milano, Adelphi, 2013, pag. 57

¹¹ PLATONE, *Sofista*, trad. ita a cura di F. Fronterotta, Milano, BUR, 2007, 244a

determinato est negatio"¹². In questo modo Heidegger sta proprio facendo riferimento a un'inizialità del nulla.

Le due parti in cui ho diviso questo lavoro esprimono in maniera più completa ciò che in questa breve introduzione ho detto in sintesi. Nella prima parte mi dedicherò al modo in Heidegger ha analizzato il mito del caverna e alcuni passi del *Teeteto*. Nella seconda mi inoltrerò nel cuore dell'ontologia platonica e mi soffermerò su alcuni concetti del *Sofista*.

È inoltre doveroso aggiungere che la scelta di seguire l'ordine cronologico delle opere platoniche e non di quelle heideggeriane non è dettata dal caso, ma si basa sul fatto che in questo modo è possibile capire come la filosofia di Heidegger sia un tutto unitario e di come l'interpretazione del *Sofista* prepari il terreno per ciò che verrà dopo e che dunque l'obiettivo della sua indagine, nonostante alcuni passi indietro che poi in realtà abbiano comportato dei passi in avanti, non sia mai cambiato. Il centro della filosofia di Heidegger è l'uomo. L'uomo il suo percorrere il sentiero dell'essere.

¹² Il concetto può essere ritrovato per la prima volta in una lettera di Spinoza a Jarig Jelles del 2 Giugno 1664, e si diffonderà ampiamente grazie alle opere di Hegel

PARTE I

IN VIAGGIO VERSO PLATONE: IL 'MITO DELLA CAVERNA' E IL '*TEETETO*'

CAPITOLO 1. HEIDEGGER INTERPRETE DI PLATONE: "L'ESSENZA DELLA VERITÀ".

1. I PRIMI DUE STADI

Dopo aver introdotto il tema di questo lavoro, iniziamo l'analisi, da un punto di vista heideggeriano, del mito della caverna contenuto nel VII libro della *Repubblica*. Come si accennava in precedenza Heidegger affronta questo tema nel corso universitario del 1931/1932. È importante ribadire nuovamente il periodo storico: siamo negli anni della *Kehre*, negli anni in cui il suo pensiero si distacca esplicitamente da quello platonico, in quanto il filosofo greco viene accusato di aver occultato il significato originario della nozione di verità (*Alētheia*). In tal modo Platone avrebbe inaugurato la metafisica e quindi un sentiero sul quale si è incamminata per secoli la civiltà occidentale.

Heidegger inizia il suo percorso di indagine del mito partendo da due presupposti. Il primo riguarda il modo di analizzare ogni singolo stadio del mito. Ciò che per il filosofo tedesco è importante non è ogni stadio preso singolarmente bensì il passaggio da uno all'altro, è il percorso ad essere importante. Una che volta che il primo di essi è stato analizzato non deve essere abbandonato come se non avesse più valore, ma verrà ulteriormente chiarito dall'analisi di quello successivo, poi dall'analisi del terzo e infine precisato definitivamente con l'analisi dell'ultimo¹³. Dunque solo quando arriveremo all'ultimo stadio avremo una visione chiara e distinta del mito, e solo qui potremmo dire di aver capito appieno gli altri tre:

¹³ Si è deciso di analizzare i primi due stadi separati dagli altri in quanto non rappresentano una vera e propria "svolta" nell'analisi del mito. Essa arriverà con il terzo stadio di più difficile e complessa articolazione.

Nell'interpretazione procediamo in modo tale da spiegare uno dopo l'altro ogni singolo stadio, ma facendo sì che l'essenziale non siano i singoli stadi, bensì i passaggi dall'uno all'altro e quindi l'intero cammino che essi formano. In altre parole, il primo stadio, una volta spiegato, non deve essere abbandonato come se fosse liquidato, ma deve necessariamente essere incluso nel passaggio e, così, ripreso nei passaggi successivi¹⁴.

Il secondo presupposto concerne il fatto che per una corretta comprensione del mito non bisogna limitarsi a ciò che Platone esplicitamente afferma nel testo poiché altrimenti:

Non saremmo nemmeno sfiorati dall'essenziale né tanto meno seguiremmo il cenno, così da giungere alla questione decisiva. Questo modo di procedere consueto e spicciolo non ci è affatto di aiuto.[...] Soltanto così saremo forse colpiti dalla forza del componimento platonico - e nella comprensione di una filosofia questo non è certo un aspetto secondario né un supplemento estetico¹⁵.

Bisogna quindi appellarsi al "non detto", a ciò che non appare di primo acchito nel testo e che tuttavia sta alla base del cambiamento che si verifica a proposito della nozione di verità.

Dopo questa breve specifica Heidegger inizia la sua analisi del primo stadio del mito della caverna: per poterlo comprendere e affrontare al meglio utilizzeremo una traduzione più letterale al posto di quella di Heidegger e, quando necessario, potremmo osservare la diversità tra le due in modo da poter vedere come il filosofo tedesco ha tradotto il dettato platonico in base ai suoi scopi filosofici:

Immagina dunque degli uomini in una dimora sotterranea a forma di caverna, con un'entrata spalancata alla luce e larga quanta l'intera caverna; qui stanno fin da bambini, con le gambe e il collo incatenati così da dover restare fermi e da poter guardare solo in avanti, giacché la catena impedisce loro di girare la testa; fa loro luce un fuoco acceso alle loro spalle, in alto e lontano; tra il fuoco e i prigionieri passa in alto una strada, e immagina che lungo di essa sia stato costruito un muretto, simile ai parapetti che i burattinai pongono davanti agli uomini che manovrano le marionette mostrandole, sopra di essi, al pubblico. - Vedo. - Vedi allora che dietro questo muretto degli uomini portano, facendoli

¹⁴ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, trad. ita di F. Volpi, Milano, Adelphi, pag. 45

¹⁵ *Ivi*, pag. 46

sporgere dal muro stesso, oggetti d'ogni genere e statuette di uomini e di altri animali di pietra, di legno, foggiate nei modi più vari, com'è naturale alcuni dei portatori parlano, altri tacciono - Strana immagine descrivi e starni prigionieri - Simili a noi. Pensi innanzitutto che essi abbiano visto, di se stessi e dei loro compagni qualcos'altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? - E come potrebbero se sono costretti per tutta la vita a tenere la testa immobile? - E lo stesso non accadrà per gli oggetti che vengono fatti sfilare? - Sì - Se dunque fossero in grado di discutere fra loro, non pensi che essi cambierebbero oggetti reali le ombre che vedono? - Necessariamente - E se la prigione avesse un'eco dalla parete verso cui sono rivolti, ogni volta che uno dei portatori parlasse, credi penserebbero che a parlare sia qualcos'altro se non l'ombra che passa? - Per Zeus, io no di certo - Insomma questi prigionieri considererebbero la verità come nient'altro che le ombre degli oggetti artificiali - È del tutto necessario¹⁶.

Questa traduzione non differisce molto da quella Heideggeriana, probabilmente poiché il primo stadio non rappresenta particolari difficoltà di contenuto e si limita a presentare la situazione nella caverna. A questo punto dell'analisi l'essenza dell'Alētheia è ancora lontana¹⁷.

Ma concentriamoci adesso sul dettato di Heidegger: egli assume che ciò vedono gli uomini, per gli uomini, sia comunque il vero, sia comunque lo svelato. Infatti dal punto di vista degli incatenati loro hanno davanti a sé la realtà, poiché non hanno una visione complessiva della situazione, in quanto sono nati in quella caverna e non ne sono mai usciti. A loro manca un criterio per stabilire che cosa sia il vero vero. Ma allora heideggerinamente che cosa è lo svelato per l'uomo (e in questo caso per gli incatenati) ? Esso è: "Ciò che ha direttamente, immediatamente, davanti a sé, così come si offre, senza altre aggiunte o interventi; e quindi nella fattispecie le ombre che le cose, illuminate dal fuoco alle sue spalle, proiettano sulla parete davanti a lui"¹⁸. Detta così la questione sembra semplice, poiché sembra che abbiamo già trovato che cosa è lo svelato in quanto tale. Ma in realtà non è così: noi abbiamo a che fare con diversi stadi di svelato, esso è presente anche nel secondo stadio e così via fino al quarto quando lo svelato sarà tutta la

¹⁶ PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2019, 514a-515c

¹⁷ È bene tuttavia specificare che noi, nello stadio successivo, avremmo a che fare non con il dettato tedesco di Heidegger bensì con la traduzione italiana, e quindi, come in ogni traduzione, si perde in parte il senso di ciò che voleva dire l'autore.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 49

realtà dell'universo. E infatti Heidegger subito dopo averci fornito la definizione di svelato continua con un'ulteriore precisazione: "Se quindi abbiamo detto che ci si può domandare che cosa sia ciò che è svelato, questa non è una domanda che potrebbe essere posta dagli incatenati; infatti è insito nell'essenza stessa del loro esserci che basti loro proprio questo svelato che hanno di fronte"¹⁹. Gli incatenati sono posti in una situazione che si potrebbe definire paradossale, essi credono che quello che hanno di fronte sia lo svelato ma non hanno un criterio per stabilire che cosa sia lo svelato (che cosa sia il vero) e quindi probabilmente non conoscono nemmeno il significato della parola "svelato", in quanto qualcosa per essere svelato doveva essere prima da svelare. Detto in altri termini, qui Heidegger sta insistendo sul fatto che lo svelato è svelato e in quanto svelato dipende dal fatto di essere stato svelato.

Gli incatenati non possono dire che ciò che hanno di fronte è un'ombra che viene prodotta dal fuoco poiché loro non sanno nulla di quel fuoco²⁰, essi si rapportano soltanto alle ombre, questo è l'unico svelato ma ribadisco, loro non hanno un criterio per definire ciò è svelato e dunque non hanno nemmeno il concetto di svelato. Tutto ciò pone Heidegger a sostenere che:

Ciò che gli uomini hanno davanti a sé di svelato non è per loro una parvenza di qualcos'altro, bensì essi non esiterebbero affatto a chiamare ciò che è davanti l'ente.[...] Ciò significa che l'uomo prende automaticamente per ente ciò che gli è di volta in volta dis-velato (ciò che gli offre davanti); anzi l'uomo non è nient'altro se non quell'ente che si rapporta a ciò che per lui è l'ente²¹.

L'essere uomini è ciò che ci caratterizza, e per esserlo dobbiamo relazionarci a un ente. Se ciò non avviene viene meno la nostra essenza in quanto essere uomini significa soprattutto essere in rapporto con ciò che è svelato, ossia l'ente.

¹⁹M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 50

²⁰ Heidegger qui propone un interessante parallelo tra termine due termini latini: *lux* e *lumen*. affermando che mentre il primo indica la fonte del chiaro, come ad esempio la luce accesa, il secondo indica il chiaro come il contrario del buio. Questo è un atteggiamento tipico di Heidegger, il quale conosce molto bene le parole di origine latina e greca (soprattutto), e lavora molto sulla loro etimologia in modo da poterne ricavare il significato migliore. Fondamentale è anche per il filosofo tedesco il tema della luce (che verrà ripreso nel terzo stadio), il quale attraversa tutta la storia della filosofia a cominciare da Parmenide. Fin dal principio la luce ha sempre avuto a che fare con la verità e con l'essere.

²¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 51

Sorge però spontaneo un quesito: questi incatenati sono in rapporto con le ombre che loro considerano essere l'ente, e tuttavia da un punto di vista esterno essi non sono in rapporto con qualcosa di veramente svelato, non sono in rapporto con il vero ente, ma solamente con una sorta di imitazione dello svelato²², e dunque bisogna chiedersi se possono essere considerati uomini visto ciò che abbiamo detto prima. La risposta è sì, in quanto loro sono in rapporto con ciò che ritengono sia l'ente e poco importa se da un punto di vista esterno non è così. Come avevamo premesso in precedenza loro non possiedono un criterio per stabilire che cosa lo svelato e quindi non lo possiedono nemmeno per definire l'ente, e dunque quest'ultimo sarà di volta in volta ciò che gli si pone davanti.

Vi è un'altro punto importante su cui bisogna ragionare ovvero la differenza tra l'uomo e gli altri enti. Per Heidegger anche l'uomo è un ente o meglio è un Esserci, ossia quel particolare ente in cui l'essere "ci è" e si dis-vela. Egli usa questa parola per fare riferimento all'esperienza che dell'essere hanno gli uomini. È una forma di essere che è cosciente e che quindi deve confrontarsi con alcune tematiche come per esempio: l'essere una persona, l'essere mortale e il vivere con altri. Esserci mentre si protrae la propria esistenza. Fondamentalmente è questa la differenza tra l'uomo e gli altri enti: questi ultimi non riescono a instaurare un confronto con questi temi e da ciò deriva l'impossibilità di rapportarsi ad altri enti. Un cane, un sasso o una pianta non possono entrare in rapporto con le tematiche di cui si discorreva poco sopra. Bisogna però specificare che ciò che caratterizza l'Esserci è anche la capacità di pensare la differenza ontologica, ossia l'irriducibilità dell'essere agli enti. Provo a fornirne una breve spiegazione in quanto questa questione (centrale nel pensiero Heideggeriano): Essere ed ente non sono la medesima cosa, e in ciò svolge una funzione fondamentale la copula "è", essa distingue l'Essere dall'ente e ne esprime la relazione fondamentale. Infatti la differenza ontologica non è condizione di separazione tra i due; Essere ed ente sono inscindibilmente legati e l'Essere è solo in quanto si manifesta nell'ente.

Dopo questa breve parentesi, che sarà importante in seguito, torniamo alla nostra analisi del mito del caverna. A questo punto non abbiamo ancora guadagnato la completa svelatezza (dal nostro punto di vista, mentre da quello degli incatenati è stata guadagnata), cioè ci destreggiamo ancora intorno alla condizione della *doxa* e della non verità. L'uomo solo con la conoscenza dei quattro stadi potrebbe superare

²² Non è un caso che il primo stadio sia quello delle immagini (*eikóna*), in quanto le ombre altro non sono che l'immagine di qualcosa.

il fatto che le ombre sono enti. Proviamo ora ad analizzare un passaggio veramente significativo del commento di Heidegger sul primo stadio:

Anche di se stessi e degli altri, cioè degli altri incatenati, essi vedono solo ombre, vale a dire ciò che sta loro di fronte. Essi non hanno assolutamente alcun rapporto con se stessi. Non conoscono un me-stesso e un te-stesso. Nella situazione qui descritta, essi sono piuttosto interamente presi e limitati da ciò che sta loro davanti, e questo 'davanti' Platone lo chiama lo svelato.[...] Al pari della differenza fra l'ombra e le cose reali che la proiettano, e di quella fra luce e buio, nemmeno la differenza tra svelatezza e velatezza è presente ai prigionieri in quanto differenza²³.

Gli incatenati non hanno una concezione di sé stessi ma sono totalmente presi da ciò che hanno davanti. Sono totalmente limitati e questa limitatezza si esprime nel fatto che se venissero interrogati essi parlerebbero, se potessero parlare²⁴, solo delle ombre che tra l'altro non riconoscono come tali. Ma non solo non riuscirebbero a riconoscere le ombre in quanto ombre ma non sarebbero nemmeno in grado di descrivere la situazione in cui si trovano, anzi, non sanno nemmeno di trovarsi in una situazione. Gli incatenati sono sicuri di trovarsi nel posto giusto al cospetto dell'ente; chiunque dicesse loro il contrario verrebbe considerato folle.

Ma in questo luogo si può anche osservare ciò di cui parlavamo prima: gli incatenati non possedendo la concezione di cosa sia lo svelato non possono possedere neppure quella velato ed è proprio perché non conoscono questa differenza che gli incatenati non sono in sé, è proprio per questo motivo che non riescono a conoscere le ombre in quanto ombre.

Alla fine della nostra analisi sul primo stadio possiamo affermare che esso altro non è che una sorta di introduzione al mito volta a presentarci la condizione dei prigionieri all'interno della caverna. Ci fornisce un cenno del fatto che stiamo parlando della svelatezza anche se non ci fa entrare subito all'interno della sua essenza, non ci ha dato la verità ma ci fa capire che stiamo parlando della verità. Ci fa intendere che al centro di tutto c'è sempre e comunque l'*Aletheia*.

²³ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 51

²⁴ Da quello che scrive Heidegger si evince che gli incatenati non potessero parlare tra di loro e neanche con un eventuale interrogatore in quanto erano presi solo da ciò che avevano di fronte. Ciò è di vitale importanza in quanto siamo negli anni 1931/1932, ovvero nel periodo in cui la questione del linguaggio assume una centralità importante nel suo pensiero costituendo un aspetto fondamentale per la concezione dell'evento. L'uomo è l'unico ente che parla e che si rapporto con il linguaggio come è dimostrato dall'espressione poetica.

Il primo stadio si conclude con la consapevolezza che gli incatenati: ” riterrebbero che il dis-velato altro non sia se non le ombre delle cose prodotte”²⁵; e da qui inizia la narrazione del secondo stadio che prevede una ‘liberazione’ dell’uomo all’interno della caverna:

Osserva ora che cosa rappresenterebbero per costoro lo scioglimento dei loro legami e la guarigione dalla loro follia, se per natura accadesse loro qualcosa di questo genere. Quando uno fosse sciolto e improvvisamente costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare, ad alzare lo sguardo verso la luce, tutto questo facendo soffrirebbe e a causa del riverbero non potrebbe fissare gli occhi sugli oggetti di cui prima vedeva le ombre; che cosa credi risponderebbe, se qualcuno gli dicesse che prima vedeva semplici illusioni, e che ora, più vicino all’essere e rivolto verso oggetti dotati di maggiore esistenza, vede in modo più corretto, e se inoltre mostrandogli ognuno degli oggetti che sfilano, gli chiedesse che cosa è, e lo costringesse a rispondere? Non credi che sarebbe in difficoltà e riterrebbe che ciò che vedeva prima era più vero di quel che adesso gli si mostra? - molto di più - E se ancora lo si obbligasse a rivolgere lo sguardo verso la luce stessa, non proverebbe dolore agli occhi, non si volgerebbe per fuggire verso ciò che può guardare, non penserebbe che questo è in realtà più chiaro di quanto gli viene mostrato? - Proprio così²⁶.

Questa è la traduzione di Vegetti, una tra più ‘letterali’ se così si può definire. Proviamo ora a confrontarla con quella più ‘libera’ di Heidegger per iniziare a capire come il filosofo tedesco stia tirando il testo verso la direzione che più gli aggrada:

Supponi ora che le catene vengano sciolte e sia guarita la mancanza di discernimento. Osserva che cosa dovrebbe per forza di cose capitare, se accadesse loro quanto segue. Se uno fosse sciolto dalle catene e costretto ad alzarsi improvvisamente, girare il collo, camminare e levare lo sguardo verso la luce, potrebbe fare tutto questo solo soffrendo, e a causa del bagliore non sarebbe in grado di vedere quelle cose di cui prima vedeva le ombre. Gli accada dunque tutto ciò: che cosa credi che direbbe se uno gli dicesse che prima aveva visto solo nullità, mentre ora è più vicino all’ente, ed è rivolto a ciò che è più ente, cosicché vede più correttamente? E, ancora, se uno gli mostrasse anche ciascuna delle cose che gli passano alle spalle e lo costringesse a rispondere alla domanda ‘che cos’è?’ non pensi che non saprebbe che pesci

²⁵ M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, pag. 48

²⁶ PLATONE, *Repubblica VII*, 515c-515e

pigliare e riterrebbe che ciò che vedeva prima fosse più svelato di quello che gli viene mostrato adesso? - Certo - E magari se uno lo costringesse a guardare nella luce stessa, non gli farebbe male gli occhi e non si volgerebbe altrove, fuggendo verso ciò che la sua vista può sostenere, e non sarebbe affatto dell'opinione che questo sia di fatto più chiaro di ciò che gli si vuole mostrare adesso? - È così²⁷.

Mentre la traduzione heideggeriana del primo stadio collimava, più o meno con quella di Vegetti, in quella del secondo stadio si può già osservare come il filosofo tedesco cerchi di giustificare la sua interpretazione filosofica del mito della caverna, forzando il testo ad andare in una direzione, e questa direzione porta all'essenza della verità.

Per esempio mentre il primo traduce con "più vicino all'ente", il secondo con "più vicino all'essere". Ciò si spiega con la differenza ontologica in quanto heideggerianamente essere ed ente non sono la stessa cosa, come si spiegava in precedenza. E questa diversità di traduzione può essere spiegato con l'analisi del secondo stadio.

Inizialmente Heidegger pone l'accento sulla *pistis*²⁸, ossia sulla fiducia. Quando utilizziamo questa parola in ambito filosofico da un lato alludiamo a quanto sta al di là del processo razionale di ricerca dell'*Aletheia* e al quale la ragione dovrebbe contrapporsi. Dall'altro, al centro di questo termine, è posta una forza che riesce a convincere e che dunque può appartenere anche all'atto razionale. Quindi, nell'ambito della cultura greca, possiamo osservare un collegamento tra *pistis* ed *epistēmē* in quanto in entrambi i termini si può osservare la capacità di stare sopra, di imporsi come conoscenza assoluta. Heidegger che conosceva molto bene la cultura greca e che anzi teneva in alta sua capacità di pensare come un greco deve aver certamente pensato a questo. Ma la parte su cui pone l'accento riguarda: 'ciò che è più svelato' e 'ciò che è più ente'. È questo ciò che è più evidente nel passaggio dal primo al secondo stadio: nel primo non vi era un 'più svelato' ma solamente uno svelato, vi erano solo le ombre che per gli incatenati erano l'ente e in base a ciò non vi era neanche un 'più ente'. Dunque:

La svelatezza ha gradi e livelli. La 'verità' e il 'vero' non sono qualcosa che per chiunque rimane sempre e in ogni riguardo uguale in sé, immutabile,

²⁷ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag.55

²⁸ cfr. con S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 124

indifferente, comune. Non tutti hanno senz'altro lo stesso diritto di accedere a qualsiasi verità e la stessa forza per affrontarla, e ogni verità ha il suo tempo[...]. Non tutte le verità si equivalgono: c'è verità e verità²⁹.

In poche righe Heidegger mostra la differenza tra i primi due stadi riguardo il tema della svelatezza: nel primo stadio vi era uno svelato e basta e non un 'più svelato', ma non nel senso del numero (cioè che erano svelate più ombre) ma in quello del genere e del modo, al fatto che qualcosa, in quanto tale, è più svelato rispetto ad altro. E ciò è fondamentale poiché è un piccolo passo in avanti nel cammino impervio che ci sta conducendo verso l'essenza dell'*Aletheia*.

Tuttavia vi è un altro punto fondamentale che va considerato ovvero quando Heidegger scrive: "ogni verità ha il suo tempo", vediamo qui una sorta di prefigurazione di quello che sarà il pensiero dell'evento. Infatti bisogna sempre ricordare che siamo negli anni '30, cioè nel periodo della *Kehre* nel periodo in cui il problema della verità diventa il nuovo snodo fondamentale della filosofia Heideggeriana, e con tale pensiero entra in gioco la temporalità dell'essere stesso e del suo movimento di disvelatezza. Detto in altri termini è il tentativo di affermare la verità dell'essere nel suo dispiegarsi storico modale³⁰.

Mai il passaggio di stadio comporta anche una seconda differenza, non vi è solamente un 'più svelato' ma anche un 'più ente', anche l'ente ha gradi e non tutti gli enti sono uguali: per esempio l'uomo gode di una sorta di primato ontologico sugli altri enti come abbiamo detto in precedenza. Ma il 'più svelato' e il 'più ente' sono connessi poiché:

Quanto più lo svelato è svelato tanto più ci avviciniamo all'ente. Quindi l'avvicinarsi all'ente è connesso alla maggior svelatezza e viceversa. C'è uno stretto intreccio fra queste tre cose: la vicinanza all'ente, cioè l'esser-li-presso da parte dell'esser-ci, ossia l'intima vicinanza o lontananza dell'esser-uomo

²⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 57

³⁰ Non è questo il luogo adatto per una analisi dettagliata del pensiero dell'evento di cui in questo passo possiamo osservare un breve cenno. È lecito pensare che già negli anni 1931-1932 Heidegger abbia iniziato a dar forma a tale concetto filosofico che poi verrà sviluppato completamente ne: "I contributi alla filosofia (Dall'evento)" redatto negli anni 1936-1938 ma pubblicati solo nel 1989. Tuttavia volevo fornire solo una precisazione: la riflessione heideggeriana non vuole proporre una filosofia della storia come un hegelismo alla rovescia poiché tale tentativo ricadrebbe nuovamente in un orizzonte metafisico, come ad esempio nella pretesa di oggettivare la storia in macrostrutture.

all'ente, il grado della sua della sua dis-velatezza e l'essere maggiormente ente da parte dell'ente stesso in quanto tale³¹.

Vi è una sorta di intreccio tra l'esserci, cioè l'uomo, lo svelato e l'ente. Cioè tanto più l'ente è svelato tanto più è ente, inoltre tanto più l'ente è ente tanto più è svelato ma a questi due fattori Heidegger ne aggiunge un'altro che è l'esserci, o meglio, la lontananza e la vicinanza dell'esserci all'ente permette di aumentare il grado della svelatezza e quindi il grado dell'ente. Ma tale vicinanza all'ente possiede una caratteristica particolare: "Colui che è rivolto a ciò che è più ente tanto più vede correttamente³²." Ed ecco sbucare fuori il concetto di *orthòs* (che verrà ripreso anche più avanti), cioè di correttezza, della verità come correttezza. E anche questo termine appare in forma di comparativo, infatti più l'ente è svelato più è ente, come abbiamo detto in precedenza, e tanto più è ente, più io lo vedo correttamente. Dunque se qualcosa non è svelato io non posso vederla correttamente, ed è per questo motivo che la verità come correttezza ha il suo fondamento nella verità come svelatezza, in quanto se non ci fosse quest'ultima non vi sarebbe nemmeno la prima. Vi è una connessione tra le due in quanto:

La verità come correttezza dell'asserzione non è assolutamente possibile senza la verità come svelatezza dell'ente. Infatti ciò cui l'asserzione deve conformarsi, per poter diventare corretta, deve essere già prima svelato. Vale a dire che se si intende l'essenza della verità esclusivamente come correttezza dell'asserzione, si mostra di non comprendere nemmeno ciò a cui ci si rifà come essenza della verità³³.

Possiamo dire che la verità come correttezza è una verità derivata, in quanto deriva dalla verità come svelatezza, e tuttavia soltanto quando si sarà chiarito quest'ultimo concetto, cioè quando si sarà spiegata la sua derivazione e necessità, solo allora si potrà cogliere l'essenza della verità come correttezza. Ma a questo punto dell'analisi non siamo ancora arrivati a ciò. E tutto quello che qui viene affermato può essere riassunto nell'affermazione platonica: "È rivolto a ciò che è più ente, cosicché vede più correttamente"³⁴.

³¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 58

³² *Ivi*, pag. 55

³³ *Ivi*, pag. 58-59

³⁴ *Ivi*, pag. 55

In questo stadio si è potuto osservare, in modo ancora più marcato rispetto al primo, che non vi è ancora un criterio per stabilire che cosa sia il vero vero.

Infatti il prigioniero una volta che esce dalla caverna rimane abbagliato dalla luce del sole, talmente abbagliato da provocare dolore agli occhi e quindi preferisce ritornare in nella caverna dove gli occhi non gli dolgono. Laggiù presso le ombre, in catene, vi è per lui ciò che gli si offre da sé, ciò che non gli procura alcun dolore, ciò che non gli richiede alcuna fatica e che non comporta impedimenti di vario tipo, ciò che per lui è totalmente svelato, ma che in realtà svelato non è.

Ma su cosa si basa il prigioniero per definire il grado di svelatezza di qualcosa? Ce lo dice Heidegger stesso: "Il principale metro con cui egli valuta la maggiore o minore svelatezza di qualcosa è che la sua consueta routine quotidiana continui indisturbata, senza essere esposta a pretese o a richieste, a imperativi e comandi"³⁵. Qualcosa che esce dagli schemi, qualcosa che esce dalla routine quotidiana, per l'incatenato non solo non vale la pena di essere svelata ma addirittura non vale la pena di essere compresa. Se ci riflettiamo noi sperimentiamo sempre questa condizione: capita spesso che qualcosa che esce dal corso ordinario degli eventi ci infastidisca, ci disturbi, o addirittura ci inquieti poiché la percepiamo come nociva, quasi dolorosa e quindi preferiamo perderci nella nostra quotidianità.

Bisogna però ricordare che il cammino verso la ricerca l'essenza dell'essenza della verità è tortuoso e ricco di ostacoli e non di rado sarà necessario uscire dai nostri schemi mentali; questo è ciò ci insegna la storia della filosofia occidentale. Ma è solo per questo che fallisce la liberazione dalle catene? Solo per una sorta di 'pigrizia gnoseologica'? La risposta è no. La liberazione fallisce poiché il guardare verso la luce avviene all'improvviso³⁶: l'incatenato viene strappato via da ciò che credeva essere l'ente e di essere posto davanti a qualcosa che scintilla alla luce, dunque non riesce a scorgere in maniera chiara e distinta le cose, i suoi occhi non sono stati abituati a ricevere la luce abbacinante della verità e ciò provoca in lui solo confusione ed è soprattutto per questo che vuole tornare in catene.

³⁵ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 60

³⁶ Viene a più riprese sottolineato da Platone il carattere improvviso di questa liberazione, quasi 'istantaneo', e della conseguente conversione dello sguardo verso la luce. Esse comportano una frattura della continuità quotidiana dell'esistenza del prigioniero, il quale adesso si ritrova in uno stato completamente diverso. Come sostenevo sempre la ricerca della verità è un percorso, non una questione che può essere risolta in modo istantaneo.

Tale liberazione non è dunque effettiva e reale, l'unica cosa che cambia sono solamente le circostanze e non la sua volontà. Quest'ultima rimane sempre la medesima, ossia ritornare in catene, ritornare al sicuro. Non pretende alcun cambiamento da sé, in quanto non ha ancora compreso che l'uomo: " è di volta in volta unicamente quello che ha la forza di pretendere da sé"³⁷.

Così si conclude il secondo stadio, la liberazione fallisce poiché colui che viene liberato non riesce a comprenderla. Dunque tutto lo stadio viene a essere un fallimento in quanto il prigioniero non giunge per gradi alla svelatezza ma perviene improvvisamente, istantaneamente a essa. Certo, Platone sostiene che i prigionieri sin dall'inizio della loro vita sono posti di fronte a ciò che è svelato, ma ciò che per loro è lo svelato non corrisponde allo svelato in quanto tale. Come si sosteneva precedentemente esistono diversi gradi, diversi livelli della svelatezza ma questo avviene dal punto di vista del liberatore e non certo dal punto di vista del prigioniero, per quest'ultimo non esiste nessun grado, per lui lo svelato in quanto tale sono le ombre, infatti:

Essi non sanno nulla del fatto che e del mondo in cui lo svelato, al quale sono assegnati, è appunto tale e del fatto che accade qualcosa come la svelatezza. Questo accadere della svelatezza non c'è nemmeno per colui che è stato sciolto dalle catene. Che cosa lo rivela? Il fatto che egli non sa distinguere fra le ombre e le cose, fra uno svelato e l'altro rispetto alla loro rispettiva svelatezza³⁸.

E vediamo qui comparire un'altro tema molto importante: la differenza³⁹, il quale non poteva emergere prima poiché nel primo stadio i prigionieri non possiedono alcuna concezione del diverso. Per loro esistono solo ombre, solo esse corrispondono all'ente. Non avvertivano nemmeno la necessità di indicare 'l'altro da sé' poiché per loro non esiste nemmeno 'l'altro da sé' e, a rigor di logica, non si può sentire la mancanza di qualcosa che non si riesce nemmeno a concepire.

³⁷M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 61

³⁸ *Ivi*, pag. 62

³⁹ Il diverso (*tò hêteron*) viene inteso all'interno di un processo di comparazione tra due enti. Indica appunto ciò che è 'altro da sé' in modo da poter da poter identificare subito il diverso. La possibilità di divenire altro da sé è ciò che caratterizza il divenire. È un concetto molto importante nell'ontologia platonica, in quanto il filosofo greco cerca di differenziare l'"altro da sé' relativo (il diverso) dall'"altro da sé' assoluto, ovvero il nulla inteso come diverso assoluto dall'essere.

Ma tornando al discorso della fallita liberazione vediamo sorgere un'ulteriore tema, quello della libertà⁴⁰: l'autentico essere- liberi, la vera liberazione, è connessa con la svelatezza, solo sentendosi autenticamente liberi l'uomo non rimarrà abbacinato, non rimarrà accecato di fronte alla luce della verità.

In conclusione possiamo dire che nel secondo stadio vi è una connessione tra libertà, luce ed ente. Ma questo stadio ancora non ci mostra tale collegamento, abbiamo fatto un passo in più rispetto al primo ma siamo ancora lontani dall'essenza della verità.

2. IL TERZO STADIO

Prima di iniziare la trattazione di questo paragrafo è bene effettuare una premessa: il terzo stadio è, probabilmente, quello più lungo e complesso. Dunque si è deciso di dividere l'analisi heideggeriana in diversi altri paragrafi in modo da dare più risalto a ciascun argomento. Il terzo stadio è quello che sembra essere il più importante, si configura per essere il luogo dell'autentica liberazione verso la luce originaria:

E se poi lo si portasse via con la forza, su per la salita aspra e ripida, e non lo si lasciasse prima di averlo trascinato alla luce del sole, non soffrirebbe forse, non protesterebbe per essere stato trascinato? Ed una volta giunto alla luce, gli occhi abbagliati dal suo splendore, potrebbe vedere una delle cose che chiamano vere? - No di certo, almeno di primo acchito - Avrebbe dunque bisogno, penso, di assuefazione, per poter vedere le cose di quassù. Prima potrebbe osservare, più agevolmente, le ombre, poi le immagini riflesse nell'acqua degli uomini e delle altre cose, infine le cose stesse; di qui potrebbe passare all'osservazione dei corpi celesti e del cielo stesso durante la notte, volgendo lo sguardo alla luce degli astri e della luna con maggior facilità che, di giorno, al sole e alla sua luce. - E come no? - E finalmente, penso, potrebbe fissare non già le parvenze del sole riflesse nell'acqua o in luoghi estranei bensì il sole stesso nella sua propria sede, e contemplarlo qual è. - Necessariamente - E allora giungerebbe ormai, intorno al sole, alla conclusione che esso, oltre a provvedere le stagioni e il corso degli anni, e a regolare ogni cosa nel mondo visibile, è anche la in qualche modo la causa di tutto ciò che essi vedevano nella caverna. - È chiaro che a quel punto giungerebbe a queste conclusioni. - Ma

⁴⁰ Tale questione, che nel secondo stadio rimane un po' sullo sfondo, verrà approfondita abbondantemente nel terzo.

allora, ricordando la sua precedente dimora e il sapere di laggiù i suoi compagni di prigionia, non credi che sarebbe felice del proprio mutamento di condizione e compiangerebbe gli altri? - Certo. - Quanto poi agli eventuali onori e lodi che i prigionieri si tributavano reciprocamente, quanto ai premi conferiti a chi scorgeva più acutamente le ombre che passavano, e meglio ricordava quali di solito venivano prime, quali ultime e quali contemporaneamente, e su questa base indovinava più efficacemente il futuro passaggio, pensi che egli sarebbe ancora desideroso di ottenerli e invidioso di quelli che ricevono onori e potere fra i prigionieri, o piuttosto, condividendo quel che dice Omero, preferirebbe di molto 'essere bifolco, servire un padrone, un diseredato', e sopportare qualsiasi prova pur di non opinare quelle cose e vivere quella vita? - Così credo anch'io: tutto accetterebbe di soffrire piuttosto che vivere in quel modo⁴¹.

In questo caso la traduzione di Heidegger è congruente a quella di Vegetti e dunque qui non sorge la necessità di un confronto come è accaduto in precedenza per il secondo stadio. È opportuno osservare che la descrizione del terzo stadio è una sorta di punto di svolta, poiché è qui che si compie un ulteriore e deciso passo in avanti verso l'essenza della verità.

Iniziamo la nostra analisi ponendo in chiaro la differenza tra secondo e terzo stadio: qui vi è l'autentica liberazione che non consiste semplicemente in uno scioglimento delle catene, ma bensì nell'uscita dalla caverna verso la luce originaria, la luce del sole. È vero che anche nella caverna vi è la luce, ma è diversa da quella che possiamo trovare all'esterno: la luce della verità è talmente forte che ci abbaglia e occorre una sorta di assuefazione per abituarsi, proprio come accade al prigioniero. È importante sottolineare che Heidegger getta luce su cosa sia per lui il compito della filosofia: " Per ora vediamo soltanto che il vero (lo svelato) è di volta in volta diverso a seconda della situazione e della posizione dell'uomo⁴²". Da qui possiamo capire che l'uomo è determinante, non solo per la filosofia platonica ma anche e soprattutto per quella heideggeriana. Tutta la sua filosofia altro non è che un'indagine sull'esserci, ossia sull'uomo. E lui che sta al centro del suo pensiero. È l'essere umano a decidere con la sua posizione cosa sia lo svelato, cosa sia il vero; anche se, ovviamente questo svelato non coinciderà necessariamente con lo svelato in quanto tale. Ma proviamo a esaminare quello che adesso viene chiamato svelato. La liberazione, che accade in questo stadio, è una liberazione violenta,

⁴¹ PLATONE, *Repubblica VII*, 516a-516e

⁴² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 66-67

avviene attraverso la forza⁴³ (*hē bia*), dunque a questo punto allo svelato appartiene la violenza e quindi anche l'opporre resistenza dal momento che il prigioniero viene costretto a salire per una via accidentata e faticosa. Infatti, come abbiamo anticipato prima, la ricerca della vera verità, dello svelato in quanto tale, prevede un cammino faticoso e irto di ostacoli e anche una certa resistenza da parte dell'uomo, il quale, abituato ormai all'oscurità riposante della *doxa*, non vuole avventurarsi in questo percorso. Quindi vi è proprio la necessità della violenza.

Un'altra differenza tra secondo e terzo stadio riguarda il fatto che in quest'ultimo è presente un lento familiarizzarsi con la luce, non con le cose ma con il chiaro, poiché è la luce che svela le cose, che permette di riconoscere in modo chiaro e distinto gli enti. Infatti inizialmente, proprio a causa della luce, non si riuscirà a scorgere le cose. Ma questo adattamento alla luce passa attraverso diverse fasi: inizialmente lo sguardo va in cerca di ciò con cui ha più familiarità e che gli ricorda la sua precedente condizione nella caverna, dunque le immagini di qualche cosa come per esempio le ombre e le cose riflesse. E solo successivamente inizierà a vedere meglio ma non di giorno, bensì di notte dove il bagliore della luna e delle stelle è meno luminoso rispetto a quello del sole e solo poi potrà vedere le cose cose alla luce del giorno. E infine il sole stesso, ciò che tutto governa e che è fondamento persino di ciò che è visibile nella caverna. Quindi per un'autentica liberazione non è fondamentale solo la forza poiché essa:

Esige tempo stesso una perseveranza e una pazienza sufficienti a percorrere effettivamente i singoli gradi della familiarizzazione con la luce - richiede quell'animo lungimirante che è capace di aspettare, che non patisce contraccolpi, che sa come in ogni autentico divenire, in ogni vera crescita, nessun grado possa essere saltato, e come il vuoto affaccendarsi sia tanto inutile e fatale quanto il cieco entusiasmo⁴⁴.

Dunque per ottenere un'autentica libertà, una vera libertà occorre anche la pazienza e non solo la violenza. Come abbiamo ripetuto più volte, il cammino verso l'*Aletheia* è costellato di insidie, e quindi si rivela molto faticoso, ma per superare queste

⁴³ È importante sottolineare che questo termine in greco antico può avere diverse sfumature: *tò kràtos* da intendersi nel senso di potere, *hē ischùs* di robustezza, e appunto *hē bia*. Ma al di là delle sfumature di significato per l'antica tradizione occidentale essa si manifesta come condizione piuttosto che come espressione diretta della causalità. Infatti qui la forza, o meglio di violenza, altro non è che condizione della libertà, dell'autentica libertà. Sull'etimologia del termine utile un cfr. Con S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 129

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 68

insidie c'è bisogno anche di pazienza e dunque di adattamento di fronte alla difficoltà. E inoltre per iniziare questo percorso c'è bisogno della violenza poiché l'uomo è ormai troppo abituato alla sua routine quotidiana. E una volta aver superato il sentiero che conduce alla verità e aver familiarizzato con la vera luce, con la luce originaria, il prigioniero non vorrà più ritornare alla sua condizione iniziale, non vorrà più ritornare alla sua vita all'interno della caverna che per lui ha ormai la consistenza dell'ombra.

Ma al di là dell'analisi Heideggeriana è lo stesso Platone a fornirci un'interpretazione del mito: "La regione che ci appare tramite la vista è da paragonare alla dimora dei prigionieri, la luce del fuoco che sta in essa alla potenza del sole; ponendo poi la salita quassù e la contemplazione quel che vi è quassù come l'ascesa dell'anima al luogo poetico non t'ingannerai sulla mia aspettativa, dal momento che vuoi conoscerla"⁴⁵. In parole semplici Platone sostiene che la caverna simboleggia la terra dove vi sono gli uomini, il fuoco altro non è che la luce del sole, mentre le ombre simboleggiano gli enti, ovvero le cose con cui noi tutti siamo tanto affaccendati. Ciò che sta sopra la caverna rappresenta il mondo delle idee, l'Iperuranio dove riluce il sole che è simbolo dell'idea del bene.

Tuttavia, per Heidegger, l'interpretazione che lo stesso Platone fornisce del suo mito è troppo semplicistica, troppo evidente e inoltre non spiega che cosa significhi il racconto, e infatti lo stesso filosofo tedesco si pone una serie di interrogativi:

Ma la delucidazione offerta da Platone ci permette di comprendere l'essenza dell'*Aletheia*? Riusciamo a farci un'idea di quello che inoltre, anzi necessariamente, accade di volta in volta nell'esistenza quotidiana di noi uomini, di uno di questi uomini o 'sopra' di lui? Riusciamo a capire che scopo l'uomo può, sì, essere liberato per forza, dovendo però poi modificare da se stesso le abitudini, per conquistare la svelatezza dell'ente? Che cosa sono mai le idee e l'idea del bene? Che cosa ha a che fare l'idea con la verità e, ancor di più, con tutti quei riferimenti tra l'*Aletheia* e la libertà, la luce, l'ente, i gradi dell'ente che già in precedenza abbiamo incontrato, senza riuscire a capirli?⁴⁶

Heidegger si pone queste domande non per cercare di interpretare meglio solo il terzo stadio ma anche in riferimento ai due precedenti. Le domande che il filosofo tedesco si pone (e ci pone) sono quattro:

⁴⁵ PLATONE, *Repubblica VII*, 517b

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 69

1. Qual è la connessione fra idea e luce?
2. Qual è la connessione fra luce e libertà?
3. Qual è la connessione fra libertà ed ente?
4. Qual è l'essenza della verità che riluce dall'unità di queste connessioni?

3. LE QUATTRO DOMANDE

Andiamo ora ad analizzare ciascuno dei 4 interrogativi heideggeriani. Partiamo dal primo: il collegamento tra idea e luce. Abbiamo già detto che dobbiamo tenere in considerazione gli stadi precedenti; per analizzare questa prima questione è importante ricordare soprattutto il primo stadio infatti:

In tale condizione coatta, che ci appare come libertà, noi percepiamo soltanto l'ente. Ma come possiamo dire 'soltanto'? Che cosa dovrebbe mancare ancora, visto che siamo impegnati nelle faccende di ogni giorno[...]. Possiamo fare qualcosa di più che attenerci all'ente, al reale? Sennonché, nel mito Platone ci dice che proprio questo ente, il quotidiano, non è altro che ombra e accenna perciò al fatto che l'ente intorno a noi, per quanto noi lo riteniamo tale, non è l'unico né il vero ente⁴⁷.

Le considerazioni di Heidegger sono fondamentalmente due. Prima di tutto nel primo stadio vi è un'apparenza di libertà, ma essa non corrisponde all'autentica libertà. Tale apparenza è data dal fatto che gli incatenati non sono mai usciti dalla caverna, anzi, non credono nemmeno di essere all'interno di una caverna, ed è per questo che loro non conoscono l'autentica libertà di cui parleremo quando affronteremo il suo rapporto con la luce, poiché la vera libertà è strettamente collegata con la luce.

La seconda considerazione su cui il filosofo tedesco pone l'accento è il fatto che, come intendeva Platone, la condizione degli incatenati è simile alla nostra. Noi ormai siamo persi in una quotidianità che altro non è che una serie di ombre (anche la quotidianità stessa è un'ombra), proprio come gli incatenati che passano la loro a osservarle mentre passano all'interno della caverna.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 72

Ma qui, heideggerinamente parlando, Platone non ci sta dicendo che noi dobbiamo conoscere più ombre, poiché l'ente che ancora non conosciamo non è diverso da quello che abbiamo già conosciuto per il solo fatto che ci è sconosciuto: infatti anche esso va considerato come un'ombra che prima o poi ci passerà davanti alla parete in questa nostra quotidianità. Il filosofo greco ci sta semplicemente invitando ad andare oltre l'ente, ci sta invitando a conoscere qualcosa d'altro rispetto all'ente: " Appunto quello che l'uomo attaccato alle cose che sono e alla loro inesauribile molteplicità che si rivela alla luce del sole non è in grado di vedere: e cioè che cosa? È l'interpretazione del mito a dirlo: sono le idee⁴⁸".

In questo luogo può sembrare che Heidegger tiri il testo verso la sua direzione, ma in realtà se osserviamo con cura (dal momento che la filosofia è il prendersi cura della verità) ci accorgiamo che così non è. Infatti per la tradizione filosofica l'idea platonica (*to eidos*) è originariamente l'aspetto esteriore, come cioè la cosa si presenta allo sguardo⁴⁹; e se qualcosa "è" allo sguardo allora significa che è oggettiva⁵⁰. Ha a che fare dunque con il suo modo di mostrarsi. Platone, quindi, dal significato di partenza di "idea" strettamente connesso alla visione sensibile, ne stravolge il significato, e diventa qualcosa che non appartiene al nostro vedere sensibile, ma al vedere dell'intelletto. È qualcosa che è visibile solo agli occhi dell'intelletto; questo infatti ha la capacità di vedere. Dunque l'operazione è quella di passare da visione degli occhi a visione dell'intelletto. E questo tipo di visione ha a che fare non con la superficie (visibile) delle cose, ma con la profondità (visibile con l'intelletto). In altri termini si potrebbe dire che per Platone la vera sostanza è la realtà ideale.

Ed è proprio questo che Heidegger ci sta dicendo quando afferma che: " idea è ciò che si dà e che c'è per nel vedere; a quest'ultimo corrisponde ciò che è visto,

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 72

⁴⁹ L'etimo riconduce a una forma verbale (aoristo) che esprime il significato "vedere" (*eídon*). Dunque *to eidos* è ciò "che appare alla vista" e quindi è l'aspetto formale di un ente, cioè l'immagine. Utile nuovamente un cfr. con S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 132

⁵⁰ È interessante osservare ciò che scrive Franco Trabattoni nella sua opera: '*Attualità di Platone*' a proposito del concetto della radice *id e del tema del vedere: 'Heidegger aveva forse un pò troppa confidenza nella sua capacità di cogliere in modo intuitivo ciò che significa 'pensare alla greca'. Un esempio di questa fiducia eccessiva è la sua insistenza nello stabilire un rapporto immediato tra la storia etimologica di un termine e il suo significato concettuale. Egli era convinto, per esempio, che in tutte le parole in cui compare la radice *id (come *idea*, *eidos* ecc.) il greco percepisce direttamente un rapporto con la visione, quando invece l'uso corrente aveva già caricato queste parole di significati indipendenti. F. TRABATTONI, *Attualità di Platone*, Milano, V&P, 2009, pag. 121-122.

avvistato⁵¹”. In parole semplici Heidegger sta solamente ribadendo, in maniera più completa e raffinata, ciò che dice la tradizione. Per il filosofo tedesco, infatti, il vedere con cui noi vediamo l’idea non può essere un vedere con gli occhi, perché noi con essi vediamo quell’ente che per Platone sono le ombre che ci passano davanti nella nostra quotidianità. Mentre l’idea è qualcosa d’altro rispetto all’ente, e quindi:

C’è vedere e vedere. Più precisamente il vedere è un percepire ‘con’ gli occhi; ma è ambiguo che cosa significa: ‘con gli occhi’. Per prima cosa potrebbe significare: gli occhi sono ciò che è vedente e che trasmette il visibile. In questo senso non potremmo affatto dire che ‘gli occhi’ vedono colori, bensì a rigore dovremmo dire: con gli occhi, nel senso che essi collaborano alla vista. E veniamo così al secondo significato: noi percepiamo qualcosa con l’aiuto degli occhi, attraverso essi⁵²”.

Concentriamoci sul secondo significato: per come Heidegger interpreta Platone quando noi diciamo: ‘vediamo questa sedia’ stiamo utilizzando il verbo vedere in un significato che va oltre il percepire la sedia attraverso la vista. Non potremmo mai vedere gli enti se non potessimo vedere in senso più autentico, in senso più originario. Ma come è stato anticipato non solamente Heidegger ribadisce il dettato platonico ma lo raffina attraverso la lingua tedesca, infatti di questo vedere più originario fa parte:

Una comprensione di che cosa sia ciò che si fa incontro: libro, porta, casa, albero. Dalla cosa vediamo che essa è un libro. Questo vedere-da (*An-sehen*) scorge la veduta (*an-blick*) che ci viene offerta da ciò che si fa incontro: libro, tavolo, porta. Da ciò che si fa incontro vediamo quale aspetto ha - che cosa è. Vediamo il suo che cos’è⁵³.

Il vedere l’idea è la comprensione del ‘che cos’è’, è solo grazie a essa che possiamo distinguere un ente dall’altro, solo grazie all’idea possiamo dire che ciò che ho di fronte è quel rispettivo ente e non un altro.

⁵¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 73

⁵² *Ivi*, pag. 74-75

⁵³ *Ibidem*

Ma per distinguere l'uno dall'altro dobbiamo capire anticipatamente che cosa significhi 'sedia' o 'scrivania', e "comprendere che cosa significa ciò non è nient'altro che quel vedere della veduta, dell'idea⁵⁴". Nell'idea vediamo come ogni ente è. In breve essa è l'essere dell'ente. Gli incatenati passano tutta la loro vita ad osservare le ombre che si susseguono sulla parete della caverna, vedono solamente enti (ciò che solo per loro è ente), non fanno e non capiscono nulla dell'essere. Essi credono che non esista nulla al di fuori delle ombre, al di fuori dell'ente. Dopo aver capito che cosa sia l'idea per Heidegger e aver compreso che essa non differisce totalmente dal dettato platonico ma viene solamente chiarita attraverso la lingua tedesca, andiamo a vedere il secondo dei due termini della connessione: la luce.

Esplicitiamo ora ciò che in precedenza era stata in maniera concisa, ossia la differenza tra fuoco e luce: "E quindi fra ciò che è portatore di luce, cioè la sostanza che porta con sé qualcosa che fa luce, e la luce stessa pura e semplice ciò che riluce. Di nuovo: non è la luce, *lumen*, a essere fonte di luce, bensì il chiaro. Ma che cos'è il chiaro?⁵⁵". Vediamo che chiaro e luce sono collegati tra di loro in quanto senza luce non vi sarebbe il chiaro e viceversa, essendo il chiaro fonte di luce.

Ma introducendo il tema del chiaro e della luce si connette, nuovamente, con l'ambito del vedere e del visibile e quindi di ciò che può essere colto con gli occhi, al contrario di quello che sostengono le più odierne teorie fisiche come quelle di Newton, Huygens, Faraday, le quali riducono la luce a un processo naturale come tanti altri e quindi non la si concepisce più nel suo riferimento al vedere. Dunque, heideggerianamente parlando, la luce, il chiaro e lo scuro, è ciò che può essere percepito dagli occhi. Ma essi non sono un oggetto, una cosa, o una proprietà ma sono qualcosa che non può essere afferrato, qualcosa che non può essere colto. Per affrontare in maniera più adeguata il rapporto tra luce e idea, Heidegger prima si concentra su un'altra questione molto importante: "Il chiaro e lo scuro stanno semplicemente accanto al colore e allo splendore come ciò di cui anche abbiamo sensazione con la vista? Oppure no?⁵⁶".

In questo luogo Heidegger si sta interrogando sul rapporto tra chiaro e scuro da una parte e il colore dell'altra. Tale relazione viene spiegata attraverso un esempio semplice ma efficace: "Se chiudiamo gli occhi (nel sonno) e poi li riapriamo:

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 77

⁵⁵ *Ivi*, pag. 78

⁵⁶ *Ibidem*

anzitutto, e cioè prima di vedere qualcosa di colorato o di splendente ci accertiamo se è chiaro o scuro⁵⁷". Nell'ambito del vedere il chiaro e lo scuro non stanno allo stesso livello del colore e dello splendore. Lo si può facilmente intuire dalla parola 'anzitutto' che Heidegger utilizza per spiegare il loro rapporto: chiaro e scuro godono di una sorta di precedenza, ma di più, sono *conditio sine qua non* del colore. Se non ci fossero non si potrebbe neanche percepire il colore. Dunque chiaro e scuro non hanno bisogno di essere ricondotti ad altro, sono un dato originario, un dato iniziale. Ma con questo non siamo ancora arrivati all'essenza di chiaro e scuro, infatti dobbiamo prima chiederci "che cosa significa chiaro? Che significato ha e che cosa produce?⁵⁸".

Per rispondere a questa Heidegger analizza la parola tedesca *Helle*, o *Hell*, che significa 'chiaro', la quale deriva da *Hallen*, 'risuonare', e quindi, attraverso il linguaggio, si è compiuta una sorta di spostamento, dall'ambito di ciò che si può sentire a quello di ciò che si può vedere, ma ciò non è causale, poiché, per Heidegger, il linguaggio possiede una saggezza che gli uomini non possono capire. Ma l'analisi della parola *Helle*, non è così superficiale, infatti egli prosegue affermando che essa ha nella parola *gellend* il proprio accrescitivo, la quale sta a indicare: " Il suono acuto che si diffonde , e più ancora: che passa attraverso⁵⁹". Anche la luce possiede il carattere dell'"attraverso', ed è proprio grazie a esso che il significato 'chiaro' viene trasferito dal terreno di ciò che si vede al terreno di ciò che è udibile. Ma la luce non può essere ridotta solamente a ciò che 'passa attraverso' ma essa è l'attraverso poiché lascia passare lo sguardo.

Dunque la luce è trasparente, ed ecco quindi che abbiamo trovato la sua essenza: l'essenza della luce è il suo essere trasparente. Ma anche l'acqua oppure un pezzo di vetro sono trasparenti, e tuttavia non lo sono nello stesso senso della luce e del chiaro, per due motivi. Il primo è per il fatto che il vetro e l'acqua possono essere toccati mentre, come già annunciato in precedenza, il chiaro e la luce non possono essere afferrati. Il secondo, e più importante motivo, è che l'acqua e il vetro presuppongono il 'chiaro' poiché: "Cose di tal fatta sono trasparenti, e lasciano vedere qualcosa attraverso di sé soltanto se sono nella luce⁶⁰." La luce è

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 78

⁵⁸ *Ivi*, pag 79

⁵⁹ *Ivi*, pag. 80

⁶⁰ *Ivi*, pag. 81

trasparente in un senso diverso rispetto all'acqua e al vetro, poiché lo è in quanto tale, lo è in primo luogo. Osserviamo ora la conclusione di Heidegger sul tema della luce:

Soltanto la luce lascia trasparire per lo sguardo l'oggetto in quanto oggetto visibile, e lo lascia passare lo sguardo, che vede, verso un oggetto da vedere. La luce è ciò che lascia passare. Il chiaro è visibilità (il visibile), estensibilità, apertura dell'aperto. Con ciò abbiamo determinato l'essenza vera e propria del chiaro: esso consente alle cose di mostrarsi allo sguardo, di offrire una veduta al vedere, inteso nell'accezione ristretta del percepire attraverso la vista⁶¹.

Qui Heidegger chiarisce una cosa che fino a prima aveva lasciato un po' sullo sfondo e che non aveva mai pienamente specificato: la differenza tra chiaro e luce. Seguendo il dettato del filosofo tedesco si intuiva che vi era una distinzione ma mai pienamente specificata ed enunciata. Alla fine dell'indagine si illustra che la luce è ciò attraverso cui si vede l'oggetto mentre il chiaro consente alle cose di essere vedute, consente di apprezzare lo spettacolo costituito dagli oggetti e dalle cose che ci circondano.

Dopo aver determinato l'essenza dell'idea e l'essenza della luce, Heidegger prova a rispondere alla prima domanda che si era posto: la connessione tra luce e idea.

In primo luogo Heidegger afferma che: "Quella che abbiamo evidenziato come essenza della luce e del chiaro, la penetrabilità al vedere, è proprio la funzione fondamentale dell'idea⁶²". Ecco il collegamento tra le due, l'essenza della luce è la funzione dell'idea. Infatti se non ci fosse la luce noi non potremmo vedere gli enti che ci circondano; è la stessa situazione che vivono gli incatenati all'interno della caverna, e tuttavia essi non sanno nemmeno cosa significhi il termine 'luce' dal momento che per loro esiste solamente l'ente. Guardando attraverso l'idea noi possiamo riconoscere l'essere dell'ente: l'idea fa sì che l'ente giunga a noi in maniera anticipata, in quanto l'idea è ciò che viene appreso prima, è ciò che prima lascia vedere l'ente. Detto questo si può passare alla seconda questione: la connessione di libertà e luce.

Nella seconda domanda vediamo affacciarsi il tema della libertà che avevamo, brevemente trattato brevemente durante la nostra analisi del secondo e del terzo

⁶¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 81

⁶² *Ivi*, pag. 82

stadio; essa non deve essere intesa come un mero essere liberi da, come un semplice scioglimento dalle catene, poiché questa non corrisponde all'autentica libertà. La libertà intesa come liberazione da è qualcosa che viene intesa da Heidegger come assenza di vincoli, e dunque come qualche cosa di negativo, poiché tale mancanza non porta in sé alcun sostegno.

Questa non è l'autentica libertà poiché: "La libertà genuina, positiva, non è solo un essere-liberi-da... (via da...), ma è un essere liberi-per (verso...). Il rapportarsi a ciò che mette in libertà (alla luce) è esso stesso un divenire liberi. L'autentico divenire-liberi è un vincolarsi progettante⁶³". Questa libertà positiva può essere vista come ciò che accade dopo che si viene affrancati dalle catene, ossia un'ascesa verso la luce del giorno in modo che pian piano lo sguardo si abitui gradualmente al passaggio dal buio al chiaro, la luce infatti ha la capacità di diradare e di rischiare le tenebre in modo che : "la vista (*blick*) diventi uno spiraglio di luce (*lichtblick*)⁶⁴". Ecco allora che finalmente si può intuire il collegamento tra luce e libertà:

La luce dirada e rischiarata; dunque vedere nella luce significa: rapportarsi anticipatamente a ciò che libera. Ciò che libera è liberante, ciò che rende liberi. Vedere nella luce significa diventare liberi per ciò che rende liberi, rapportarsi a esso; in questo rapporto esso mi fa essere autenticamente libero: mi vincola a ciò che lascia penetrare, e tramite il vincolo mi fa guadagnare potenza, non rinunciare a essa⁶⁵.

Riassumendo il tutto si può dire che la libertà viene vista in maniera estremamente originale, ed è sentita quasi come un obbligo, un dovere, è un vincolo che lega a ciò che dirada, a ciò che rischiarata. Quindi la libertà è un vincolo alla luce, è nella luce che sono libero. E la vista (*blick*) viene considerata come una sorta di spiraglio per la luce (*lichtblick*), quello stesso spiraglio che è l'essenza della libertà e quella stessa luce che è abbacinante al di fuori della caverna.

Introduciamo ora la terza domanda: qual è la connessione tra libertà ed ente?

Qui sembra che Heidegger arrivi subito al punto della questione, infatti scrive:

Divenire-liberi significa comprendere l'essere in quanto tale e soltanto questa comprensione fa essere l'ente in quanto ente. Che l'ente diventi più ente o

⁶³ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 84

⁶⁴ *Ibidem*

⁶⁵ *Ivi*, pag. 85

meno ente dipende dunque dalla libertà dell'uomo, e la libertà misura la sua grandezza secondo l'originarietà, l'ampiezza e la fermezza del vincolo, concependosi ciò singolarmente come esser-ci: riposto nella singolarità e gettatezza della propria provenienza e del proprio avvenire storici⁶⁶.

Il filosofo tedesco chiarisce immediatamente che il grado dell'ente dipende dalla libertà dell'uomo, e qui viene spontaneo un collegamento con quanto scriveva Platone nel *Teeteto* riguardo la teoria di Protagora:

SOCRATE. Mi pare che tu abbia scovato una definizione non certo sciocca di scienza: è anzi quella che formulava anche Protagora. Egli, però, ha raggiunto lo stesso risultato battendo una strada un pò diversa. Dice, infatti, che ' di tutte le cose misura' è l'uomo, 'di quelle che sono, in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono'. L'hai mai letto?

TEETETO. Sì, l'ho letto, e spesso.

SOCRATE. In tal modo, non dice dunque, in un certo senso, che ciascuna cosa è per me tale e quale mi appare, e che essa essa è per te tale e quale ti appare? O non siamo uomo sia tu che io?⁶⁷

La teoria di Protagora esprime il fatto che l'uomo è il metro della realtà delle cose, del loro modo di essere e del loro significato. Tuttavia esistono diverse interpretazioni in base al significato che si vuole attribuire alle parole 'cose' e 'uomo'. Nella prima interpretazione il termine 'uomo' fa riferimento al singolo individuo, mentre il termine 'cose' si riferisce a ciò che si può percepire con i sensi: gli oggetti che ci circondano in poche parole. E stando così la questione la teoria protagorea alluderebbe al fatto che le cose che ci circondano appaiono diversamente a ciascun individuo in base al loro stato psico-fisico.

La seconda interpretazione attribuisce al termine 'uomo' il significato di umanità e alla parola 'cose' il significato di realtà, di insieme di tutto ciò che ci circonda, e quindi la teoria di Protagora viene a significare il fatto che l'insieme degli individui interpreta la totalità della realtà secondo un insieme di caratteristiche comune alla specie umana.

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 86

⁶⁷ PLATONE, *Teeteto*, trad. ita. di L. Antonelli, Milano, Feltrinelli, 2009, 152a

L'ultima interpretazione della teoria che andiamo ad affrontare allude al fatto che l' 'uomo' di cui parla Protagora nella sua teoria sarebbe il gruppo sociale o la civiltà a cui appartiene l'individuo, mentre le 'cose' sarebbero assimilabili ai 'valori'; dunque in base a ciò possiamo dire che gli uomini interpretano la totalità delle cose in base alla loro mentalità, la quale deriva dal gruppo sociale a cui appartengono⁶⁸.

Ma in questo luogo Heidegger sembra andare oltre il dettato Protagoreo, e afferma che non è l'uomo a essere la misura di tutte le cose ma bensì la libertà dell'uomo, ed è proprio la libertà a far sì che l'ente sia più o meno ente, ma come abbiamo già affermato questa libertà deve essere intesa in senso autentico, e non un mero essere liberi-da. Infatti nel mito più si procede verso la luce più l'ente diventa ente, e quindi solamente questa libertà rende possibile avvicinarsi all'ente, e Heidegger mostra ciò attraverso tre esempi.

Nel primo viene, inizialmente, posto un interrogativo: " Su che cosa si fonda propriamente la scoperta della natura compiutasi all'inizio dell'età moderna nelle opere di Galilei, Keplero e Newton? Non, come per lo più si crede, sull'introduzione dell'esperimento. Anche l'indagine antica della natura ha 'sperimentato'⁶⁹". Si può osservare che al centro vi è il problema della natura: in particolare Heidegger si sta interrogando sul senso delle grandi rivoluzioni della scienza e, nella spiegazione di che cosa è la natura, allude a grandi scienziati come Galilei, Keplero e Newton. Ma tale rivoluzione non è per nulla collegata alla scoperta dell'*experimentum*, non è questo l'aspetto qualificante. Ciò che è importante è che vi è un progetto di liberazione, Galileo e gli altri grandi uomini di scienza avevano capito che vi è un processo di manifestazione spazio-temporale nuovo da parte della natura. Basta solamente pensare alla sottolineatura della prospettiva matematicizzante che vi è in Galileo. Secondo Heidegger questa è l'espressione di superficie di un nuova forma di progetto attraverso il quale si misura in un contesto spazio-temporale nuovo la natura: " tale fondamento non è nemmeno la matematizzazione, ma è ciò che la presuppone. Decisivo fu il compimento di un progetto tramite il quale fu preventivamente definito che cosa si sarebbe inteso i seguito con 'natura' e

⁶⁸ P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, Einaudi, 2005, pag. 38-46

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 86

‘processo naturale’: una determinata relazione spazio-temporale di punti in movimento⁷⁰”.

Dunque quello che è accaduto negli anni tra il 1500 e il 1600 è qualcosa di estremamente importante, ovvero l’introduzione della dinamica spazio-temporale, e tuttavia:

Il progetto è rimasto a tutt’oggi in linea di principio il medesimo. Eppure qualcosa è mutato; [...] il fatto che il progetto ha perso il suo originario carattere essenziale di liberazione, come mostra il fatto che oggi l’ente che è oggetto ad esempio della fisica teorica e della fisica in genere non è diventato né diventa per noi, attraverso questa scienza moderna, più ente, bensì il contrario⁷¹.

Dunque dai tempi di Galileo fino ad oggi l’ente non è diventata più ente ma ha seguito la strada opposta, in quanto ha perso il carattere di liberazione che gli proveniva da questo nuovo processo di manifestazione spazio-temporale.

Lo stesso accadde con la storiografia, che il secondo esempio a cui fa riferimento Heidegger:

Un uomo della statura di Jacob Burckhardt è un grande e autentico storico, anziché un semplice erudito, non per il fatto di avere letto e trascritto diligentemente le fonti, e nemmeno per avere scoperto da qualche parte un manoscritto, ma per avere lasciato agire in sé la visione anticipatrice essenziale del destino, della grandezza e della miseria dell’umanità, della condizionatezza e del limite dell’agire umano; insomma per aver fatto agire in sé la comprensione che anticipa l’accadere di ciò che noi chiamiamo storia, cioè dell’essere di questo’ente⁷².

Con Burckhardt noi non abbiamo più davanti uno storico tradizionale, cioè un erudito che propone una cronologia, ma siamo di fronte a un’esperienza dell’accadere. Con ciò si intende dire che lo storico di tipo nuovo si sente all’interno della storia, vede che i dati della storia servono a dar senso alla sua percezione della presenza. Siamo molto vicini al modo in cui Hegel considerava la storia della filosofia, la quale non veniva intesa come una semplice successione di fatti ma è

⁷⁰ M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, pag. 87

⁷¹ *Ibidem*

⁷² *Ivi*, pag. 88

l'esperienza presente di quella successione, cioè il ri-proiettare nella condizione dell'esperienza del soggetto che si rende conto di come si sia snodata la realtà non esterna a lui ma dipendente, nella sua eternità, dal suo modo soggettivo di coglierla.

L'ultimo esempio proposto riguarda l'arte, la quale viene intesa come il momento in cui l'artista mette in opera le nascoste possibilità dell'ente, e l'arte che riesce a esprimere meglio ciò è la poesia, la quale: " fa essere l'ente più ente. La poesia non la mera attività letteraria⁷³". La poesia è il tentativo più profondo di svelare l'ombra, poiché è svincolata dalla materia e quindi non necessita di essere scritta e ne consegue che può solo essere pensata. In essa vi è il tentativo di giungere a una trasparenza estrema; e la trasparenza è il momento in cui ciò che traspare non è mai un qualcosa senza il suo trasparire. Non bisogna mai dimenticare che vi è un trasparire, poiché il trasparire indica una non perfetta adeguatezza, infatti l'elemento principe della poesia è l'allusione.

Con questi tre esempi Heidegger ritiene di aver dimostrato che solo l'autentica libertà, in quanto progetto d'essere, renda possibile l'avvicinamento all'ente e conclude:

Con questi accenni dovrebbe risultare chiaro come soltanto la libertà, in quanto vincolarsi all'essere così come viene prefigurato nel progetto anticipante (l'"idea', la costituzione essenziale dell'ente), renda possibile un rapporto con l'ente, ovvero, per usare il linguaggio del mito, come soltanto lo spiraglio di luce, il vedere-nella-luce, apra e liberi lo sguardo per le cose⁷⁴".

Possiamo ora addentrarci nell'ultima domanda, la più importante: " In che senso l'unità di questi tre momenti di un'unica connessione fa sì che possiamo cogliere l'essenza della verità come svelatezza?⁷⁵". Ma con ciò Heidegger non sta cercando una definizione, poiché la definizione dice pochissimo del definito. Qui si tratta di comprendere come la svelatezza abbia origine dall'unità di queste tre connessioni e, comprendendo ciò, incontriamo tre questioni.

La prima questione riguarda i gradi della svelatezza: se ritorniamo indietro e analizziamo nuovamente i primi tre stadi si può osservare che ognuno di essi ha il

⁷³ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 89

⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁵ *Ivi*, pag.90

suo svelato: nel primo vi sono le ombre, nel secondo ciò che il prigioniero ha appreso dalla prima (e non autentica) liberazione dalla caverna, nel terzo ciò che impariamo attraverso la seconda e autentica liberazione attraverso un cambio di abitudini, ossia le idee. Vi è quindi un accrescimento, ogni stadio è più svelato del precedente e meno rispetto al successivo, ma con il terzo raggiungiamo il massimo della svelatezza, quello che Heidegger chiama il massimamente svelato: " Le idee sono ciò che è massimamente svelato, ciò che è svelato per la sua stessa natura, originariamente, in quanto in esse scaturisce la svelatezza dell'ente⁷⁶". Ma come un accrescimento riguardo il tema della svelatezza vi è anche un accrescimento riguardo il tema dell'ente: le ombre che incontriamo nel primo stadio sono comunque qualcosa che gli incatenati credono sia qualcosa che è. Allo stesso modo nel secondo stadio troviamo qualche cosa che è 'più ente' rispetto al precedente⁷⁷, mentre nel terzo arriviamo a ciò che massimamente ente, cioè le idee. E riusciamo a giungere a questa conclusione attraverso ciò che abbiamo detto in precedenza riguardo: la luce, la libertà, l'idea e l'ente, o meglio attraverso l'unità delle tre connessioni analizzate in precedenza, poiché i tre fattori non possono essere presi singolarmente. Se venissero presi uno ad uno e analizzati prescindendo dalla connessione Heidegger non riuscirebbe a giungere a all'essenza della verità, poiché verrebbero come lasciati cadere nel vuoto senza poter esprimere appieno il loro significato originario.

Per esplicitare queste due caratterizzazioni delle idee Heidegger fa riferimento prima a un passo della *Repubblica* nel quale si afferma:

Sarà allora difesa inadeguata dire che chi ama realmente il sapere è per natura pronto a tendere con ogni energia verso ciò che è, e non si indugia sulle singole cose molteplici che sono solo secondo opinione, ma prosegue senza scoraggiamento e con amore instancabile finché abbia colto la natura di ogni realtà essenziale, con quella parte dell'anima la cui funzione consiste nel cogliere tali oggetti - e ha questa funzione per l'affinità con tale realtà -: con essa approssimatosi e unitosi a ciò che realmente è, generati pensiero e verità,

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 92

⁷⁷ Heidegger nel testo non si sofferma molto sul tema del 'più ente' nel secondo stadio. Probabilmente perché nel secondo stadio vi sono questioni, per lui, più importanti come per esempio il tema della libertà, dello svelato e della differenza.

allora conosce e veramente vive e si nutre e così pone termine - ma non prima -
al travaglio del parto?⁷⁸

Questa è la traduzione di Vegetti, ma proviamo a confrontarla con quella che propone Heidegger:

Egli è tale che per sua essenza, porta con sé l'ardore per l'ente come tale; egli non può fermarsi alle molte singole cose che ci sono e che ritiene siano l'ente, e si mette piuttosto in cammino, senza lasciarsi accecare e senza abbandonare l'amore, il suo intimo impulso, finché non è giunto ad afferrare: ciò che costituisce il che cos'è di ciascun singolo ente entro il tutto, cogliendolo e concependolo invero con quella facoltà dell'anima cui spetta di cogliere tale 'che cos'è', poiché ha con esso la medesima origine. Vedendo con questa facoltà dell'anima, colui che realmente desidera imparare si avvicina all'ente che è essenzialmente, lo incontra, si mescola a esso. Producendo così un'apprensione e un cogliendo reali e la svelatezza, egli conoscerà ed esisterà veramente, si nutrirà di sé e si libererà così dal dolore⁷⁹.

In questo passo Platone si sta semplicemente soffermando, attraverso un crescendo di linguaggio erotico, sul rapporto tra essere e filosofia da cui si generano *nous* e *aletheia*⁸⁰, mentre Heidegger in qualche misura va oltre il dettato esplicito del filosofo greco, poiché egli ritiene che qui vi sia la dimostrazione che le idee siano il massimamente ente. La cosa interessante è che nella traduzione di Heidegger è presente una frase che invece non compare nella traduzione di Vegetti: 'Ciò che costituisce il 'che cos'è' di ciascun singolo ente entro il tutto'. Ed essa è estremamente importante poiché l'uomo che vuole imporre si dirige verso questo 'che cos'è' dell'ente, che è la sua essenza, e quindi verso l'idea⁸¹.

Ed è per questo che, heideggerianamente parlando, le idee sono il massimamente ente e a ulteriore sostegno di ciò Heidegger afferma: "Le idee sono il

⁷⁸ PLATONE, *Repubblica VII*, 490b

⁷⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 93

⁸⁰ Questo almeno secondo il commento di Vegetti che possiamo trovare in PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2019, pag. 764

⁸¹ E bene ripetere, però, che noi abbiamo riportato non il dettato originale di Heidegger ma bensì la traduzione italiana, e quindi perdiamo ciò che il filosofo tedesco voleva dire, e inoltre egli ha più volte ribadito che bisogna anche considerare il 'non detto' di Platone e quindi è in parte lecito il modo in cui Heidegger ha inteso il filosofo greco ma è correttezza intellettuale sottolineare le differenze e le aggiunte tra le due traduzioni.

massimamente ente, e il massimante ente dell'ente, ciò che costituisce propriamente l'ente, è il suo essere⁸²".

Ma le idee non sono solamente ciò è massimamente ente, ma vengono anche concepite come il massimamente svelato, e per dimostrare ciò Heidegger cita un passo del Sofista nel quale si afferma:

STRANIERO⁸³. Su ciò che attraversa tutte le molte cose che hai detto e che hai ritenuto di chiamare con un solo nome, pronunciando termine 'immagine' per tutte come se fossero una cosa sola. Parla, quindi, e respingi quell'uomo senza cedergli terreno

TEETETO. Ma cosa mai diremmo che sia realmente un'immagine, straniero, se non un altro oggetto dello stesso genere che ne ricopia uno vero?

STRANIERO. Dicendo 'un altro dello stesso genere', designi un oggetto vero oppure a cosa riferisci l'espressione dello stesso genere?

TEETETO. Niente affatto vero, ma simile.

STRANIERO. Dici però che ciò che è vero è realmente?

TEETETO. È così⁸⁴.

Vediamo che in questo passo è messa a tema la questione dell'*eidôlon* (immagine), nel quale si può trovare il termine *eidos*, ossia il visibile. Ciò che Platone sta qui affermando (sia per Heidegger sia che per la tradizione) è che le cose che ci circondano altro non sono che immagini, riproduzione dell'*eidos* (che comunque appaiono in quanto svelati), ossia dell'idea, e l'idea, come affermato in precedenza, è l'essere dell'ente, è ciò che costituisce il 'che cos'è' della cosa. Ed essa, essendo l'essenza dell'ente, viene definita come il massimamente svelato, poiché sono ciò che viene svelato prima di tutto, anticipano ogni svelato e preparano la strada per ciò che viene dopo di loro, grazie alla luce la permette rendere visibile ciò che prima non lo era.

⁸² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 95

⁸³ La traduzione riportata è quella di F. Fronterotta

⁸⁴ PLATONE, *Sofista*, 240a-240b

La seconda questione concerne il fatto che le idee partecipano all'accedere della svelatezza poiché: " L'idea è ciò che viene avvistato. Questo, in quanto tale, è solo nel vedere e per un vedere⁸⁵". Quindi Heidegger conferma conferma ciò che affermava la tradizione , ossia che le idee sono qualche cosa che ha fare con il vedere con lo sguardo, ma non con qualsiasi sguardo, ma con un guardare (*Blicken*) che è uno scorgere (*Er-blicken*), e questo scorgere è un guardare che pre-forma ciò che viene scorto e: " Le idee, essendo qualcosa di avvistato sono solo (se mai possiamo dire qualcosa) in questo vedere che le scorge, hanno un riferimento essenziale allo scorgere⁸⁶". Dunque esse non sono qualcosa che sta in un ipotetico Iperuranio, non sono oggetti e non sono nemmeno un creazione dei soggetti e così Heidegger può concludere affermando : "Le idee, in quanto sono ciò che viene avvistato da uno scorgere che le preforma, non sono né qualcosa di oggettivamente presente né qualcosa di prodotto soggettivamente. Entrambi però, ciò che viene avvistato in quanto tale e lo scorgere, rientrano a loro volta nello scaturire di una svelatezza dell'ente e nell'accadere della verità⁸⁷".

L'ultima, e più complessa, questione riguarda: " La svelatività come accadimento fondamentale dell'e-sistenza (*Ex-sistenz*) dell'uomo⁸⁸". Prima di iniziare è bene specificare che, heideggerianamente parlando, l'esistenza dell'uomo altro non è che la sua essenza. Esistenza nel senso di *ex-sistere*, ovvero di stare fuori e di oltrepassare la realtà presente verso la possibilità⁸⁹. Heidegger inizia la sua analisi sostenendo che il velare e la velatezza vengono eliminati se vi è la svelatezza, e se accade la svelatezza allora vi è un dis-velare (*Ent-bergen*), ed è lo scorgere l'idea che è svelante, infatti: "Lo svelare è la natura più intima del vedere nella luce⁹⁰". Con ciò Heidegger sta affermando che se non vi fosse la luce non vi sarebbe nemmeno la svelare, ma esso non è connesso solo alla luce ma anche alla libertà, e, come abbiamo spiegato in precedenza, si tratta di una libertà autentica nel senso di essere vincolati alle idee, è questo vincolo che è svelativo.

⁸⁵ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 96

⁸⁶ *Ivi*, pag. 97

⁸⁷ *Ivi*, pag. 98

⁸⁸ *Ibidem*

⁸⁹ Cfr F. VOLPI, *Guida a Heidegger*, Bari, Laterza, 2005, pag. 139

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 99

Subito dopo aver chiarito ciò, Heidegger introduce anche il termine svelatività (*Entbergbarkeit*), ma non bisogna confondere la svelatezza con la svelatività, poiché non sono la stessa cosa ma anzi la svelatezza è l'essenza della svelatività poiché: "la svelatezza dell'ente accade nella svelatività e per suo mezzo⁹¹", dunque niente svelatezza senza svelatività. Ora che abbiamo inteso il termine 'svelatività' bisogna capire il termine 'uomo' infatti:

Riporre l'essenza della verità in quanto *Alētheia* (svelatezza) nella svelatività, e con ciò nell'uomo stesso, significa spacciare la verità per qualcosa di umano o più, chiaramente, ridurla a qualcosa di meramente umano quindi significa già annientarla. [...] Quando diciamo che l'essenza della svelatezza in quanto svelatività è un accadere dell'uomo, che la verità è essenzialmente qualcosa di umano, e quando combattiamo con tanta evidenza contro l'"antropomorfizzazione" dell'essenza della verità, tutto dipende da che cosa intendiamo con il termine 'umano'⁹².

Se noi ridimensioniamo la verità, intesa come svelatezza, e la collochiamo su un piano umano allora la distruggiamo, la trattiamo come se fosse qualcosa d'altro e andiamo a perdere di vista il suo significato originario e la sua essenza che invece in queste pagine si sta cercando. Ma, si chiede Heidegger: "Sappiamo davvero che cosa è l'uomo perché ci sia lecito decidere che la verità non può essere niente di umano?⁹³". In effetti si dà sempre per scontato di sapere che cosa sia l'essenza dell'uomo, ma in realtà la risposta non si erge di fronte a noi in maniera chiara e distinta e forse non siamo nemmeno in grado di porre correttamente questa domanda.

La risposta ci giunge dal mito della caverna di cui l'uomo è il protagonista principale, che attraverso il viaggio fuori dalla caverna riesce a giungere a sé stesso e concepirsi come un'essere che vive in mezzo all'ente e: In questa storia dell'essenza dell'uomo il punto decisivo è proprio l'accadere della svelatezza, cioè la svelatività. [...] Quando dicevamo che proprio questa essenza della verità è l'accadere che riguarda l'uomo, intendevamo dire che l'uomo, così come lo vediamo lì, nel mito, nella sua liberazione è trasporto (*ver-setz*) nella verità⁹⁴.

⁹¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 99

⁹² *Ivi*, pag. 100

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ *Ivi*, pag. 101

Dunque la verità non è qualcosa di presente da qualche parte al di fuori dell'uomo, né è presente all'interno dell'uomo, ma è l'uomo che è collocato all'interno della verità, poiché essa è più grande dell'uomo, è di dimensioni maggiori. Dal mito però ricaviamo un'ulteriore indicazione: "Non possiamo ricavare che cosa sia l'uomo semplicemente osservando qualche essere vivente che si aggira da qualche parte su questo pianeta, ma possiamo arrivare a saperlo con le nostre domande solo quando è l'uomo stesso a entrare in gioco, cioè quando egli diventa in un certo senso ciò che può essere - in questo o in quel modo⁹⁵".

Ciò significa che noi possiamo avvicinarsi all'uomo, alla definizione di uomo, solo quando egli inizia a prendere delle decisioni e, attraverso queste decisioni, inizia a diventare ciò che può essere in base alle possibilità a cui può accedere, ma prima di prendere qualsiasi decisione è necessario che si interroghi (non è un caso che per Heidegger l'uomo era un animale interrogante) e affinché si interroghi è necessaria perfino la violenza. Dunque nel primo stadio non riusciremo mai a capire che cosa sia l'uomo poiché non vi è la necessità di prendere decisioni, essendo incatenati di fronte a una parete; ma lo scopriamo seguendo la sua vicenda di liberazione. Ma nel mito non si sta facendo riferimento a un uomo in senso generale, Heidegger descrive in maniera molto chiaro a che tipo di uomo fa riferimento il mito: "L'uomo è quell'ente che comprende l'essere e che, sul fondamento di questa comprensione dell'essere, esiste, il che significa fra l'altro: si rapporta all'ente in quanto svelato⁹⁶". Qui il termine esistere non è utilizzato nel senso di qualcosa che è presente nel qui ed ora, ma per descrivere il fatto che che l'esserci è sempre esposto al confronto con altri enti e con sé stesso, vi è una sorta di dinamicità dell'esserci che è qui sottintesa, infatti Heidegger afferma: "Non immobilizzati in sé come piante, né imprigionati come animali nel loro ambiente, né semplicemente dati come un sasso⁹⁷".

Il fatto che l'esserci esista implica il rapporto con altri enti e per instaurare un rapporto non bisogna essere incatenati come nel primo stadio, poiché altrimenti, come detto in precedenza, non vi è nemmeno la necessità di prendere decisioni, ma una volta usciti dalla caverna è necessario essere dinamici per instaurare un

⁹⁵ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 101

⁹⁶ *Ivi*, pag. 102

⁹⁷ *Ivi*, pag. 103

rapporto con gli altri enti e per conoscerli. E la conoscenza stessa esprime dinamicità, in quanto ciò che conosce com-muove ciò che viene conosciuto.

Dopo questa breve digressione torniamo ad occuparci con più precisione dell'essenza dell'uomo, scrive Heidegger: "La tesi 'L'uomo è quell'ente che esiste nello scorgere l'essere' ha una sua verità, del tutto singolare e diversa dalla verità ad esempio della proposizione: ' $2 + 1 = 3$ '⁹⁸". Qui Heidegger sta sottolineando la differenza tra la verità della tesi sull'essenza dell'uomo e la verità di una generica proposizione matematica: mentre la seconda è dimostrabile scientificamente e si può dedurre attraverso un ragionamento di tipo logico-matematico, non è così per la seconda in quanto: "Sta al di fuori della dimostrabilità e dell'indimostrabilità⁹⁹", essa è una proposizione di tipo filosofico e quindi la sua verità può portare i suoi effetti solo filosoficamente parlando e cioè: "Solo in modo che il domandare che comprende l'essere assuma la sua posizione nella problematicità nel suo insieme in base a una decisione fondamentale, a un atteggiamento di fondo nei confronti dell'essere e del suo confinare con il nulla¹⁰⁰". Qui Heidegger sta sostenendo che una verità di stampo filosofico può essere affermata solo quando l'uomo ha preso una posizione: per essere risolta l'uomo non può astrarsi nell'oggettività poiché un problema può essere posto e poi risolto solo assumendo una posizione ed essa può essere assunta grazie all'autentica libertà che non è libertà dai punti di vista, ma libertà di scegliere la giusta posizione. Quindi riassumendo il dettato heideggeriano possiamo affermare che la domanda sull'essenza dell'uomo è una proposizione di tipo filosofico e quindi può manifestarsi solo filosoficamente parlando: ma per fare filosofia occorre prendere una posizione e non evitare di assumere un punto di vista, poiché questa non è autentica libertà.

Quindi alla fine siamo riusciti a capire cosa cercare grazie ai concetti di svelatezza, svelatività, e uomo che sono i tre punti attorno a cui ruota l'argomentazione di Heidegger, senza dimenticare l'unione delle tre connessioni, e possiamo concludere affermando che l'essenza della verità che stiamo cercando altro non è che la svelatezza dell'ente la cui essenza consiste nella svelatività, la quale viene intesa come un accadere svelante, che fonda e regge l'esistenza dell'uomo, cioè

⁹⁸ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 103

⁹⁹ *Ibidem*

¹⁰⁰ *Ivi*, pag. 104

dell'esserci, ma non di un uomo qualsiasi, ma di quello di cui si sta parlando nel mito.

4. IL QUARTO STADIO

Heidegger dopo aver risposto alle quattro domande ritorna ad analizzare il mito della caverna, e in particolare giunge ad analizzare il quarto e ultimo stadio: lo stadio dove tutto si conclude. In esso accadde una cosa particolare, non si sale più in alto ma vi è un ridiscesa, un ritorno nella caverna:

Rifletti ancora su questo: se costui, ridisceso, si sedesse di nuovo al suo posto, non avrebbe forse gli occhi colmi di oscurità, venendo di colpo dal sole? - Certo - ma se dovesse di nuovo discernere quelle ombre e disputarne con quelli che son sempre rimasti in catene, mentre vede male perché i suoi occhi non si sono ancora assuefatti, ciò che richiederebbe un tempo non breve, non si renderebbe forse ridicolo, non si direbbe di lui che, salito quassù, ne è tornato con gli occhi rovinati, e dunque non val la pena neppure tentare l'ascesa? E chi provasse a scioglierli e a guidarli verso l'alto, appena potessero afferrarlo e ucciderlo, non lo ucciderebbero? - Sicuramente.¹⁰¹

Per Heidegger qui non vi è nessuna novità rispetto a prima: negli stadi precedenti si giungeva lentamente a conoscere la svelatezza, a conoscerne la sua essenza. Mentre adesso non è più così. Il filosofo tedesco ha seguito una sorta di *fil rouge* che l'ha condotto fino all'essenza della svelatezza attraverso: le idee, la luce, la libertà e le loro connessioni. Ma nel quarto stadio non compare nulla di tutto ciò poiché l'essenza della svelatezza viene chiarita nel terzo stadio e ciò porta Heidegger ad affermare: "Se riflettiamo su tutto ciò, avremo seri dubbi sull'opportunità di considerare quanto raccontato nel passo appena citato come uno spazio a sé stante e magari come l'ultimo. Esso è semmai ultimo nel senso che dà una conclusione che abbellisce il tutto, senza più contribuire al contenuto essenziale¹⁰²".

¹⁰¹ PLATONE, *Repubblica VII*, 517a

¹⁰² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 106

Sembra che il quarto stadio altro non sia che una sorta di abbellimento, e che, addirittura non possa essere considerato uno 'stadio' vero e proprio. Dopo aver sostenuto ciò, però, il pensatore tedesco afferma:

Procedendo in tal modo abbiamo abbiamo però già dimenticato che si tratta di un accadere dell'uomo. Se invece consideriamo che c'è qui qualcosa di strano, dato che in tutto il mito è a tema un accadere e che in questo accadere adesso si compie una inversione, torneremo a chiederci che cosa succede in realtà a questo punto. Se prestiamo attenzione e se diamo ancora uno sguardo d'insieme a quanto narrato da ultimo, non potremo non rimanere sorpresi. Con che cosa termina quest'accadere? Con la prospettiva sulla morte¹⁰³.

Il tema della morte è un argomento che fino ad ora non era mai stato toccato nel mito.

Ma adesso facciamo una breve digressione sul ruolo che ricopre la morte nel pensiero Heideggeriano, in modo da poter addentrarci nell'analisi del quarto stadio con maggior sicurezza. Heideggerianamente parlando, la morte rappresenta il senso ontologico esistenziale dell'esserci, non è il semplice smettere di essere ma è una possibilità. Per Heidegger la morte è una possibilità, ma non nel senso che potremmo morire o meno, poiché la morte come fine della vita è qualcosa che non si può revocare in dubbio, ma nel senso che con essa possiamo o meno entrare in relazione e quindi può o meno diventare significativo per il nostro essere. Ma la morte non è una possibilità come tutte le altre, ma si colloca a un livello ulteriore, è la possibilità suprema, è: "La possibilità più propria, incondizionata, certa e, in quanto tale, indeterminata e insuperabile dell'esserci¹⁰⁴", è in base ciò che l'esserci è un 'essere-per-la-morte' (*Sein zum Tode*). Questo è l'unico caso in cui l'esserci non mira alla realizzazione di una possibilità ma cerca in qualche modo un'anticipazione nei confronti di essa, o per utilizzare un termine heideggeriano, un precorrimiento (*Vorlaufen*).

E tuttavia mentre nell'esistenza inautentica, dove regna la chiacchiera, la morte viene in qualche modo occultata e allontanata semplicemente constando che 'si muore' (poiché nell'esistenza inautentica regna il 'si' inteso come 'si dice', 'si pensa' e si riduce tutto alla quotidianità) e così facendo la si limita a un evento che accade sempre agli altri ma mai a sé stessi, nell'esistenza autentica si manifesta il

¹⁰³ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 106-107

¹⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, pag 388

sentimento dell'angoscia, il quale caratterizza l'essere-per-la-morte. Esso è uno stato d'animo che proviamo di fronte nulla, di fronte all'impossibilità dell'esistenza. Ed il suo precorrimento è una vera libertà, ma non una libertà qualsiasi ma una libertà per la morte. Anzi è proprio la morte, o meglio, la consapevolezza della morte che dischiude il passaggio dall'inautenticità all'autenticità¹⁰⁵.

Come accaduto con i concetti di idea, luce ed ente, Heidegger inizia a descrivere i tratti essenziali di questo nuovo concetto, e ne individua in tutto cinque. Il primo di questi si concentra sul fatto che qui non è a tema la morte in generale, o la morte come accadimento che coinvolge tutti gli uomini, ma la morte in quanto destino di colui che ritorna nella caverna per liberare i prigionieri in modo che tutti possano assorgere alla luce dello svelato in quanto svelato.

Nel secondo punto è messa a tema la violenza, la quale non deve essere intesa come crudeltà o ferocia ma bensì come: "Il tatto proprio del sommo rigore, che è quello spirituale cui il liberatore stesso si è sottomesso¹⁰⁶". Qui Heidegger sta constando che la violenza che gli è necessaria per la liberazione è la stessa cui lo stesso liberatore soggiace, poiché la svelatezza in quanto tale, che sta al di fuori della caverna, presuppone una violenza, presuppone un percorso fatto di fatica. È un atto faticoso e violento essere strappati dalla quotidianità della caverna per poter uscire e vedere la luce delle idee. È la violenza che permette il passaggio dall'interno all'esterno della caverna, proprio come la morte, che una è violenza per la vita, permette il passaggio dall'esistenza inautentica a quella autentica.

Nel terzo tratto Heidegger riflette su chi sia questo liberatore che rischia la vita e che dopo essere stato nella luce delle idee ritorna nella caverna per liberare i prigionieri, e per rispondere a questa domanda fa riferimento a un passo del *Sofista*: "STRANIERO. Mentre il filosofo, attendendosi sempre nei suoi ragionamenti all'ambito dell'essere, non è affatto accessibile alla vista per la luminosità di quella regione, perché gli occhi dell'anima dei più sono incapaci di rimanere fissi su ciò che è divino¹⁰⁷". Non è un caso che Heidegger scelga proprio questo passo del *Sofista* per rivelare che il liberatore degli incatenati altri non è che il filosofo, poiché per Heidegger (e anche per Platone) non tutti possono affrontare la violenza della svelatezza in quanto svelatezza, non tutti possono avere la forza per affrontare

¹⁰⁵ Le informazioni che sono qui riportate le si possono trovare in: A. FABRIS, A. CIMINO, *Heidegger*, pag. 56-69

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 107

¹⁰⁷ PLATONE, *Sofista*, 254a - 254b

l'impervia risalita verso la luce, in altre parole non tutti possono essere filosofi. Dopo aver citato il passo il filosofo tedesco inizia, come di consueto, un'analisi della parola filosofo:

La parola greca *philosophos* è composta da *philós* e *sophos*. Un *sophos* è una persona che ne capisce di qualcosa, che è esperta di qualcosa, e lo è invero sempre; è chi sa in fondo che cosa è importante e sa prendere una decisione ultima e dare una legislazione. *Philós* è l'amico, un *philosophos* è un uomo la cui esistenza è determinata dalla *philosophía* - non uno che esercita la 'filosofia' come argomento di 'cultura' generale, bensì uno per il quale la filosofia è il carattere fondamentale dell'essere dell'uomo¹⁰⁸.

In questo breve passo Heidegger sta sostenendo che il filosofo non è colui che crede la filosofia sia la scienza più importante, ma è colui che si tiene libero per interrogare l'essere. È l'essere ciò che interessa al filosofo. Anzi come afferma Heidegger: "Il filosofo è l'amico dell'essere¹⁰⁹". Tuttavia in questo frangente Heidegger poteva analizzare anche la parola *philosophia*, la quale avrebbe dato ulteriore vigore al suo discorso. Se noi proviamo a analizzare etimologicamente tale parola scopriamo che potrebbe derivare da *saphos*, il quale è un avverbio che rinvia alla chiarezza e da *phos*, ossia la luce e quindi la filosofia è 'ciò che si occupa della chiarezza'.

Se uniamo questa visione con quella heideggeriana possiamo affermare che il filosofo non è solo l'amico dell'essere, ma è anche colui che si occupa della chiarezza dell'essere, e come abbiamo visto la luce, l'essere, e la libertà rivestono una grande importanza all'interno dell'interpretazione del mito che ci fornisce Heidegger, poiché ci permettono di arrivare all'essenza della verità, la quale può essere colta solamente dal filosofo.

E tuttavia nel terzo tratto si accenna alla filosofia, ma non in questi termini: " Dal filosofare possono scaturire le scienze, ma non deve essere necessariamente così. Le scienze possono essere al servizio della filosofia, ma la filosofia non necessariamente ha bisogno di questo servizio. Le scienze ricevono solo dalla filosofia il loro fondamento, la loro dignità e diritto"¹¹⁰.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 108

¹⁰⁹ *Ibidem*

¹¹⁰ *Ibidem*

Come detto in precedenza, la filosofia non è una scienza ma soprattutto essa non ha bisogno delle altre scienze ma sussiste di sé. Essa non vacilla ma rimane stabile, poiché si occupa del chiaro, si occupa di ciò che è vero. Ma di più, essa non solo non necessita di altri saperi, ma non è neanche necessario che altri saperi derivino da lei.

Nel quarto tratto si entra con più decisione ad affrontare il tema della morte: "Il filosofo, quale liberatore degli incatenati, si espone al destino della morte nella caverna; nota bene: della morte nella caverna e per mano degli abitanti della caverna, che non sono padroni di sé¹¹¹". Dopo aver riportato l'attenzione sull'argomento principale, Heidegger ricorda che Platone, con la morte del liberatore vuole ricordare la morte per avvelenamento di Socrate. Ma poi avverte che il legame del filosofo con la morte è qualcosa di più unico che raro. Infatti ai giorni nostri il mestiere del filosofo è scevro da qualsiasi pericolo. Ma la questione riguardante l'attuale esistenza del filosofo viene lasciata sullo sfondo per poi essere tralasciata a scapito del vero punto centrale del quarto tratto:

Dobbiamo invece riflettere su qualcos'altro: l'uccisione a opera degli incatenati nella caverna deve consistere necessariamente nel porgere la coppa di veleno, come nel caso di Socrate, e quindi nella morte del corpo? Non è forse anche questa una similitudine? La cosa più grave è forse il processo del morire del corpo? O non piuttosto l'effettivo, costante avere-davanti-a-sé la morte durante l'esistenza? E, di nuovo, la morte non soltanto nel senso corporeo del morire, bensì in quello dell'annullarsi e dello svanire della propria essenza? Nessun filosofo è sfuggito finora al destino di questa morte nella caverna. Il filosofo è esposto alla morte nella caverna, e ciò vuol dire: il fare filosofia autentico è impotente nell'ambito dell'imperante ovvietà; solo nella misura in cui questa si trasforma la filosofia può trovare risonanza¹¹².

Inizialmente Heidegger si pone (e ci pone) delle domande a cui in realtà non darà risposta, anche se si percepisce sullo sfondo il sentimento dell'angoscia che accompagna la morte. Ma ciò che qui si vuole evidenziare riguarda sempre la figura del filosofo: il fatto che esso rischi la vita all'interno della caverna significa che la filosofia non può nulla quando si trova di fronte all'ovvio, al conosciuto. Solo se vi è una sorta di trasformazione del quotidiano allora la filosofia può avere una

¹¹¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 108

¹¹² *Ivi*, pag. 110

risonanza, quindi solo quando vi è il passaggio dall'esistenza inautentica a quella autentica. Nella quotidianità noi non ci interessiamo alla morte, poiché ci concentriamo maggiormente nell'ambito di ciò che cattura il nostro interesse, su ciò di cui si discute e si chiacchiera: è questo l'avvelenamento che il filosofo, sempre che ne esistano ancora, rischia di subire oggi. Spingendolo verso il mondo del 'si dice' e del 'si pensa' lo si avvelenerebbe in modo molto più subdolo e lento, infatti si fa fatica ad accorgersi di essere entrati in esso, poiché ormai siamo assuefatti alle abitudini. Il filosofo verrebbe ucciso da questo veleno senza avere coscienza della morte, essendo essa vincolo per passare all'autenticità.

Ma colui che ridiscende nella caverna oltre ad essere filosofo è anche liberatore: " Essere liberi, essere-liberatori, è agire attivamente nella storia di coloro che, quanto all'essere, fanno parte di noi¹¹³". Il liberatore è superiore a tutti agli incatenati, poiché egli è salito in cima, alla luce del sole ed ha potuto ammirare lo svelato in quanto svelato. Ma deve dominare questo suo sentimento e collaborare, con gli incatenati che lì vi sono rinchiusi, è quasi un essere alla pari: è questo il segreto per vivere la morte in maniera autentica, solo così si può avere coscienza della morte. E questo atto di liberazione deve essere un tipo attivo.

Ma in cosa consiste questa attività di cui parla Heidegger? Lo rivela nel quinto e ultimo tratto: "Il modo in cui egli libera non è un colloquio nel linguaggio, nelle intenzioni e nelle prospettive della caverna, ossia degli abitanti della caverna, ma un afferrare e uno strappare via con violenza¹¹⁴". Non si tratta quindi di convincere gli incatenati utilizzando le parole, la persuasione, la retorica e altre tecniche, anzi non solo non crederebbero alle parole del liberatore ma lo riterrebbero addirittura ridicolo. Si tratta quindi di usare la forza, di usare la violenza. E questa l'attività a cui faceva riferimento Heidegger poiché solo questa può portare l'uomo a cogliere lo svelato in quanto svelato.

Come abbiamo ripetuto più volte, l'uomo si è talmente abituato alla quotidianità che neanche il linguaggio può cambiarlo. Solo la violenza riesce a produrre effetti e quindi a determinare in cambiamento¹¹⁵. Nella caverna l'unica cosa che conta sono le ombre e chi è più bravo e più rapido a riconoscerle. Quindi nel quarto stadio, oltre

¹¹³ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 110

¹¹⁴ *Ivi*, pag. 111

¹¹⁵ La violenza rinvia all'idea di attività, ed essa negli uomini è collegata alla volontà e strutturata in vista di un fine, e quindi di un desiderio. In questo caso il fine è quello di portare di fuori gli incatenati alla luce del sole in modo che possano osservare con i loro occhi ciò che il liberatore stesso ha visto.

il concetto di morte, vi è un altro punto da mettere in risalto: lo scontro tra la visione delle ombre che è propria dei prigionieri, e tra la visione dello svelato in quanto in tale che è propria del liberatore¹¹⁶. E il conflitto tra verità e opinione sembra essere difficilmente collocabile nella ricerca dell'essenza della verità. E tuttavia tale conflitto può essere analogo a quello tra esistenza inautentica e autentica, poiché, a ben pensare l'inautenticità altro non è che semplice opinione, mentre la verità risiede nell'autenticità, e tutto questo stadio può essere heideggerianamente interpretato come un tentativo di passaggio dall'autenticità all'inautenticità.

Dunque nel quarto stadio c'è ben di più di quanto non sembrasse di primo acchito: "Non si tratta unicamente della ricomparsa nella caverna dell'uomo che già in precedenza vi era stato, ma del ritorno di colui che è divenuto libero nel ruolo di liberatore. Si tratta dell'accadere della libertà e della liberazione stessa, e questa storia è appunto il contenuto del mito della caverna¹¹⁷". Questo passo riassume in breve il contenuto del quarto stadio, e tuttavia nonostante tutto quello che abbiamo sostenuto in precedenza, anche sul tema del morte, non si può affermare che esso sia effettivamente uno 'stadio'. Infatti la suddivisione in stadi era fondata sul passaggio da uno svelato a uno più svelato più alto, mentre nel quarto stadio non vi un ulteriore livello di svelatezza, nonostante le interessanti informazioni che abbiamo guadagnato riguardante il filosofo.

In base a ciò la conclusione di Heidegger sembra forzata: "O ciò che consideriamo come quarto stadio non può affatto valere come tale, oppure la connotazione degli stadi precedenti è inadeguata; l'*Alētheia* non sta al centro dell'accadere e vi è stata inserita da noi in modo forse infelice, artificiale e forzato¹¹⁸". Il filosofo tedesco sta proponendo un *aut-aut*: o lasciamo perdere il quarto stadio, oppure il metodo che abbiamo utilizzato per la suddivisione basato sullo svelato, o meglio, sul passaggio da un livello di svelato a uno più alto è erroneo. La scelta più facile sarebbe quella di lasciar perdere il quarto stadio e considerarlo come una sorta di appendice del mito in cui viene messo a tema la morte del filosofo all'interno della caverna e quindi per estensione la sua essenza, ma anch'essa sarebbe una scelta sbagliato poiché: "

¹¹⁶ Su questo punto ricordo l'opinione di Ciccarelli quando afferma: "A che cosa assistiamo, invece, nel 'quarto stadio'? Ad un confronto, o meglio, ad uno scontro polemico tra la manifestatività dell'ente resa possibile dalla libertà umana e l'esperienza delle ombre propria dei prigionieri" P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla differenza ontologica alla svolta*, Napoli, Il mulino, 2002, pag. 142

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 112-113

¹¹⁸ *Ibidem*

Tutta la storia della liberazione verso la luce e dell'ascesa alle idee altro non è che la via verso la filosofia propria di chi fa filosofia. Ancora più difficile sarebbe eliminare l'*Alētheia* come elemento centrale dei tre stadi¹¹⁹".

Ancora una volta sembra che ci troviamo di fronte a una scelta che potrebbe rimettere in discussione tutto il lavoro svolto fino a qui, e ancora una volta Heidegger ribalta le carte in tavola. Proprio quando sembra che il quarto stadio debba essere relegato come a una sorta di appendice al mito il filosofo tedesco propone una soluzione che è tanto semplice quanto necessaria: "Potremo decidere sull'appartenenza del quarto stadio a quanto discusso in precedenza soltanto quando sapremo con chiarezza se in esso non si tratti, sia pure senza che se ne parli, dell'*Alētheia*, e invero in un senso del tutto determinato e centrale¹²⁰".

Il fatto che nel quarto stadio non solo non si parli dell'*Alētheia* ma non sia presente nemmeno tale termine non implica che comunque non si tratti di essa: cioè Heidegger sta cercando di trovare il criterio che permetta al quarto stadio di essere effettivamente definito come 'stadio'. Sta cercando di dimostrare che in esso si tratta dell'*Alētheia* pur senza che essa venga nominata. Per sostenere ciò afferma che colui che è libero ritorna nella caverna con gli occhi che sono stati colpiti dalla luce della svelatezza, e questa luce gli permette di scorgere l'essere dell'ente. E quindi può distinguere subito se qualcosa è un ente oppure un'immagine riflessa in uno specchio d'acqua, e quindi può anche capire se qualcosa è reale oppure semplicemente l'ombra di qualcosa di reale. Ora che finalmente sa distinguere può capire perché gli incatenati non riescono a distinguere le ombre e credono che esse siano l'ente. Loro non sono mai usciti dalla caverna, non sono mai stati esposti alla luce del sole, alla luce che rivela le ombre per ciò che sono in quanto sono. E quindi egli: "Cercherà di rendere loro comprensibile che, sì, sulla parete si mostra qualcosa che ha un aspetto, ma che esso ha soltanto l'aspetto dell'ente, senza però esserlo; che pertanto sulla parete ha luogo un costante velamento dell'ente e che essi, gli incatenati, sono trascinati e irretiti da questo occultamento che si ripete di continuo¹²¹". Il liberatore cercherà di mostrare agli incatenati che si sbagliano, che quello che accadde dentro la pareti non ha nulla a che fare con l'apparire dell'ente: le ombre non sono ente ma sono un velamento dell'ente. E il liberatore deve star

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 113-114

¹²⁰ *Ivi*, pag. 114

¹²¹ *Ivi*, pag. 115

fermo sulle sue opposizione anche se verrà odiato e insultato dagli incatenati, poiché la verità non trema ma sta fissa sul suo piedistallo anche di fronte alle critiche e alle ingiurie che gli altri ci rivolgono.

Ma quello che Heidegger sta cercando di sottolineare in questo punto è che siamo di fronte a una sorta di opposizione, da una parte gli incatenati e dall'altra il liberatore, da una parte le ombre e dall'altra l'ente:

In questo confronto entrano in gioco l'ente e la parvenza, il manifesto e l'occultante, ma l'ente e l'apparente non entrano in gioco come se stessero l'uno accanto all'altro, bensì l'uno contro l'altro, poiché entrambi avanzano, potendo farlo, la pretesa di svelatezza. [...] La svelatezza, il mostrar-si delle ombre, si ostinerà su se stesso, senza sapere di essere un velare, e la manifestazione dell'ente diventerà tale solo superando il velare¹²².

Bisogna quindi andare oltre il velamento in modo che l'ente appaia, poiché le ombre non sanno di essere un velare e nemmeno lo sanno gli abitanti della caverna. Le ombre infatti ritengono di essere l'ente, o meglio, ritengono di essere l'ente in quanto ente.

Sembra che Heidegger stia ripetendo cose già dette, sembra che stia ripetendo l'interpretazione del primo e del secondo stadio quando discorreva dei diversi gradi della svelatezza e dei diversi gradi dell'ente. Ma non è così poiché: "Comprendiamo soltanto adesso che la liberazione avvenuta dal primo al terzo presuppone già un essere-liberi; e che quel"uno' che libera non è uno a caso¹²³". Se non fosse presente questo essere-liberi verrebbe meno tutto il mito: se il liberatore fosse uscito dalla caverna solamente per ammirare lo spettacolo della luce delle idee non sarebbe tornato nella caverna con lo scopo di liberare gli incatenati. Le idee non sarebbero state che un ulteriore grado dell'ente. Essere-liberi significa essere-liberatori-dal-buio: se il liberatore non fosse ciò non vi sarebbe nessun apparire dell'ente in quanto ente, ecco che allora: "La ridiscesa nella caverna non è un divertimento aggiuntivo che il presunto 'libero' possa concedersi così per svago, magari per curiosità, per provare come si presenta l'esistenza nella caverna vista dall'alto, ma è, essa soltanto, il compimento autentico del divenire liberi¹²⁴".

¹²² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 115

¹²³ *Ivi*, pag. 116

¹²⁴ *Ibidem*

Ecco perché il quarto stadio non può essere tralasciato, non può essere eliminato: senza liberazione, senza questo essere-liberi, non accadrebbe la svelatezza e dunque tutto il nostro percorso non avrebbe senso. Ma quando sembra che Heidegger abbia concluso il suo discorso, ecco che arricchisce il suo discorso sul quarto stadio introducendo una differenza sottile ma essenziale che poi porterà a una svolta importante: quella tra libero e liberatore:

Il libero conosce solo la visione dell'essenza. Il liberatore porta con sé una distinzione (*Unterscheidung*). Nella misura in cui egli domina la distinzione di essere ed ente, sollecita una separazione (*Scheidung*) fra l'ente e la parvenza, fra ciò che è svelato e ciò che, presentandosi, nondimeno si nasconde (come le ombre). Egli sollecita dunque la separazione di essere e parvenza, di verità e non verità - e, contemporaneamente a questa separazione, risulta la coappartenenza di entrambi. Soltanto ora, in base alla separazione del vero dal non vero, si può vedere che l'essenza della verità come svelatezza consiste nel superamento del velamento, il che significa che la svelatezza è per sua stessa essenza riferita al velamento e al velare. Cioè: l'*Alētheia* non è solo la manifestatività dell'ente, ma è in se stessa una di-vergenza (*Auseinandersetzung*)¹²⁵.

L'argomentazione di Heidegger inizia distinguendo il libero dal liberatore: il primo di essi conosce l'essenza di verità poiché è uscito dalla caverna ed ha potuto ammirare il mondo ideale dove è presente lo svelato in quanto svelato, e tuttavia non capisce che esse smascherano il velamento, non capisce che esse sono un superamento del velare ma crede che siano solo un livello più alto dell'ente.

Diverso è invece il discorso per il liberatore, il quale nella sua essenza è liberatore dal buio e quindi è in grado di padroneggiare la distinzione tra svelato e velato; ma non uno svelato qualsiasi ma bensì lo svelato in quanto svelato. E proprio con il tema del liberatore inizia la svolta dell'argomentazione heideggeriana poiché si inizia a vedere una connessione tra svelatezza e velare, e quindi: "Dell'essenza della verità fa parte la non verità¹²⁶". Per Heidegger vi è quindi una lotta tra svelatività e svelatezza, ma non una lotta qualsiasi ma bensì originaria, simile a quella che oppone essere e non essere. Una lotta che crea essa stessa il suo avversario e lo

¹²⁵ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 117

¹²⁶ *Ibidem*

rivolge contro sé stessa¹²⁷. E il tema della verità non viene posto in questo contesto in maniera casuale, o a causa di una traduzione più libera delle parole di Platone, poiché i dialoghi successivi alla *Repubblica* mettono a tema il concetto di non verità¹²⁸.

In conclusione Heidegger si pone un'ultima domanda: "Ma questa non verità, possiamo chiamarla senz'altro velatezza? La velatezza dell'ente non è ancora la non verità nel senso della falsità, della non correttezza¹²⁹". Heidegger ritorna con più vigore su questo tema quando affronterà il tema dell'idea del bene, qui si limita a una analizzare un fatto curioso: se qualcosa è velato non necessariamente significa che è falso (come le ombre, per esempio) e la parvenza appartiene sempre alla verità. Dunque sembra che ci troviamo di fronte a qualcosa che non si può conciliare. Infatti come può la parvenza essere accostata al vero? La conclusione di Heidegger sembra far tremare l'intero impianto filosofico platonico, ma è ancora parziale:

Già in Platone va scomparendo l'esperienza fondamentale dalla quale scaturì la parola l'*Alētheia*. Questa parola e la sua potenza semantica sono già sulla via di un impoverimento e di una alienazione. [...] Prima però di formulare una decisione su questo sospetto, è opportuno portare l'intera nostra interpretazione del mito della caverna alla conclusione richiesta del suo contenuto, e cioè domandare che cosa significhi in generale per Platone l'idea del bene in connessione con l'essenza della verità¹³⁰.

¹²⁷ È interessante notare che in questo passo Ciccarelli vede un errore commesso da Heidegger che non può essere spiegato attraverso la differenza ontologica: "Heidegger stabilisce cioè che la 'distinzione' significa 'dissidio', la 'connessione' significa 'sconnessione'. Ancora una volta, quindi la differenza la 'differenza ontologica' viene chiamata a rendere comprensibile ciò che sulla base di essa non è affatto comprensibile. Come può, infatti, la distinzione, che sottende inevitabilmente ai distinti un orizzonte unitario di mediazione rendere possibile la 'divergenza' che è tale appunto perché non prevede mediazione? P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla differenza ontologica alla svolta*, pag. 148. Per Ciccarelli la differenza ontologica non riesce a spiegare la coappartenenza di verità e non-verità.

¹²⁸ In particolare mi riferisco al *Teeteto* che verrà analizzato nelle pagine successive.

¹²⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 118

¹³⁰ *Ivi*, pag. 119

5. L'IDEA DEL BENE

In questo luogo ci 'limiteremo', quindi a descrivere e analizzare l'idea del bene in riferimento all'essenza della verità. Siamo nel capitolo II de *'L'essenza della verità'* dove si affronta il problema di che cosa sia l'idea del bene in Platone e che cosa significa porre la questione della sua svelatezza: "Ora possiamo chiederci che cosa risulta per l'essenza della verità stessa dall'interpretazione dell'idea somma e dal riferimento dell'*Alētheia* all'idea del bene¹³¹".

Vediamo che vi è una continuità non indifferente tra i primi due capitoli: Heidegger, infatti, ha deciso di sospendere il giudizio su Platone e sull'essenza della verità per poter prima analizzare l'idea del bene, e ciò è sintomatico della straordinaria importanza che essa svolge all'interno del dettato platonico. Essa infatti costituisce ciò che è il fondamento ultimo dell'idea e per estensione il fondamento ultimo della realtà. In Platone il bene coincide con ciò che è retto¹³², cioè con ciò che è perfetto. Secondo Heidegger il coglimento di ciò dipende dalla svelatezza di ciò che è perfetto, e questo significa sottolineare con forza l'implicazione necessaria di perfezione e verità. Appurato ciò, Heidegger inizia a elencare le caratteristiche che l'idea suprema deve avere¹³³: "All'estremo del conoscibile v'è l'idea del buono e la si vede a stento, ma una volta vista occorre concludere che essa è davvero sempre la causa di tutto ciò che vi è di retto di bello¹³⁴".

Dunque l'idea del bene sta all'apice del mondo metafisico platonico, e solo giungendo a essa si può concludere il processo di risalita dalla caverna: essa rappresenta il confine, è il limite del conoscibile, rappresenta la vetta della montagna.

In questo passo inoltre vi possiamo trovare la prima caratteristica di tale idea: essa si scorge a fatica, è difficile da vedere, è talmente abbagliante che non riusciamo a

¹³¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 121

¹³² La parola retto (in greco *orthòs*) indica qualcosa qualcosa che non è curva ma bensì dritta. In ambito morale indica un'azione onesta, un'azione che è conforme a virtù (*actio recta*). Mentre se andiamo a considerare l'ambito del linguaggio il termine 'retto' sta a indicare quel discorso che ha come fine la verità. Per ulteriori approfondimenti sull'etimologia e sul significato di tale vocabolo rimando a: S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 132

¹³³ Anche nel capitolo II è stato deciso di non riportare la traduzione di Heidegger ma bensì quella di Vegetti, in quanto più affine al greco antico e inoltre ci permette di capire quando il filosofo tedesco interpreta il testo per assecondare i suoi scopi filosofici e quando invece segue in maniera più precisa il dettato di Platone.

¹³⁴ PLATONE, *Repubblica VII*, 517 b8-c1

tenere fisso lo sguardo su di lei, e dunque sarà difficile argomentare su di essa. Platone utilizza un'immagine per simboleggiare l'idea del bene: il sole; e questa è la nostra seconda caratteristica. La terza e ultima caratteristica è già stata, implicitamente, rilevata in precedenza: l'idea del bene è l'idea ultima, ma non solamente nel senso che essa è la più importante bensì nel senso che le idee rappresentano il "meglio" della cosa, cioè il loro fine ultimo, la ragione della loro esistenza, quindi ognuna di esse è il "bene" della cosa stessa. Vi è l'idea della bellezza, dell'unità, dell'albero, della carità ma il bene le attraversa tutte, poiché ogni idea è il bene di ciò di cui è idea. Senza l'idea del bene tutto l'impianto metafisico platonico cadrebbe nel nulla.

E tuttavia, afferma Heidegger, la trattazione dettagliata dell'idea del bene avviene già nel libro VI, mentre nel libro VII viene lasciata un po' sullo sfondo. E qui sorge un dilemma, perché si hanno due possibilità per procedere:

La prima consiste nel condurre una interpretazione esaustiva e in piena regola della parte principale contenuta nella conclusione del libro VI. [...] Scegliamo la seconda via, l'unica adeguata: tentiamo di restare entro la dinamica di ciò che accade ed è esposto nel mito della caverna, e di percorrere fino alla fine l'ascesa, che si era iniziata, dal terzo all'ultimo stadio; tentiamo cioè di procedere dalle idee fino a quell'idea che si può scorgere per ultima, di compiere il passo verso qualcosa che sta al di là delle idee come alcunché di ultimo e sommo¹³⁵.

Dunque Heidegger imbocca la seconda via, quella che ci fa restare nel mito della caverna in modo da evitare un percorso all'indietro che ci allontanerebbe da tutti i ragionamenti che egli ha svolta sul mito della caverna e in particolare sull'essenza della verità.

Uno dei punti più interessanti del capitolo II riguarda il tentativo di spiegare come sia possibile che l'idea somma sia in grado di essere causa (aitia) del conoscere del soggetto:

L'idea somma è quel qualcosa a malapena scorgibile che in generale concorre a rendere possibile essere e svelatezza, che cioè conferisce all'essere e alla svelatezza, in quanto tali, il potere di essere ciò che sono. L'idea somma è dunque questo qualcosa che conferisce potere, che fa sì che l'essere si dia in

¹³⁵ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 125

quanto tale, ed è allo stesso tempo ciò che fa sì che la svelatezza accada in quanto tale. Essa è una prefigurazione dell'*aitia*¹³⁶.

Nella prima parte di questo passo Heidegger chiarisce che tutto ciò che affermiamo intorno all'idea somma si basa su ciò che già sapevamo e che avevamo detto in precedenza sull'idea, o meglio sull'essenza dell'idea: esse rendono possibile la svelatezza. Senza di loro la svelatezza non vi sarebbe ma rimarremmo circondati dalla buia notte della velatezza, la quale non ci permette di scorgere la luce della verità in quanto svelatezza. Ed è per questo che sono il massimamente svelato, ma sono anche il massimamente ente. Possiedono una duplice caratterizzazione. Inoltre per il filosofo tedesco l'idea suprema non va confusa con qualcosa che ha che fare con la morale cristiana o con una di prefigurazione ideale dell'etica. In Platone non vi è nessuna operazione matematica per cui il bene è l'opposto del male e quindi il male è uguale al peccato. Non è così. È la nostra mentalità che ci porta a credere ciò¹³⁷. Questa tematica viene tuttavia solamente accennata e lasciata sullo da Heidegger, il quale torna poi a concentrarsi su un argomento che di cui si era occupato in precedenza (nell'analisi degli stadi ma anche nelle quattro domande) e che sarà connesso all'idea del bene come *aitia* che abbiamo accennato in precedenza: il vedere.

Come avevamo precedentemente affermato, la vista è fondamentale per la cultura greca poiché è grazie a esso che possiamo cogliere l'ente, tutti i filosofi concordano tra loro, da Platone fino ad Aristotele. Heidegger in questi passi è estremamente fedele al dettato platonico e distingue immediatamente tra il vedere con gli occhi e il vedere con la mente specificando però che vi è una connessione tra le due distinzioni: "Egli connota l'apprensione intellettuale, e cioè in ultima analisi lo scorgere le idee, in modo tale da porla in una corrispondenza precisa con il vedere nel senso abituale¹³⁸".

¹³⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 126

¹³⁷ Mi sento di concordare sul fatto che l'idea del bene in Platone non abbia nulla a che vedere con la morale cristiana, e che dunque non rappresenti una sorta di opposto del peccato. E tuttavia mi sento di aggiungere questa nota per specificare che in parte vi è, in senso lato, una sorta di significato morale per quando concerne l'idea somma: infatti, platonicamente parlando, essa attraversa tutte le idee e permette a esse di tendere al meglio, di tendere al bene. E il bene nella cultura greca antica è il fine dell'uomo. E chi lo raggiunge ottiene la felicità. E quindi la ricerca è strettamente connessa alla virtù morale, oltre che essere il centro dell'etica antica cfr. con P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, pag. 62-128

¹³⁸ *Ivi*, pag.128

Quindi vediamo che in Platone vi è una sorta di trasferimento: dal vedere con gli occhi al vedere con la mente. Ma affinché qualcosa possa essere vista sono necessarie due condizioni: la vista, il senso della vista inteso come capacità di vedere e la capacità dell'esser visto. Ma vi deve essere qualcosa che rende possibile entrambe le condizioni e che allo stesso tempo le tenga strette, le tenga unite:

Ciò che rende possibile dev'essere uno e medesimo, dev'essere fondamento di entrambi, o, per poter usare l'espressione di Platone, il poter-vedere e il poter-essere-visti devono essere entrambi attaccati insieme sotto uno stesso giogo. Questo giogo che che, solo, rende possibile il reciproco riferimento di entrambi, è il chiarore, la luce. È infatti visibile soltanto ciò su cui si posa la luce del giorno e del sole[...]. Ma ciò che guarda, l'occhio, non è il sole, bensì è e dev'essere, come dice Platone, di natura solare¹³⁹.

Viene qui ribadito nuovamente il legame tra la luce e il vedere, senza la luce non è possibile il vedere, non è possibile l'oggetto visibile. Senza il sole che è fonte di luce non accade la svelatezza; possiamo vedere che questa non è una teoria di Heidegger, ma è lo stesso Platone a esplicitarlo: "Ma la facoltà che l'occhio possiede, non gli viene forse dispensata dal sole come una sorta di fluido? - Certo¹⁴⁰".

Ma l'occhio, che è ciò che ci permette di vedere, non è il sole (ovviamente) ma appartiene alla stessa natura del sole. È di natura solare, è conforme alla stessa natura del sole. Per riassumere questo giro di concetti si potrebbe dire che l'occhio e l'oggetto che vediamo grazie agli occhi sono stretti nello stesso giogo, e questo giogo è la luce, la quale viene dal sole che rischiarava l'oggetto e permette all'occhio di accoglierlo. Ecco perché l'occhio è di natura solare. Tutta questa analisi sul concetto di 'vedere' viene svolta da Heidegger per preparare il terreno a un argomento centrale di questo capitolo riguardante l'idea del bene, cioè il fatto che essa riesca a essere causa del conoscere dell'uomo.

A sostegno della tesi viene citato un passo che secondo il filosofo tedesco è fondamentale per capire il concetto: "Ciò che garantisce la verità agli oggetti

¹³⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 128

¹⁴⁰ PLATONE, *Repubblica VII*, 508b

conosciuti e dà a chi conosce la facoltà di farlo, afferma essere l'idea del buono¹⁴¹". Possiamo osservare, in questo passo, il motivo per il quale Heidegger ha dovuto lavorare sul tema della vedere prima di introdurre l'idea del bene come *aitia*: la distinzione tra vedere sensibile e vedere non sensibile gli è servita per spiegare nella maniera più chiara possibile questo concetto che semplice non è. In particolare, per quanto concerne il vedere sensibile, ha fatto riferimento alla natura solare dell'occhio, intendendo dire con ciò che l'occhio, e quindi la vista, è strettamente collegata alla sole, o meglio, è possibile grazie al sole, e allo stesso modo: "La svelatezza dell'ente nel suo essere e l'apprensione sono in unico giogo, senza essere però esse stesse ciò che le rende possibili in quanto aggiogate¹⁴²". Dunque anche la conoscenza e ciò che viene conosciuto sono sottomesse allo stesso giogo, ma ovviamente non sono loro il bene, ma sono: "Ciò che al bene deve il suo aspetto e la sua intima essenza¹⁴³", così come gli occhi non sono il sole ma appartengono alla stessa natura del sole.

Ma a questo punto Heidegger non è ancora riuscito a inquadrare bene cosa sia l'idea del bene, l'unica cosa certa è che essa è superiore alle idee ma comunque possiede le stesse caratteristiche delle altre idee: è anche essa ciò che è massimamente svelato e ciò che è massimamente ente. E tuttavia le idee sono: "Solo in forza di un potere che supera entrambi (ossia ciò che è massimamente ente e ciò che è massimamente svelato) nella loro unità¹⁴⁴", e questo potere è l'idea del bene. Quindi sembra che sia l'idea suprema a far essere le altre idee, e dunque esse dipende dall'idea del bene. Senza di essa non accadrebbe la svelatezza. Ecco allora che siamo riusciti a inquadrare, in qualche maniera, una primo tratto di di questa idea così simile eppure così superiore alle altre idee. Dopo aver introdotto ciò Heidegger cita un'altro passo di Platone:

Esamina ancor meglio la sua immagine, in questo modo - Come? - Ammetterai, io credo, che il sole non soltanto procura agli oggetti visibili la facoltà di essere visti, ma anche la generazione e l'accrescimento e il nutrimento, pur non essendo esso stesso generazione - E come potrebbe? - Ammeterai pertanto che agli oggetti di conoscenza non deriva dal buono solo l'esser conosciuti, ma

¹⁴¹ PLATONE, *Repubblica VII*, 508e

¹⁴² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 130

¹⁴³ *Ibidem*

¹⁴⁴ *Ivi*, pag. 131

che essi ne traggono inoltre l'essere e l'essenza, pur non essendo il buono un 'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza superandola per dignità e potenza¹⁴⁵.

In questo passo Heidegger esplicita ciò che prima aveva solamente ipotizzato: il sole, e quindi l'idea del bene, non solamente illumina le cose affinché vengano viste, ma esso fornisce a esse il loro essere, come il sole fornisce tutte le cose il divenire. Detto in altre termini, non solamente l'idea del bene permette la svelatezza, ma consente anche che le cose siano.

Ma quando affermiamo, heideggerianamente parlando, che l'idea suprema consente la svelatezza non intendiamo dire che le altre idee non concorrono a questo processo. Anzi sono proprio le idee che illuminano l'ente e lo svelano. E tuttavia senza l'idea suprema le altre idee non sarebbero, e quindi non potrebbero svelare l'ente. Vi è come una sorta di catena che non è solamente gnoseologica ma è anche ontologica: l'idea del bene fornisce l'essere alle idee le quali svelano l'ente. È proprio per questo motivo che all'inizio della nostra analisi abbiamo affermato che senza l'idea suprema tutto l'impianto filosofico platonica cadrebbe, alle fondamenta del pensiero platonica vi è l'idea del bene: essa sta oltre l'essere e oltre la svelatezza.

Proseguendo nella nostra analisi incrociamo un altro tema fondamentale per il pensiero filosofico antico e non solo: l'*ousìa*¹⁴⁶, infatti scrive Heidegger:

Come l'ente non possiede solo l'esser-visto ma anche l'essere, così anche all'idea suprema non spetta solo l'*Alētheia* ma al tempo stesso anche l'*ousìa*. E naturalmente, come il sole là sopra non può essere divenire, ma concede il divenire, così qui l'idea suprema non può essere un'essere, e nemmeno la svelatezza, bensì è al di là, al di sopra sia dell'essere sia della svelatezza¹⁴⁷.

¹⁴⁵ PLATONE, *Repubblica VII*, 508 b

¹⁴⁶ Trovo estremamente importante, oltre che di grande aiuto per ciò che affermerà Heidegger su questo tema, riportare brevemente ciò che scrive Stefano Maso su questo termine: "Vocabolo chiave della fisica e della metafisica, rinvia all'insieme delle caratteristiche fondamentali che, in un ente, permangono al di là del variare dei fattori accidentali e temporali. Si osservi che *ousìa* è riconducibile al participio presente del verbo *eînai*, 'essere'; analogamente al verbo latino *esse* si richiama l'etimo di 'essenza'[...]. In conclusione l'"essenza" è il carattere specifico dell'essere 'ciò che sta al fondamento' (*sub-stantia*). Per un'analisi ancora più dettagliata riguardo l'etimologia di *ousìa*: S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 120-121.

¹⁴⁷ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 135

Dunque il bene non è solo la condizione della nostra conoscenza delle cose (*ratio conoscendi*) ma è anche la condizione della loro sussistenza (*ratio essendi*). Detto in altri termini: il bene non ha solamente valore gnoseologico ma anche ontologico.

Ma di più, poiché nel passo precedente Heidegger non si limita solamente ad affermare questo, ma tocca, come già anticipato il tema della sostanza (*ousia*): ma l'idea del bene non è neppure sostanza come tutte le altre idee, ma è condizione della sostanzialità. Essa sta al di là dell'essenza. Dunque sul bene poggia la possibilità della conoscenza vera, ossia la verità, ma poggia anche l'essere. Le cose "sono" perché è "bene" che siano, e infatti:

Ciò che conferisce sia all'essere sia alla svelatezza il potere di pervenire alla loro proprio essenza viene chiamato da Platone il bene, cioè chi che importa più di tutto il resto e per tutto il resto. Solo in questo senso può essere compreso il bene: ciò che conferisce il potere di essere; esso non è un 'bene' che è (un 'valore'), ma ciò di cui ne va prima che di ogni essere per ogni essere e per ogni verità¹⁴⁸.

Per Heidegger il bene è ciò che permette all'essere e alla verità in quanto svelatezza di raggiungere una sorta di unità, ma ciò non è una teoria del filosofo tedesco, ma si basa sul dettato Platónico: " Avendo generato nel luogo del visibile la luce e il suo signore, in quello del noetico essendo essa stessa stessa signora e dispensatrice di verità e di pensiero¹⁴⁹.

Proviamo ora a tirare le somme di tutto ciò che abbiamo affermato in precedenza riguardo l'idea del bene: innanzitutto essa è certamente superiore tutte le altre, ma è pur sempre un'idea e quindi vale ciò che abbiamo affermato durante l'analisi degli stadi per il concetto di 'idea' in generale: "L'idea è ciò che è avvistato, che si può vedere, che è essenzialmente riferito a un vedere, non è qualcosa che se ne sta per aria , ma è visibile e scorgibile solo in quel vedere e guardare che come tale scorge il visibile, forma l'idea stessa, si pre-forma¹⁵⁰".

Quindi per quanto riguarda la connessione con il vedere possiamo affermare che l'idea ultima è analoga a tutte le altre idee, solo che ovviamente sarà più difficile da scorgere, in quanto si colloca più in alto, e si colloca più in alto perché è superiore a

¹⁴⁸ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 136

¹⁴⁹ PLATONE, *Repubblica VII*, 507c

¹⁵⁰ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 138

tutte le altre idee: essa è l'apice della filosofia platonica poiché tiene insieme essere e verità in quanto svelatezza. È questo semplice ma importante requisito che differenzia l'idea somma dalle altre e allo stesso tempo la rende superiore poiché essa conferisce l'essere alle idee le quali senza di essa non sarebbero e quindi non potrebbe accadere la svelatezza. Le idee sono ciò che è massimamente ente e ciò che è massimamente svelato solo in virtù dell'idea del bene.

6. LA PAIDÈIA E IL SUO RAPPORTO CON L'ESSENZA DELLA VERITÀ

Ci imbattiamo ora nell'ultimo argomento da analizzare per quanto concerne il mito della caverna: la *paideia*. Questo tema viene appena accennato nelle ultime pagine del capitolo II de *'L'Essenza della verità'* e quindi per cercare di esaminarlo in tutte le sue sfaccettature e per comprenderlo meglio faremo riferimento anche alla *Dottrina platonica della verità*¹⁵¹, la cui stesura è iniziata nel 1940 ed è stata pubblicata nel 1942, contenuta in *Segnavia*¹⁵².

Nonostante sia l'ultimo argomento che affronteremo per quanto concerne questo saggio, per certi versi può essere considerato il primo, poiché lo ritroviamo proprio all'inizio del capitolo VII della *Repubblica*: "Paragona la nostra natura, in rapporto all'educazione e alla mancanza di educazione¹⁵³", quindi dovremmo sia fare un passo indietro, nel senso di tornare al principio del capitolo, sia fare un passo

¹⁵¹ *La dottrina platonica della verità* è una sorta di riassunto di ciò che è già stato riportato ne *L'essenza della verità*, e tuttavia vi sono alcune piccole aggiunte e chiarimenti per quanto riguarda il tema della *paideia*, e in particolare il suo rapporto con l'idea del bene. Se vogliamo essere più precisi una differenza tra le due, in senso lato, è quella che viene riportata in P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger, dalla 'differenza ontologica' alla 'svolta'*, Napoli, Società editrice il Mulino, 2002. Ciccarelli afferma che ne *L'essenza della verità* emerge una sorta di aporia della non-verità che invece non è presente nell'opera del 1942 in quanto qui le due tesi che compongono l'aporia sono unite in una tesi soltanto. Scrive Ciccarelli: "Ricordiamo ancora una volta le due tesi. La prima suona: 'La svelatezza costituisce l'accadere fondamentale' del mito platonico: la seconda: 'Platone non mette in questione propriamente l'*Alētheia*'. P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger*, pag. 292. Queste due tesi sono sì enunciate da Heidegger, ma poi vengono risolte alla fine dell'analisi del mito della caverna osservando che lo svelamento è in realtà un velamento poiché nasconde il velamento. E su questo punto è d'accordo lo stesso Ciccarelli. Quindi questa differenza è una differenza/non-differenza potremmo dire. Infatti, molto probabilmente, lo stesso Heidegger era conscio dell'aporia che poteva presentarsi, ma sapeva anche la direzione che avrebbe preso il suo discorso.

¹⁵² *Segnavia* viene pubblicato nel 1967 e raccoglie dodici scritti che Heidegger scrisse dopo *Essere e tempo*. Il titolo non è stato scelto in maniera casuale, ma vuole indicare dei segnali che possono essere trovati lungo un sentiero e che possono aiutare chi vuole seguirlo. Questo sentiero rappresenta il pensiero dello stesso Heidegger e chi vuole seguirlo deve iniziare da questi dodici scritti, i quali rappresentano il percorso che il suo pensiero ha seguito dopo *Essere e tempo*.

¹⁵³ PLATONE, *Repubblica VII*, 514a

avanti, in modo da conoscere qualcosa riguardo il tema dell'essenza della verità. Innanzitutto bisogna sottolineare che la *paidèia* è connessa all'idea del bene. Proviamo a vedere in che modo sono collegate partendo dal principio del dettato heideggeriano: "L'idea costituisce il fondamento del fatto che l'uomo, in quanto ente, si rapporta all'ente, allora all'idea somma deve corrispondere uno scorgere che accade nel più profondo dell'essenza dell'uomo¹⁵⁴". Qui Heidegger sta solo ribadendo con altre parole ciò che abbiamo analizzato in precedenza, ovvero che l'intera storia del mito della caverna altro non è storia dell'essenza dell'uomo, la quale è suddivisa in stadi ben precisi. E tuttavia vi è un dato in più rispetto a quanto esaminato nei quattro stadi, ossia l'idea somma, la quale corrisponde a uno scorgere che avviene nella parte più profonda dell'essenza dell'uomo, e tale essenza, essendo profonda e non superficiale, si scorge a fatica, proprio come l'idea somma. Ed è proprio l'analogia tra lo scorgere l'idea del bene e lo scorgere che accade nell'essenza dell'uomo che fa stabilire a Heidegger una connessione tra l'interrogarsi per giungere all'idea somma, e l'interrogarsi per giungere nel punto più interno dell'essenza dell'uomo avendo come scopo quello di capire ciò che fornisce la capacità di essere all'Essere e alla svelatezza:

L'interrogarsi fino in fondo per arrivare all'idea somma è allora al tempo stesso un interrogarsi per scendere fin nello scorgere più profondo consentito all'essenza dell'uomo in quanto esistente, e dunque un interrogarsi sulla storia dell'essenza dell'uomo mirando alla comprensione di ciò che conferisce all'essere e alla svelatezza dell'ente il potere di essere ciò che sono¹⁵⁵.

Quindi, come detto in precedenza, il discorso intorno all'essenza della verità è collegato al discorso intorno all'essenza dell'essere umano: essere umano che Heidegger concepisce come 'animale interrogante'. E in questo passo vediamo tutta l'importanza che questa accezione riveste nel pensiero del filosofo del tedesco, infatti se l'uomo non si interrogasse su di sé non potrebbe giungere all'idea somma, e quindi non potrebbe arrivare fino al punto più profondo della sua essenza.

Ma in queste ultime pagine sembra Heidegger stia spostando il focus della sua ricerca, il punto fondamentale sembra non essere più l'essenza della verità ma

¹⁵⁴ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 139

¹⁵⁵ *Ibidem*

l'essenza dell'uomo, anzi in alcuni passi sembra si dimentichi totalmente dell'essenza della svelatezza: "Pertanto ciò di cui si tratta in questa liberazione nel mito della caverna è la liberazione e il risveglio dell'intima potenza dell'essenza dell'uomo¹⁵⁶". In queste pagine non si riesce a cogliere del tutto il senso del discorso heideggeriano: non si capisce bene la relazione tra l'essenza della verità e l'essenza dell'uomo.

Proviamo a fare un pò di ordine e a ricapitolare cosa abbiamo appreso nelle pagine precedenti: in primo luogo abbiamo capito l'importanza dell'uomo nel discorso di Heidegger, o meglio, dell'importanza dell'essere umano come animale interrogante, poiché se non si interrogasse non giungerebbero all'idea somma. In secondo luogo Heidegger stabilisce un'analogia tra l'interrogarsi per giungere all'idea somma e l'interrogarsi per giungere all'essenza dell'uomo. Dunque non abbiamo ancora ben chiaro come possano essere connesse l'essenza della verità con l'essenza dell'uomo, ma grazie a questi ulteriori chiarimenti riguardo l'idea del bene si è riuscito a capire qualcosa in più riguardo l'essenza della verità, e in particolare :

1. Che la verità stessa non è niente di ultimo, ma soggiace ancora a qualcosa che le conferisce potere;
2. E non soltanto essa, ma assieme, sotto lo stesso giogo con l'essere;
3. Che ciò che conferisce alla verità il potere di pervenire alla sua essenza accade nell'esserci storico-spirituale dell'uomo stesso, nella misura in cui l'uomo è colui che domanda e che si interroga a fondo su ciò che importa prima di ogni essere e per ogni essere,
4. Non già nell'uomo in generale, ma nella misura in cui egli, stando nella propria storia, si trasforma e fa ritorno nel fondamento della propria essenza¹⁵⁷

In questi quattro elementi Heidegger sembra ritornare sui suoi passi e inizia nuovamente ad analizzare l'essenza della verità, grazie anche al chiarimento sull'idea del bene.

Le considerazioni precedenti riguardo l'essenza dell'uomo servivano per preparare il terreno a questa conclusione: "La domanda sull'essenza della verità come svelatezza è la domanda sulla storia dell'essenza dell'uomo¹⁵⁸". In questa semplice

¹⁵⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 140

¹⁵⁷ *Ibidem*

¹⁵⁸ *Ivi*, pag. 141

affermazione Heidegger chiarisce tutto ciò che non era chiaro in precedenza, ma va oltre poiché la domanda sull'essenza della svelatezza non coincide semplicemente con quella dell'essenza dell'uomo ma con la storia dell'essenza dell'uomo.

È questo che deve insegnarci il mito della caverna, esso racconta la storia di come l'uomo giunga alla propria essenza attraverso un cammino in cui è fondamentale l'interrogazione di sé stesso, poiché l'uomo è un'animale interrogante. E tutto ciò non deve sorprenderci, in quanto l'intera filosofia di Heidegger ha punto centrale l'uomo. È un'indagine sull'uomo, semplicemente questo.

Tuttavia questo risultato che è stato ottenuto pone nuovi interrogativi. In primo luogo bisogna chiedersi che ruolo ricopre la *paidèia* in tutto ciò che è stato affermato fino ad ora, oppure, detto in altri termini, come riesce Heidegger a conciliare la *paidèia* con la storia dell'essenza dell'uomo e quindi con l'essenza della verità? In secondo luogo dobbiamo chiederci se vi sia qualche connessione tra la *paidèia* e l'idea del bene.

Iniziamo dalla prima domanda, innanzitutto per Heidegger, il significato del termine *paidèia* non è congruente a quello di *Bildung* può essere tradotto con 'formazione', anche se in realtà questa traduzione non esaurisce minimamente il significato della parola in questione¹⁵⁹. Ne *'L'essenza della verità'* Heidegger non si sofferma sulla differenza tra le due, preferendo piuttosto non distogliere il lettore dal punto centrale della questione. Infatti scrive Heidegger: "*paidèia* non significa formazione (*Bildung*), ma è ciò che s'impone sovrano come nostro essere più proprio, sia in relazione a ciò di cui esso conferisce il potere a sé stesso, sia in relazione a ciò in cui esso si perde e decade nella sua impotenza¹⁶⁰". Per Heidegger la *paidèia* e la *Bildung*, intesa come formazione, sono due cose diverse, e questo lo mette in chiaro fin da subito. Essa è piuttosto quella condotta che l'uomo assume, quando è in mezzo agli altri enti, di scegliere da sé ciò che può dare sostegno alla propria essenza. È come se l'uomo auto-conferisse alla propria essenza il potere di

¹⁵⁹Il termine *Bildung* è di straordinaria importanza per la filosofia tedesco ed ebraico-tedesca, noi sopra lo abbiamo tradotto con il significato un pò rozzo di formazione giusto per non dilungarci su un termine che non appartiene al punto centrale né della nostra questione né di quella di Heidegger. È importante sottolineare però che questo termine attraversa tutta la filosofia tedesca moderna e contemporanea: da Hegel fino a Nietzsche passando per, appunto, Heidegger e per tutti i suoi allievi come per esempio Gadamer e Arendt. Per dilungarmi troppo mi limiterò ad affermare che in Heidegger il senso della parola *Bildung* viene fatto dipendere dall'essere mentre in Gadamer dalla storia, per la Arendt la questione è diversa ancora poiché la *Bildung* viene associata alla pedagogia (come per la maggior parte dei filosofi ebreo-tedeschi della seconda metà del '900). Da ciò si può osservare come la questione sulla *Bildung* sia molto controverso e difficile da dogmatizzare. Utile A. KAISER, *La Bildung ebraico tedesca*, Milano, Bompiani, 2015

¹⁶⁰ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 141

essere la sua essenza, ossia l'essenza dell'uomo. E ciò è dovuto al fatto che l'uomo è un animale interrogante e quindi interrogandosi fino in fondo può giungere: "Fino all'essere e alla svelatezza¹⁶¹".

Si rafforza la tesi che era stata esposta nelle pagine precedenti, ossia che il centro del pensiero filosofico è l'uomo, l'uomo come animale interrogante. Se così non fosse niente di quello che abbiamo detto avrebbe senso. Se l'uomo non si interrogasse non avrebbe senso chiedersi che cosa sia l'essenza della verità; e questo interrogarsi è visto come un filosofare. La filosofia è sempre stata vista come una domanda. E quindi il mito della caverna non è solo la storia dell'essenza dell'uomo e di come questa si sia sviluppata ma è anche la storia di come l'uomo, in quanto animale interrogante, abbia interrogato sé stesso per poter giungere alla sua essenza e quindi all'essenza della verità.

Quindi possiamo trovare una sorta di congruenza tra la domanda sull'essenza dell'uomo e quella sull'essenza della verità, ma non solo su queste due, ma anche sulla domanda sulla essenza dell'essere: "Questo domandare dell'essenza dell'uomo si pone prima ancora di ogni pedagogia e psicologia, prima di ogni antropologia e di ogni umanismo. Questo domandare nasce e si sviluppa dalla domanda sull'essenza della verità, e altro non è che questa stessa domanda, assieme alla quale, unita sotto lo stesso giogo, sta la domanda sull'essenza dell'essere¹⁶²".

Ecco una cosa che, in realtà, poteva apparire scontata ma che Heidegger si premura di specificare: avevamo già anticipato precedentemente che la svelatezza e l'essere stavano sotto lo stesso giogo e che quindi non poteva esserci l'una senza l'altro, e quindi era naturale che la domanda sull'essenza della verità come svelatezza fosse congruente a quella sull'essenza dell'essere. Ora che abbiamo compreso il rapporto tra la *paidèia* e la storia dell'essenza dell'uomo, e quindi con l'essenza della verità, passiamo ad analizzare la seconda questione che ci eravamo posti a pagina 66: il rapporto tra *paidèia* e idea del bene. Per rispondere a questa domanda dobbiamo, in qualche maniera, uscire da '*L'essenza della verità*' e entrare ne '*La dottrina platonica della verità*':

L'essenza della *paidèia* consiste nel rendere gli uomini liberi e fermi per poter avere una visione chiara e stabile dell'essenza. Ora, però, siccome secondo

¹⁶¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 142

¹⁶² *Ibidem*

l'interpretazione propria di Platone 'il mito della caverna' deve illustrare in un'immagine sensibile l'essenza della *paidèia*, si comprende perché sia anche necessario narrare l'ascesa verso la visione dell'idea suprema¹⁶³.

Sembra che per Heidegger l'introduzione della *paidèia* all'inizio del mito implichi il dovere (filosofico) di narrare la salita dell'uomo verso l'idea del bene. Se l'uomo non avesse *paidèia* non avrebbe potuto effettuare questa salita in superficie, è proprio questa caratteristica peculiare che fa scorgere l'idea più profonda. Essa fa diventare libero l'uomo, e senza libertà non è possibile uscire dalla caverna, non si avrebbe una visione chiara e distinta di che cosa sia l'ente, ma solo una visione distorta, ombrosa. L'uomo rimarrebbe confinato all'interno della caverna senza poter ammirare lo svelato in quanto svelato.

Tuttavia vi è una problematica che va affrontata e che si collega a questa tema: abbiamo precedente affermato che l'essere è idea, esso viene interpretato come idea e ciò porta a un cambiamento dell'essenza della verità che non viene più interpretata come *Alētheia* bensì come *Orthotēs*, ovvero come correttezza. Abbiamo a che fare, quindi, con una correttezza del guardare. E questo cambio di prospettiva è dovuto al 'guardare' che diventa: "Una caratteristica del comportarsi dell'uomo rispetto all'ente¹⁶⁴". Tutto questo sembra non abbia nulla a che fare con la *paidèia*, ma in realtà non è così perché è proprio a quest'ultima che comporta tale differenza di 'guardare'. Per riassumere possiamo servirci di ciò che scrive Heidegger:

La stessa interpretazione dell'essere come idea, che deve il suo primato a un mutamento dell'essenza dell'*Alētheia*, esige una distinzione del guardare rivolto alle idee. A questa distinzione corrisponde il ruolo della *paidèia*, della 'formazione' dell'uomo. La preoccupazione circa l'essere dell'uomo e la sua posizione in mezzo all'ente attraversa e domina l'intera metafisica¹⁶⁵.

Concludiamo con queste parole il nostro percorso attraverso quel bosco fitto che è il mito della caverna di Platone per inoltrarci attraverso un nuovo sentiero ma che comunque si collega a quello che abbiamo appena lasciato.

¹⁶³ M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, trad. ita a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, pag 184

¹⁶⁴ *Ivi*, pag. 185

¹⁶⁵ *Ivi*, pag. 190

CAPITOLO 2. IL *TEETETO*: NON VERITÀ, TENSIONE ONTOLOGICA ED EPISTÈMĒ

1. LA NON-VERITÀ

Il tema della non-verità rappresenta una sorta di collegamento tra il mito della caverna e il *Teeteto*: è come una specie di ponte per poter passare da un dialogo all'altro. Ma procediamo per gradi: Heidegger inizia ad affrontare la questione partendo dal VII libro della *Repubblica* e in particolare inizia da ciò che ha analizzato nella sua precedente indagine: l'essenza della verità, e più precisamente: "Il fatto che nel domandare sull'essenza della verità si domandi anche della non-verità [...]. Se l'essenza della verità è svelatezza, allora il metro per il fondamento, l'origine e la genuinità della domanda sulla svelatezza riposa nelle modalità della domanda sulla velatezza¹⁶⁶". Sembra che Heidegger qui stia sostenendo che grazie alla velatezza, o meglio, grazie alla domanda sulla velatezza si possa giungere all'essenza della verità. Quindi vi è un collegamento tra verità e non-verità, come avevamo già, in parte, affermato nell'analisi del quarto stadio.

E tuttavia è già stata analizzata a sufficienza la verità in quanto svelatezza, lasciando sempre sullo sfondo la non-verità, nonostante senza di essa non potesse esserci nemmeno la svelatezza. Nell'analisi della non-verità, dal punto di vista heideggeriano, che faremo da qui in avanti bisogna sempre tenere presente questo legame. Scrive Heidegger:

Ma che cosa è ciò che si contrappone alla verità in quanto svelatezza e le è avverso? Appunto: la 'non-verità'! E così veniamo confrontati con il compito di domandare: come intendono Platone e i Greci del suo tempo la non-verità? In che modo avviene la lotta contro essa? Ma intendiamoci bene: anche questa volta non poniamo una domanda storiografica sul concetto di non-verità presente in Platone, bensì chiediamo se e come si faccia valere in esso la velatezza dell'ente, che è avversa alla svelatezza¹⁶⁷.

Il filosofo tedesco mette qui le mani avanti affermando che l'indagine, analogamente a quella precedente non avrà valore storiografico ma si concentrerà *simpliciter* sulla

¹⁶⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 152

¹⁶⁷ *Ivi*, pag. 154

velatezza, la quale è avversa alla svelatezza. Heidegger continua il suo discorso sul fatto che la parola *Alētheia* esprime una privazione, una rimozione, uno strappare via un velo per vedere cosa ci sta sotto: uno s-velamento appunto. Se andiamo ad analizzare etimologicamente la parola vediamo che essa deriva dal verbo *lanthànein* che significa ‘nascondere’. Dunque la verità è un rimuovere via il velo per vedere cosa si nasconde sotto, e tutto ciò per Heidegger rinvia a una specie di lotta, ma: ” Dov’è il nemico? Di che genere è la lotta? Soltanto se capiamo effettivamente queste due cose, presagiamo qualcosa dell’essenza dell’*Alētheia*¹⁶⁸”. Il nemico della verità altro non è che la non-verità, e se la verità è uno svelare allora la non verità è un velare, un nascondere. Ma qui Heidegger mette le mani avanti e esprime cosa intende lui con il termine non-verità:

Annotiamo esplicitamente che intendiamo ‘non-verità’ (*Un-wahrheit*) nel senso di negazione della verità (*Nicht-Wahrheit*), cioè in un senso che significa necessariamente ‘falsità’, ma che può e deve avere anche molti altri significati. Non-verità e non-dis-velatezza. Non-dis-velato è:

1. Ciò che è non ancora svelato
2. Ciò che è non è più svelato¹⁶⁹.

Possiamo vedere come, Heideggerianamente parlando, la non-verità non possieda solo un significato, e questa sua polisemia ci conduce a una sorta di ambiguità. Detto in altri termini, al fondo della questione sulla non-verità vi è un’ambiguità data dalla sua molteplicità di significati.

Il problema consiste nel fatto che adesso bisogna rivedere il concetto di verità in quanto svelatezza che era uscito dall’analisi heideggeriana del mito della caverna, esso deve essere rivisto alla luce di ciò che abbiamo detto finora sulla non-verità e tenendo presente che:

Con il duplice concetto di non-verità il compito di domandare dell’essenza della verità si è ora per noi trasformato. La non verità non è un termine opposto che si presenti ‘accanto’ (alla verità) e che successivamente vada anch’esso preso in considerazione, ma la stessa domanda sull’essenza della verità è in sé la

¹⁶⁸ M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, pag. 154

¹⁶⁹ *Ivi*, pag. 155

domanda sull'essenza della non-verità, poiché questa appartiene all'essenza della verità¹⁷⁰.

Vediamo che quindi verità e non-verità non sono due cose distinte che vanno esaminate come se fossero due entità diverse e indipendenti l'una dall'altra. L'essenza della non-verità in quanto dis-velatezza è inglobata nell'essenza della verità come svelatezza e per cui la domanda riguardo una viene a essere la domanda riguardo l'altra. Vi è ben di più di una semplice connessione, vi è una vera e propria analogia. Anzi sarebbe più corretto dire che non vi è proprio una connessione tra le due, poiché la connessione implica che verità e non-verità siano due oggetti distinti ma, come abbiamo osservato in precedenza, così non è.

E tuttavia nelle pagine precedente si è affermato che la domanda sull'essenza della verità coincide con la domanda sull'essenza dell'uomo (in particolare ciò lo abbiamo osservato nel quarto stadio), ma allora se questo è vero e se la domanda sull'essenza della verità coincide con quella sull'essenza della non-verità, allora ne consegue che domanda sulla non-verità sarà collegata alla domanda sull'essenza dell'uomo. Arrivati a questo punto Heidegger si pone un quesito che sembra del tutto legittimo: "Tuttavia, la domanda sulla non-verità al servizio della domanda sull'essenza della verità - non è forse un allungare la via, rendendola magari molto complicata? A che scopo questa via più lunga se quello che vogliamo conoscere è l'essenza della verità?¹⁷¹". Sembra infatti che si stia facendo un percorso più lungo per ottenere qualcosa che si potrebbe raggiungere seguendo un sentiero più corto, ma non è così. Questa via che Heidegger sta percorrendo è la sola via possibile, anche se essa è colma di ostacoli, e talmente poco percorsa che ormai è quasi stata dimenticata.

Ma torniamo ora concentrarci sul punto centrale della nostra questione, ovvero l'essenza della verità, scrive Heidegger:

La mancanza di prospettive del nostro procedere è palese. Ammesso che nel domandare dell'essenza della verità quella di interrogarci dapprima sull'essenza della non-verità non sia una più lunga, nondimeno noi siamo in grado di cogliere l'essenza della non-verità solo se

¹⁷⁰ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 155

¹⁷¹ *Ivi*, pag. 156

prima abbiamo assicurato sufficientemente l'essenza della verità! È infatti la verità a essere negata nella non-verità¹⁷².

Il procedere di Heidegger si rivela problematico non solo dal fatto che il sentiero che sta percorrendo è poco battuto ma anche che per rispondere alla domanda sull'essenza della non-verità bisogna prima di tutto aver ben chiaro che cosa significhi la verità. Infatti è questa che viene negata. È logico, quindi, che si debba cominciare con la verità. E tuttavia il tema della verità come svelatezza è già stato abbondantemente esaminato dal filosofo tedesco e quindi basterebbe rovesciare tutto ciò che è stato detto al negativo. In questo modo avremmo trovato ciò che stiamo cercando ma:

Così facendo, non ci allontaniamo dalla cosa stessa? Argomentando in questo modo, non finiamo di nuovo per restare attaccati alle mere parole 'verità' e 'non-verità', come se non sapessimo che verità significa svelatezza? La verità è allora già in se stessa una negazione. Nella dis-svelatezza si dice 'no' alla svelatezza. Allora tutto è capovolto: la verità è negazione (negativa), la non-verità è affermazione (positiva)¹⁷³.

Da ciò Heidegger deduce due punti estremamente importanti che vengono usati come pilastri per le successive argomentazioni: il primo di essi si basa sul fatto che la verità, intesa come qualcosa che dis-vela, viene a essere una negazione. E dunque non bisogna contrapporre verità e non-verità come se fossero il primo positivo e il secondo negativo.

Il secondo punto consiste nel fatto che: "Anche se la non-verità in quanto falsità è qualcosa di negativo, la sua essenza non può sussistere nella mera negazione, bensì deve far valere un potere proprio¹⁷⁴". Dopo aver chiarito questi due pilastri Heidegger inizia a entrare nel cuore della sua argomentazione riguardo la non-verità e procede nello stesso modo con cui aveva iniziato l'esposizione del mito della caverna: in quest'ultimo era partito dall'analisi dell'*Alētheia* mentre adesso parte dal

¹⁷² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 158

¹⁷³ *Ivi*, pag. 159

¹⁷⁴ *Ivi*, pag. 160

termine contrario: *pseûdos*¹⁷⁵. Di questo termine Heidegger osserva subito due peculiarità: la prima è che ha una radice totalmente diversa dal termine *Alētheia*; nella seconda il filosofo tedesco osserva che la parola *pseûdos* possiede un carattere formale diverso, ovvero non è presente un *alpha privativum*. Dopo di ciò inizia ad insistere non solo sulla relazione tra *Alētheia* e *pseûdos* ma anche sulla relazione tra i termini tedeschi *Wahrheit* (verità) e *Unwahrheit* (falsità), ma pone in risalto che nella lingua tedesca i due termini hanno la stessa radice e che dunque: " La non-verità è la negazione della verità già per il modo in cui è formata la parola¹⁷⁶". Vediamo quindi che per il momento Heidegger afferma senza mezze misure che il concetto di *pseûdos* non rappresenta l'opposto del concetto di *Alētheia*.

E tuttavia nelle pagine successive sembra perdere di vista l'obiettivo: quello di chiarire il concetto di verità attraverso il suo collegamento con la non-verità. Si limita ad ampliare il tema dello *pseûdos* che però, in realtà, non fornisce ulteriori indicazioni sull'essenza della verità. Le redini del discorso vengono riprese più avanti, dove l'analisi sul tema dell'essenza della verità, riprende da dove ci si era interrotti:

Abbiamo così davanti a noi questa situazione: ciò che sta nell'opposizione verità/non-verità è, linguisticamente, del tutto indipendente: *Alētheia* - *pseûdos*. Il fatto apparentemente indifferente che la parola che sta per non verità abbia una radice diversa da quella che indica la verità diventa della massima portata per la storia del concetto di verità. Viene spontaneo chiedersi se i Greci non avessero anche un concetto opposto ad *Alētheia*. Se in greco il concetto opposto ad *Alētheia* fosse concepito in modo linguisticamente corrispondente come accade per noi (semplicemente la velatezza), allora la parola opposta dovrebbe essere formata sulla stessa radice e in modo tale che il dis-, l'*alpha*

¹⁷⁵ " La falsità si definisce in opposizione alla verità. Come la verità anche la falsità non può essere connotato di una semplice parola o di un ente isolato, ma può esser detta solo in relazione a un giudizio o a un'affermazione/negazione. Non è cioè 'falso' Socrate, ma può essere falsa l'affermazione 'Socrate è seduto', 'Socrate è un musicista', oppure 'Socrate non è giusto', Socrate non è bello'. Spetta all'uomo e, in particolare, all'uomo giusto e saggio (cioè al filosofo) riconoscere la 'falsità' o la 'verità' di un'asserzione oppure di un ente. Tuttavia non è possibile né essere del tutto sicuri della verità/falsità di un ente poiché questo potrebbe semplicemente sembrare vero o falso; né decidere se un'argomentazione stia sostenendo il vero o il falso". S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 123

¹⁷⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 161

privativum, verrebbe semplicemente a cadere: 'lētheia'. C'è qualcosa del genere in greco? Assolutamente no¹⁷⁷.

Dunque l'opposizione tra verità e non-verità non si risolve nella contesa linguistica tra *Alētheia* e *pseûdos*. Non è, e non può essere un caso, che quest'ultima abbia una radice diversa rispetto alla prima. Heidegger ritiene infatti che alla base del linguaggio vi sia una sapienza di fondo. E da ciò viene spontanea la domanda riguardo il fatto se vi sia una parola contraria ad *Alētheia*, ma nulla di tutto ciò è presente nella lingua greca.

Possiamo osservare che, in questo luogo, Heidegger sta cercando di andare troppo oltre il dettato platonico, e così facendo presenta un'idea 'debole' di verità che lascia da parte la connessione tra essere e verità espressa da Platone. E, ponendo la non-verità come ciò che non è ancora disvelato o che non è più svelato abbiamo a che fare non con una negazione della verità in assoluto, di quella che potremmo definire come la verità in quanto verità, bensì con una negazione di un aspetto della verità. E in ciò risulta fondamentale, come si era accennato nella pagina precedente, il linguaggio, poiché esso costituisce il contesto all'interno del quale è possibile porre la domanda non solo sull'essenza della verità ma anche sull'essenza del linguaggio stesso. E tuttavia nonostante il termine *pseûdos* non corrisponda esattamente al contrario di *Alētheia*, non significa che esso non abbia avuto una sua importanza, ma anzi, è stato l'unico concetto che è diventato noto:

Il fatto che soltanto questa modalità della non verità (nel senso della falsità) sia stata notata e a tratti sia stata elevata a problema, e, al tempo stesso, il modo in cui ciò è successo non sono per nulla irrilevanti, ma costituiscono la ragione di un'intima necessità, sotto il cui peso grava, da allora, l'esistenza dell'uomo. È da qui che si determinano essenzialmente il corso e la direzione della storia dello spirito occidentale e dei suoi popoli¹⁷⁸.

Heidegger si chiede da dove ha origine la non-verità nel senso della falsità, infatti il modo in cui è stato messo a tema questo termine è fondamentale, poiché ci permette di ampliare lo spettro dell'indagine: " La questione della non verità, nel significato ben determinato dalla falsità, è stata sviluppata per la prima volta da Platone, che l'ha decisa in maniera vincolante per tutte le epoche successive, e

¹⁷⁷ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 166

¹⁷⁸ *Ivi*, pag. 174

precisamente nel dialogo intitolato *Teeteto*¹⁷⁹”. E sarà proprio nelle pagine de ‘*L’essenza della verità*’ che Heidegger si occuperà di questo dialogo, in cui il tema della non-verità verrà toccato in senso lato, verrà lasciato sullo sfondo per dar spazio ad altri temi, che non verranno discussi in questo luogo, e tuttavia proprio tale questione costituisce un importante ponte che collega due pilastri della cultura filosofica occidentale e che fornisce una sorta di continuità nel discorso filosofico di Heidegger¹⁸⁰.

2. LA TENSIONE ONTOLOGICA

Il *Teeteto* viene scritto intorno al 369 a.C, siamo quindi di fronte a uno dei dialoghi della vecchiaia, uno dei cosiddetti dialoghi dialettici. In quest’opera viene messo a tema uno dei concetti chiave della filosofia occidentale: l’*Epistémē*¹⁸¹. I protagonisti del dialogo sono: Socrate, un giovane matematico di nome Teeteto, e il maestro di quest’ultimo, ossia Teodoro di Cirene, anche lui famoso studioso di matematica. È stato proprio Teodoro a presentare Teeteto a Socrate, e tutti insieme (ma specialmente gli ultimi due) provano a fornire una definizione di ‘scienza’, ossia di *Epistémē*. Tuttavia l’esito del dialogo rimane aporetico.

Vediamo ora di chiarire il tema fondamentale che viene affrontato da Heidegger nel *Teeteto*¹⁸²: la tensione ontologica: ”Essa è invece quella tensione in cui facciamo

¹⁷⁹ M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, pag. 174

¹⁸⁰ È probabile che Heidegger nell’interpretazione del *Teeteto* abbia lasciato sullo sfondo la questione della non-verità poiché ritiene di aver ampiamente trattato il tema nell’analisi del mito caverna, e quindi preferisce concentrarsi su altri temi come, per esempio, la tensione ontologica. Inoltre in questo dialogo la non-verità non ricopre un ruolo preminente, ma, per Platone, tutta l’attenzione è rivolta al concetto di *Epistémē*.

¹⁸¹ Ci occuperemo tra poco tema dell’*Epistémē*, ma per adesso ci limitiamo ad affermare che nel termine greco si trova la radice del verbo *histasthai* che significa ‘porre’, la quale viene preceduta dalla particella *epi* che sta a significare ‘sopra’; quindi ciò che sta sopra, ciò che si impone. Il termine infatti può venire tradotto con il termine ‘scienza’, poiché la scienza è proprio il sapere che sta sopra e che si impone sopra gli altri. Inoltre non bisogna confondere il termine *Epistémē* con *Mathēma*, il quale è più vicino all’odierno significato di ‘sapere’. Infatti, quest’ultimo, può essere tradotto con il termine ‘apprendere. Inoltre doveroso specificare che come il dialogo introduce in modo chiaro e distinto il termine *Epistémē*, allo stesso modo la filosofia è introdotta dal termine *Epistémē*: senza di esso non può esserci filosofia. Rinvio a S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 185

¹⁸² Non compiremo un esame puntuale di tutta l’analisi del dialogo compiuta ne ‘*L’essenza della verità*’ poiché altrimenti si rischierebbe di andare fuori strada e di perdersi all’interno del folto bosco del pensiero filosofico heideggeriano. Ci si limiterà a cercare di cogliere i riferimenti più importanti riguardanti il tema della non-verità.

valere come misura e come legge ciò che rende possibile e che regge dalle fondamenta l'esser-ci in quanto tale. Questa tensione all'essere Platone la chiama anche *èrōs*. Per noi oggi la forza semantica di questa parola è andata da tempo completamente perduta¹⁸³". Vediamo che qui viene introdotto il concetto di *èrōs*, il quale risulta essere di straordinaria importanza nel pensiero platonico.

Ma come al solito Heidegger va oltre il semplice significato del termine, perché il suo scopo è quello di tornare al significato aurorale della parola in questione, proprio come aveva già fatto con l'*Alētheia*. E addirittura afferma che il senso vero dell'*èrōs* è già andato perduto quando si è deciso di associarlo al termine tedesco *Liebe* (amore). Così facendo si è perso tutto il senso di quello che intendevano i greci:

Dunque quando si parla di dell'*èrōs* platonico non dobbiamo pensare a quello a quello che oggi viene designato mediante l'erotico, ma neanche credere che l'*èrōs* greco sia qualcosa che si addice a vecchie zitelle bigotte. La comprensione dell'essere come tensione ontologica, *èrōs*, non è però solo il tendere più autentico (nel senso del tendere-a), da cui è retto l'esserci dell'uomo, ma essendo tale, è al tempo stesso l'autentico 'avere'¹⁸⁴.

Iniziamo a scoprire qualcosa di più riguardo a questa tensione ontologica: abbiamo visto che innanzitutto essa può essere considerata come *èrōs*¹⁸⁵, ma inteso non nel significato di *Liebe*, cioè amore, poiché se così fosse avremmo smarrito il suo significato originario, il suo senso aurorale. Ma la parte più importante che caratterizza questo concetto è che esso non è un mero 'tendere-a' bensì un avere, un prendere in possesso. Nel 'tendere-a' non si può dare la certezza di una possessione, non si ha mai un possesso della cosa cui si tende, e quindi la cosa viene mantenuta come non-preso. E tuttavia Heidegger non è ancora soddisfatto di ciò che fino adesso è riuscito ad affermare di tale concetto, poiché:

¹⁸³ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 248

¹⁸⁴ *Ivi*, pag. 249

¹⁸⁵ Nel linguaggio corrente il termine *èrōs* si riferisce più che altro all'attrazione fisica verso un'altra persona, ma per Heidegger (e per Platone) non si tratta semplicemente di questo. Bisogna tornare all'origine del termine per intenderlo in tutto il suo significato: "In ambito filosofico l'esperienza erotica è stata connessa all'esperienza del 'bello' e del 'bene'; parallelamente ne è stata sottolineata la forza attrattiva che sembrerebbe essere generata dalla 'mancanza' di qualcosa: dell'altro (dal punto di vista sessuale), del bello e del bene (dal punto di vista etico-esistenziale), dell'immortalità e del divino (dal punto di vista esistenziale e ontologico)" S. MASO, *lingua philosophica graeca*, pag. 185.

Ciò che si è indicato con il termine tensione ontologica, non regge al nostro sguardo; ci si offusca, anzi ci è sempre necessariamente sottratto, se crediamo di poterlo constatare come un torcicollo o un mal di stomaco o altre esperienze simili. Ma è presumibile che possiamo nondimeno avvicinarci alla tensione ontologica, in misura essenzialmente maggiore, se diciamo più chiaramente che cosa sia mai ciò che sta nella tensione - appunto l'essere¹⁸⁶.

Heidegger non si limita semplicemente a fornire qualche nozione di che cosa sia la tensione ontologica, anche perché esse non bastano a farci comprendere che cosa essa sia. Non è qualcosa di cui possiamo semplicemente constatare l'esistenza come un torcicollo, bisogna andare oltre e cercare di avere una, cartesianamente parlando, visione chiara e distinta di questo concetto. Possiamo avvicinarci a questo se si sostiene che all'interno della tensione ontologica vi è custodito l'essere.

Platone non specifica mai che cosa sia l'essere per lui, e tuttavia ne parla spesso. Non è un caso che il *Parmenide*, il *Teeteto*, e il *Sofista*, costituiscano una trilogia, e il dialogo che succede al *Teeteto* è proprio il *Sofista*, nel quale si dibatte proprio del tema ontologico (infatti il sottotitolo è: 'De ente'), in particolare intorno al tema del non-essere. Per Platone l'essere è ciò che è presente in tutte le cose, è ciò che: "più originariamente e più ampiamente viene tenuto nella tensione¹⁸⁷". Ma vediamo come conclude Heidegger il suo discorso per poi ritornare al nostro punto d'interesse:

Questa caratterizzazione platonica della tensione ontologica non approfondisce più dunque né la domanda su che cosa sia l'essere stesso, né quella su che cosa sia la tensione in quanto tale; Platone illustra solo tutto quanto fa parte di ciò che sta nella tensione dell'anima. A lui interessa solo attirare l'attenzione sul fatto e sul modo in cui l'essere, in quanto è ciò che si conquista nel tendere, è appunto tale nel modo più originario¹⁸⁸.

Heidegger in questo passaggio afferma che il fatto di aver caratterizzato la tensione ontologica attraverso l'essere non ci aiuta a comprendere né che sia una, né che

¹⁸⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 250

¹⁸⁷ *Ivi*, pag. 249

¹⁸⁸ *Ivi*, pag. 250

cosa sia l'altro, e tuttavia è proprio l'essere che viene conquistato in questa tensione, e lo è in senso originario.

Dunque questa tensione altro non che è un'accadimento fondamentale che avviene nell'esser-ci, ossia nell'uomo, proprio come la svelatività:

Dall'interpretazione del mito della caverna siamo giunti a capire che la verità in quanto svelatezza non si presenta da qualche parte come qualcosa di sussistente in sé, bensì è solo, come esige la sua essenza in quanto accadimento fondamentale che avviene nell'uomo come esistente[...]. Ma anche nell'interpretazione del *Teeteto* ci siamo ugualmente imbattuti in qualcosa che deve accadere nel fondamento dell'esserci dell'uomo. L'abbiamo chiamata tensione ontologica¹⁸⁹.

Pur percorrendo due strade diverse, siamo arrivati nello stesso luogo, sia nel Mito della caverna sia nel *Teeteto*, abbiamo a che con l'accadere fondamentale dell'uomo, nel primo caso il tema viene declinato nell'ambito della verità in quanto svelatezza; nel secondo invece ci imbattiamo nella tensione ontologica.

Ma entrambe non sono qualcosa che capita all'uomo (come un torcicollo o un mal di stomaco scriveva prima Heidegger), il quale può decidere se ignorarle o meno, non sono un evento. Tensione ontologica e svelatezza sono tali: "da reclamare l'essenza propria dell'uomo stesso¹⁹⁰", esse si affidano all'essenza dell'uomo. Senza l'uomo non possono esprimersi, non possono accadere. Reclamano l'essenza dell'uomo in modo che egli possa fare un passo in avanti verso la conquista del vero. Affinché l'uomo possa compiere ciò deve tenere un certo tipo di atteggiamento in modo che possa rapportarsi all'ente e quindi al vero, dunque ritorna anche qui il tema della *paidèia* che avevamo trovato a conclusione dell'analisi heideggeriana sulla svelatezza e che non a caso troviamo anche qui. È proprio questo atteggiamento che permette alla tensione ontologica e alla verità in quanto svelatezza di manifestarsi in quando accadere fondamentale dell'uomo.

E si potrebbe aggiungere che alla *paidèia* contribuisce in una certa misura la libertà: se l'uomo non fosse libero non si potrebbe nemmeno parlare *paidèia* e dunque, come abbiamo visto, non solo non avverrebbe la svelatezza ma nemmeno la tensione ontologica, infatti il tendere-a nel modo più originario presuppone la libertà. È *conditio sine qua non*. Conclude Heidegger:

¹⁸⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 279

¹⁹⁰ *Ivi*, pag. 280

Ne ricaviamo che la domanda sull'essere, come anche la domanda sulla verità (svelatezza), e cioè al tempo stesso la domanda la domanda sull'intima unità dell'accadere della tensione ontologica e della svelatività, è una domanda sull'uomo stesso, orientata in un senso ben determinato e che reclama l'uomo in un modo bene determinato; una domanda [...] in cui l'ampiezza e l'originarietà del fondamento della sua essenza, cioè del suo esser-ci, si aprono al rapporto con l'ente nel suo insieme¹⁹¹.

Questo conferma ciò che abbiamo affermato in precedenza quando abbiamo analizzato il mito della caverna: al centro del progetto filosofico di Heidegger vi è l'uomo. È l'uomo l'oggetto della sua indagine, e senza di lui non avrebbe senso nulla di ciò che è stato affermato nelle pagine precedenti, poiché essendo e la svelatezza e la tensione ontologica qualcosa che deve accadere nel fondamento dell'uomo in quanto esser-ci, ne consegue che senza l'uomo esse non possono accadere e quindi non è nemmeno necessario che esistano. Ma il concetto di uomo che sta emergendo non è irriducibile a quello tradizionale, è un uomo che non può essere in senso umanistico.

Ma allora visto e considerato che in questi luoghi il filosofo tedesco ha analizzato in modo minuzioso il dettato platonico, possiamo affermare che anche il punto di interesse di Platone è l'uomo, ma a differenza di Heidegger l'uomo che interessa al filosofo greco non è un generico uomo casuale, oppure l'uomo inteso come specie umana, bensì il sapiente, il filosofo. Questo lo si può tranquillamente evincere da entrambi i dialoghi che sono stati analizzati: nel mito della caverna colui che si è liberato dalle catene e che rimane abbacinato dalla luce delle idee è il filosofo; nel *Teeteto*, invece, tutto ruota intorno alla definizione di *Epistémē*, da cui è nata la filosofia, poiché, per i greci, la filosofia è il sapere stabile che s'impone e che non vacilla: è il sapere che rimane solido sopra il suo piedistallo e che costituisce un vero e proprio pilastro su cui il filosofo deve fondare il suo sapere. In conclusione possiamo affermare che i concetti di non-verità e tensione ontologica permettono di costruire un ponte che collega mito della caverna e *Teeteto*.

¹⁹¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 280

3. L'EPISTÉMĒ: TRA IL 'TEETETO' E GLI 'HOLZWEGE'

Partendo dall'analisi di alcuni punti de *'L'essenza della verità'* in cui Heidegger analizza il concetto di *Epistémē*, presente nel *Teeteto*, possiamo capire quale era il suo pensiero riguardo questo tema; scrive Heidegger: "Che cos'è il sapere? Una domanda strana, e in fondo anche stravagante. Che cosa sia 'il sapere' può interessare agli studiosi, ma neppure costoro rivolgeranno il loro interesse primario a una domanda del genere né la prenderanno sul serio¹⁹²". Per il filosofo tedesco la domanda riguardo il sapere, e quindi riguardo l'*Epistémē*, è una domanda che per i filosofi di oggi non ha senso di essere posta. Essi non si interessano del sapere in generale bensì di determinati ambiti del sapere, essi cercano di dominare specifiche campi del sapere per poterlo sottometterlo. Dunque sembra che Heidegger qui stia sottolineando il fatto che le diverse scienze come, per esempio: la matematica, la fisica, la chimica e via discorrendo si siano suddivise le rispettive branche del sapere. Ma che ruolo ha la filosofia in tutto ciò? Per la filosofia: "Non resta più alcun particolare ambito del sapere. Ma le rimane una cosa: interrogarsi sul sapere stesso in quanto tale, sulla possibilità del sapere in generale, e ciò significa per essa : sulla possibilità della scienza in quanto tale¹⁹³".

Dunque la filosofia gode di una sorta di privilegio gnoseologico rispetto alle altre discipline, poiché non si occupa di equazioni matematiche, oppure del movimento delle particelle, bensì si occupa della conoscenza in quanto tale e della possibilità dell'esistenza di questa conoscenza: "La domanda che Platone pone nel *Teeteto*, la domanda che cosa sia l'*Epistémē* è quindi la domanda gnoseologica fondamentale, e così si giunge, soprattutto in epoca moderna, alla caratterizzazione corrente del *Teeteto*: esso sarebbe il principale dialogo gnoseologico¹⁹⁴".

I greci, e Platone in particolare, si sono spinti in avanti a livello filosofico, tanto da porre quella che Heidegger chiama 'la domanda filosofica fondamentale', e questo grazie al *Teeteto* un dialogo che, probabilmente, viene sottovalutato a causa del suo esito aporetico, ma che in realtà anticipa tematiche che saranno riprese nella contemporaneità. Dopo aver chiarito ciò Heidegger specifica: " La domanda 'che cosa ti sembra che sia il 'sapere'?' chiede: che cos'è nella sua essenza, ciò che

¹⁹² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 181

¹⁹³ *Ibidem*

¹⁹⁴ *Ibidem*

conosciamo sotto il nome di *Epistémē*? Di fronte a questa domanda sorge per noi un interrogatorio preliminare: che cosa significa *Epistémē* per i greci prima di questa domanda platonica?¹⁹⁵; si cerca quindi di fare un ulteriore passo indietro per comprendere meglio questo concetto, per tornare alla voce aurorale e originaria di questo termine che, ovviamente, non nasce con Platone ma era già presente in modo più o meno specifico. Infatti se lo stesso Platone decide di metterlo a tema significa che doveva già comprenderne il contenuto. Vediamo per Heidegger cosa significa *Epistémē*:

Epistémē significa: mi metto di fronte a qualcosa, mi avvicino a una cosa, me ne occupo, e invero per venirne a capo ed esserne all'altezza. In questo, cioè nel suo por-si-di-fronte-a-una-cosa (per esserne all'altezza), c'è al tempo stesso un venire a stare (*stehen*) al di sopra di una cosa, uno stare al di sopra di essa e quindi un intendersene di essa (*verstehen*) (= *sophìa*)¹⁹⁶.

Quindi vediamo che vi è l'idea di stare sopra e di imporsi e tutto questo, al tempo stesso, vuol dire saper fare qualcosa, intendersene di qualcosa, per esempio avere conoscenza della pittura oppure di come si muovono gli atomi. Avere una conoscenza tale, di un particolare settore della realtà e imporsi su di esso in maniera da controllarlo e dominarlo: "L'intendersene che padroneggia una cosa e il modo in cui trattarla e in cui comportarsi in essa"¹⁹⁷. Quindi questo è il significato dell'*Epistémē* pre-platonica potremmo dire, prima che venga scritto il *Teeteto*, e da ciò Heidegger ricava due considerazioni: la prima di esse riguarda il fatto che questa conoscenza di qualcosa, o come afferma Heidegger questo 'intendersene', riguarda tutti i possibili ambiti dell'uomo, esso spazio dalla fisica delle particelle fino all'agricoltura passando per la poesia. È quindi qualcosa di universale si potrebbe dire. Esso si allarga e coinvolge tutti i possibili settori che sono propri dell'uomo; la seconda considerazione riguarda il fatto che:

Innanzitutto *Epistémē* non ha affatto il significato dell'essere istruiti in qualcosa in senso teorico-scientifico. Certo, quella conoscenza che indaga in termini scientifici viene detta anch'essa *Epistémē*. Ma proprio da ciò risulta chiaramente che quelle che noi chiamiamo 'scienze', ovvero le vie, le istituzioni e i risultati

¹⁹⁵ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag 182

¹⁹⁶ *Ivi*, pag. 183

¹⁹⁷ *Ibidem*

della ricerca teorica, costituiscono a loro volta soltanto una delle modalità dell'intendersene di qualcosa¹⁹⁸.

Se noi ci limitiamo semplicemente ad associare alla parola *Epistémē* la parola 'scienza' intesa nel senso di conoscenza tecnico-scientifico allora commettiamo un errore, stiamo compiendo una limitazione della parole e dunque inizia quel percorso per cui il significato aurorale di *Epistémē* viene via via smarrito.

Infatti a partire già da Aristotele si assisterà a una sorta di equazione per cui *Epistémē* = Scienza, e ciò si è tramandato fino ai giorni nostri. Ma per Heidegger questo è uno sbaglio, stiamo restringendo il concetto a un solo ambito quando invece gli attraversa tutti. Ma di più, il termine 'scienza' così come viene inteso da noi oggi, non ha niente a che vedere da come lo concepivano i greci del periodo di Aristotele:

Quando noi, oggi, parliamo di di scienza intendiamo qualcosa di di assolutamente diverso dalla *dottrina* e dalla *scientia* del medioevo e anche dalla *Epistémē* greca. La scienza greca non fu mai esatta e non lo fu perché per sua stessa natura non lo poteva essere e non abbisognava di esserlo. [...] Infatti la visione greca della natura del corpo, del luogo, e dei loro rapporti, riposa su una diversa interpretazione dell'ente e determina analogamente un diverso modo di vedere e di indagare i processi naturali¹⁹⁹.

Questo estratto non lo troviamo ne 'L'essenza della verità', ma in un'altra opera fondamentale del pensiero heideggeriano, cioè 'Sentieri interrotti' (*Holzwege*²⁰⁰), e in particolare nel saggio chiamato: 'L'epoca dell'immagine del mondo', scritto nel 1938 e pubblicato nel 1950 nella raccolta di saggi. In questo scritto si sostiene che l'*Epistémē* non aveva nulla a che vedere con ciò che noi intendiamo oggi per scienza.

¹⁹⁸ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 183

¹⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. ita. Di P. Chiodi, Firenze, La nuova Italia, 1968, pag. 73

²⁰⁰ Questa sua opera è una delle più rappresentative per quanto concerne la cosiddetta '*Kehre*': in essa vi sono contenuti sei saggi che parlano di diverse tematiche, come per esempio il problema della tecnica, l'opera d'arte e via discorrendo. Il titolo è molto suggestivo, poiché evoca i sentieri dei boschi che sembrano interrompersi ma che poi riprendano. Ognuno di questi sentieri traccia una via diversa, ma tutti percorsi sono contenuti nello stesso bosco. La metafora del bosco riecheggia spesso in Heidegger, il quale era un assiduo frequentatore della foresta nera in Germania e quindi per lui il pensiero non deve seguire un'unica via, ma tutte le vie sono ugualmente valide, certo la via potrà anche interrompersi ma sta all'uomo ritrovarla, l'uomo deve precedere in un eterno errare. Su questo tema cfr con F. VOLPI, *Guida a Heidegger*, pag. 167 e ss

Infatti il concetto di 'ente' che hanno i moderni, come per esempio Galileo, non è e non potrà mai essere lo stesso che ha Aristotele, infatti vi è una differenza semplice e fondamentale tra l'*Epistémē* greca e la scienza così come la intendiamo noi adesso:

Così la dottrina medievale come *Epistémē* greca non sono scienze nel senso della ricerca; ed è per questo che esse non conoscono l'esperimento. È vero fu Aristotele a definire per primo il significato di *Empeiria* (*experientia*): l'osservazione delle cose stesse, delle loro proprietà e modificazioni nel mutare delle condizioni, e quindi la conoscenza dei modi in cui le cose si comportano nella regola. Ma un'osservazione diretta a conoscenza di questo genere - l'*experimentum* -, è radicalmente diversa da quella propria della scienza come ricerca. [...] Ciò che qui manca in ogni caso è l'aspetto decisivo dell'esperimento. Questo comincia con la formulazione di una legge²⁰¹.

Vediamo quindi che all'*Epistémē* manca un carattere fondamentale per essere definita come 'scienza': essa non conosce l'esperimento. Certo, Aristotele ha fornito un forte contributo in questo senso, attraverso un'osservazione diretta dei fenomeni naturali, ma essa non può oggettivarsi senza la formulazione di una legge che permette il passaggio dalla soggettivizzazione di un fenomeno alla sua oggettivizzazione. Questo è un passaggio estremamente importante poiché permette un cambio di paradigma: dalla semplice osservazione soggettiva alla legge oggettiva.

Ma vi è una seconda differenza estremamente importante: l'operativismo. Vediamo Heidegger cosa intende con questa parola:

Questo carattere è comunemente inteso nel senso che una scienza, sia essa della natura o dello spirito, assume oggi l'andamento di una vera scienza solo se è organizzativa in istituti. Una scienza non è operativa perché il suo lavoro è compiuto in istituti, ma gli istituti sono necessari perché la scienza ha in sé, in quanto ricerca il carattere dell'operatività. Il procedimento in virtù del quale le singole regioni oggettive sono investite dalla scienza, non accumula semplicemente risultati²⁰².

²⁰¹ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, pag. 77

²⁰² *Ivi*, pag. 80

Per Heidegger l'operativismo appartiene all'essenza della scienza, rende la scienza ciò che è, e quindi non deve essere inteso in maniera svalutativa. Esso decade solamente quando si limita a mera raccolta di dati senza considerare ciò che vi è stato prima, senza considerare che il progetto scientifico deve essere sempre aggiornato e sempre mantenuto al passo con i tempi. Se ciò non avviene allora si cade in quello che Heidegger chiama: "mero operativismo²⁰³". Il 'vero operativismo' invece non lascia indietro il passato come un semplice dato che ormai non ha bisogno di essere rinnovato, bensì lo considera, lo esalta e capisce, per esempio, che nel procedimento di rottura dell'atomo vi è contenuta tutta la storia della fisica, tutte le scoperte che vi sono state da quando tale disciplina è venuta al mondo fino ai giorni nostri.

Ma se la scienza moderna viene interpretata da Heidegger in questo modo, ossia caratterizzata in maniera operativistica, ne consegue che l'*Epistémē* greca non essere contraddistinta in questo modo. Essa, infatti, rimane al livello della semplice erudizione senza mai sfociare nell'operativismo come la scienza moderna. E ciò porta alla creazione di un nuovo tipo di uomo: "Lo studioso scompare. Il suo posto è preso dal ricercatore, tutto impegnato nei suoi programmi di ricerca. Questi, e non la coltivazione dell'erudizione, caratterizzano l'orizzonte dinamico del suo lavoro. Il ricercatore non ha più bisogno di biblioteche personali. È sempre in viaggio²⁰⁴". Dunque il cambio di paradigma (dall'*Epistémē* fino alla scienza moderna) porta quindi alla nascita di un nuovo tipo di uomo. Quello che potremmo definire come lo scienziato e ciò dipende anche e soprattutto, come già detto, dalla diversa concezione che si ha dell'ente.

Dopo questa breve digressione, che ci ha permesso di corroborare meglio la nostra analisi, torniamo a: "*L'essenza della verità*". Abbiamo visto la differenza tra il concetto di *Epistémē* e quello di scienza moderna ma senza riuscire ad afferrare il significato aurorale di questo concetto, l'abbiamo definita in senso negativo se così vogliamo dire, cioè è stato definito in base a una comparazione con la scienza moderna. Quello che qui Heidegger sta cercando è: "Che cos'è questo 'intendersene che padroneggia', che attraversa e regge l'intero ambito e l'ampiezza del comportamento umano, e che al tempo stesso è molteplice, che si tratti del

²⁰³ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, pag. 80

²⁰⁴ *Ivi*, pag. 81

mestiere di calzolaio, della strategia bellica, della geometria o di altro? Che cos'è propriamente?²⁰⁵".

La definizione che Heidegger aveva dato precedentemente in questo luogo non è sufficiente. Non raggiunge il cuore del concetto di *Epistémē*. Per provare a dare una svolta alla propria analisi si affida, come è solito fare, alla lingua tedesca: in particolare si ricorre al termine *Wissen* (sapere), che secondo il filosofo tedesco tradurrebbe il greco *Epistémē* ma in realtà subito dopo aver affermato ciò non approfondisce la questione, lasciandola sullo sfondo e perdendo un po' di vista il tema principale e ripetendo concetti che erano già stati analizzati in precedenza. Ma poi riprende il controllo della nave e ritorna sulla giusta rotta e introduce un elemento di socratica memoria:

Manca ancora infatti la chiara determinazione del modo in cui ci si interroga sull'*Epistémē*. Questo sembra essere invero evidente e viene espresso tangibilmente nella formulazione della domanda *ti esti*, che cos'è questo e quest'altro? Inoltre tale forma interrogativa non presenta dapprima alcuna difficoltà di comprensione; che cosa è infatti più semplice, trasparente pratico e consueto di questa domanda circa il 'che cos'è?'²⁰⁶.

Heidegger effettua un collegamento tra il *ti esti* e l'*Epistémē*, e questo collegamento viene effettuato per provare a chiarire meglio quest'ultimo concetto. Proviamo a seguire il ragionamento del filosofo tedesco. Se noi chiedessimo alla persona che abbiamo di fronte: 'che cos'è quell'oggetto che hai davanti?', esso potrebbe rispondere: un libro, un tavolo, un bicchiere e così discorrendo. Eppure vediamo che la risposta non esaurisce la domanda, in quanto ci viene detto non cosa sia effettivamente quel particolare oggetto, bensì solo il nome dell'oggetto in questione. Ma anche il semplice nome dell'oggetto ci viene comunque in aiuto, poiché ci dice cosa effettivamente esso sia. Per esempio: poniamo che il nostro interlocutore alla domanda: 'Che cos'è?' risponda: 'Un bicchiere', possiamo osservare che la risposta non è del tutto pertinente alla domanda, e tuttavia: "È un cosiddetto nome generico, cioè indica, con il suo significato che cosa in generale qualcosa come ciò che ci sta davanti²⁰⁷". Ciò ovviamente non esaurisce l'analisi di Heidegger, anche

²⁰⁵ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 184

²⁰⁶ *Ivi*, pag. 185

²⁰⁷ *Ibidem*

perché appare chiaro che, a questo punto, non siamo ancora arrivati al nocciolo della questione. Infatti bisognerà porre una nuova domanda: ‘Che cos’è ‘bicchiere?’’ E attraverso questa domanda si potrà osservare quali sono le caratteristiche generali che ci fanno dire che quel particolare oggetto è proprio un bicchiere. Ma purtroppo i bicchieri non sono tutti uguali tra di loro, ve ne sono infatti di dimensioni diverse, di colore diverso, con disegni sopra e via discorrendo.

E dunque vediamo che, heideggerianamente parlando, non si riesce a fornire una risposta alla domanda riguardo che cosa sia in generale un bicchiere: ”In che direzione domandiamo, domandando in questo modo? Da dove dobbiamo desumerlo?²⁰⁸”. La soluzione del filosofo tedesco è semplice, prendere il bicchiere e confrontarlo con altri bicchieri, ma così facendo commettiamo un errore: come è possibile confrontare tra loro singoli bicchieri se non sappiamo nemmeno cosa sia un bicchiere? Sembra quindi che Heidegger, il quale segue Platone, si sia imbattuto in aporia, infatti: ”Così con la domanda apparentemente innocua e semplice ‘che cos’è?’, ci cacciamo in una confusione senza fine. Quando sottoponiamo qualcosa alla domanda ‘che cos’è?, dobbiamo da un lato conoscere già questo ‘che cosa’ per addurre degli esempi utili al confronto e tuttavia, dall’altro è proprio questo ciò che vogliamo sapere²⁰⁹”. Alla fine l’introduzione del *ti esti ha* complicato la situazione, e tuttavia ci fornisce un aiuto non da poco conto nonostante non sia solo questa la difficoltà in cui ci imbattiamo quando tentiamo di analizzare questo concetto. Infatti la seconda difficoltà consiste: ”Nel porre la domanda ‘che cos’è’ su cose che sono presenti, può anche essere relativamente facile prenderne più di una per il confronto - o almeno pensarle come presenti. Ma come la mettiamo con la domanda: che cos’è l’intendersene (*Epistémē*)? Qui non abbiamo a che fare con una cosa che si dà così semplicemente come i libri o i sassi²¹⁰”. Se noi chiediamo ‘che cos’è?’ una determinata cosa materiale diventa certamente più facile provare a fornire una risposta (ferma restando la prima difficoltà in cui ci imbattiamo), rispetto a chiedersi: ‘che cos’è l’*Epistémē*?’ , infatti essa non è semplicemente qualcosa che possiamo incrociare per caso come una sedia o un tavolo, inoltre vi è anche un’altro problema che Heidegger sottolinea: l’*Epistémē* ha carattere

²⁰⁸ M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, pag. 185

²⁰⁹ *Ivi*, pag. 186

²¹⁰ *Ibidem*

cangiante e multiforme e quindi diventa più difficoltoso capire se essa si dia o meno.

Ma sembra che scrivendo ciò Heidegger voglia determinare i caratteri che definiscono i vari tipi di 'intendersene' (e quindi di *Epistémē*) che abbiamo elencato prima portando alcuni esempi. Ma non è questo il suo obiettivo:

Infatti noi non vogliamo reperire una qualche peculiarità dell'*Epistémē* o le proprietà di un intendersene e di un sapere presenti in qualche modo da qualche parte, ma vogliamo predisporci a ciò che importa nell'intendersene di qualcosa. Noi ci domandiamo che cosa, in esso e per esso, è determinante. Il nostro domandare tenta di assumere una misura: interrogando, domanda la misura e la legge della possibilità di intendersene²¹¹

Heidegger quindi, sempre seguendo Platone, sta cercando che cosa determina l'intendersene' in quanto tale, che cosa fa sì che l'intendersene' in quanto 'intendersene' sia l'intendersene'. Non è interessato a comporre un semplice elenco delle caratteristiche dei vari tipi di 'intendersene', poiché se seguisse questo percorso non riuscirebbe mai a trovare l'*Epistémē* nel suo significato aurorale, ma si perderebbe in una mera elencazione che poco avrebbe a che fare con il senso della filosofia. Ma andando avanti nella lettura vediamo che il nucleo del pensiero filosofico di Heidegger è sempre e solo uno, nonostante sembri spaziare da un argomento all'altro tutto fa ritorno al concetto di uomo: "Chiedersi 'che cos'è propriamente il sapere?' equivale a interrogarsi su che cosa importa propriamente in esso, cioè come viene reclamato l'uomo, se vuol sapere in esso e per esso?²¹²". Per l'uomo l'attività del sapere non è qualcosa che possa essere paragonata alle altre attività che egli compie durante il cammino della sua esistenza. Essa gode di un posto privilegiato se così si può affermare. Senza questa attività il suo esser-ci non potrebbe darsi, non sarebbe più uomo.

Possiamo osservare che in questo concetto, espresso da Heidegger in queste pagine, vi è racchiusa tutta la greccità del filosofo tedesco. Per la filosofia greca l'attività del sapere era quella più importante ci fosse. Questo risulta chiaro leggendo la maggior delle opere di Platone ma anche di Aristotele. Ma tornando al *Teeteto*:

²¹¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 186

²¹² *Ibidem*

La domanda guida del Teeteto ‘che cos’è il sapere?’ diventa la domanda su come l’uomo medesimo voglia o debba prendere se stesso nel suo comportamento fondamentale, quello dell’intendersene delle cose, la domanda sulla condizione in cui egli vuole o deve essere sotto quest’aspetto, se dev’essere un ‘sapiente’. In questa domanda: ‘che cos’è l’*Epistémē*?’ l’uomo si interroga su se stesso²¹³.

Sentiamo qui riecheggiare qualcosa che abbiamo già affrontato nel capitolo precedente riguardo la *paidèia*, infatti, come abbiamo detto in precedenza, è proprio attraverso di essa che l’uomo auto-conferisce alla propria essenza la capacità di essere l’essenza dell’uomo, e questo avviene perché l’uomo è un animale interrogante e interrogandosi può giungere fino alla verità in quanto svelatezza. Ma allora se l’uomo è per sua natura un animale interrogante, e se quando interroga sé stesso può giungere fino alla svelatezza, e se quando si interroga su sé stesso in realtà si sta chiedendo ‘che cos’è l’*Epistémē*?’ allora ciò significa che vi deve essere un qualche collegamento tra *Epistémē* e *Alētheia*²¹⁴, il tutto sotto l’egida della *paidèia*, la quale è ciò che permette all’uomo di capire di essere uomo, ciò che stana l’esser-ci dell’uomo.

Ma prima di vedere ciò facciamo un passo indietro: innanzitutto possiamo affermare che il *ti esti*, nonostante le difficoltà che abbiamo incontrato, serve all’uomo per andare oltre la semplice apparenza: ”La domanda ‘che cos’è?’, in apparenza innocua, ci si rivela come un’aggressione che l’uomo fa a sé stesso, al suo provvisorio perseverare in ciò che è a tutta prima usuale e alla sua smania di ciò che prima vista gli basta²¹⁵”. Heidegger la interpreta addirittura come un’aggressione, poiché per l’uomo andare oltre la semplice apparenza è una violenza, ma di più è una violenza che l’uomo fa a sé stesso, in quanto è a lui stesso a porsi tale domanda, a causa della sua natura di animale interrogante, è un po’ come accade nel mito della caverna quando vediamo che attraverso una prima analisi del concetto di *Epistémē* nel *Teeteto* (e non solo) abbiamo trovato un sacco di analogie

²¹³ M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, pag. 187

²¹⁴ Ne ‘*La filosofia futura*’ Emanuele Severino ha provato a spiegare perché il filosofo tedesco, nella sua intera carriera filosofica abbia lasciato sullo sfondo questo concetto: ”L’*epistème* - osserviamo - non lascia essere gli essenti, ma si impone ad essi, impone ad essi la propria legge - e per Heidegger diventa difficile conciliare la proprio tesi che i Greci sono più vicini al senso autentico del lasciar essere, con la circostanza che proprio i Greci, per primi, hanno portato alla luce il senso dell’*epistème*” E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Milano, Rizzoli, 1989, pag. 295

²¹⁵ M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, pag. 187

con l'interpretazione che fornisce Heidegger del mito della caverna, come se egli volesse indicare una certa continuità tra i due dialoghi.

Proviamo adesso ad addentrarci più in profondità nella questione e a osservare se: "Con questa domanda, avviata da Platone, vengono conquistati e assicurati per l'uomo un nuovo atteggiamento e la trasparenza che lo sorregge, i quali poi si mantengono per secoli: cioè il modo in cui in avvenire l'uomo intenderà sé stesso in quanto sapiente; vale a dire: che cosa sarà per lui in avvenire lo scibile e il non-scibile²¹⁶".

Heidegger fa un passo indietro e abbandona il concetto del *ti estì* sul quale si era soffermato precedentemente e affronta una nuova questione. Essa viene introdotta giocando sull'importanza del *Teeteto*, e sostenendo che proprio grazie a esso nasce per l'uomo un nuovo tipo di atteggiamento, e attraverso di esso potrà determinare cosa è conoscibile e cosa invece non lo è. Ma dopo aver sostenuto l'importanza del *Teeteto* per l'uomo e per la storia dell'uomo, ecco che Heidegger in queste pagine va deciso al punto della questione, infatti in poche righe riassume tutto quello che noi abbiamo affermato in precedenza e chiarisce un punto che noi prima abbiamo solamente potuto ipotizzare, mi riferisco alla correlazione tra *Epistémē* e *Alētheia*: "La riflessione su che cosa venga messo in questione in tale domanda, e su come quest'ultima venga posta, ci mostra subito che qui ci si interroga in senso originario sull'uomo. Ma lungo la via di tale domanda sull'essenza dell'uomo si muove anche, e già si muoveva, la domanda sull'essenza della verità²¹⁷". Come avevamo affermato nel capitolo precedente, è sempre l'uomo che colloca al centro del pensiero di Heidegger, o meglio l'essenza dell'uomo. Ma sua questa strada si muoveva anche la questione dell'essenza dell'*Alētheia*. Appare chiaro che deve esserci una sorta di *fil rouge*, che unisce le varie questioni e che quindi colleghi il *Teeteto* e il mito della caverna. Vediamo come Heidegger prova a risolvere la questione: innanzitutto prova ad affermare che: "La verità è una 'proprietà' del 'sapere'²¹⁸". Ma così facendo si trova già dinanzi a un ostacolo, infatti nella sua analisi del mito della caverna non abbiamo avuto a che fare con una concezione della conoscenza intesa come un 'intendersene', bensì intesa come 'vedere'. Quindi sembra che la questione appena accennata si sia già impantanata, in quanto

²¹⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 187

²¹⁷ *Ivi*, pag. 188

²¹⁸ *Ibidem*

bisognerebbe modificare tutta l'analisi che è stata precedentemente compiuta per provare a uscire da questo problema. E tuttavia Heidegger possiede già la soluzione al problema:

Conoscere in quanto 'vedere' e sapere in quanto 'intendersene-di-qualcosa' sono in un primo momento due comportamenti fondamentalmente diversi. Eppure proprio essi confluiscono a formare una unità nel concetto greco di conoscenza inteso nel senso più ampio. La peculiare fusione di questi due significati fondamentali, l'intendersene di qualcosa e il 'vedere qualcosa', costituisce il contenuto fondamentale del concetto greco di conoscenza²¹⁹.

Quindi la concezione di conoscenza che abbiamo incontrato nel mito della caverna, e quella che troviamo nel *Teeteto*, rappresentano due facce della stessa medaglia, esse permettono di allargare le maglie del concetto di conoscenza per poterlo osservare in tutta la sua luminosità. Non bisogna fissarsi su un unico concetto e pretendere che quello sia giusto in maniera dogmatica. Non è questo che ci vuole insegnare Heidegger, tutti i percorsi che stiamo seguendo servono a condurci ad allargare lo spettro dell'esame.

Per rendere più facile il concetto possiamo riutilizzare la metafora del bosco, tanto cara ad Heidegger: il mito della caverna e il *Teeteto* rappresentano due sentieri contenuti nello stesso bosco, nel bosco della conoscenza. Ma essi ci conducono nello stesso luogo, è solo il percorso che è differente. Alla fine entrambi terminano in una radura²²⁰ dove la luce sarà abbagliante e ci permetterà di venire a capo della questione, dal momento che, come abbiamo osservato prima, al sapere appartiene la verità come sua proprietà.

Dopo aver superato un primo ostacolo, Heidegger se ne trova subito di fronte un altro. Infatti non basta affermare che il conoscere come 'vedere', e il conoscere come 'intendersene' insieme rappresentano il modo in cui i greci intendevano la conoscenza, ma bisogna anche dimostrarlo e argomentarlo, e non è certo

²¹⁹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 188-189

²²⁰ Il termine non è usato in modo improprio e casuale, infatti il termine 'radura' traduce il tedesco *Lichtung*. Heidegger correla questo termine ad altri due: il primo è il termine *Licht*, ossia luce, quella luce che serve per illuminare e rendere visibile l'ente; e quindi qui risulta evidente il collegamento con il concetto di *Alētheia*. Il secondo termine è il tedesco *Lichten* che significa diradare, un diradamento che possiamo trovare in mezzo a un bosco un bosco fitto in modo da lasciare lo spazio perché l'ente possa trovare lo spazio per rendersi manifesto. Quindi possiamo osservare che il concetto di *Lichtung*, che troviamo nel cosiddetto 'secondo Heidegger' tiene uniti i concetti di: *Da-sein* (esser-ci), *Sein* (Essere) e infine di *Alētheia*.

qualcosa di semplice da fare. Vediamo come Heidegger prova a risolvere il problema:

È chiaro che gli atteggiamenti in sé fondamentalmente diversi del 'vedere' e del 'padroneggiare' qualcosa possono prefigurare assieme (unitariamente) l'essenza del conoscere e del sapere solo qualora essi stessi concordino in qualcosa di essenziale. E che cos'è questo qualcosa? Lo cogliamo se concepiamo entrambi, *Ideîn* ed *Epistémē*, in modo più originario. A tal fine è utile considerare che cosa effettivamente sia importante nell'uno e nell'altro²²¹.

Per risolvere questo scoglio dobbiamo, come di consueto, ritornare all'origine per quanto concerne i concetti di *Ideîn* ed *Epistémē*, ritornare al loro significato originario e capire cosa intendevano i greci con questi concetti in modo da giungere alla loro essenza e capire, attraverso di essa, in cosa essi concordano, quale punto delle loro essenze è comune a entrambi. Iniziamo con l'*Ideîn*: grazie al vedere noi possiamo conoscere una cosa in maniera sensibile e immediata, ci permette di differire i vari enti che vediamo attraverso le loro caratteristiche e quindi di dire che una cosa non è l'altra e viceversa. Ma non è solo questo che porta i greci a stabilire l'equazione per cui vedere = conoscere ma: "Piuttosto per il fatto che il vedere offre più di ogni altro senso la corrispondenza con ciò che, anticipatamente e anzitutto in termini pre-concettuali, vale come momento fondamentale del conoscere, cioè che esso è in qualche modo un coglimento dell'ente²²²". Tutto ciò è possibile grazie alla concezione che i greci avevano dell'ente, la quale, come ci ricorda Heidegger, è il fatto che esso è qualcosa di presente. L'ente è ciò in questo momento è presente, che si trova davanti a noi e quindi è possibile coglierlo attraverso la vista e quindi: "Il cogliere e il conoscere ciò che è presente in quanto tale, ovvero l'ente nella sua presenza, dev'essere un avere-presente²²³", e questo avere-presente rappresenta la caratteristica principale del vedere in quanto conoscere, anzi di più: è l'essenza del vedere, avere-presente qualcosa in modo che essa si renda manifesta nella sua svelatezza.

²²¹ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 189

²²² *Ivi*, pag. 190

²²³ *Ibidem*

Dopo aver chiarito in cosa consiste l'essenza del primo termine, Heidegger si concentra sul termine *Epistémē*, il quale, come abbiamo osservato in precedenza, significa 'intendersene':

Nell'intendersene-di... c'è appunto solo un aver-pronto, un avere-a-disposizione, di ampia portata e inteso in senso lato, ciò che ogni ora costituisce l'essere di un ente, ciò che parte della sua presenza e persistenza. Dunque l'intendersene-di qualcosa equivale ad avere-presenti le cose in modo più ampio e al tempo stesso più penetrante (perché orientato propriamente sull'essere)²²⁴.

Sembra che qui il filosofo tedesco stia sottolineando il fatto che il conoscere inteso come 'intendersene-di' sia in qualche modo di un grado più alto rispetto al conoscere inteso come *Ideîn*, poiché quest'ultimo non si concentra propriamente sull'essere dell'ente bensì sull'ente *simpliciter*, eppure concorre anche lui alla conoscenza, anzi potremmo affermare che è un primo grado, un primo livello di conoscenza che ci permette di avere-presente l'ente, infatti l'intendersene-di implica l'avere-presente un ente. E in questo modo si sottolinea una connessione tra i due tipi di conoscenza.

Con questo chiarimento Heidegger ha fatto un passo in avanti, ma non ha ancora spiegato quale sia la caratteristica essenziale che legghi questi due concetti, e allora prova ad andare più in profondità:

Conoscere è avere-presente qualcosa di presente in quanto tale, averlo-a-disposizione-nella-sua-presenza, anche se dovesse essere assente, cioè anche quando, e proprio quando, la singola cosa non è a disposizione. In ciò è implicito che, a questo disporre, l'ente si mostra nel suo senso proprio; è in quanto tale manifesto, svelato. Il sapere (l'intendersene-di...) diventa così il disporre della svelatezza dell'ente, cioè l'avere e il possedere la verità²²⁵.

Attraverso la conoscenza intesa come 'intendersene' noi possiamo disporre dell'ente, e proprio questo disporre permette la svelatezza dell'ente e quindi di possedere l'*Alētheia*, ma vediamo che qui non solo si fa un passo avanti affermando che l'*Epistémē* permetta la svelatezza ma si consolida anche quanto detto in precedenza, ovvero quella connessione tra i due concetti di conoscenza. Per

²²⁴ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 191

²²⁵ *Ibidem*

quanto concerne il vedere invece: "Significa avere a disposizione qualcosa nella sua presenza e persistenza; disporre di ciò nella cui forma l'ente come tale si mostra e deve mostrarsi, e quindi del modo in cui esso è manifesto, svelato²²⁶". Come abbiamo accennato in precedenza, il vedere ha più a che fare con l'ente, cioè con qualcosa che è presente (e infatti il vedere si concentra sulla presenza), mentre l'intendersene con l'essere dell'ente; ma il vedere attraverso la presenza vede l'ente in maniera manifesta, vede l'ente per quello che è con tutte le sue caratteristiche esteriori.

Ecco allora il carattere essenziale che stavamo cercando e che unisce *Ideîn* ed *Epistémē*: entrambi svelano l'ente, lo rende manifesto e così facendo arrivano a possedere la verità in quanto svelatezza, anche se è bene ricordare che il concetto di *Epistémē* permette di giungere a un grado di svelatezza più elevato, in quanto non si limita alla presenza dell'essere, ma si concentra sull'essere dell'ente.

²²⁶ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, pag. 191

PARTE II

DENTRO AL SOFISTA: INDAGINE INTORNO AL NON ESSERE

CAPITOLO 1. TRA ESSERE E NON ESSERE

1. IL PROBLEMA DELL'APPARIRE

Dopo esserci occupati del mito della caverna e del *Teeteto* passiamo al *Sofista*. Heidegger ha analizzato il *Sofista* di Platone durante gli anni in cui insegnava all'Università di Marburgo, mi riferisco in particolare al semestre invernale 1924-1925. Tale corso riveste una tappa molto importante nel pensiero del filosofo tedesco, in quanto precede di pochi anni la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927), il quale inizia proprio con una citazione tratta dal *Sofista*. Ma il corso non fu importante solamente per la maturazione filosofica dello stesso Heidegger, ma anche perché concorse a plasmare alcuni dei più importanti pensatori del secolo scorso, come per esempio: Gadamer, Arendt e Jonas. In questo luogo non verrà svolta un'analisi puntuale del testo di Heidegger, ma verranno considerati gli aspetti più importanti e decisivi per la nostra ricerca.

Il primo tema che sarà analizzato è quello dell'apparire. L'esame di questo tema seguirà lo stesso *modus operandi* dei paragrafi riguardanti il mito della caverna, ovvero prima verranno citati i passi del *Sofista* dove sarà presente il tema da trattare, e subito dopo si passerà a osservare come Heidegger ha inteso questi temi.

Dopo aver chiarito tutto ciò passiamo all'analisi del passo in questione:

STRANIERO. Dunque quando al sofista, dimmi un pò: non è ormai chiaro che si tratta di una specie di illusionista, imitatore delle cose reali, o siamo ancora incerti sul fatto che, di tutti quanti gli argomenti su cui sembrai grado di contraddire, egli non possieda però davvero conoscenza?

TEETETO. Ma come potremmo essere incerti straniero? È anzi ormai piuttosto chiaro da quanto detto che egli rientra in una delle sezioni che partecipano di quella presa in giro.

STRANIERO. Bisogna allora parlo come un illusionista e un imitatore. [...] Conviene allora dividere quanto più speditamente possibile la tecnica della produzione di immagini e se, discendendo nell'ambito di essa, il sofista ci oppone prontamente resistenza, agguantarla secondo le disposizioni pronunciate dal re e a lui consegnare la preda mettendola in mostra; se invece, egli riesce a inabissarsi da qualche parte nella partizione della tecnica imitativa, converrà seguirlo sempre dividendo la sezione in cui colloca, fino alla sua cattura. [...] Proseguendo nell'applicazione della procedura della divisione, mi pare anche ora di distinguere due forme della tecnica imitativa[...]. Una prima tecnica che io scorgo in essa è quella del copiare, che si ha soprattutto quando qualcuno, seguendo le proporzioni del modello in lunghezza e larghezza e profondità, e attribuendo inoltre a ogni particolare i modelli appropriati dà origine a una copia. [...] È giusto allora chiamare il primo genere di imitazione, in quanto simile al vero, appunto 'copia' [...]. E come dobbiamo chiamare, d'altronde ciò che appare somigliante a quanto è ben fatto perché lo si guarda da un punto di vista inappropriato, ma che invece, a uno che fosse capace di guardarlo in modo adeguato nelle sue dimensioni proprie, neanche sembrerebbe una copia di ciò a cui si afferma sia simile? Non dobbiamo forse chiamarlo 'apparenza', visto che 'appare' senza essere però simile a ciò di cui è apparenza?

TEETETO. Come no?

STRANIERO. E allora, la tecnica che produce apparenze, ma non copie, non faremo bene a chiamarla 'produttrice di apparenze'?

TEETETO. Assolutamente

STRANIERO. Queste due erano quindi le specie della tecnica della produzione di immagini di cui dicevo, l'una che produce copie, l'altra apparenze. [...] Questo discorso ha osato porre che sia ciò che non è: il falso, infatti, non potrebbe prodursi in nessun altro modo. Ma il grande Parmenide, figlio mio, a noi che eravamo ragazzini proprio contro questo discorso forniva una testimonianza rigorosa e compiuta²²⁷.

²²⁷ PLATONE, *Sofista*, 235a - 237a

In questo passo viene analizzata la settima definizione²²⁸ del sofista che troviamo nel dialogo: il sofista come creatore di immagini. Lo straniero di Elea²²⁹ lo definisce una sorta di 'imitatore'. Ma che cosa è un'imitazione? Scrive il filosofo tedesco:

Ciò che è prodotto, dunque, non è la cosa stessa, ma il suo *mīmēma*, la sua 'imitazione'. Ora, però, tale imitazione viene designata con la stessa che indica la cosa essente; l'albero dipinto viene chiamato come l'albero reale. E poiché l'osservazione del mondo e la valutazione che se ne dà nel discorso naturale rimangono nella dimensione della parola, del parlare, sussiste anche la possibilità che in quelle cose di cui comunemente si discute ci si basi proprio sulle parole, senza che sia senz'altro possibile desumere se tratti di un *mīmēma* oppure di un *òn* in senso proprio²³⁰.

Ma prima di questo facciamo un passo indietro, è infatti necessario partire dall'inizio per affrontare un discorso così complesso nel modo opportuno.

Bisogna ricordare che ci occupiamo sì di Heidegger, ma nello specifico ci occupiamo di come il filosofo tedesco interpreta Platone e, per il filosofo greco, il percorso che conduce all'essere e all'ente è la vista. Gode di una sorta di priorità gnoseologica sugli altri sensi, in quanto attraverso il 'vedere' possiamo subito dare spazio al differire dei differenti. Ovviamente Heidegger sapeva tutto ciò dal momento che il suo intento era quello di ritornare all'alba del pensiero filosofico unendo un approccio costruttivo a uno distruttivo²³¹. E tuttavia questo discorso, che all'apparenza sembra semplice da intendere, è in realtà molto più complesso di quanto non sembri di primo acchito: il fatto che io possa vedere un qualsiasi ente con tutte le sue caratteristiche, non significa che esso non possa essere soggetto a falsificazioni o storpiature, fermo restando che per i greci l'ente è ciò che è presente.

Nella discussione della settima definizione viene argomentato questo tema e si cerca di capire in che cosa consiste un' 'apparenza' e in che cosa consista il 'falso'.

²²⁸ È interessante notare la stretta appartenenza della settima definizione alla tematica ontologica, la quale si riprende ma poi viene ripresa solo dopo il parricidio, al termine della lunga indagine sull'essere, nelle ultime battute del dialogo.

²²⁹ È opportuno e doveroso specificare che nel *Sofista* tutto ciò che afferma lo straniero di Elea rappresenta il pensiero di Platone. Detto in altri modi: Platone veste la maschera drammaturgica dello straniero di Elea ed espone attraverso le sue parole le sue teorie filosofiche.

²³⁰ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 410

²³¹ Ho già spiegato in breve cosa intendo con ciò nell'introduzione.

Heidegger nell' esame di questo passo del testo tira in ballo le *Ricerche logiche* di Husserl e il concetto di figuratività²³², cercando di interpretare la settima definizione sulla base della filosofia Husserliana attraverso la differenza tra il *Bildobjekt*, ossia l'oggetto-immagine, e il *Bildsujet*, ossia il soggetto-immagine. Ma questa differenza, che Heidegger espone durante le sue lezioni, serve per mostrare che ciò che interessava al filosofo greco era:

Mostrare che quello che noi chiamiamo oggetto-immagine, cioè il rappresentante , è invero lì presente, ma proprio in questa sua semplice presenza non è ciò che esso, come immagine, fa vedere. È questa la differenza che sta a cuore a Platone: il fatto cioè che nell'immagine e con l'immagine che abbiamo lì davanti c'è qualcosa che non è esso stesso ciò che l'immagine mostra, ovvero qualcosa che non è esso stesso ciò per cui propriamente l'immagine si spaccia. Nell'essere-immagine gli interessa il rapporto fra il modo di essere dell'oggetto immagine-immagine e il rappresentato in quanto tale²³³.

Ciò che importa a Platone è ciò che vi è nell'immagine, ciò che è presente nell'immagine: il non-essere. Quindi attraverso l'apparenza sarebbe possibile trovare il non-essere secondo Platone, è per questo, probabilmente, che nelle pagine del *Sofista* è stata inserita la settima definizione, pur tenendo sempre presente il dettato di Parmenide: "Egli dovrà anzi mostrare l'essere del non-ente in modo da portarsi costantemente sulle spalle il detto di Parmenide, che in realtà lo bandisce come sempre²³⁴".

Proviamo ad andare più in profondità: è vero che lo scopo di Platone è quello di mostrare, attraverso un'analisi dell'immagine, l'eventualità del concetto di non-essere. Ma prima di occuparci del non-essere vediamo di occuparci dell'essere, così, per questa via, ci occuperemo implicitamente anche del primo, e lo faremo attraverso le parole di Rosaria Peluso:

La nozione di di apparenza intrattiene un rapporto privilegiato con entrambi i termini della questione, essente e nulla, dal momento che ciò che appare

²³² Per figuratività intende il fatto che l'essere-immagine da parte di un qualsiasi oggetto ha fatto sì che ciò esiste fuori di noi, quindi gli oggetti trascendenti, venga riprodotto da un oggetto immanente, o il contrario. Ciò è stato molto importante in tutta la storia della filosofia, e in particolare nella filosofia greco-platonica.

²³³ ²³³ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 417

²³⁴ *Ivi*, pag. 413

sembra aver infranto ogni congetturale provenienza dal nulla e si impone come essente in quanto si dà a vedere, c'è. L'apparenza, in virtù della sua capacità di darsi come essente, sembra godere anche del privilegio di essere l'autentico essente [...]. Il nulla è in grado di far vacillare l'essente, di porlo a metà tra l'essere e il non-essere. L'apparenza è questo essente intermedio, un essente che si situa tra il non-essere ancora e il non-essere più [...]. Apparire è sempre in fondo un portare all'apparenza, dunque un portare ad essere *hic et nunc* che può essere revocato ogni qualvolta venga meno la visibilità, il fatto che l'apparenza si dia a vedere²³⁵

Il concetto di essere è collegato con quello di apparire, l'essere è ciò che appare, ma richiama anche il concetto di non-essere, mantiene un rapporto particolare anche con esso e dunque con il divenire. Infatti le cose che a noi ci appaiano possono ricadere nel nulla. Ciò che è collocato a metà strada tra essere e non-essere.

Abbiamo parlato in precedenza della vista: grazie all'apparire qualcosa si può vedere, e quindi può venire a essere ma può tornare nel nulla e perdere la sua visibilità. Ma allo stesso tempo l'apparenza è diversa dall'essere, infatti non è possibile che alla stessa cosa si diano due nomi diversi, il linguaggio non commetterebbe mai un errore del genere.

Nel corso del 1935 intitolato: *'Introduzione alla metafisica'* Heidegger prova ad analizzare una delle possibili etimologie della parola essere, e scopre che alla fine l'apparire sta in relazione alla *physis*. Quindi possiamo osservare che l'apparire non ha quella valenza negativa che la storia della filosofia le ha attribuito per secoli. Ciò è dovuto al fatto che il suo significato originario è caduto nell'oblio e con il passare del tempo ha acquisito il significato di 'sembrare' (il quale è solo particolare modo dell'apparire) cioè il vedere un fenomeno in modo parziale, per ciò che esso non è²³⁶. E il 'sembrare' conduce all'opinione la quale: "È un significato, però il significato, che si è imposto e ha finito per prevalere sugli altri[...]. Pensare è avere idee e opinioni, che sono vedute, aperture, finestre sul mondo e non visioni cristallizzate a partire dalle quali si interpretano i fenomeni e li si rigetta quando contrastano con le teorie precostituite²³⁷". Per Heidegger avere un'opinione significa andare contro una visione dogmatica della vita che impone le sue regole e che

²³⁵ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, Napoli, Giannini editore, 2008, pag.190

²³⁶ Qui mi riferisco a ciò che i greci chiamavano *doxa*, ossia opinione.

²³⁷ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag.193

lascia le cose così come sono. Dunque non è preoccupato di una visione soggettivistica e relativistica delle cose e del mondo, ciò che più lo preoccupa è: "Il venir meno dell'orizzonte prospettico individuale e del sovrastare della cosiddetta 'opinione pubblica', che non è l'opinione estrinsecata, quanto l'opinione che si presume generalizzata²³⁸". E questo estremamente rilevante, infatti l'essenza dell'opinione consistente nell'individualità: le opinioni sono personali, è questo il carattere fondamentale dell'opinione, e dunque non può cadere nella generalizzazione poiché altrimenti si snaturerebbe. Seguire l'apparenza porta a dei rischi in quanto non si sa se i fenomeni che appaiono abbiano a che fare o meno con l'illusione²³⁹. È un rischio prendere le parti dell'apparenza, poiché non sempre riusciamo a stabilire ciò che è vero da ciò che è falso, ma è un rischio che deve essere corso poiché solo così possiamo salvaguardare l'essere dall'oblio.

Ma il fatto che delle cose che appaiano si possa avere un'opinione, un'idea, implica che il mondo viene ridotto a un'immagine del soggetto che guarda? E che quindi ogni soggetto avrà un'immagine diversa del mondo? Sembra quindi che si stia ponendo un'analogia tra immagine e apparire. Ma già Platone negava ciò attraverso la distinzione tra *eidos* e *eidōlon*. Questa differenza viene lasciata sullo sfondo nelle lezioni marburghesi di Heidegger, ma viene ripresa in '*L'epoca dell'immagine del mondo*' in cui si legge: "L'uomo greco è in quanto percepisce l'ente; di conseguenza nella gremità il mondo non può diventare immagine. Per contro, il fatto che in Platone l'entità dell'ente si definisca come *eidos* (aspetto, veduta), è il presupposto storico remoto, operante una lunga e nascosta mediazione, perché il mondo divenga immagine²⁴⁰".

Heidegger specifica poi che il pensiero greco subirà un improvviso rovescio a opera di Cartesio, il quale può essere considerato come l'iniziatore della filosofia moderna. Anche attraverso Platone e Aristotele si attua una modificazione fondamentale dell'interpretazione dell'uomo e dell'ente ma sempre rimanendo all'interno dei confini della tradizione greca; ma in cosa Cartesio si è allontanato dalla tradizione greca e in quale senso si differenzia la sua analisi dell'uomo come soggetto? Vediamo la risposta di Heidegger: "

²³⁸ *Ibidem*

²³⁹ Nel passo che è stato citato sopra lo Straniero di Elea definisce il sofista come un illusionista o come un imitatore. Il Sofista, attraverso le sue parole, crea delle illusioni e quindi con qualcosa che non ha che fare con l'essere ma con bensì con il suo opposto: il non-essere.

²⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, pag. 90

Nel concetto di *subjectum* risuona ancora l'essenza greca dell'essere, anche se in una forma e irricognoscibile e oscura dell'essere-presente (cioè nella forma di ciò che sta sempre sotto), è necessario prendere le mosse da questo concetto per procedere alla ricerca dell'essenza del mutamento avvenuto nella posizione fondamentale della metafisica. Una cosa è la salvaguardia della cerchia del non-esser-nascosto via via delimitato dalla percezione di un essere-presente, e un'altra è il procedere nell'illimitata regione della possibile oggettivizzazione, mediante il calcolo del rappresentabile accessibile ad ognuno e vincolante per tutti²⁴¹.

Ne consegue che nella tradizione greca, e specialmente nella sofistica, l'uomo non potrà mai essere inteso come *subjectum*, poiché l'essere è concepito come un essere-presente, mentre la verità viene intesa come *Alētheia* ossia come un non essere più nascosto. E attraverso l'*Alētheia* si giunge all'apparire di ciò che è presente davanti a colui che assiste a questo apparire, cioè l'uomo. Nella filosofia cartesiana invece: "L'uomo come soggetto rappresentante, fantastica - cioè si muove nella *imaginatio* - nella misura in cui il suo rappresentare si immagina l'ente come la determinazione oggettiva di un mondo concepito come immagine²⁴²". Quindi dalle parole di Heidegger si può osservare che la riduzione dell'essente a oggetto è una caratteristica peculiare della modernità, poiché in essa vi è la predominanza dell'empirismo e quindi ha bisogno di catturare delle parti di essere da esaminare. Vi è una sorta di critica della modernità, da parte di Heidegger, in queste pagine a causa del dominio della ragione, della verità intesa non più come *Alētheia*, bensì come *adaequatio rei et intellectus* (adeguamento della cosa e del pensiero), dell'utilizzo fuori luogo del metodo sperimentale, il quale viene usato per formulare leggi non solo per fenomeni naturali, ma anche per la storia e per la cultura.

Ma per Heidegger l'immagine non è qualcosa che rappresenta un'epoca, che sia il simbolo della modernità e per cui alla moderna si contrappone quella contemporanea, ma come dicevamo prima è una caratteristica della modernità, la quale crea immagini per soddisfare la logica che sta dietro il rapporto soggetto-oggetto. L'immagine per Heidegger è:

²⁴¹ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, pag. 92

²⁴² *Ibidem*

In primo luogo la riproduzione di qualcosa. Di conseguenza, l'immagine del mondo sarebbe per così dire, una pittura dell'ente nel suo insieme. Ma 'immagine del mondo' significa qualcosa di più. Con essa intendiamo il mondo stesso, l'ente nella sua totalità così come ci si impone nei suoi condizionamenti e nelle sue misure. 'Immagine' non significa qui qualcosa come imitazione, ma ciò che è implicito nell'espressione aver un'idea (*Bild*) fissa (fissarsi) di qualcosa²⁴³.

Qui viene posta in questione non l'immagine in quanto tale bensì quell'immagine che fossilizza il mondo, e quindi lo rende immobile, fisso, in modo che non possa accadere nulla di inaspettato. E tutto ciò è presente solo nella modernità, ed è attraverso l'antropocentrismo che emerge un modello di umanità che stabilisce quali siano le condizioni per relazionarsi con il mondo. Questo concetto di un mondo cristallizzato e fisso lo possiamo ritrovare anche in alcune pagine del corso sul *Sofista*: in questo luogo Heidegger inizia a esplicitare il fatto che, fino a quel punto, non ha compiuto un singolo passo nella risposta alla domanda su chi sia il filosofo, e poi aggiunge: "È indicativo già soltanto il fatto che nella domanda sull'essenza del filosofo, e quindi della filosofia, si interponga la nozione di *Weltanschauung*, ovvero di una certa quale 'visione del mondo'²⁴⁴".

Il fatto che la filosofia sia inglobata in una visione del mondo è uno dei pericoli maggiori in cui la filosofia può incorrere, poiché in questo modo può rimanere cristallizzata, e, a questo proposito Heidegger inserisce la distinzione tra 'filosofia profetica' e 'filosofia scientifica'²⁴⁵ e attraverso di esse risulta che:

L'idea della ricerca fu completamente offuscata da generiche tendenze spirituali e l'idea della filosofia subì l'egemonia di esistenze culturali ben precise, fino a diventare una creazione che soddisfa in senso eccellente tali esigenze e che può a buon diritto essere chiamata 'filosofia profetica': essa ha la capacità di prevedere a intermittenza la situazione culturale media prossima ventura e possiede quindi in certi periodi un ruolo dominante. Tutto ciò che rimane della tradizione scientifica dei Greci, come la logica e la psicologia, passa solitamente

²⁴³ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, pag. 87

²⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 281

²⁴⁵ Questa distinzione non appartiene a Heidegger ma la possiamo trovare nella: *'Psicologie delle visioni del mondo'* di Karl Jaspers.

sotto il nome di 'filosofia scientifica' e tale aggiunta ha il compito di indicare che effettivamente si tratta ormai solo di una pratica scolastica²⁴⁶.

Vediamo che per 'filosofia profetica' si intende un tipo di filosofia che soddisfa le esigenze dell'epoca in cui domina, quindi essa è estremamente importante per il periodo storico in cui si sviluppa, poiché riesce ad appagare le necessità. Invece per 'filosofia scientifica' si fa riferimento al fatto che questo tipo di filosofia non domina il mondo in cui nasce e progredisce, non interpreta la propria epoca.

Ma entrambe non hanno nulla a che fare con la filosofia, la vera filosofia, cioè la filosofia autenticamente intesa, non ha bisogno né di soddisfare le necessità né di essere appagata dell'epoca in cui nasce e si evolve a causa di ciò che è successo prima, ma invece essa è: "Quel sostegno affatto peculiare appartenente in modo esclusivo a questo genere di esistenza, che io chiamo la libertà del realismo²⁴⁷". Quindi la filosofia deve essere libera e indipendente da qualsiasi tipo di analisi e interpretazione del mondo.

Ma contro questo atteggiamento di autentico pensiero filosofico sta il sofista, così come viene tratteggiato nel dialogo di Platone: egli rappresenta tutto ciò contro cui il filosofo combatte, rappresenta una sorta di nemico della filosofia, un produttore di immagini che pone l'apparenza al primo posto e che utilizza le parole per vincere e non per convincere. Nel dialogo vediamo che egli afferma non ciò che è ma ciò che non è, ed è proprio attraverso la ricerca della definizione del sofista, e in particolare attraverso la settimiana definizione, che abbiamo analizzato in queste pagine in tutte le sue sfaccettature, che Platone si avvicina sempre di più alla differenziazione di non-essere assoluto e non-essere relativo, aprendo così la strada al differire dei differenti. E quindi sembra svelarsi un analogia tra il sofista e la visione del mondo, poiché entrambe pretendono di imporre la loro visione e che tutto possa essere conosciuto, è una sorta di gnoseologismo totalitario in cui tutto deve conosciuto senza distinzione. Le parole del sofista sono trasparenti, non giungono direttamente alla persona poiché il loro unico quello scopo è quello di togliere oggettività ai fenomeni infatti Heidegger scrive che:

La sofistica è caratterizzata dall'irrealismo, da intendersi qui in un senso ben determinato: non si tratta di un irrealismo dovuto al caso, all'arbitrio,

²⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 282

²⁴⁷ *Ivi*, pag. 283

all'occasione, bensì di un irrealismo di fondo, che però non può essere concepito come se nei sofisti fosse viva una meditazione intesa a travisare e occultare fondamentalmente le cose, come se essi volessero soltanto ingannare. Si tratta di un'irrealismo che possiamo meglio determinare dicendo: incuranza della realtà, dunque appunto un irrealismo²⁴⁸.

E con questo passo del testo si conferma ciò che abbiamo affermato nella pagina precedente: il sofista attraverso le sue parole dice le cose come non sono, infatti inganna, crea delle immagine che non corrispondano alla realtà, crea la realtà come essa non è. E questo che intende Heidegger con il termine irrealismo.

Platone indaga intorno al sofista, o meglio intorno alla definizione di sofista, poiché vuole indagare intorno concetto di non-essere, vuole concettualizzare questo tema. Tutto ciò che ha a che fare con il sofista ha a che fare con il negativo: il non-essere, il non-pensiero, la non-realtà, la non-verità e via discorrendo. E quindi non gli importa niente del reale ma ciò porta a una conseguenza importante:

Proprio per il fatto che questa cosa non gli interessa - e quindi non vuole restare legato alla realtà di cui parla - , riponendo il senso del suo discorso unicamente nella bellezza dello stesso, egli diventa un irrealista: irrealismo è incuranza del contenuto reale di ciò che viene detto [...]. L'incuranza della realtà da parte del discorso equivale all'inautenticità e allo sradicamento dell'esistenza umana²⁴⁹.

È come se anche il sofista uscisse dalla realtà ma non da una realtà qualunque, ma da quella autentica.

Per effettuare un paragone tra il sofista e il filosofo si potrebbe usare, in senso lato, la distinzione di Heidegger, che in questo passo è sottintesa, tra esistenza autentica e inautentica. Il sofista è condannato a vivere un'esistenza inautentica astraendosi dalla realtà in una sorta di irrealismo, e in questo modo rimane ancora all'oscurità del non-essere, mentre il filosofo vive un'esistenza autentica dove risplende la luce dell'essere che nulla a che fare con l'irrealismo sofistico.

²⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 260

²⁴⁹ *Ibidem*

2. LA KOINŌNIA E IL GEVIERT

Passiamo ora ad analizzare un concetto fondamentale che troviamo nel *Sofista*, e che rappresenta un punto di svolta ai fini del dialogo stesso. Il paragrafo sarà strutturato in questo modo: inizialmente ci soffermeremo sulle parole di Platone, poi spiegheremo attraverso il testo di Heidegger il concetto di *Koinōnia*, e poi sull'idea di *Geviert*, e infine esamineremo come questi temi si collegano.

Partiamo dalle parole del filosofico greco:

STRANIERO. Diciamo perciò in che modo noi enunciamo ogni volta questa stessa cosa con molti nomi.

TEETETO. A cosa ti riferisci? Fai un esempio.

STRANIERO. Noi diciamo certo 'uomo', denominandolo in molti modi, riferendo a esso colori, figure, grandezze, vizi e virtù, e, fra tutte queste e moltissime altre denominazioni, non affermiamo soltanto che è 'uomo', ma anche 'buono' e infinite altre cose; in base allo stesso ragionamento, ci comportiamo ugualmente con tutto il resto, ponendo per ogni cosa che è una, ma dicendola poi molteplice e chiamandola con molti nomi[...]. Io credo che così abbiamo almeno apparecchiato un banchetto sia per i giovani sia per quei vecchi che si mettono a studiare tardi; giacche chiunque avrà buon gioco a replicare subito che è impossibile che i molti siano uno e l'uno molti, e se la godranno senz'altro a non lasciar dire 'uomo buono', ma soltanto 'il buono buono' oppure 'l'uomo uomo'. Ti capiterà spesso, credo, di incontrare gente che prende sul serio argomenti del genere, Teeteto, qualche volta di età avanzata, gente che rimane a bocca aperta di fronte a simili dimostrazioni per la sua povertà d'intelletto e ritiene di aver scoperto così chissà quale sapienza del tutto[...]. forse non dovremo congiungere né l'essere al movimento e alla quiete né niente altro a nessun'altra cosa, e porremo nei nostri discorsi che essi rimangono non misti e che è impossibile che partecipino reciprocamente? Oppure dovremo ricondurre tutte le cose a una sola e la stessa, perché capaci di comunicare reciprocamente? Oppure alcune sì e altre no? Quale di queste opzioni possiamo dire che costoro sceglierebbero?[...] Poniamo dunque che dicano in primo luogo che nulla possiede nessuna capacità di comunicare in nessun caso[...]. Certo che, con questa ammissione, è andato subito tutto sottosopra, a quanto pare, sia per quelli che pongono il tutto in movimento, sia per quelli che invece lo pongono come immobile e uno[...]. Ma anche quanti ora ricompongono tutte le cose, ora invece le dividono, sia che le ricompongano in un'unità e dall'unità poi

le dividano all'infinito, sia che le dividono in una quantità limitata di elementi [...], in tutti questi casi, non direbbero nulla di sensato, se non vi fosse alcuna mescolanza [...]. E se invece tutte le cose hanno la capacità di comunicare reciprocamente le une con le altre?

TEETETO. Questo punto sono in grado di chiarirlo anch'io[...]. Il movimento stesso sarebbe assolutamente fermo, mentre la quiete a sua volta si muoverebbe, se potesse congiungersi l'uno all'altra

STRANIERO. Resta allora soltanto la terza opzione[...]. Se allora è vero che alcune cose tendono a farlo e altre no, si darà una condizione pressoché analoga a quella delle lettere, giacché di esse pure, credo, alcune non si combinano fra loro mentre altre si combinano[...]. Ci sono le vocali che, diversamente, dalle altre, slittano fra tutte come un legame, in modo che, senza almeno qualcuna di esse, risulta impossibile congiungere altre due lettere qualunque fra loro²⁵⁰.

Vediamo che in questo passo lo straniero e Teeteto discutono riguardo il tema dei cosiddetti generi sommi, ma facciamo un passo indietro e vediamo come si giunge fin qui. In questo dialogo Platone arricchisce la sua concezione del mondo delle idee, arrivando addirittura a contestare alcune delle tesi precedentemente esposte in altri dialoghi. In particolare si sostiene che tra le idee si intrattengono rapporti di identità e di differenza, ciascuna idea ha qualcosa in comune con tutto le altre, e allo stesso tempo ha qualcosa che la differenzia da tutte le altre, un qualcosa che la caratterizza. Ma se si introduce la differenza si afferma che un'idea non-è l'altra e con ciò si inserisce il non-essere; ciò è vietato non solo dal dettato parmenideo ma in qualche modo è vietato anche dallo stesso Platone, infatti il mondo delle idee obbedisce alle regole dell'essere di Parmenide e quindi non può esserci alcuna incisione del non-essere.

Supponendo questa sorta di 'comunicazione' (*Koinōnia*) tra le idee Platone si incammina oltre il divieto di Parmenide. Ed è proprio attraverso l'introduzione dei cinque generi sommi che Platone si allontana dalle indicazioni del filosofo di Elea; i cinque generi sommi sono, così potremmo dire, le idee più universali che si collocano al di sopra delle altre idee: nel senso che ogni altra idea partecipa dei cinque generi sommi. È un processo per cui fondamentalmente dal sensibile ci innalziamo all'intelligibile, questi sono: la quiete e il moto, l'identico e il diverso, e

²⁵⁰ PLATONE, *Sofista*, 251a - 253ab

infine l'essere; attraverso la loro introduzione Platone potrà compiere, quindi, il cosiddetto Parricidio. La scienza che opera le distinzioni tra le varie idee, e quindi tra i vari generi, è la dialettica che ne mostra le differenze, le identità, le esclusioni e le implicazioni. Proviamo a fare un'esempio: la quiete è diverso dal moto, ma entrambi sono, cioè entrambi partecipano del genere 'essere'. Ma non comunicano solo con il genere 'essere', poiché quando abbiamo sostenuto che 'la quiete è diversa dal moto' abbiamo implicitamente affermato che sia la quiete sia il moto comunicano con il genere 'diverso', ma allo stesso tempo comunicano con l'identico, poiché la quiete è identica a sé stessa, e nello stesso modo il moto è identico a sé stesso. Si può vedere qui l'importanza di quella che abbiamo chiamato, in questo luogo, comunicazione, e che i greci chiamavano *koinōnia*. Ma come si arriva al cosiddetto parricidio platonico? Attraverso il genere 'diverso', il quale è diffuso attraverso tutti gli altri generi, e dunque esso è forse il più importante di tutti gli altri generi. Tutti i cinque generi infatti partecipano del diverso, perché ogni genere è diverso dall'altro. Se non vi fosse la diversità non vi sarebbe neanche la distinzione tra gli altri generi. E anche il diverso stesso è diverso da tutti gli altri generi. Come abbiamo accennato precedentemente, quando affermiamo che il moto è diverso dalla quiete, stiamo dicendo che il moto non-è la quiete, ma allo stesso tempo, come abbiamo già detto, il moto comunica con il genere essere, e quindi il moto è. Quindi sembra che allo stesso tempo il moto è e non è. Ma quando affermiamo che il moto è lo affermiamo in base alla sua comunicazione con il genere 'essere', e quando affermiamo che il moto non è lo affermiamo in virtù della sua comunicazione con il genere 'diverso', e non in senso 'assoluto'. Non nel senso che il moto è nulla. Negazione non è sempre opposizione, lo è solo talvolta. Qui usiamo continuamente la negazione ma non in senso oppositivo. Negazione è qui qualcosa di 'altro', come 'diverso': dicendo il moto non è la quiete Platone intende sostenere che il moto ha un significato 'altro' rispetto al significato della quiete. Abbiamo dunque una nozione di 'ciò-che-non-è' che coincide con la nozione di 'diverso' (ed è per questo che Platone non ritiene opportuno inserire il non-essere come 'sesto genere'). È in questo che consiste il parricidio platonico.

Ora che abbiamo creato una sorta di sfondo riguardante il tema della *Koinōnia*, possiamo entrare nel dettaglio dell'interpretazione che fornisce Heidegger di questo concetto fondamentale ai fini del dialogo. Heidegger infatti associa questo tema alla questione del *Logos*, e dunque interpreta la *Koinōnia* in termini logici: "La *Koinōnia* che nella trattazione dell'essere del non-ente dovrà offrire la soluzione vera e propria

del problema, è comprensibile soltanto a partire da una determinata concezione del *Logos*, cioè da una precisa interpretazione dei momenti strutturali che sono dati nel *Logos*²⁵¹". Ma ciò non significa che Platone, per Heidegger, si limita semplicemente a fornirci una sorta di mero elenco semplicistico di tutte le possibilità di cui l'essere si predica. Al centro dell'interpretazione heideggeriana di Platone, per quanto riguarda il tema della *Koinōnia*, sta il *Logos*, e proprio attraverso di esso possiamo affermare che all'interno della comunicazione tra i cinque generi sommi vi è un 'intreccio' (*symplokē*) di essere e non-essere, ma allo stesso tempo vi è anche una sorta di collegamento tra essere e *Logos*: bisogna sempre fare i conti con questa dualità del *Logos*, che da un lato si volge verso l'essere, mentre dall'altro si volge verso l'intreccio (*symplokē*) e quindi verso la *Koinōnia*, questo secondo aspetto potremmo chiamarlo *Logos-Koinōnia*.

È proprio quest'ultimo uno dei tratti più importanti della parte del *Sofista* che stiamo analizzando in questo luogo, vediamo cosa scrive Heidegger a questo proposito:

Il *Logos* viene considerato sotto l'aspetto per cui esso, come tale, con questa struttura che gli pertiene, intrattiene anche una relazione con l'Òn, con l'ente di cui parla. Questa è una seconda *Koinōnia*. A tale proposito bisogna osservare che Platone concepisce il rapporto del dire con il detto, inteso come momento del cogliere e dello scoprire, non in senso fenomenologico, ma in termini puramente ontici. Egli afferma: nel dire qualcosa si mostra che ogni parlare possiede in generale, nel proprio essere, una *Koinōnia* con l'Òn²⁵².

Logos-Koinōnia non si colloca su un piano ontologico bensì su un piano ontico. È l'ente ciò di cui si occupa, è un *Logos* che mette in questione l'ente e non l'essere, ma sarebbe sbagliato separare la tematica ontologica da quella ontica, infatti non dobbiamo dimenticare che comunque il *Logos* si volge anche dalla parte dell'essere e quindi vi è una sorta di relazione tra i due che ci permette di comprendere che cos'è l'essere, e perché l'essere venga compreso vi è bisogno degli enti, i quali sono scoperti proprio dal *Logos*.

Vi è quindi una sorta di circolo in cui tutti i componenti sono necessari: il *Logos* entra in relazione con l'essere e, attraverso di essa, possiamo comprendere l'essere ma perché questo venga compreso vi è bisogno dell'ente, il quale è scoperto

²⁵¹ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 276

²⁵² *Ivi*, pag. 519

proprio dal *Logos*; e quindi non è possibile separare piano ontologico e ontico. In base a ciò vediamo che se mancasse uno di questi fattori verrebbe meno tale circolo e quindi non vi sarebbe nemmeno la necessità di discutere dei cinque generi sommi e dunque della *Koinōnia*.

Nel breve passo sopra abbiamo osservato che lo straniero ci fornisce tre ipotesi di come debba intendersi la *Koinōnia*. La prima di esse sostiene che niente può comunicare con niente e dunque che la *Koinōnia* risulta impossibile, ovvero che non si dà:

Se vogliamo condividere la tesi che nessun ente, nessun alcunché possa mai essere-con un altro, e che sia in generale esclusa qualsiasi *Koinōnia*, allora tutto è in subbuglio. Ogni onto-logia crolla su se stessa[...]. Ma anche la dottrina dell'essere che riconduce agli elementi - tanto che questi siano concepiti come sconfinanti, oppure come aventi confini -, anche questa dottrina dell'essere diventa impossibile se non può presupporre la possibilità della *Koinōnia*²⁵³.

Dunque se si escludesse a priori qualsiasi *Koinōnia* tutto l'impianto ontico-ontologico franerebbe su sé stesso. Per confutare ulteriormente questa ipotesi Platone aggiunge che persino coloro i quali affermano che l'essere è uno e che fuori dal circolo dell'essere vi è solo non-essere sono obbligati ad ammettere una qualche relazione dell'essere, una qualche mescolanza, e così facendo si rendono ridicoli perché: "Nei loro *Logoi* essi parlano già sempre di 'essere', 'affrancato rispetto a...', '... alle altre cose', 'in se stesso'. Nelle loro tesi sul *Logos* essi pronunciano insomma già tutta una serie di strutture ontologiche determinate; in essa è già contenuta tutta una teoria dell'essere²⁵⁴". Quindi costoro in qualche modo attraverso il loro discorso si confutano da soli, è già tutto contenuto nei loro discorsi.

Abbandonata la prima ipotesi ci dirigiamo verso la seconda, essa prevede che tutto possa entrare in *Koinōnia* con tutto, una sorta di *Koinōnia* senza fine verrebbe da dire. E ciò porterebbe a degli esiti paradossali, come per esempio il fatto che la quiete si metta in moto o che il moto stia in quiete, e ciò non è possibile. Questa teoria prevede l'assenza della contrapposizione, e quindi qui vige il tema della contraddizione eterna, poiché affermare che la quiete possa mettersi è una

²⁵³ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 526

²⁵⁴ *Ibidem*

contraddizione, e dunque niente potrà più avere senso compiuto. Ma tuttavia Heidegger non si ferma qui, ma procede oltre. Nell'introduzione a questo lavoro si era affermato che Heidegger interpreta Platone attraverso Aristotele, e che inoltre egli era stato un grandissimo studioso dello Stagirita fin dai primi anni di insegnamento all'Università, e qui ne abbiamo la prova:

A mostrare la sua impossibilità osa cimentarsi lo stesso Teeteto [...]. Egli afferma: in base a questo tesi si sarebbe autorizzati a comporre assieme anche il moto con la quiete, e la quiete con il moto; ed è sicuramente una cosa affatto impossibile [...]. Qui diventa chiara la differenza fra la trattazione essenzialmente ancora ontica di moto e quiete in Platone rispetto a quella ontologica di Aristotele [...]. Si comprenderà ciò soltanto qualora ci si interroghi sull'essere di ciò che è mosso e sull'essere di ciò che è in quiete [...]. Nell'essere della quiete, ovvero nel senso ontologico della quiete, è posto assieme proprio l'essere l'essere in moto, in quanto può riposare soltanto qualcosa che ha possibilità di movimento²⁵⁵.

Secondo Heidegger, Platone rimane fermo al tratto ontico delle cose, rimane fermo all'ente, ed è per questo che è contraddittorio affermare che la quiete si metta in moto e che il moto stia in quiete. Mentre Aristotele si posiziona un passo più avanti, lui non si ferma all'ente bensì all'essere dell'ente, si posiziona su un piano prettamente ontologico. Dunque per Aristotele la quiete non rappresenta l'opposto del moto, ma anzi la quiete ha bisogno del moto, poiché solo ciò che possiede la possibilità del movimento ha bisogno della quiete. Platone non sarebbe mai potuto arrivare a questa conclusione in quanto per arrivare a ciò bisogna prima aver analizzato l'essere del movimento. E Platone: "Non ne aveva né i mezzi né la possibilità²⁵⁶".

Escluse la prima e la seconda ipotesi di *Koinōnia*, quindi rimane solo la terza ipotesi: "Tale *Koinōnia* è 'condizionata' (*'be-dingt'*), legata alle cose, in un senso affatto peculiare: essa ha il suo fondamento nelle cose (*Dinge*), nella realtà delle cose stesse, ed è da queste prefigurata. Solo quest'ultima possibilità della *Koinōnia* può essere mantenuta, mentre le altre due mettono a repentaglio la stessa possibilità del conoscere²⁵⁷". Solo la terza ipotesi si rivela percorribile, attraverso le altre diventa

²⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 524

²⁵⁶ *Ibidem*

²⁵⁷ *Ivi*, pag. 526

impossibile conoscere le cose, infatti se tutto fosse collegabile con tutto allora una cosa sarebbe l'altra e viceversa e con ciò si cadrebbe in contraddizione, poiché non sarebbe logico affermare che il tavolo è il bicchiere e viceversa²⁵⁸, e non è nemmeno possibile affermare che non vi sia nessuna possibilità della *Koinōnia*, poiché così nulla sarebbe conoscibile, e inoltre ciò è impossibile persino dal punto di vista del *Logos*, è sufficiente ricordare l'esempio di Platone per cui anche coloro i quali sostengono 'che ciò che è' è uno sono costretti ad ammettere una sorta di *Koinōnia* dell'essere attraverso i loro discorsi.

Dopo aver introdotto la terza ipotesi Platone effettua un paragone per meglio far comprendere in cosa consista questa terza ipotesi: egli utilizza le lettere dell'alfabeto. Le lettere dell'alfabeto si legano tra loro ma non in maniera casuale, in maniera illogica, non funziona così, esse seguono un criterio, e questo criterio è quello del *Logos*. Negli ultimi dialoghi: "Le lettere dell'alfabeto o i suoni vengono spesso richiamati da Platone per illustrare relazioni ontiche: *Teeteto*, 202 e sgg; *Politico*, 277 e sgg; *Repubblica*, III; 402 b; *Filebo*, 18 b sgg²⁵⁹". Dunque le lettere dell'alfabeto vengono utilizzati sovente nei dialoghi più tardi, quelli più scientifici, e vengono utilizzate per richiamare legami sul piano ontico, e non ontologico, sempre però tenendo conto del *Logos*, esso infatti è il fattore, il criterio, che fa da padrone in questa parte del *Sofista*; Heidegger, infatti, non si esime dal marcare questo legame: "Nel *Logos* ciò che è espresso viene preservato, e l'ente che esso scopre subisce una sorta di investitura. Così in un certo senso ciò che è detto è detto e in termini più generali l'espressione verbale sono il rappresentante dell'ente stesso²⁶⁰". Ma non tutte le lettere sono uguali, infatti ve ne sono alcune che hanno un'importanza maggiore delle altre e che riescono a legarsi meglio con le altre lettere, per usare un linguaggio Platonico si potrebbe dire che esse 'fluiscono' e 'scorrono', esse sono una sorta di vincolo. E proprio i cinque generi sommi vengono paragonati alle vocali, in quanto essi sono in grado di caratterizzare la qualità ontologica di tutto ciò che è. Infatti di ogni cosa che è posso dire, appunto che è, posso dire se in movimento o è in quiete, e inoltre posso affermare se è identica o diversa. Come le vocali sono: "I nuclei di cristallizzazione attorno ai quali una parola si raccoglie

²⁵⁸ Ovviamente qui Heidegger si ferma all'interpretazione Platonica, il quale si mantiene a un livello ontico di conoscenza delle cose, come abbiamo già brevemente accennato più in alto.

²⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 527

²⁶⁰ *Ibidem*

come articolazione sonora unitaria²⁶¹”, allo stesso modo i cinque generi sommi definiscono e determinano ogni essente, Infatti scrive Heidegger: ”Ci sono strutture ontologiche tali da essere presenti ‘capillarmente ovunque, compenetrando ogni dettaglio’ e ‘nulla impedisce che abbiano comunanza con tutto, ci sono sempre già’. Esse sono ciò che è presente e attuale in senso prioritario: tutto il resto non può essere, qualora tali strutture non sussistano già anch’esse²⁶²”.

Proviamo a riassumere un tutto ciò che abbiamo affermato attraverso le parole dello straniero:

LO STRANIERO. Giacché abbiamo dunque convenuto che alcuni dei generi sono predisposti a comunicare fra loro, mentre altri no, alcuni in piccola misura, altri in maggiore, altri ancora cui nulla impedisce che, attraversandoli tutti, con tutti si trovino in comunicazione, facciamo emergere con il nostro discorso cosa ne consegue, esaminando così, non risputò a tutte le forme, per non finire in stato confusionale fra di esse che sono molte, ma scegliendo quelle che sono dette le più grandi, innanzitutto le loro caratteristiche, poi la loro condizione relativamente alla capacità di comunicare reciprocamente in modo, in modo che, anche se non riusciremo a cogliere l’essere e il non-essere con assoluta chiarezza, almeno non resteremo a corto di discorsi su di essi, per quanto lo consente la nostra attuale indagine e ammesso che in qualche modo ce la faremo, noi che diciamo che il non-essere è realmente non essente, a uscirne sani e salvi²⁶³.

In queste parole viene riassunto il tema della *Koinōnia* così come lo abbiamo trattato in queste pagine, e tuttavia emerge qui un altro particolare importante che va specificato: la *Dynamis*²⁶⁴.

Essa fonda l’essere Platonico, la *Dynamis* è ciò che regge il concetto di essere così come il filosofo greco lo aveva inteso. Vi è un’intima connessione tra *Koinōnia* e *Dynamis*, poiché affinché vi sia comunicazione c’è bisogno di movimento, ma non si tratta di un movimento fisico, bensì concettuale, è come nel conoscere: colui che vuole conoscere com-muove ciò che vuole conoscere, e allo stesso modo colui che vuole entrare in relazione con qualcosa com-muove ciò con cui vuole entrare in

²⁶¹ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 528

²⁶² *Ivi*, pag. 527

²⁶³ PLATONE, *Sofista*, 254c

²⁶⁴ Sull’importanza del concetto di *Dynamis* nel *Sofista* di Platone rimando al già citato: C. LO CASTO, *L’essere come dynamis*, pag 81-95

relazione. È tutto un movimento astratto di concetto in cui il tema della *Dynamis* riveste un ruolo fondamentale, poiché se essa non ci fosse non si potrebbe dare nessuna *Koinōnia*.

Possiamo quindi affermare che i cinque generi sommi possiedono un duplice caratterizzazione: logica e ontologica. E su questo punto concorda anche Rosaria Peluso quando afferma: "La 'comunità dei generi sommi' ha doppio carattere, ontologico e logico insieme perché fonda possibilità ontologiche in vista di determinazione logiche, stringe le radici dell'essere in nome di un discorso sensato nel quale le possibilità ontologiche del non-essere e del falso non suonino come mostruosità²⁶⁵".

Dopo aver analizzato il modo in cui Heidegger intendeva la *Koinōnia*, possiamo esaminare il concetto di *Geviert*, poiché questi due concetti hanno molte più cose in comune di quanto possa sembrare di primo acchito. La faccenda interessante è che l'interpretazione heideggeriana della *Koinōnia* avvenuta nel 1924-1925 ha influenzato, forse anche in maniera inconsapevole, l'elaborazione del tema del *Geviert*, il quale compare solamente nel 1950.

Il concetto di *Geviert* nella filosofia heideggeriana è molto complesso e non di facile analisi. Il termine si può tradurre con 'quadratura' e coloro che la compongono sono: i mortali, i divini, il cielo e la terra. Vediamo che qui il linguaggio utilizzato è certamente debitore dell'influenza che Hölderlin ha avuto sul filosofo tedesco. Dunque queste parole vengono dalla poesia, hanno un significato poetico potremmo dire. Ma nonostante non siano semplici da concettualizzare non vuol dire che siano prive di significato o che siano false, anzi per l'Heidegger di questo periodo (1950) è proprio nella poesia che accade la verità. E secondo le parole di Giovanni Vattimo: "I quattro si possono intendere come 'direzioni' o punti cardinali. Essi non sono enti intramondani, ma piuttosto dimensioni dell'apertura dentro cui gli enti intramondani stanno²⁶⁶". E queste quattro direzioni puntano all'essere, ma non l'essere di cui parla e sui cui si interroga la metafisica, bensì l'essere come evento. Quindi con il concetto di *Geviert* siamo oltre la metafisica ma anche oltre *Essere e tempo*, infatti conclude Vattimo: "In base a questo concetto, l'esser cosa della cosa non è né la semplice presenza di cui parla la metafisica e nemmeno la strumentalità

²⁶⁵ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 213

²⁶⁶ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 2000, pag. 127

teorizzata da *Essere e tempo*, che partiva sempre dall'inautentico modo di essere quotidiano²⁶⁷".

È molto interessante osservare alcune somiglianze tra la *Koinōnia* platonica e il *Geviert*²⁶⁸ di Heidegger²⁶⁹. Ma l'analogia non è limitata solamente alla pluralità di elementi (cinque nel primo e quattro nel secondo, anche se l'essere può essere considerato un genere sommo *sui generis*), ma anche in una sorta di gioco di rimandi: è come se ciascun elemento fosse uno specchio dove non solo specchia sé stesso ma rispecchia tutto gli altri.

Infatti nella *Koinōnia* ontologica a partire da ciascun genere sommo posso giungere anche agli altri, sempre tenendo conto che è l'essere che in qualche modo gli tiene insieme tutti quanti, poiché fa sì che ciascun genere sia, e allo stesso modo è l'essere che nella quadratura heideggeriana raccoglie insieme i quattro e ricordo quanto afferma Rosaria Peluso quando scrive che: "La quadratura è il mondeggiare del mondo, l'accadere di un mondo sulla base non di un'imposizione tecnico-metafisica che stabilisce limiti e confini, quanto sul placido insieme di dimensioni dell'essere, ciascuna chiamata in causa a dare testimonianze dell'esistenza delle altre²⁷⁰". Con l'espressione 'mondeggiare del mondo' si intende il fatto che la quadratura è che ciò fonda il mondo, ma non lo fonda in base a un dettato del potere tecnico o della metafisica bensì sull'essere, e questo 'mondeggiare' rinvia a una serie di rimandi che fungono da sfondo e senza i quali tutto perde il suo senso. E questo è esattamente ciò che succede nella *Koinōnia* platonica, in quanto se non ci fosse questa comunicazione tra i vari generi, tutto perderebbe il suo senso e non varrebbe la pena di affermare nulla. Anche se è bene specificare che l'approccio heideggeriano diverge da quello platonico: la *Koinōnia* viene introdotta per aprire la strada al non-essere relativo in modo che, attraverso la comunicazione tra i generi, si possa affermare che una cosa non è l'altra, e così facendo dar spazio al differire

²⁶⁷ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, pag. 126

²⁶⁸ Ma concetto di *Geviert* riveste in Heidegger un ruolo molto importante e non può essere circoscritto al suo rapporto con la *Koinōnia*, in quanto si rifà all'abitare, alla poesia, all'essenza della cosa, e presuppone tutto un dialogo che Heidegger ha instaurato con Hölderlin. Per un'analisi più approfondita di questo tema rimando a: M. HEIDEGGER, *Conferenze di brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2013

²⁶⁹ Voglio ricordare cosa scrive Rosaria Peluso: "L'immagine più prossima della *Koinōnia* ontologica di Platone è quello che Heidegger nella maturità chiamerà il *Geviert*, l'unione dei quattro (mortalità e divinità, cielo e terra), non solo perché si trovano genericamente implicati quattro elementi, quanto per il fatto che ciascuno costituisce una regione dell'essere all'interno della quale è possibile reperire notizie delle altre. R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 213

²⁷⁰ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 214

dei differenti. Mentre il *Geviert* non ha nulla a che vedere con tutto questo, ma è ciò che inaugura il mondo che si apre attraverso l'essere, è il mondeggiare del mondo che dischiude una serie di rinvii alle varie regioni dell'essere inteso come evento.

3. IL LOGOS

La prima domanda che bisognerebbe porsi è: 'Come può esserci utile il *Logos* nella contrapposizione tra essere e non-essere?' A suggerirci la risposta non è Platone bensì Parmenide, che per primo ha aperto la strada al tema dell'essere nella storia della filosofia occidentale: "Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono! Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero, né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi a muovere l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita²⁷¹". Il filosofo di Elea ci invita ad utilizzare il *Logos* per distinguere essere e non-essere e sulla stessa linea si mantiene Platone. Anche l'interpretazione platonica di Heidegger segue questa traccia: abbiamo già visto che *Logos* ed essere sono in qualche misura collegati ma non abbiamo ben esplicitato in che modo. La questione è che senza il primo non riusciremo a comprendere il secondo, senza il *Logos* non potremmo avere nessuna notizia dell'essere, non potremmo conoscere nulla di questo concetto, e quindi nessun discorso potrà averlo come protagonista. Diventerebbe inesprimibile. È quindi il *Logos* ci permette di imboccare il sentiero ontologico, e attraverso questo sentiero l'essere ci viene incontro e attraverso di esso possiamo parlare dell'ente, sempre ricordando il concetto di differenza ontologica che, già nel corso sul *Sofista* di Platone, aleggia sullo sfondo; ed è proprio attraverso il *Logos* che possiamo osservare la differenza tra essere ed ente. Dunque l'ente si esprime attraverso i discorsi, i quali sono resi possibili dal fatto che grazie al *Logos* possiamo comprendere l'essere. Vi è come una sorta di triangolazione tra questi concetti, e tuttavia possiamo dire che il punto cardine che permette la triangolazione è proprio il *Logos* poiché: "Questa irruzione del *Logos* all'interno della problematica dell'Òn, l'essere stesso dell'ente, viene primariamente interpretato come presenza, e il *Logos* è il modo in cui primariamente presente a me stesso qualcosa, e

²⁷¹ PARMENIDE, *Poema sulla natura*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Bompiani, 2010, pag. 97

precisamente ciò di cui parlo²⁷²". Vediamo che in questo senso il *Logos* è una sorta di 'logica dell'ente', ma nello stesso momento è la modalità di accesso privilegiata all'essere²⁷³".

Dopo aver introdotto il discorso e osservato brevemente il campo tematico del *Logos* iniziamo a entrare maggiormente nel dettaglio: innanzitutto *Logos* è un concetto polisemico, ossia può assumere più significati, ben sette, scrive Heidegger:

È importante, sul piano reale, che tale concetto di *Logos*, di cui naturalmente si fa un uso plurivoco all'interno di questa indicazione dei compiti fondamentali, sia da noi chiarito almeno al punto di rendere perspicue le differenze semantiche, che per Platone continuano ad accavallarsi, ricadendo di conseguenza anche sulla nozione dell'Òn 1. *Logos* significa lo stesso che *leghein*, rivolgersi a qualcosa, 2. *Legomenon*, ciò a cui si rivolge, intendendo con questo: ciò che è detto, 3. Significa nel contempo ciò a cui si rivolge nel senso di quell'ente che chiama in causa - in un certo senso, quello che la cosa a cui si rivolge dice di per sé, come essa risponde - per così dire - alle nostre domande, 4. *Logos* significa lo stesso che essere-detto, 5. il fatto di essere qualcosa a cui ci si rivolge, vale a dire la struttura di ciò che si chiama in causa, nella misura in cui è appunto qualcosa a cui ci si rivolge²⁷⁴.

Il primo significato che possiamo trovare è quello di *leghein*, che significa parlare, e questo è sicuramente il significato più importante, poiché esso fa riferimento ai discorsi. Il secondo significato è quello di *Legomenon* che può essere tradotto con 'ciò che è detto'. Vediamo che, in entrambi questi due significati, vi è al centro il concetto del 'dire qualcosa' ma questo qualcosa non deve essere qualcosa senza significato, poiché altrimenti non parleremo dell'essere e questo sarebbe un problema poiché se non parliamo dell'essere allora, per esclusione staremo parlando del non-essere. Ma il non-essere non è esprimibile. E quindi ne consegue che per dire qualcosa che abbia un senso bisogna rifarsi all'aspetto logico, bisogna rifarsi alla ragione e non è un caso che un'altra delle possibili traduzioni di *Logos*

²⁷² M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 528

²⁷³ Nel paragrafo precedente avevamo in qualche modo toccato questi concetti, ma qui vengono approfonditi e analizzati non in riferimento alla *Koinōnia* bensì ci si concentrerà solo sul *Logos* in quanto tale esaminandolo nella sua plurivocità di concetti.

²⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 538

sia proprio ragione²⁷⁵. Infatti in un discorso: "È al centro piuttosto l'aspetto 'logico' che il 'di-correre' deve possedere. Di qui ecco l'attenzione alla singola proposizione: e proprio nella 'concatenazione' degli elementi fondamentali sta infatti l'essenza del discorso, come per primo capì Platone²⁷⁶". Ma *Logos* può anche fare riferimento a *eidos* e in questo modo si stabilisce una relazione con l'aspetto esteriore della cosa, cioè della cosa come si mostra, infatti è questo il compito di colui che studia logica: egli descrive e studia la forma dell'ente, descrive l'ente così come ci appare. Un quarto significato è quello di *nous*, da cui poi deriverà il termine latino *ratio* che però, in qualche maniera si allontana dal *nous*, dal momento che per i greci questo concetto aveva a che fare con il percepire, mentre la *ratio*, così come l'avevano intesa i medievali, ha poco a che vedere con il percepire.

Questi sono i primi cinque significati di *Logos*, ma ve ne sono altri che complicano il discorso:

Bisogna altresì osservare, nella determinazione del *leghein* come rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa, che l'in quanto che cosa che è in gioco quando si chiama in causa un ente può significare: 1. ci si rivolge all'ente in quanto ente, cioè in riferimento a una concreta determinazione ontologica - il rivolgersi a qualcosa come scoperta di un determinato contenuto reale di un ente. 2. L'in-quanto, nel chiamare in causa qualcosa d'altro, può intendere un carattere dell'essere, non dell'ente ²⁷⁷.

Questi due nuovi significati fanno riferimento al *Logos* come *leghein* il quale può essere inteso come relazione ma anche come analogia.

Possiamo osservare che nel primo caso scaturisce qualcosa che avevamo già anticipato in precedenza, ossia che il *Logos* non è qualcosa di separato dall'essere, esso rinvia sempre a qualcosa. Persino il Sofista afferma qualcosa. Per quanto concerne il secondo caso concordo con le parole di *Rosaria Peluso*, la quale afferma: "Nell' *analogon* il riferimento non è diretto ma mediato perché una cosa sta

²⁷⁵ È interessante notare che la traduzione di *Logos* come 'ragione' non è tra quelle analizzate da Heidegger, ciò, probabilmente, è dovuto a due motivi: il primo motivo riguarda il fatto che la traduzione non riporta il termine alla sua origine aurorale; il secondo motivo è che la traduzione non porta il dialogo alle conseguenze che il filosofo vuole: Heidegger non è nuovo a questo mossa, anche quando abbiamo parlato del mito della caverna abbiamo osservato che, in certi frangenti la traduzione e l'analisi vengano forzate dal filosofo tedesco. Anche se bisogna specificare che verrà preso in considerazione un significato molto affine: quello di *nous*.

²⁷⁶ S. MASO, *Lingua philosophica greca*, pag. 110

²⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 538

al posto di un'altra ma questa cosa è legata all'altra da un rapporto analogico, da un'affinità eidetica - di forma o di contenuto. L'analogo è un 'co-rispondente', corrisponde a qualcosa²⁷⁸". Vediamo che qui risulta di fondamentale importanza il tema dell'"in-quanto", poiché esso si posiziona sia a livello ontico che a carattere ontologico e dunque intrattiene un rapporto sia con l'ente che con l'essere: il *Logos* come *leghein* ci permette di osservare l'ente nella sua forma esteriore e di analizzare il suo rapporto con gli altri enti, ma esso va più in profondità poiché perché non si ferma qui ma ci permette di osservare il suo essere, in modo da farci notare non solo la differenza tra gli altri enti ma anche tra essere ed ente.

In base a tutto ciò che abbiamo affermato: "dovrebbe risultare chiaro il primato del *Logos* sia nell'insieme di questo dialogo sia nell'esibizione della struttura fenomenica del *Sofista*²⁷⁹", infatti il *Logos* può essere considerato un'unione di più fattori, i quali sono: l'ente, l'essere e il fatto che entrambi si rivelino nel mondo grazie al loro nome, ma non si tratta di fondare una filosofia del linguaggio, né di separare ontologia e logica: "Se chiediamo dove risieda tale distinzione - *ti, ghenos, onoma* -, cioè dove risieda il campo unitario entro il quale questi caratteri possono essere studiati ciascuno per sé e nella loro connessione, ne risulta che esso non è nient'altro che il *Logos*²⁸⁰".

Facciamo ora un passo indietro e torniamo al *Logos* come *leghein*. Quando noi parliamo dell'ente e lo differenziamo da tutti (e anche dall'essere) gli altri lo stiamo in qualche modo svelando, stiamo mostrando la sua verità: "Nel conoscere e nel parlare viene appropriata la verità dell'ente, la sua svelatezza. Il *leghein*, il parlare a proposito di qualcosa, è una modalità di appropriazione dell'ente nel suo aspetto²⁸¹". Vi è quindi una connessione tra verità in quanto svelatezza e *Logos*, poiché quest'ultimo lascia vedere qualcosa, ha carattere svelante; infatti è proprio attraverso i discorsi, attraverso l'uso della parola che scatta la comprensione, e dunque l'ente rende piena la sua esistenza proprio nella comunicazione, nel parlare: "L'*Aletheuein* si manifesta dunque innanzitutto nel *leghein*. Il *leghein*, il parlare, è lo statuto fondamentale dell'esistere umano. Nel parlare esso esprime sé nel modo del parlare di qualcosa, del mondo. Questo *leghein* era per i greci talmente

²⁷⁸ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 205

²⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 582

²⁸⁰ *Ivi*, pag. 275

²⁸¹ *Ivi*, pag. 304

onnicomprendivo che proprio riferendosi a tale fenomeno e muovendo da esso giunsero alla definizione di uomo²⁸²”. Il *Logos* dunque è *aletheuein* poiché è grazie a esso che si svela lo spettacolo che si manifesta, e il discorso a cui esso fa riferimento è quello apofantico²⁸³, in quanto rinvia a un’enunciato che si fonda su sé stesso, che lascia vedere qualcosa, ed è proprio qui che si connette con la verità in quanto svelatezza, tuttavia non bisogna sempre credere a questo collegamento tra *aletheuein* e *leghein* a causa del *noein*, ossia del puro pensiero:

Il fatto che in questo caso il *Logos* debba farsi da parte ha la sua motivazione nello stesso *Logos*. Infatti il *Logos*, in quanto *Logos*, in base al suo stesso senso, non tende già di per sé alla scoperta dell’ente, ad *aletheuein*, a essere vero. Il discorso, in quanto tale, non ha primariamente il senso di far vedere l’ente [...]. Dunque non appartiene al *Logos* di essere vero, di scoprire l’ente. Non ogni *Logos* è *apophantikos*. Invece ogni *Logos* è *sēmantikos*. Aristotele tratta di ciò nel *De Interpretatione*²⁸⁴.

Dunque non tutto ciò di cui parliamo ha la capacità di mostrare le cose nel loro aspetto esteriore e quindi di rivelarle, ma soltanto *Logos apophantikos*. Qui Heidegger fa riferimento al *De Interpretatione* di Aristotele dove viene esposta la differenza tra il *Logos apophantikos* e il *Logos sēmantikos*²⁸⁵: tutti i discorsi hanno natura semantica, in quanto possiedono sempre un significato, anche se noi non ce ne rendiamo conto, oppure sembrano non averlo affatto. Mentre non tutti i discorsi sono apofantici ma solamente quelli in cui affermare il vero e il falso. Dunque il parlare è sempre parlare di qualcosa in quanto qualcosa, ma questo ‘in quanto’ è fondamentale poiché è grazie ad esso che si esprime il carattere apofantico del *Logos*, ma attraverso questo ‘in quanto’ si fa strada l’ipotesi che si possa affermare

²⁸² M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 62

²⁸³ Con il termine ‘apofantico’, si indica una proposizione: “che da sé si manifesta: dunque una dichiarazione puramente assertoria, categorica, il cui valore potrà essere solo logico-formale. Apòphansis infatti è la ‘proposizione’. Non tutti gli enunciati sono ‘apofantici’: p.e. non lo sono un ‘ordine’ o una ‘preghiera’. Aristotele precisa che gli enunciati ‘apofantici’, proprio perché in loro medesimi trovano fondamento, non sono di per sé né veri né falsi, pur essendo (al contrario di un ‘ordine’ o di una ‘preghiera’ suscettibili di essere veri o falsi: per questo la verità o la falsità dipenderà dal giudizio che su di essi sarà formulato.” S. MASO, *Lingua philosophica greca*, pag. 70

²⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 210

²⁸⁵ Si può osservare che nella maggior parte di queste pagine, in cui Heidegger analizza il tema del *Logos* nelle sue varie sfaccettature, i riferimenti ad Aristotele sono molto numerosi, in quanto sta cercando di utilizzare la filosofia aristotelica per interpretare Platone, proprio come abbiamo accennato all’inizio di questo lavoro.

quella cosa 'in quanto non è' o 'in quanto è altro'. E quindi, nonostante il *Logos* renda visibile le cose (e quindi l'ente), comunque si espone alla possibilità dell'errore e dell'inganno:

Poiché infatti tale *Logos* è un mostrare che fa vedere ciò di cui si parla in quanto qualcosa, sussiste la possibilità che esso venga contraffatto, che ci sia illusione dovuta all'"in quanto'. Qualcosa può essere contraffatto solo se viene colto a partire da qualcos'altro. Nel puro e semplice scoprire nell'*aïsthēsis* come nel *noein*, non c'è più alcun *leghein*, non si chiama più in causa qualcosa in quanto qualcosa. Perciò qui non ci si può ingannare[...]. Il *Logos* - ad esempio: 'la lavagna è nera' - si attua in modo tale che io abbia in vista fin da principio una totalità sullo sfondo[...]. Ora se la lavagna deve essere scoperta in quanto tale, se un discorso che la concerne deve farla vedere espressamente, ebbene, ciò accade nel dire: 'in quanto' [...] dove si presenta il carattere dell'in-quanto soltanto lì si dà falsità²⁸⁶.

Heidegger distingue il dire 'lavagna nera' e il dire 'lavagna in quanto nera', poiché mentre nel primo caso il carattere della percezione (*aïsthēsis*) ci permette di cogliere la lavagna nella sua totalità, non è così nel secondo caso dove vi è una sintesi tra singoli carattere di cui si è fatto esperienza, e quindi ciò porta all'"in quanto' e quindi alla falsità; dove vi è sintesi vi è l'"in quanto e dove vi è l'"in quanto' vi è la falsità. Quanto si dice 'la lavagna in quanto nera' non si sta dando il proprio a un qualche tipo di *aïsthēsis*, ma si sta semplicemente affermando che la la lavagna di cui si sta parlando è diversa dalla lavagna colta attraverso il *noein*.

Dunque il tema dell'"in quanto' è estremamente importante in Heidegger poiché è: "Posta a fondamento di una sintesi che si realizza nel *Logos* e che è 'specificamente 'logica", questo perché la verità e il falso possono essere predicati²⁸⁷". L'analisi di *Rosaria Peluso* è molto lucida e infatti analizza in modo estremamente preciso il pensiero heideggeriano riguardo questo tema. Vediamo adesso di capire nel dettaglio il fattore rilevante che consente questo collegamento tra *Logos* e verità come svelatezza: tutti i nostri discorsi, i modi in cui pensiamo, in cui ci raccogliamo in noi stessi, compresi quelli in cui ci creiamo delle costruzioni mentali che non vogliamo che vengano messe in discussione, non sono altro che momenti in cui la verità si manifesta e si schiude davanti a noi. In cui la verità si rivela. E tutto ciò che

²⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 212-213

²⁸⁷ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 209

ho appena elencato è riconducibile al *Logos* perché sono suscettibili di verità e falsità. Ed è per questo che esso gode di una sorta di primato per quanto concerne il suo collegamento con la verità. È lo stesso Heidegger ad affermarlo: "Qui emerge in modo del tutto nuovo e inequivocabilmente il primato del *Logos* rispetto a tutte le altre possibili tipologie dello scoprire e del dischiudere²⁸⁸".

Ma attraverso la verità possiamo arrivare a un'altra sfaccettatura del discorso e approfondire questo tema così complesso, sto facendo riferimento al tema dialettico: "Se vogliamo che la preparazione alla comprensione del dialogo attraverso l'esplicazione dell'*aletheuein* sia fondata e autentica, è necessario che essa renda comprensibile la specifica modalità di accesso adottata nel dialogo, il *dialeghesthai*²⁸⁹". Vi è una connessione tra la dialettica e la verità nel pensatore antico, infatti quest'ultima emerge attraverso il dialogo, e il dialogo trova il suo compimento nel *Logos*. Non è un caso che Platone abbia scelto proprio il dialogo come modalità di espressione, questa tecnica di scrittura non può ridursi semplicemente a un omaggio a Socrate, o a una pura scelta stilistica, non può essere una questione così semplicistica ma deve esserci di più, e anche lo stesso Heidegger ne è consapevole, infatti afferma:

Ciò accade invece per un'urgenza intima dello stesso filosofare, per un accoglimento radicale di quell'impulso di quella pulsione che Socrate gli aveva comunicato: soppiantare il *Logos* come chiacchiera, come dato immediato, che si dice e viene detto in giro a proposito di tutte le cose; onde pervenire attraverso il retto discorso a un *Logos* che sappia effettivamente dire qualcosa su ciò di cui si parla. Il *dialeghesthai* è un passare attraverso, attraverso il parlare; esso prende le mosse da qualcosa che è detto, e ha lo scopo di pervenire a un enunciato, a un *Logos* in senso proprio concernente l'essere stesso²⁹⁰.

Attraverso l'interpretazione che Heidegger ci fornisce possiamo osservare come il dialogo sia necessario per fare filosofia e che quindi senza di esso non possa darsi, ma non bisogna confondere il dialogo con la chiacchiera poiché, heideggerianamente parlando si vivrebbe un'esistenza inautentica, ma non è così,

²⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 609

²⁸⁹ *Ivi*, pag. 226

²⁹⁰ *Ivi*, pag. 227

perché ciò non ci porterebbe alla verità, e non è questo lo scopo del dialogo platonicamente inteso.

Il *Logos* deve andare oltre la chiacchiera in modo da giungere alla verità di ciò che si sta affermando. E in ciò gioca un ruolo fondamentale la dialettica, la quale ha una funzione disvelatrice perché non lascia nulla al caso, e cerca di chiarire tutti i discorsi dal punto di vista ontologico. E su questo punto è d'accordo anche Rosaria Peluso quando afferma: "Se il discorso quotidiano, la chiacchiera, il mondo del 'si dice', va problematizzato, significa che esso ha in primo luogo la capacità di coprire, di obliare, di dissimulare, piuttosto che aprire l'ente²⁹¹"; quindi vediamo che il *Logos* inteso come chiacchiera conduce a un'esistenza inautentica che non porta a uno svelamento di ciò che è ma lo vela, lo copre. Invece il *Logos* che oltrepassa la chiacchiera si colloca in un'esistenza autentica la quale ha la capacità di svelare l'ente attraverso lo strumento della dialettica, in questo modo si può affermare qualcosa su ciò di cui si sta parlando. Dunque la logica costituisce il percorso più breve per entrare a discutere delle questioni di carattere ontologico: "Il carattere fondamentale dell'essere viene attinto al contesto del *Logos* stesso. Proprio per questo - perché cioè il filo conduttore è il *Logos* - è comunque ancora una volta la 'logica'²⁹²".

In conclusione possiamo osservare come la dialettica conduca ad un luogo luminoso in cui brilla la luce e dove il filosofo trova il suo habitat naturale e a ciò ci oppone l'oscurità in cui dimora il sofista. Quest'ultimo sembra che in qualche modo possa ricorrere alla dialettica ma così non è perché alla fine cade sempre in contraddizione.

²⁹¹ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 215

²⁹² M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 217

CAPITOLO 2. IL PARRICIDIO PLATONICO

1. HETERON

Affrontiamo ora uno dei temi più importanti, se non il più importante, del *Sofista*: il non-essere relativo (*heteron*). Grazie a questo concetto Platone cerca di emanciparsi dalle parole di Parmenide e di andare oltre il suo dettato, in modo da aprire al tema del differire dei differenti. È bene però specificare che le informazioni sul parricidio platonico e sulla questione della differenza tra *heteron* e *enantion* sono molte scarse in Heidegger. Ciò è dovuto, probabilmente, a un disinteresse per l'argomento in questione²⁹³, in quanto ha poco a che vedere con il tema fenomenologico. Bisogna ricordare, infatti, che siamo negli anni venti del novecento, ossia nel periodo in cui la fenomenologia riveste una grande importanza in Heidegger, e ciò è dovuto anche all'influenza di Husserl. E questa impostazione fenomenologica accompagnerà Heidegger per tutta la sua vita. E con ciò si spiega la 'preferenza' per il mito della caverna rispetto al *Sofista*: in quest'ultimo, infatti, il tema dell'*Alētheia*, la quale rimanda all'apparire degli essenti, rimane sullo sfondo, non ricopre un ruolo centrale.

Ma prima di vedere come Heidegger interpreta: "Enantion, e Heteron, il vuoto 'contro' e il concreto 'altro'²⁹⁴" gettiamo uno sguardo al testo platonico in modo da entrare con più decisione all'interno dell'argomento:

LO STRANIERO. Quando diciamo il non essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso[...]. Per esempio, dichiarando qualcosa non grande, ti sembra che stiamo indicando con questa formula il piccolo piuttosto che l'uguale?

TEETETO. E come?

LO STRANIERO. Di conseguenza non permetteremo che si dica che la negazione significa contrarietà, ma questo soltanto, che le negazioni 'un' e 'on', poste avanti, indicano una cosa diversa dalle parole che le seguono o piuttosto

²⁹³ A sostegno di ciò basta pensare che Heidegger non accenna minimamente alla questione riguardante l'aporia di nulla, la quale riveste un'importanza significativa e nel dialogo e nella cultura filosofica occidentale.

²⁹⁴ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 564

dalle cose alle quali si riferiscono le parole che seguono la negazione[...]. Pare pertanto che l'opposizione di un parte del diverso e dell'essere, che si contrappongono reciprocamente, non sia affatto meno realmente essente, se è lecito dirlo, dello stesso essere, giacché tale opposizione non indica contrarietà dell'essere, ma questo soltanto diversità da esso [...] come dobbiamo chiamarla?

TEETETO. Evidentemente, proprio questo è il non essere di cui andavamo in cerca per via della caccia al sofista

LO STRANIERO. Quindi, come hai detto, non ha meno essere di nessuna delle altre cose e bisogna a questo punto farsi animo e affermare che il non essere è saldamente in possesso della propria natura, e come il grande ci è apparso grande, il bello bello, il non grande non grande e il non bello non bello, così pure il non essere allo stesso modo ci è apparso ed è non essere [...]. Qualche perplessità sul suo conto Teeteto?

TEETETO. Nessuna

LO STRANIERO. Sai che abbiamo tradito di gran lunga il divieto di Parmenide? [...] Gli abbiamo fornito una dimostrazione ampliando la nostra ricerca ben più di quanto egli ci avesse vietato di indagare²⁹⁵.

In queste pagine Platone, per bocca dello straniero di Elea, espone la differenza tra il non-essere relativo (*heteron*) e il non-essere assoluto (*enantion*). Abbiamo già accennato, parlando della *koinōnia*, che il non-essere inteso in senso relativo fa riferimento al diverso, afferma che una cosa non è l'altra.

Ma è proprio sul concetto di 'altro' che Heidegger si sofferma, e prova ad analizzarlo sul versante concettuale-linguistico:

Per Platone il termine *heteron* conserva ancora la sua plurivocità, e anche nel corso dell'intero dialogo non perde una certa plurivocità, nel senso che in primo luogo *heteron* significa un altro, in secondo luogo: l'essere-altrimenti-rispetto a qualcosa, ossia la determinazione ontologica di un altro, che è in quanto altro, cioè, appunto, è nella modalità dell'essere-altrimenti, e in terzo luogo *heteron*, alterità²⁹⁶.

²⁹⁵ PLATONE, *Sofista*, 257b - 258d

²⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 550-551

Quindi vediamo che per Heidegger il termine *heteron* è caratterizzato da una pluralità di significati, e bisogna capire di quali di questi si sta parlando, cioè se 'altro' viene inteso come: 'un altro' ,come 'essere-altrimenti rispetto a qualcosa' oppure come 'alterità'; ma più avanti Heidegger specifica: "Platone non giunge ancora in alcun modo distinguere *heteron* come 'un altro', come 'essere-altrimenti' e come alterità. L'aspetto specificamente platonico di questa trattazione ontologica è che in essa questi tre significati sono frammisti²⁹⁷". Sembra che quindi che, per il filosofo tedesco, Platone non si sia accorto di questi tre significati, ma si sia limitato a utilizzare tutti e tre. Partiamo dalla concezione di *heteron* come alterità: Platone specifica molto bene che quando parliamo di alterità facciamo riferimento alla possibilità di relazione, e questo in due sensi: relazionarsi ad altro e relazionarsi a sé stessi²⁹⁸, riguardo questa tema scrive Rosaria Peluso:

Tra gli essenti è possibile distinguere alcuni che sono *kath'auto*, 'in relazione a se stessi', e altri che sono *pros allo*, 'in relazione ad altro'. Il *pros*, la possibilità di relazione, è il fenomeno originario dell'alterità, nonché l'elemento discriminante che fonda la differenza dell'altro rispetto all'essere. Essere è esistere in un certo modo, *kath'auto* e *pros allo*, poiché l'altro è sempre un *pros ti*, 'diverso da', 'altro da' qualcosa, è vero che ogni *heteron* è un essente ma non ogni essente è un altro²⁹⁹.

Rosaria Peluso sta affermando che quando Heidegger parla del *heteron* come alterità non vuole in qualche modo limitare la sua diffusione tra gli enti, quanto stabilire la sua indipendenza dagli enti stessi. E una volta stabilito ciò si può affermare che il genere *heteron* può entrare in *koinōnia* con gli altri enti.

Vediamo però che il modo in cui l'*heteron* entra in *koinōnia* con gli altri gli caratteri ontologici è diverso, vi sono cioè diverse modalità in cui possiamo interpretare questa comunicazione: prima di tutto quando affermiamo che la quiete è diversa dal moto stiamo sostenendo che la quiete è assolutamente altro dal moto e viceversa, e il fatto che usi la parola 'assolutamente' non deve essere trascurato, poiché con essa si intende la stessa diversità che intercorre tra essere e non-essere.

²⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 528

²⁹⁸ cfr. con PLATONE, *Sofista*, 255c

²⁹⁹ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 228

In secondo luogo l'*heteron* può essere associato alla negazione³⁰⁰, come quando diciamo che: 'l'identico non è la quiete', in questa seconda modalità si apre al differire dei differenti, il quale era l'autentico scopo di Platone, cioè quello di dare spazio alla molteplicità negata dalla legge parmenidea.

In terzo luogo bisogna considerare il diverso in quanto genere, e quindi quando sosteniamo che: 'la quiete è diversa dal diverso' stiamo affermando che il genere 'diverso' è diverso dal genere 'quiete'.

In ultimo luogo dobbiamo considerare l'*heteron* come non-essere: "Se infatti rispetto a ciascuno degli altri *ghenē* l'altro è non-identico al non-mosso, al non-fermo, rispetto all'essere l'altro è 'altro dall'essere, ossia non-essere³⁰¹".

Quindi vediamo che attraverso l'alterità l'*heteron* acquisisce forme diverse e può entrare in comunione in modi diversi (ne sono stati individuati quattro³⁰²) con lo stesso ente.

Quindi possiamo affermare che l'*heteron* ha la capacità di distinguersi in diverse forme che contribuiscono ad arricchire il suo concetto. Platone espone concetto utilizzando come esempio il 'non-bello' che, come tale, è diverso dal bello. E infatti il non-bello presenta: "Un'opposizione di essere a essere, allora questo risulta essere, a quanto, il non bello³⁰³" poiché esso è un particolare modo di essere che si contrappone a un'altro particolare modo di essere, il bello.

Detto in altri termini: bello e non-bello rappresentano due diversi modi di essere ma comune entrambi sono, cioè rimangono al sicuro all'interno della casa dell'essere. Quindi l'aprire la strada al differire dei differenti non toglie 'gradi di essere' al non-bello, al non- grande o al non-essere inteso come *heteron*. Ma anzi il fatto che riusciamo collocarli l'uno vicino all'altro in qualche modo ce ne facilita la comprensione, in quanto così facendo riusciamo a comprendere entrambi i termini. Platone è quindi riuscito rendere l'*heteron* limpido e trasparente, e Heidegger a questo proposito spiega nelle sue pagine che Platone fornisce un interessante

³⁰⁰ Il tema della negazione vera affrontato nel prossimo capitolo, quindi in queste pagine mi limiterò solamente a fornire delle coordinate per preparare il terreno.

³⁰¹ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 229

³⁰² Rosaria Peluso ha individuato queste quattro modalità che, a mio parere, possiedono una loro validità, tuttavia bisognava specificare che in realtà possiedono una matrice comune, e questa matrice comune si rivela essere il *Logos* che ritorna anche in queste pagine senza però essere specificato. Se non vi fosse il *Logos* non sarebbe possibile legare tra loro i vari *ghenē*, e ovviamente a esso, come specificato più in alto, deve fare riferimento il concetto di *dynamis* perché sia possibile tutto ciò.

³⁰³ PLATONE, *Sofista*, 256e

paragone per esprimere questo concetto in modo chiaro: "Questa riduzione in spiccioli dev'essere afferrata più chiaramente nel senso di una concretizzazione dell'idea innanzitutto vuota di alterità. Quando diciamo 'riduzione in spiccioli', per Platone non si tratta di una concrezione nel senso di cose individuali presenti qui e ora, ma unicamente di una concretizzazione del vuoto e universale *heteron*³⁰⁴.

Ma perché viene utilizzato proprio il paragone con le monete dal filosofo greco? Heidegger lo spiega nelle pagine precedenti: "Questa immagine è la più efficace per capire il significato che tale espressione possiede qui, come pure nel *Parmenide*. Cambiare una moneta grande in piccole, in maniera tale che le monete piccole siano e rimangano anch'esse: un cambio in spiccioli, una riduzione in singoli elementi tale per cui le parti conservano anch'esse il medesimo carattere dell'intero, del pezzo grande³⁰⁵". Dunque il paragone con le monete è funzionale per esprimere ciò che analizzavamo prima riguardo l'*heteron*, ossia che esso non porta le cose ad avere un grado minore di essere, non le fa diventare "meno essenti"³⁰⁶, ma le rende essenti in modo diverso.

Il vero progresso del *Sofista*, rispetto a quanto a scriveva Parmenide nel suo poema, consiste nel fatto che stabilita l'esistenza di ciò che non è, cioè si è affermato quanto invece proibiva il filosofo di Elea: con Platone ciò che è in qualche modo non è, seppur in modo diverso da quanto vietava Parmenide, e questo è possibile attraverso l'esistenza del genere *heteron* (diverso), il quale si rivela totalmente slegato dal concetto di *enantion*, e il fatto che l'*heteron*, attraverso la *koinōnia*, riesca a penetrare a relazionarsi con gli altri in modo da creare un rapporto. Ma come accennato in precedenza, il fatto che Platone sia spinto al di là delle colonne d'Ercole poste da Parmenide non significa abolire completamente il suo divieto:

STRANIERO. Nessuno affermi però che, facendo emergere che il non essere è il contrario dell'essere, osiamo dire che è. Perché ormai da un pò abbiamo abbandonato quel contrario dell'essere, che esso sia oppure no, che ne se ne possa rendere conto razionalmente oppure no; quanto al non essere che invece abbiamo detto adesso, o verremo persuasi tramite confutazione che non ci siamo espressi correttamente oppure, finché ciò non sarà possibile bisognerà

³⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 569

³⁰⁵ *Ivi*, pag. 568

³⁰⁶ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 229

attenersi a quanto noi diciamo, e cioè che i generi si mescolano fra loro e che l'essere e il diverso filtrano attraverso tutti reciprocamente ; che il diverso, in quanto partecipa dell'essere, proprio in virtù di questa sua partecipazione è, ma non è però ciò di cui partecipa, in quanto ne è appunto diverso, ed essendo diverso dall'essere è necessariamente e nel modo più chiaro non-essere³⁰⁷.

Se andiamo a osservare l'ultimo significato di *heteron*, ossia quello di 'altro dall'essere', vediamo irrompere il non-essere, poiché se andiamo a considerare l'essere possiamo evincere che tutti i generi sono non-essere, poiché ciascuno di essi è qualcosa di diverso dall'essere. E ciò lo possiamo intendere sia dal dettato platonico:

LO STRANIERO. Il non-essere dunque è, per necessità rispetto al movimento e in relazione a tutti gli altri generi, giacché, in relazione a tutti, la natura del diverso, rendendo diverso dall'essere ciascuno dei generi, lo rende non essente e, per la stessa ragione, sarà esatto dire che sono tutti non essenti e viceversa, in quanto partecipano dell'essere, che sono e che sono essenti³⁰⁸.

Sia da quello che scrive Heidegger quando afferma che: "È messa in evidenza la presenza del non-essere nell'essere³⁰⁹".

In questo luogo il pensatore tedesco non è più interessato a liberare il testo greco per riportarlo al suo significato originario bensì vuole far emergere i temi fenomenologici della questione: in queste pagine si vede il poco interesse per la tematica dell'*heteron* e dell'*enantion*.

Tutto quello che abbiamo scritto finora è servito per dimostrare il carattere transitivo del concetto di *heteron*, e così non solo si può tranquillamente affermare che il concetto di essere è diffuso in tutto ciò che è, ma anche che ogni essente, in una certa misura non è. Dunque si potrebbe dire che lo stesso ente è e non è. Vi è dunque la possibilità di un non-essere che abita e vive all'interno della casa dell'essere.

Ma quando scrivo termini come 'non è', 'non essente' non sto violando il principio di non contraddizione di Aristotele ma sto facendo riferimento alla *koinōnia* tra i generi, la quale è fondata sulla *dynamis*. È proprio quest'ultima che consente alla

³⁰⁷ PLATONE, *Sofista*, 256e

³⁰⁸ *Ivi*, 256e

³⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 547

koinōnia di permettere alle cose di essere e di non-essere, grazie a una serie di legami e di relazioni. È grazie a essa che è possibile è intendere il non essere come *heteron*.

In conclusione opposto non significa diverso, il primo contrappone essere e non-essere in maniera radicale: essa ci indica due percorsi e noi siamo obbligati a scegliere o l'uno o l'altro. Mentre l'idea Platonica non si fonda sull'opposto ma sulla capacità del non-essere relativo di entrare in comunione con gli altri generi e con l'essere

2. LA NEGAZIONE E L'APORIA DEL NULLA

L'idea di negazione scaturisce dal concetto di opposizione. E la negazione chiude tutte le comunicazioni tra le varie regioni dell'essere e quindi: "Il 'non' in questo caso è l'anti'. Platone non discute il non-essere come un anti-essere ma come un diversamente essente³¹⁰".

Quindi la tesi platonica differisce da quella parmenidea poiché il primo ha distinto il 'non', in quanto negazione: quando esprimiamo il non-essere non esprimiamo solamente qualcosa di diverso dall'essere ma anche qualcosa di differente dal nulla. Scrive Heidegger a questo proposito:

Ciò necessita di una breve chiarificazione fenomenologica. Ogni 'non' in ogni dire-no, non importa se in termini espliciti o meno, essendo un parlare di..., possiede il carattere del far vedere. Anche il vuoto 'non', la mera esclusione di qualcosa rispetto a qualsiasi altra cosa, mostra e però fa vedere unicamente ciò su cui la negazione è fondata, cioè quello che, nel dire no, viene delimitato rispetto al niente. Questa vuota negazione mette il ritenere, cioè il *leghein* e il *noein*, al cospetto, per così dire, del niente: non fa vedere niente altro se non il terreno stesso stesso su cui insiste la negazione. Questo è il senso della negazione in Parmenide³¹¹.

In Heidegger vi è una preminenza del tema fenomenologico, tanto che connette anche la negazione a questo tema, e si arriva a sostenere che anche la negazione

³¹⁰ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 232

³¹¹ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 576

dal punto di vista Parmenide mostra qualcosa, e cioè ciò su cui la negazione si fonda, ossia il nulla.

Dunque la negazione viene interpretata in termini fenomenologici, e in questo contesto si colloca la lettura heideggeriana di Platone: "Dunque il non, la negazione è inteso come un non che dischiude³¹²", e ciò che dischiude è la possibilità di scoprire l'ente, ed è questa sua capacità che consente al filosofo tedesco di affermare che la negazione ha carattere produttivo.

Ma come intuisce correttamente Rosaria Peluso, vi è qualcosa che si fa osservare nella negazione: "Qualcosa che non si trova compreso né nel solo essere, né negli altri domini, ad esempio nel movimento³¹³", infatti nel moto vi è compresa l'idea della negazione, poiché tutto ciò che diviene nega sia un prima sia un dopo. Un oggetto che si muove non è più dove è prima e non sarà ancora dove è dopo.

Heidegger interpreta in maniera corretta la negazione Platonica e non va oltre ciò che scrive il filosofo greco, non prova a liberare il testo per trovarne nuovi significati: "Di conseguenza, non permetteremo che si dica che la negazione significa contrarietà, ma questo soltanto, che le negazioni 'un' e 'on', poste avanti, indicano una cosa diversa dalle parole che le seguono o piuttosto dalle cose alle quali si riferiscono le parole che seguono la negazione³¹⁴".

Dunque l'interpretazione che Heidegger fornisce è finalizzata a rivelare l'improduttività a livello fenomenologico di quella che lui chiama "antitesi assoluta³¹⁵", poiché essa non apre al differire dei differenti ma rimane chiusa in sé stessa e quindi bisogna comprendere che: "È dunque necessaria non solo una revisione del *Logos* e del suo senso, ma anche una revisione del senso del non³¹⁶".

Su questo tema si è espressa anche Laura Candiotti, la quale nel suo saggio: *'Il negativo è insieme anche positivo'* si sofferma sulle pagine dell'interpretazione heideggeriana del *Sofista*:

Tale soluzione platonica può sconcertare: essa ci dice che la negazione non significa esclusione, bensì relazione nella differenza. Tale significato della negazione è catturato, a mio parere, dalla lettura heideggeriana del *Sofista* di

³¹² M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 566

³¹³ R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, pag. 232

³¹⁴ PLATONE, *Sofista*, 257c

³¹⁵ M. HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, pag. 574

³¹⁶ *Ivi*, pag. 437

Platone [...]. La tesi che vorrei qui dimostrare è che filosofie per molti versi opposte, come quelle di Heidegger e Hegel, su questo aspetto manifestano un tratto comune, ovvero l'intendere la negazione come relazione³¹⁷.

La negazione viene interpretata come una relazione: la premessa si fonda sul fatto che se la negazione viene vista come esclusione, allora quest'ultima assumerà le vesti della relazione, e Heidegger, per far emergere ciò, si avvale di quella che viene definita da Candiotta, sulla scorta severiniana "immediatezza fenomenologica³¹⁸".

Dunque Candiotta conferma il fatto che Heidegger propone una lettura del *Sofista* basata sulla fenomenologia, lettura che risalta l'aspetto manifestativo della negazione, la quale fa apparire la relazione tra gli enti.

Dunque la negazione fa apparire la relazione tra negato e negante, ma anche il negato e il negante stessi: quando noi affermiamo che: 'il moto non è la quiete' ciò che appare non è solo la relazione intesa come negazione espressa dal 'non', ma anche il negato dalla negazione, ossia la quiete, e il negante della negazione, ossia il moto.

Subito dopo però vi è una precisazione:

Non dobbiamo però credere che per Heidegger tutte le negazioni abbiano un carattere disvelativo. Solo l'*apophasis* caratterizzata come lo *heteron* dell'alterità ha questo ruolo. La 'mera opposizione' invece 'lascia sparire', 'lascia vedere la vuotezza'. La 'mera opposizione' è quella che si costituisce in relazione al Nulla, oggetto però che non si costituisce nella relazione ma che è antecedente a essa³¹⁹.

Non tutte le negazioni mirano a svelare qualcosa, ma solo quella intesa come *apophasis*; quella che si costruisce intorno al nulla, quella parmenidea, non fa apparire nulla, oppure lascia apparire solo il vuoto e qui vi è bisogno di un'ulteriore specifica: "Heidegger non scioglie la negazione assoluta nell'affermazione dell'Essere, bensì al contrario, la semantizza come ciò che fa apparire la natura

³¹⁷ L. CANDIOTTO, Il negativo è insieme anche positivo, in L. MARCATO (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra oriente e occidente*, Milano, Mimesis, 2019, 161-162

³¹⁸ *Ibidem*

³¹⁹ *Ivi*, pag. 165

preesistente del Nulla. In un certo senso quindi anche il 'vuoto non' ha un carattere manifestativo, ovvero l'apparire di ciò che resta velato: il Nulla³²⁰".

Heidegger compie un passo in più rispetto a Platone, che si attesta su un linea ancora parmenidea: mentre per il filosofo greco la negazione parmenidea dell'essere è esposta al nulla in senso assoluto, per Heidegger anche nella negazione assoluta si può vedere qualcosa, può apparire qualcosa, ossia il nulla. Anche il nulla è qualcosa che appare, ed appare solo nella negazione assoluta..

Dunque nel saggio di Candiotta la negazione viene intesa come qualcosa che fa apparire, e ciò che fa apparire è la relazione tra i vari essenti: ma come avviene tutto ciò? Quello si propone nel saggio è di interpretare la negazione:

Secondo la figura della trasfigurazione la quale, a mio avviso, permette di cogliere che nella negazione stessa come esclusione si manifesti qualcosa di più originario, ovvero la negazione come relazione. L'altro dall'esclusione non è cioè qualcosa di esterno a essa ma è ciò che essa già contiene [...]. Tale significato appare grazie a una trasfigurazione della negazione: la negazione da semantema escludente manifesta una natura relazionale e includente³²¹.

La negazione fa apparire grazie a una trasfigurazione³²² del suo significato, ed è grazie ciò che si può coglierla in quanto relazione, vi è un originalità di questo significato. È come se questa trasfigurazione avesse portato alla luce un significato positivo della trasfigurazione, come se nel negativo fosse incluso un positivo, ed è questo positivo significare della negazione che permette di far trasparire la relazione tra gli enti.

Nei passi di Candiotta che sono stati analizzati e in questa pagina e nella pagina precedente si fa riferimento a una sorta di precedenza del nulla rispetto alla negazione: questo tema viene analizzato non nell'interpretazione heideggeriana del *Sofista*, bensì in: '*Che cos'è metafisica?*'. La questione di fondo di questo saggio è la positività del nulla, ovvero il fatto che il nulla possa essere trattato come l'essere stesso. In questo testo si cerca di emanciparsi dalla logica. Ma questo non significa

³²⁰ L. CANDIOTTO, Il negativo è insieme anche positivo, in *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra oriente e occidente*, pag. 165

³²¹ *Ivi*, pag. 164

³²² In questo luogo non si analizzerà che implica questa trasfigurazione per non andare fuori traccia e toccare argomenti che hanno poco a che fare con la nostra ricerca. Per un'analisi più approfondita della trasfigurazione della negazione rinvio a L. CANDIOTTO, Il negativo è insieme anche positivo, in *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra oriente e occidente*, pag.167 e ss.

sprofondare nell'irrazionalismo più totale, bensì evocare un limite della logica, un debito della logica. Soprattutto quando vuole essere originaria e opporre essere e non-essere:

Da parte nostra affermiamo che il Niente è più originario del 'non' e della negazione. Se questa tesi è giusta, allora la possibilità della negazione, come operazione dell'intelletto, e quindi l'intelletto stesso dipendono in un certo modo dal Niente. A questo punto come può l'intelletto pretendere di decidere sul Niente? L'apparente controsenso della domanda e della risposta riguardanti il Niente non poggia alla fine solo su una cieca ostinazione dell'intelletto nel suo vagare?³²³

Dicevamo che uno dei punti cruciali di *Che cos'è metafisica?* riguarda questa precedenza del nulla rispetto alla negazione, inoltre ci si chiede se "C'è il niente solo perché c'è il 'non', cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione e il 'non' solo perché c'è il Niente? Questo non è ancora stato deciso, anzi non è mai stata neppure sollevata esplicitamente la questione³²⁴".

Dunque oltre a evidenziare una originarietà del nulla rispetto alla negazione, ci si chiede se il nulla sia dovuto alla negazione o viceversa e che inoltre questo tema non solo è rimasto irrisolto, ma addirittura non è mai stato sollevato in tutta la storia della filosofia.

Vediamo che la risposta di Heidegger mira a identificare come il niente sia più originario del 'non' e della negazione, in quanto questi ultimi sono l'esito dell'intervento del *Logos* come intelletto che provvede tutte le volte a negare determinando o a determinare negando secondo l'adagio che spesso viene ricordato facendo riferimento a Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. E tutto questo ci fa capire che, per Heidegger, il non della totalità dell'ente è appunto, in quanto negato, qualche cosa.

Bisogna allora invertire l'origine: la precedenza del niente allude a questo oltrepassamento del *Logos* in quanto intelletto. La precedenza del niente è la precedenza di qualche cosa rispetto alla logica. Il nulla è alle spalle del *Logos* ed esso provvede a negare e a determinare in ragione del nulla che sta alle sue spalle. Heidegger in qualche modo ci sta invitando a fare riferimento a un nulla come ciò

³²³ M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001, pag. 45

³²⁴ *Ivi*, pag. 44

che non ha bisogno della negazione: la negazione è uno dei modi attraverso il quale il nulla viene meno.

Ma allora se per Heidegger il nulla è negazione della totalità dell'ente dobbiamo ricondurre il nulla sotto la superiore determinazione del negativo e perciò del negato, e dunque rimane la persuasione che il negato è negativo, e quindi è qualche cosa, e ciò, heideggerinamente parlando, suona accettabile poiché l'accesso al nulla passa oltre l'oltrepassamento della logica. È l'angoscia il testimone del nulla:

Accadde nell'esserci dell'uomo uno stato d'animo in grado di portarlo dinanzi al niente stesso? Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*). Con il termine angoscia non intendiamo l'ansietà (*Angstlichkeit*) assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge con fin troppa facilità. L'angoscia è radicalmente diversa dalla paura[...]. L'angoscia rivela il niente. Noi 'siamo sospesi' nell'angoscia. O meglio è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità³²⁵

Ma il progetto di Heidegger di prescindere dalla negazione attira le critiche di Mauro Visentin, il quale nella sua opera: '*Onto-logica*' afferma che questo tentativo è fuorviante per due motivi, in primo luogo:

Perché, al pari della tradizione classica nei confronti della quale è critica, questa pretesa mette tra parentesi il 'nulla assoluto': dopo aver detto che il nulla, così come la traduzione logico-filosofica lo intende, vale a dire come l'opposto assoluto dell'ente nella sua totalità (e cioè come nulla assoluto, appunto), non può essere messo a tema senza dare luogo ad un corto circuito logico-argomentativi, essa mantiene sullo sfondo l'idea che il niente sia anche l'assoluta opposizione all'ente, senza per questo impostare la questione del confronto con il problema di ciò che assolutamente non è³²⁶.

Per Heidegger l'aporia è in vista ma si concede che il niente può essere trattato come l'assoluta opposizione all'ente. Il nulla dischiude la differenza ontologica: il niente è qualche cosa che non è un ente ma è il differire dall'ente, senza differire come gli enti differiscono tra di loro. È una differenza *sui generis* potremmo dire. Non è

³²⁵ M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001, pag. 45

³²⁶ M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pag. 128-129

la differenza orizzontale tra gli enti ma è quella verticale tra gli enti è l'essere che apre lo spazio per l'irruzione degli enti nell'area inaugurata dal *dasein*, l'esserci. In sintesi tutto si riduce alla questione della differenza ontologica la quale mette fuori gioco la questione del nulla.

Lo stesso rimprovero di Visentin lo possiamo trovare anche in un'opera di Severino intitolata: *'Intorno al senso del nulla'*, in questo testo infatti si afferma che:

Tutte le connotazioni del 'soltanto nulla' da cui Heidegger intende prendere le distanze e tutte le aporie che il 'soltanto nullo' solleva, ma che Heidegger quantifica come conseguenze dell'incapacità di sollevarsi al senso autentico del 'Niente', ritornano in circolazione, e vi ritornano nel loro non esser state chiarite e risolte. Innanzitutto l'aporia, già pensata da Platone (ma Heidegger non la rileva), per la quale ogni considerazione intorno al nulla fa del nulla un 'qualcosa', ossia un ente³²⁷.

Queste pagine sono dedicate a un saggio intitolato: *'Il nichilismo europeo'*, il quale è contenuto nel *'Nietzsche'* di Heidegger. Severino sottolinea come il discorso di Heidegger rimanga compromesso dalla eliminazione della questione aporetica, la quale viene considerata dal filosofo tedesco come un vuoto gioco di parole:

Discorrere del Niente e pensare sul Niente risultano allora un proponimento 'senza oggetto' (gegenstandslos), un vuoto gioco di parole, un gioco che inoltre non sembra accorgersi di fare continuamente a pugni con sé stesso, giacché, qualsiasi cosa stabilisca sul Niente, deve sempre dire: il Niente 'è' niente, diciamo evidentemente 'di' esso un 'è' e lo facciamo diventare un ente, gli attribuiamo ciò che gli deve essere negato³²⁸

In secondo luogo, per Visentin, la pretesa di Heidegger è fuorviante perché: "Sia pure attraverso un nuovo modo di accostare il problema e la sua originarietà, essa continua a ricondurre il negato alla negazione attraverso la mediazione del negativo³²⁹".

Bisogna scansare la convinzione che il negativo sia negato, e iniziare ad attirare l'attenzione sull'ambiguità del negativo: "'Negativo' è un'espressione ambigua, se

³²⁷ E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Milano, Adelphi, 2013, pag. 113-114

³²⁸ M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, pag. 579

³²⁹ M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, pag. 129

non addirittura, almeno nell'uso abituale, costitutivamente equivoca: essa designa tanto l'opposto del positivo, quanto il positivo stesso³³⁰". Se il negativo è il negato allora le cose si complicano: se il negato è l'oggetto della negazione allora il negativo non è un negativo ma assume le sembianze del positivo e per converso nega ciò che lo nega. L'ambiguità del negativo sta nel fatto che da un lato il negativo è ciò che nega, e dall'altro è opposto a ciò che nega. Ma allora quale è la via di uscita da questa situazione? Qui si insiste sul fatto che se:

La negazione è reciproca e simultanea, se (come la relazione di diversità) è unica e identica (la negazione di x da parte di y è la stessa negazione di y da parte di x - perché, se così non fosse, se le negazioni fossero due e diverse, se si negassero a vicenda, si darebbe luogo ad un regresso infinito da, una parte, e dall'altra all'impossibilità di ricomporre la frattura che in questo caso interverrebbe nella reciprocità dei termini in gioco e quindi nella loro relazione - , così come - e per gli stessi motivi - sono identiche la diversità di x rispetto ad y e di y rispetto a ax), allora non si comprende come essa possa essere ciò che è, o pretende di essere ed anche deve essere: una relazione di opposti o diversi e non di identici³³¹.

Visentin insiste sul fatto che la negazione reciproca e simultanea di x nei confronti di y, e di y nei confronti di x pareggia i due termini. Che se sono due, e dunque differiscono diversamente, sono costretti a differire identicamente e così via all'infinito. Siamo di fronte a una perdita dei differenti che nel tentativo di salvare la loro differenza ribadisce l'identità e così via. Viene meno la relazione oppositiva quindi. Ciò significa che per Visentin la negazione reciproca (o di diversità) non è la forma originaria della negazione:

Per quanto sia senz'altro legittimo rilevare che anche l'identità, se è una relazione, comporta una duplicità di termini e quindi una differenza, questo non toglie che il circolo che si verrebbe così ad instaurare non avrebbe alcun carattere di virtuosità ma, semplicemente ci segnalerebbe che la 'differenza' e l'identità non possono fare a meno di fondarsi sulla negazione, questa non può certo fondarsi o ridursi all'una o all'altra delle due. E una simile conclusione comporta, in parole povere, che la negazione reciproca, la

³³⁰ M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, pag. 130

³³¹ *Ivi*, pag. 134

negazione relativa o di diversità (quella nella quale sono in gioco due identici positivo/negativi) non è la forma originaria della negazione³³²

Per Visentin si tratta di allora di correggere Heidegger: il nulla è più originario della negazione solo quando quest'ultima è quella logicamente o intellettualisticamente intesa, quella che negando qualche cosa determina che qualche cosa è negato. Quando parliamo della negazione dobbiamo sottrarci dalla persuasione che essa sia questa relazione reciproca o simultanea di due diversi. Dunque, secondo Visentin, bisogna disporsi al carattere iniziale della negazione: l'autentico inizio sta nella negazione.

Heidegger con troppa disinvoltura mette tra parentesi la questione del nulla assoluto: si concede l'aporia del nulla ma si continua a ritenere che il nulla sia l'assoluta opposizione all'ente.

³³² M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, pag. 134

CONCLUSIONI

Lo scopo di questo lavoro era di trovare un sentiero che collegasse i tre dialoghi di Platone così come sono stati interpretati da Heidegger.

Abbiamo osservato in tutti e tre i dialoghi una prevalenza del tema fenomenologico, il quale sovrasta tutti gli altri. Sia che il filosofo tedesco tratti l'*Alētheia*, sia che analizzi l'*Heteron*, tutto viene interpretato alla luce della fenomenologia. Già nell'indagine sul *Sofista* possiamo osservare come la dimensione fenomenologica rivesta un ruolo importante, ma è nel mito della caverna, attraverso l'analisi dell'essenza dell'*Alētheia*, che questo tema diventa centrale. E questo perché nell'interpretazione del *Sofista* non è presente il concetto di verità come svelatezza (o è presente marginalmente) e quindi la dimensione fenomenologica non può prendersi tutta la scena poiché, heideggerianamente parlando, i greci ritengono che il disvelamento degli essenti sia l'essere. Infatti nella prima parte di questo lavoro abbiamo evidenziato come essere e svelatezza stiano sotto lo stesso giogo e che quindi non possano stare l'uno senza l'altra. Dunque solamente dove vi è *Alētheia* vi è apparire. È presente, quindi, una continuità nel pensiero di Heidegger: è come se l'interpretazione del *Sofista* preparasse il terreno per ciò che viene dopo, e questo lo si evince anche dal concetto di *Koinōnia* che prefigura ciò che nella maturità Heidegger chiamerà *Geviert*, fermo restando che l'approccio heideggeriano è diverso da quello platonico.

Ma in tutto questo lavoro è stato ripetuto più volte che il centro del pensiero heideggeriano è l'uomo, l'uomo e il suo rapporto con l'essenza della verità in quanto svelatezza. Ma la svelatezza è qualcosa che accade nell'essenza dell'uomo in quanto esser-ci, e lo stesso vale per il concetto di tensione ontologica che emerge dall'analisi del *Teeteto*: senza l'uomo questi concetti non possono venire a essere e dunque non avrebbe senso tutto il lavoro di analisi svolto da Heidegger. Poiché vi è un rapporto tra uomo e svelatezza allora vi è anche un rapporto tra uomo ed essere e ciò lo si evince non solo nell'analisi del mito della caverna ma anche nella *Lettera sull'umanismo*: "L'uomo è il pastore dell'essere.³³³". Ma l'uomo fatica a essere il pastore dell'essere, fatica a percorrere il sentiero dell'essere poiché il concetto di uomo è stato oscurato dalla metafisica, di cui Platone può ritenersi il

³³³ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, trad. ita a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pag. 295

vero ideatore, infatti essa: "Non solo non pone la questione della verità dell'essere, ma se la preclude, in quanto la metafisica persiste nell'oblio dell'essere³³⁴". La metafisica imbriglia l'uomo nelle sue strette e gli fa dimenticare il concetto di essere o addirittura gli fa confondere essere ed ente: "L'essere è ciò che è più vicino. Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano. Già sempre l'uomo si attiene innanzitutto e solamente all'ente; e anche se, quando si rappresenta l'ente come ente, il pensiero si riferisce in effetti all'essere, in verità esso pensa sempre e solo l'ente come tale e mai l'essere come tale³³⁵". Il tema è ancora una volta la differenza ontologica, ossia il fatto di non ridurre l'essere all'ente poiché essi non si equivalgono, bisogna quindi riportare l'uomo sul giusto percorso, sul sentiero dell'essere e liberarlo dalle strette corde della metafisica.

Ma il concetto di uomo che sta qui emergendo si emancipa da un concetto di uomo umanisticamente inteso, l'uomo a cui Heidegger fa riferimento, attraverso l'analisi di Platone, e colui che è uscito dalla caverna e che ha potuto ammirare la luce della verità. L'uomo di cui si parla è un animale interrogante e che, interrogando sé stesso, è riuscito a giungere alla sua essenza, e quindi all'essenza della verità, e ha capito che essere ed ente non sono la medesima cosa, e solo così può percorrere il sentiero dell'essere.

L'essere rappresenta un tema chiave nel pensiero di Heidegger anche, e soprattutto, grazie al suo rapporto con l'uomo e con la svelatezza ma nonostante la sua importanza Heidegger non ha mai insistito su uno dei problemi fondamentali dell'ontologia: l'aporia del nulla, e ciò è sorprendente vista e considerata l'importanza della questione. Solo qualche accenno nel saggio intitolato: '*Il nichilismo europeo*', e nulla di più. A mio avviso Heidegger riteneva che la differenza ontologica risolvesse il problema, in quanto se il nulla differisce dall'ente allora il suo sottinteso è che il niente è l'essere e quindi ciò risolveva l'aporia. Tutto si riduce alla differenza ontologica.

Ma non basta dire questo, bisogna andare ancora più in profondità, poiché, come abbiamo affermato in precedenza, il concetto di essere è stato obliato dalla metafisica, infatti in tutte e tre le indagini heideggeriane sui dialoghi vi è il tentativo di tornare alle parole aurorali della filosofia in modo da togliere tutti i fondamenti che si sono creati nel corso della sua storia: "La meditazione filosofica, il pensiero di

³³⁴ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, pag. 297

³³⁵ *Ivi*, pag. 284

Martin Heidegger appaiono come lo sforzo e il tentativo continui di eliminare ogni tipologia di fondamento (*Grund*); [...] fin dall'inizio del suo filosofare [...] si ha la percezione che il terreno solido della riflessione filosofica si sfaldi poco a poco sotto i colpi delle interpretazioni fenomenologiche³³⁶".

Ma togliere i fondamenti non significa abbandonare l'essere, bensì tornare a un modo più originario di concepire l'essere, come lo concepivano i greci, in modo che l'uomo non lo confonda con l'ente, e così facendo possa dischiudersi la differenza ontologica che gli permetterà di tornare sul sentiero dell'autentico essere e quindi di comprendere l'essenza della verità.

³³⁶ F. MORA, *Martin Heidegger, pensare senza fondamenti*, Milano, Mimesis, 2019, pag. 11

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

M. HEIDEGGER, *Conferenze di brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi Milano, Adelphi, 2013

M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005

HEIDEGGER, *Il "Sofista" di Platone*, trad. ita. Di A. Caricato, E. Fongaro, N. Curcio, Milano, Adelphi, 2013

M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2009

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994

PARMENIDE, *Poema sulla natura*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Bompiani, 2010

M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. ita. di P. Chiodi, Firenze, La nuova Italia, 1968

M. HEIDEGGER, *Segnavia*, trad. ita a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987

PLATONE, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano, BUR, 2007

PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2019

PLATONE, *Teeteto*, trad. ita di L. Antonelli, Milano, Feltrinelli, 2009

2. STUDI

F. TRABATTONI, *Attualità di Platone*, Milano, V&P, 2009

L. MARCATO (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra oriente e occidente*, Milano, Mimesis, 2019

F. VOLPI, *Guida a Heidegger*, Bari, Laterza, 2005

A. FABRIS, A. CIMINO, *Heidegger*, Roma, Carocci 2017

P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla differenza ontologica alla svolta*, Napoli, Il mulino, 2002

A.N WHITEHEAD, *In process and reality*, free press, 1979

E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Milano, Adelphi, 2013

G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 2000

P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, Einaudi, 2005

C. LO CASTO, *L'essere come dynamis*, Pisa, philosophica, 2019

A. KAISER, *La Bildung ebraico-tedesca nel novecento*, Milano, Bompiani, 2015

E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Milano, Rizzoli, 1989

S. MASO, *Lingua philosophica graeca*, Milano, Mimesis 2010

R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, Napoli, Giannini editore, 2008

F. MORA, *Martin Heidegger, La provincia dell'uomo*, Milano, Mimesis, 2011

F. MORA, *Martin Heidegger, Pensare senza fondamenti*, Milano, Mimesis, 2019

M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Napoli, Bibliopolis, 2010