

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Facoltà di Lettere e Filosofia

Tesi di Dottorato in Scienze Filosofiche XVIII Ciclo

*Heidegger interprete del Sofista.  
Per un'ontologia della differenza*

Tutor  
Ch.ma Prof.ssa  
Renata Viti Cavaliere

Coordinatore  
Ch. mo Prof.  
Eugenio Mazzarella

Candidata  
Dott.ssa Rosalia Peluso

Anno accademico 2004-2005

*A mia madre,  
ad un altro mare*

## *Indice*

Premessa.....	IV
Opere di Heidegger e tavola delle abbreviazioni.....	VIII
I. In cammino verso Platone	
I.1. Platone, il platonismo, i platonismi.....	16
I.2. A Marburg. La <i>Vorlesung</i> sul <i>Sofista</i> .....	23
I.3. Il <i>drama</i> dell'ontologia.....	38
I.4. Il senso della verità: <i>Etica nicomachea</i> VI.....	51
I.5. Il primato della prassi.....	76
I.6. Elementi per una critica del giudizio.....	90
II. Il <i>Sofista</i> . Metacritica della critica	
II.1. Una gigantomachia di concetti.....	102
II.2. Fenomenologia del quotidiano.....	121
II.3. Ermeneutica dell'apparenza.....	150
II.4. Preistoria e futuro della sofistica.....	171
III. Il <i>Sofista</i> . Architettura della distruzione	
III.1. Parricidio e <i>Destruktion</i> .....	181
III.2. Dissonanze e disaccordi.....	195
III.3. <i>Synōmologhēsthai</i> intorno all'essere.....	211
IV. Per un'ontologia della differenza.....	236
Bibliografia.....	240

*Premessa*

Tutta la mia persona si è tesa e ho contratto la mano sulla rivoltella. Il grilletto ha ceduto, ho toccato il ventre liscio dell'impugnatura e è là, in quel rumore secco e insieme assordante, che tutto è cominciato. Mi sono scrollato via il sudore e il sole. Ho capito che avevo distrutto l'equilibrio del giorno, lo straordinario silenzio di una spiaggia dove ero stato felice. Allora ho sparato quattro volte su un corpo inerte dove i proiettili si insaccavano senza lasciare traccia. E furono come quattro colpi secchi che battevo sulla porta della sventura.

A. Camus, *L'étranger*

Nessun'altra epoca, al pari del secolo appena trascorso, ha elevato il tema della alterità e la comprensione di essa in quanto differenza a cardine del pensiero e dell'esistenza. Con l'umiltà di chi non pretende di rinverdire una grande narrazione, con la semplicità dello spettatore – che, si sa, è sempre osservatore partecipante – siamo nella storia e da questa veniamo necessitati dalla fatica di rendere ragione dei suoi crudi “fatti”. Dalle macerie ancora fumanti del passato si erge questa figura, l'altro, con i suoi molteplici volti, completamente autonomo, soluto da qualunque sintesi con l'io, naufragato nella pura soggettività priva di mondo. L'altro è, del Novecento, l'eredità più preziosa e, al tempo stesso, “l'ospite più inquietante”. Figura cara, in quanto non più spettro minaccioso, nemico radicale, onta da redimere, bensì fraterna presenza, amico possibile, ponte della distanza. Il riconoscimento dell'altro è stato senza dubbio incoraggiato dalla crisi della metafisica, dal conseguente rovesciamento della gerarchia filosofica e dall'imporsi della “filosofia seconda”. Il XX secolo è però anche il paradigma della storia che, esercitando quel gesto libero e complesso che è la negazione sul corpo e sull'identità dell'altro, ha trasformato l'irriducibile *Unheimlichkeit* di questa figura, che ospitiamo nel nostro grembo e, ciononostante, ci inquieta di una angoscia interminabile, nell'estraneo, nell'intruso, nei vari modi in cui lo straniero, che non ha nome ma solo nazionalità, *viene al* nostro mondo, entra nei confini di una identità che si riconosce tale solo per il tramite di una relazione dialettica con il diverso da sé, e le chiede un nuovo inizio, un'altra nascita. Ma lo straniero giunge sempre anche per giudicarci e, alla maniera socratica, per confutarci.

La storia è sempre il banco di prova della riflessione, nel duplice senso dell'esperienza come “pietra di paragone” del pensiero e della caoticità di eventi nella quale il pensiero si impegna in due diversi modi: sia nel rinvenire l'armonia nascosta degli avvenimenti sia lasciandosi spingere a ritrovare concetti fondamentali su cui si scopre di non avere mai riflettuto abbastanza o che, per loro natura, sono sempre da ricreare o riconcettualizzare, nel caso in cui siano caduti nella ovvietà più abominevole. Ancora aperto al rigore del giudizio è il più aberrante disconoscimento dell'alterità che è la *Vernichtung*, una parola che, quasi innocentemente, si legge nei saggi di filosofia *ante bellum* e si traduce con

“negazione” e, durante gli anni della *Endlösung*, “annientamento”. Il più devastante annichilimento dell’altro è sempre sottoposto ad un tentativo di normalizzazione, adeguando le parole della disintegrazione al gergo quotidiano e familiare, come se le pratiche di nullificazione fossero di casa nel mondo. La negazione è passata da metafora concettuale ad azione radicale per costringere l’altro alla non-esistenza: “dirgli di no”, negarlo, nel significato di spodestarlo di ogni connotato concreto di affermatività, il primo dei quali è esistere in carne e ossa.

La differenza non è che uno dei modi possibili per il riconoscimento dell’alterità. È pertanto legittimo, oltre che doveroso, per sottrarsi all’algore dei concetti puri, chiedere se la differenza tuttavia non sia un’*altra* rappresentazione dell’altro, certamente mitigata, tale da non amplificare il carattere di opposizione – ulteriore modalità di manifestazione – stemperandolo in una praticabile riconoscibilità. Andrebbe questionata, assieme alla differenza, la soggettività che percepisce e nomina l’altro, almeno per recuperare la trama dialettica che fa dialogare più voci. La differenza non è altro modo del pensiero o altro (nuovo) pensiero, ma ciò che il pensiero è sempre stato: la misura della distanza e della vicinanza, spazio necessario per la comunicazione, un luogo, più o meno simbolico, che fa posto – nel senso del “conferire” e, assieme, della donazione – al colloquio tra individui.

L’identità è “il *minimum* del pensiero” e ciò di cui necessita un pensiero per essere inaugurante, per dare inizio al proprio pensato. La percezione della identità si è sempre risolta in un dato irriducibile che nemmeno la più radicale delle *epoché* ha potuto mai eliminare. Ciò è detto e qui condiviso nella consapevolezza di quanto l’arroccamento nell’identità ha significato storicamente nella civiltà occidentale. Com’è evidente, i piani del discorso, l’etica, la logica, l’ontologia, che nominano tutti lo stesso concetto, si intersecano dimostrando in tal modo come la parcellizzazione che una scienza speciale richiede, considerando l’umano sotto il particolare riguardo della propria competenza, in filosofia non avviene, avendo essa sempre di mira sì lo stesso oggetto ma *sub specie universitatis*, nella prospettiva di un’universalità che non è l’equivalenza biologica di parti o organi, quanto un principio etico-politico di individuazione. Così, alla barbarie compiuta sull’altro, sul suo corpo e sui suoi elementari diritti all’esistenza, va registrata contestualmente la “barbarie dell’individuo”, anch’esso spesso ridotto a larvale riflesso dello Stato, della Nazione, della Razza, del Partito, della Massa. Nessun ordine trascendente può accecarci fino a farci smarrire l’essenza concreta delle cose e del mondo, tracce visibili della nostra esistenza. La soggettività è tale solo se tramuta continuamente se stessa, se si riscrive e si reinventa; diversamente cade nella trappola dei detrattori dell’io che vedono in questo principio la forma più devastante di dispotismo. Ciò che è da temere non è dunque la capacità di essere in divenire quanto il contrario, la supponenza di possedere una scrittura definitiva del soggetto, sia essa minima, come post-soggettività, o assoluta, come quell’Io al di fuori del quale nulla è. Questa libera capacità di andare oltre i limiti assegnati all’ordine dell’esistente cui la tradizione conferisce il

nome “trascendenza” e che qualifica l’essere umano, questa capacità passa necessariamente alla prova dei fatti.

Il banco di prova della storia ci obbliga, oggi come un tempo, a rimeditare i concetti, trascinandoli al di fuori della severità della logica e dei suoi principi, per rifarne esperienza vissuta. L’ermeneutica non è mai logora, così come non è mai logora la memoria delle rappresentazioni che la tradizione ha offerto di questi concetti. In particolare c’è ragione di ritenere che alla salvaguardia dell’identità, ridotta a condivisione di spazi geografici delimitati o di radici spirituali più o meno documentate o, peggio ancora, a presunti comunitarismi razziali, sia contestuale la demonizzazione della alterità, che ritorna ad essere dunque lo spettro che si aggira nel presente e che sembra privarci della libera spontaneità con cui progettiamo il futuro. Un copione all’apparenza già scritto e per esorcizzare e annichilire la potenza di questa nuova pericolosa distruttività dell’altro ci si trincerava nelle risposte già pronte della storia, associando antichi nomi a nuovi volti. Ci si abbandona così al più ricorrente errore nell’interpretazione degli eventi in corso, quello cioè di credere alla dialettica storica risolutiva e votata al buon esito, alla cieca fede nel progresso e nei valori fondamentali della convivenza civile. Lo straniero che giunge quotidianamente alla soglia della nostra esistenza ci pone come attualità del pensiero il ripensamento dei concetti di identità e differenza, poiché egli chiede la tutela “di sé in quanto diverso”, chiede che il senso dell’altro sia il senso di un io. Il che può dire molte cose: può essere il *minimum* della speculazione ma anche e soprattutto il *minimum* dell’etica e del diritto, quella soggettività umana capace di autonoma azione e titolare di diritti e doveri nella convivenza tra simili.

In nome delle premesse finora sostenute è bene ribadire che questo studio non si articola nel tentativo di dare risposte alle nuove teorie sulla processualità storica che dominano il dibattito teorico sulla politica e vibrano nelle decisioni amministrative. Si potrebbe definire una tragica fatalità l’incontro con la storia cui un lavoro accademico è suo malgrado costretto. Naturalmente mi muovo nel *mare nostrum*, cioè nella tradizione filosofica che mi ha coltivata e che, costretta dal sistema delle etichette, si definisce occidentale e continentale e che, per la sua genesi dinamica, è colloquio e incrocio tra civiltà e per la quale, proprio per questa “natura”, sono ancora possibili nuovi ed altri universi di significazione. Solo *après-coup*, ora che i giochi sono fatti, mi si fa evidente oltre misura l’ormai ineluttabile risultato di aver messo a confronto due autori che, nell’altrettanto semplicistico sistema delle classificazioni, si definiscono “nemici della società aperta” o “distruttori della ragione”. Platone e Heidegger divengono metafore di un inizio e di una conclusione, simboli della nascita greca e di un Novecento abissale quanto a forza speculativa e aberrazioni. Si torna a parlare ciclicamente, e negli ultimi tempi con una nuova insistenza, della diretta corrispondenza tra la meditazione heideggeriana e la politica nazionalsocialista. La tesi, già da lunga data penetrata nella più feconda eredità della scuola heideggeriana, ripete in sintesi l’onta difficilmente redimibile – alla cui irridimibilità ha certamente contribuito lo stesso Heidegger – di aver consegnato la decisione del singolo

al destino di un popolo. Ci si chiede a questo punto se la deriva di questa filosofia non sia stata conseguente all'esautorazione, in chiave antimoderna, del soggetto e alla riproposizione, inconsapevole, di una ontologia connotata in senso metafisico, per la quale lo schiudersi dell'essere, soluto dal mondo e dalle sue umanità, non sia l'idealità assoluta. Oggi, quando si discute della democrazia e delle sue compatibilità con i sistemi politico-economici, un terreno ancora aperto di discussione è l'identità democratica di Platone. In questo caso si tratta per lo più di un dibattito che ignora – come è stato efficacemente scritto – il discrimine tra la “democrazia degli antichi” e quella “dei moderni” ed è da chiedere, raccogliendo questa ovvietà storiografica, se il pluralismo che anima la democrazia non accolga in sé anche una pluralità delle democrazie.

Il primo esempio della storia e del pensiero ad avere osato, contro i dettami della tradizione anteriore, illibato tempio dell'identità, pensare l'altro che “in sé è diverso” è il *Sofista* platonico. Il dialogo greco, già da sé forma eterna del pensiero, lascia conversare la alterità nei modi molteplici delle sue possibilità effettuate, che vanno dalla contrarietà assoluta, alla opposizione fino alla differenza o distinzione, che è la vera conquista teoretica dello scritto. La potenza sprigionata dal processo di riconoscimento dell'altro, la sua collocazione nel seno dell'ontologia, determina una previa scomposizione dell'*on* sferico ed integro e la contestuale manifestazione di un essere che è in sé differenza, frammentazione, dal momento che è *dynamis*, “possibilità”, disponibilità all'incontro, quindi *koinōnia*, “comunione”, ed infine *methexis*, “partecipazione” e “meticcio”, nel senso della tensione estenuante alla relazione con gli altri da sé. Testo intricato e astruso, magico e contraddittorio, il *Sofista* si rende indecifrabile se sottoposto ad un'analisi che ha di mira l'esclusiva verificabilità logica dei suoi enunciati. Le migliori interpretazioni del dialogo sono al contrario quelle che non vanno a caccia della contraddizione e per le quali il contraddittorio vero è la vita e, di questa vita, sanno che il testo di Platone offre il palcoscenico e la drammaturgia universale. Martin Heidegger ha offerto ai suoi studenti a Marburg, a metà degli anni Venti, una lettura del dialogo che rompe radicalmente con gli approcci precedenti e pone le basi per nuove proposte interpretative talvolta ignare di così illustre precedente. Le pagine che seguono rappresentano il tentativo di tener dietro a questa interpretazione, facendosi para-frasi della para-frasi di una frase o, ancora, metacritica di una critica.

Le domande sull'identità dello straniero e del sofista sono intrecciate al *quid est* della differenza, la quale a sua volta si sdoppia, come in un gioco di specchi, nella questione della reciprocità di identità e differenza. Lo straniero è l'altro volto del pensiero, un'immagine che giunge dal “fatto” dell'esperienza; è indefinibile e tale rimarrà per tutto il dialogo che con lui si saprà intrattenere. Non ha bisogno di nomi, nemmeno di patrie, giacché sarà quello che saprà divenire. Giunge sempre da lontano soltanto perché la lontananza è un luogo spirituale che legittima la distanza, e ci costringe alla confutazione, vale a dire a prestar fede non alle tradizioni ma al nostro



principio di essere-divenienti. È il ventriloquo, colui che, nell'invisibilità, parla nel nostro ventre e ripete l'incontestabile verità del dialogo di sé con sé che si scopre dialogo con l'altro che ciascuno ha in sé. Da questa esperienza e dalla sua consapevolezza nasce il "veramente filosofo". Sul piano opposto sofista è colui che non si avvede di questa doppiezza e di questi rinvii, ed è il fedele custode dell'identità tramandata, il dogmatico, l'anti-filosofo o il praticante della chiacchiera, operando l'illegittimo diniego della quotidianità, la quale è invece il primo modo di una filosofia *sachlich*.

La liberalità di queste affermazioni si scontra con l'immagine tramandata sia di Platone sia di Heidegger. Mi assumo la responsabilità di questo sviamento se l'interpretazione che segue ha osato attribuire troppo o poco agli autori, traviandone l'originaria meditazione. Più che parteggiare per l'uno o per l'altro o per entrambi così raccolti, ho tentato di attenermi alle potenzialità cui questa inconsueta *Auseinandersetzung* tra platonici e antiplatonici mi ha posto di fronte, inseguendo segnalazioni teoretiche che di volta in volta mi sono state indicate.

Nel licenziare il lavoro ho l'obbligo di ringraziare Renata Viti Cavaliere, maestra nel pensiero, che ha guidato e incoraggiato questo studio e la mia attività presso il dipartimento di filosofia "Aliotta", ed Eugenio Mazzarella, in qualità di coordinatore del dottorato di ricerca in Scienze filosofiche che mi accingo a concludere e guida riconosciuta negli studi heideggeriani. Non è "straniero", benché anonimo, il ringraziamento che va a quanti coltivano la mia umanità nei differenti modi del loro aver cura.

*Opere di Martin Heidegger e tavola delle abbreviazioni*

Segue l'elenco degli scritti di Heidegger consultati e utilizzati nel testo. Le opere sono citate in nota per mezzo di abbreviazioni corrispondenti ai volumi della *Gesamtausgabe* editi dall'editore Klostermann di Frankfurt am Mein. Le sigle sono ad esempio così ottenute: GA (= *Gesamtausgabe*) I (primo volume del piano dell'opera). Nella tavola che segue sono indicati il titolo tedesco, il curatore, l'eventuale traduzione italiana. Le date in parentesi quadre che seguono i titoli in tedesco si riferiscono alla prima pubblicazione o allo svolgimento dei corsi; nell'ultimo caso si trova specificato se il corso è stato tenuto nel semestre estivo (SS = *Sommersemester*) o in quello invernale (WS = *Wintersemester*). Quando il volume raccoglie scritti di anni diversi si indica in parentesi tonda il periodo di riferimento e in parentesi quadre l'eventuale pubblicazione. La data dell'effettiva apparizione nella collana della GA segue il nome del curatore. Per i saggi pubblicati in vita da Heidegger presso un altro editore o in rivista e, comunque, non ancora apparsi nella GA, si è adottato invece il criterio della sigla con le iniziali del titolo tedesco. La citazione in nota è seguita dal numero delle pagine delle edizioni tedesche o, nel caso di scritti già tradotti, di quelle italiane.

GA I: *Frühe Schriften (1912-1976)*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1978, tr. it. di A. Babolin, *Scritti filosofici 1912-1916*, La Garangola, Padova, 1972

GA II: *Sein und Zeit [1927]*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1977, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1998; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2005 [nel testo le due traduzioni saranno così specificate: Chiodi e Chiodi-Volpi]

GA III: *Kant und das Problem der Metaphysik [1929]*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1991, tr. it. a cura di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 1971

GA IV: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-68) [1971]*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1981, tr. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988

GA V: *Holzwege (1935-1946) [1950]*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1977, tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1994, e di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano, 2002 [nel testo le traduzioni saranno specificate con il cognome dell'autore]

GA VI 1-2: *Nietzsche (1936-1946) [1961]*, Hrsg. B. Schillbach, 1996-'97, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000

- GA VII: *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953) [1957], Hrsg. F.-W. von Herrmann, 2000, tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991
- GA VIII: *Was heißt Denken?* (WS 1951-‘52) [1954], Hrsg. P.-L. Coriando, 2002, tr. it. di U. M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano, 1978-‘79
- GA IX: *Wegmarken* (1919-1961) [1967], Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987
- GA X: *Der Satz vom Grund* (WS 1955-‘56) [1957], Hrsg. P. Jaeger, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi e G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991
- GA XII: *Unterwegs zur Sprache* (1950-‘59) [1959], Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1985, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1973
- GA XV: *Seminare* (1951-1973), Hrsg. C. Ochwaldt, 1986, tr. it. di M. Bonola e F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milano, 1992
- GA XVI: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Hrsg. H. Heidegger, 2000, tr. it. a cura di N. Curcio, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, il melangolo, Genova, 2005
- GA XVIII: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [SS 1924], Hrsg. M. Michalski, 2002
- GA XIX: *Platon: „Sophistes“* [WS 1924-25], Hrsg. I. Schüßler, 1992
- GA XX: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [SS 1925], Hrsg. P. Jaeger, 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova, 1991
- GA XXI: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [WS 1925-‘26], Hrsg. W. Biemel, 1976, tr. it. di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano, 1986
- GA XXII: *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [SS 1926], Hrsg. F.-K. Blust, 1993, tr. it. a cura di F. Volpi e G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano, 2000
- GA XXIV: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [SS 1927], Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1975, tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova, 1988

- GA XXV: *Phänomenologische Interpretation von Kants „Kritik der reinen Vernunft“* [WS 1927-‘28], Hrsg. I. Görland, 1977, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della “Critica della ragion pura” di Kant*, Mursia, Milano, 2002
- GA XXVI: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [SS 1928], Hrsg. K. Held, 1978, tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova, 1990
- GA XXIX/XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [WS 1929-‘30], Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1983, tr. it. di P.-L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, il melangolo, Genova, 1992
- GA XXXII: *Hegels „Phänomenologie des Geistes“* [WS 1930-‘31], Hrsg. I. Görland, 1980, tr. it. di S. Caianiello, a cura di E. Mazzarella, *La “Fenomenologia dello Spirito” di Hegel*, Guida, Napoli, 1988
- GA XXXIII: *Aristoteles, „Metaphysik“ Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [SS 1931], Hrsg. H. Hüni, 1981, tr. it. di U. M. Ugazio, *Aristotele, “Metafisica”, IX 1-3. Sull’essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano, 1992
- GA XXXIV: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und „Theätet“* [WS 1931-‘32], Hrsg. H. Mörchen, 1988, tr. it. a cura di F. Volpi, *L’essenza della verità. Sul mito della caverna e sul “Teeteto” di Platone*, Adelphi, Milano 1997
- GA XXXVI/XXXVII: *Sein und Wahrheit* [SS 1933, WS 1933-‘34], Hrsg. H. Tietjen, 2001 (parti del primo corso si trovano tradotte nel libro di V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, citato nella bibliografia finale)
- GA XL: *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935) [1953], Hrsg. P. Jaeger, 1983, tr. it. di G. Masi e G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990
- GA XLI: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [WS 1935-36], Hrsg. P. Jaeger, 1984, tr. it. a cura di V. Vitiello, *La questione della cosa*, Guida, Napoli, 1989
- GA XLV: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«* [WS 1937-‘38], Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1984, tr. it. di U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” di “logica”*, Mursia, Milano, 1990

- GA LI: *Grundbegriffe* [SS 1941], Hrsg. P. Jaeger, 1981, tr. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali*, il melangolo, Genova, 1989
- GA LIV: *Parmenides* [WS 1942-‘43], Hrsg. M. S. Frings, 1982, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Parmenide*, Adelphi, Milano, 1999
- GA LV: *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens* [SS 1943], 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* [SS 1944], Hrsg. M. S. Frings, 1979, tr. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano, 1993
- GA LVI/LVII: *Zur Bestimmung der Philosophie* [SS 1919], Hrsg. B. Heimbüchel, 1987, tr. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli, 1995
- GA LX: *Phänomenologie des religiösen Lebens* [WS 1920-’21, SS 1921, appunti 1918-‘19], Hrsg. M. Jung, T. Regehly und C. Strube, 1995, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003
- GA LXI: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921-’22], Hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, 1985, tr. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli, 1990
- GA LXIII: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [SS 1923], Hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, 1988, tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli, 1992
- GA LXV: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-‘38], Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1989
- GA LXXIX: *Bremer und Freiburger Vorträge* [1949-1957], Hrsg. P. Jaeger, 1994, tr. it. a cura di F. Volpi, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano, 2002
- NB (= Natorp-Bericht): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in «Dilthey Jahrbuch», VI, 1989, ss. 235-269; ora anche in GA LXII, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Hrsg. G. Neumann, 2005; tr. it. a cura di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, in «Filosofia e teologia», VI, 1990, pp. 489-532

- BZ: *Der Begriff der Zeit* [1924], Hrsg. H. Tietjen, Niemeyer, Tübingen, 1989; ora anche in GA LXIV, *Der Begriff der Zeit*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 2004; tr. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano, 1998
- SDU: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [1933], tr. it. di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, il melangolo, Genova, 1988
- WIP: *Was ist das - die Philosophie?* [1955], Neske, Pfullingen, 1956, tr. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova, 1991
- IuD: *Identität und Differenz* [1955-'57], Neske, Pfullingen, 1957, tr. it. di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, in «aut-aut», 1982 (187-88), pp. 2-38
- G: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, tr. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, il melangolo, Genova, 1995
- ZSD: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, tr. it. e cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1991
- ZS: *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe* [1959-'66], Hrsg. H. Boss, Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, tr. it. di A. Giugliano, a cura di E. Mazzarella, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli, 2000
- Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel*, in «Heidegger Studies», 2000 (16), p. 11-33

*I. In cammino verso Platone*

### *I.1. Platone, il platonismo, i platonismi*

Nelle lezioni sulla storia della filosofia Hegel metteva in guardia i suoi allievi dal confondere il vero della filosofia con la *doxa*, e concretizzava il disegno dello spirito come tentativo in grado di arginare lo scenario caotico di una successione storica che mette insieme una lunga serie di opinioni sulla filosofia, come se la tendenza a scegliersi un indirizzo fosse dominata dal gusto e dalle affinità personali piuttosto che dalla ricerca e dalla fedeltà al vero. All'inizio del tramonto il pensatore tedesco consegna al futuro l'antico monito dell'alternativa parmenidea: decidersi per la verità o per l'opinione. In realtà la scelta radicale e inconciliabile con qualunque "vita di mezzo", una vita che non sia né filosofia né antifilosofia, dota l'avvenire di ali che, sulla scia di una corrente contraria, viaggiano di notte, verso l'oscurità e la morte del passato.

La tradizione che ci sta di fronte o alle spalle – è questione della latitudine in cui ci disponiamo ad accogliere la "eredità senza testamento" – è tuttavia fatta anche di *mot de esprit*, aneddoti più o meno documentati, parabole e apologhi, curiosità sulla vita intima di quanti, oltre ad aver pensato, avrebbero dovuto vivere, almeno coloro i quali non hanno barattato, come Faust, l'eternità del pensiero con la "morte nella vita". Da questa filosofia, che filosofia non è, gli intransigenti custodi della verità mettono in guardia in ogni tempo, etichettandola come una tentazione "al femminile", dimenticando che femminile è anche, come con singolare profondità d'animo notava Nietzsche, la verità inafferrabile dei dogmatici.

Esiste nella civiltà occidentale un platonismo viscerale, una figura ideal-tipica che si nasconde in modo più o meno latente in ogni formazione filosofica. Se volessi dar conto di questo atteggiamento generale del pensare sarebbe difficile rendermi credibile, dal momento che esso appartiene alla segreta storia di slanci e passioni, celata tra le pieghe di un'esistenza nota solo pubblicamente. Insidia e inevitabile trappola degli empirici, dei sensisti, degli anti-metafisici, il platonismo è l'evidenza della contraddizione nella filosofia dell'altro che non vorremmo mai nostra. Per descrivere questa figura la *doxa* o la chiacchiera culturale sarebbe l'unica testimone. «Dit moi ce que tu penses de Platon, et je te dirai qui tu es», scrive ad esempio A. Badiou, condensando in una formula quasi triviale da un lato il senso della storia della filosofia come chiosa a Platone, dall'altro l'evidenza che ogni appropriazione di Platone è un platonismo e ogni platonismo è *sui generis*, ed infine che c'è molto di Platone anche nei più sfrenati antiplatonici.

Heidegger è nel giusto quando ritiene che la metafisica «parla la lingua di Platone»<sup>1</sup> perché ha saputo dar nome e voce, volto soprattutto, a quell'irriducibile desiderio di sconfinamento dei propri limiti ontologici. La "lingua di Platone" è tuttavia metafisica e, al tempo stesso, trascendenza, perfino quella secolarizzata e calata nel mondo tensione all'oltrepassamento

<sup>1</sup> ZSD, tr. it. p. 181



dello statuto cosale di qualunque assegnazione all'esistente. Sulla definizione della concezione heideggeriana ha influito non poco Nietzsche e il suo platonico antiplatonismo, e non è casuale che la consapevolezza del valore archetipico del platonismo venga a costituirsi durante il decennio degli anni Trenta, che vide l'elaborazione di corsi e conferenze sul pensatore dello *Zarathustra*. Prima della determinazione architettonica dell'Occidente come storia della metafisica, Heidegger si era dedicato alla scomposizione della tradizione religiosa e filosofica antica e moderna, nella quale trovò posto anche un confronto con l'ontologia platonica del *Sofista*, che, dal punto di vista concettuale del futuro giudizio, costituisce una preistoria e, per taluni versi, un precorrimiento carico di effetti.

La *Auseinandersetzung* heideggeriana con Platone è segnata da quel tornante del pensiero che ruota intorno alla differenza ontologica tra l'essere e gli enti e dalla demolizione della entificazione dell'essere che porta a vedere quella differenza. Così Platone è da un lato il pensatore ancora legittimamente integrato nell'ontologia greca e dall'altro l'iniziatore della metafisica occidentale in quanto filosofo del valore. Le tracce del primo sono costituite dal corso sul *Sofista*<sup>2</sup> degli anni 1924-'25 e da quello del 1926 intitolato *I concetti fondamentali della filosofia antica*<sup>3</sup>. Gli scritti nei quali si definisce l'immagine del Platone metafisico, sulla base della descrizione della metafisica occidentale come platonismo, sono il testo del corso del 1931-'32 *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*<sup>4</sup>, il saggio del '42 *La dottrina platonica della verità*<sup>5</sup>, e

<sup>2</sup> GA XIX. Sul corso sono già disponibili i seguenti interventi critici: A. BOUTOT, *L'interprétation heideggerienne du Sophiste de Platon*, in AA. VV., *Etudes sur le Sophiste de Platon*, a cura di P. Aubenque, Napoli, 1991, pp. 537-559; M. J. BRACH, *Heidegger-Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*, Würzburg, 1996; R. POLT, *Heidegger's Topical Hermeneutics: the Sophist Lectures*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 1996 (1), pp. 53-76; I. SCHÜBLER, *Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de M. Heidegger*, in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, a cura di J.-F. Courtine, Paris, 1996, pp. 91-111; B. BACSÓ, *Heideggers frühe Hermeneutik. Eine Interpretation von „Platon: Sophistes“*, in Id., *Die Unvermeidbarkeit des Irrtums. Essays zur Hermeneutik*, Cuxhaven & Dartford, 1997, pp. 113-122; D. WEBB, *Continuity and Difference in Heidegger's Sophist*, in «The Southern Journal of Philosophy», 2000 (1), pp. 145-169; A. LE MOLI, *Heidegger e Platone. Essere relazione differenza*, Milano, 2002, soprattutto il primo capitolo, pp. 5-63.

<sup>3</sup> GA XXII. Si vedano i saggi di F. VOLPI, *Heidegger e la storia del pensiero greco: figure e problemi del corso del Semestre Estivo del 1926 sui "concetti fondamentali della filosofia antica"*, in *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger (1976-1986)*, a cura di G. Moretti, «Itinerari», nuova serie, 1986 (1-2), pp. 227-268, e di U. IANNICELLI, *I concetti fondamentali della filosofia antica di Martin Heidegger*, in «Archivio di Storia della Cultura», anno XVI, Napoli, 2003, pp. 95-127.

<sup>4</sup> GA XXXIV. Sul testo si vedano: A. D'ANGELO, *Antistene e il «Teeteto» di Platone in una Vorlesung inedita di Martin Heidegger*, in «La Cultura», 1988 (2), pp. 286-318; A. LE MOLI, *Heidegger e la teoria platonica delle Idee. Aspetti ermeneutici e questioni critiche*, in «Giornale di metafisica», 2000 (2), pp. 283-313 (ristampato in Id., *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Palermo, 2005). Sulle implicazioni politiche del testo si vedano J. BAILIFF, *Truth and Power. Martin Heidegger, The Essence of Truth and The Self-assertion of the German University*, in «Man and World», 1987 (20), pp. 327-336, e W. J. RICHARDSON, *Heidegger's Truth and Politics*, in *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and Continental Thought*, Albany, 1992, pp. 11-24.

i corsi e le conferenze degli anni Trenta confluiti nel volume del '61 *Nietzsche*<sup>6</sup>.

Uno studio sulla presenza platonica nell'opera di Heidegger difficilmente potrà sfuggire alla tentazione, incoraggiata dalla definizione al singolare di ogni platonismo, di riabilitare a suo modo Platone *malgré lui* e, con la tattica persuasiva del superamento e della contro-reazione ad ogni rivoluzione, di rendere chiunque un platonico inconsapevole. Questa

<sup>5</sup> Il saggio è contenuto in GA IX. L'ideazione del testo risale al corso platonico del '31-'32, l'elaborazione è del '40. Nel '42 apparve in «Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch» e nel '47 assieme al *Brief über den Humanismus* e nel '67 in *Wegmarken*. Si vedano gli interventi critici di W. HIRSCH, *Platon und das Problem der Wahrheit*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M., 1970, pp. 207-234; R. VITI CAVALIERE, *Martin Heidegger e la dottrina di Platone sulla verità*, in «Rivista di studi crociani», 1976 (3), pp. 289-294; W. A. GALSTON, *Heidegger's Plato. A Critique of Plato's Doctrine of Truth*, in «The Philosophical Forum. A Quarterly», 1982 (4), pp. 371-384; J. GRONDIN, *L'ἀλήθεια entre Platon et Heidegger*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1982 (4), pp. 551-556; L. MASSAIA, *Preliminari per l'interpretazione della «Platons Lehre von der Wahrheit» di M. Heidegger*, in «Verifiche», 1983, prima parte (2-3), pp. 139-156 e seconda parte (4), pp. 349-370; M. GELVEN, *Eros and Projection: Plato and Heidegger*, in *Thinking about Being. Aspects of Heidegger's Thought*, a cura di R. W. Shahan e J. N. Mohanty, Norman, 1984, pp. 125-136; J. R. GIVVIN, *Martin Heidegger and Plato on Language and Truth*, Dissertation, Ann Arbor, 1988; J. BARNES, *Heidegger spéléologue*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1990 (95), pp. 173-195; M. C. HUDAC, *The ontological difference and the pre-metaphysical status of the being of beings in Plato*, in «Man and World», 1990 (1), pp. 191-203.

<sup>6</sup> GA VI. Per le interpretazioni di questa "seconda fase" della lettura heideggeriana di Platone faccio riferimento ai seguenti saggi: J.-L. VIEILLARD-BARON, *Le temps. Platon, Hegel, Heidegger*, Paris, 1978; H. G. WOLZ, *Plato and Heidegger. In Search of Selfhood*, London and Toronto, 1981; V. VITIELLO, *Di là dall'evidenza, verso l'ombra. Heidegger interprete di Platone*, in «Il Pensiero», 1982 (I), pp. 65-84; P. PELLECCIA, *Da Platone verso l'essere di Heidegger*, in «Aquinas», 1982 (1), pp. 499-514; R. J. DOSTAL, *Beyond Being: Heidegger's Plato*, in «Journal of the History of Philosophy», 1985 (1), pp. 71-98; J.-F. MATTEI, *Le crépuscule de la philosophie. Heidegger et Platon*, in *Heidegger*, monografia di «Les études philosophiques», 1986 (1), pp. 33-57; M. VILLELA-PETIT, *Heidegger, Platon et l'art Grec*, in «Revue de philosophie ancienne», 1986 (2), pp. 231-252; F. BOSIO, *La presenza di Platone nel pensiero di Heidegger*, in *Lecture platoniche*, Napoli, 1987, pp. 131-146; A. BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, 1987; J.-F. MATTEI, *L'étoile et le sillon: L'interprétation heideggerienne de l'être et de la nature chez Platon et Aristote*, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London, 1988, pp. 43-66; Id., *L'ordre du monde. Platon-Nietzsche-Heidegger*, Paris, 1989; S. ROSEN, *Heidegger's Interpretation of Plato*, in Id., *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, New York-London, 1993, pp. 127-147; J.-F. MATTEI, *Le quadruple fondement de la métaphysique: Heidegger, Aristote, Platon et Hésiode*, in *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, a cura di J.-M. Narbonne e L. Langlois, Paris-Québec, 1999, pp. 203-228; P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla "differenza ontologica" alla "svolta"*, Napoli, 2002. Sull'antiplatonismo e il post-moderno si vedano i volumi *Contre Platon*, a cura di M. Dixsaut, Paris, 1995, soprattutto i saggi di S. ROSEN, *Du platonisme comme aristotélisme*, pp. 47-76, e di R. MAURER, *De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne*, pp. 129-154, nel secondo volume, *Le platonisme renversé*; J.-F. COURTINE, *Le platonisme de Heidegger*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1990, pp. 129-158; F. VOLPI, *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Milano, 1992, pp. 242-273; C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago-London, 1996; W. PATT, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Frankfurt a. M., 1997, in particolare il terzo capitolo; F. L. JACKSON, *The Post-Philosophical Attack on Plato*, in «Ereignis», Sito internazionale su Heidegger, [www.webcom.com/~paf/ereignis.html](http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html).

premessa si rende necessaria per mitigare l'enfasi "progressista" con cui talvolta è stata letta l'interpretazione del *Sofista*, alimentata dalla distinzione tra una fase propositiva e una denigratoria dell'interpretazione platonica di Heidegger. I cosiddetti "due Platone" godono di completa autonomia, il primo, per ovvi motivi cronologici, molto più del secondo. Il primo argomento di cui si servono i sostenitori di questo indirizzo poggia sulla struttura ermeneutica che Heidegger dà al corso, innanzitutto il ribaltamento storiografico che induce Aristotele ad aprire la strada alla comprensione di Platone. Non si può tuttavia giudicare acriticamente la struttura del corso sul *Sofista* e dichiarare che Platone assumerebbe, durante questa fase della speculazione heideggeriana, una posizione privilegiata perché, diversamente da quanto accade nelle opere in cui Heidegger sintetizza una ricostruzione del pensiero greco – il corso del '26 ad esempio – Platone funge da introduzione ad Aristotele, mentre qui il rapporto è invertito. A ben riflettere sul valore di tale rovesciamento, non limitandosi cioè ad una visione esteriore del rapporto, più che ad un uso di Aristotele verrebbe da pensare al riconoscimento della sua priorità teoretica rispetto a Platone. Il passo che ingenera falsi entusiasmi ha per oggetto il paragone tra la chiarezza di Aristotele e l'oscurità di Platone e la contestuale ammissione heideggeriana della maggiore profondità dell'oscuro rispetto al chiaro.<sup>7</sup> In realtà la chiarezza aristotelica potrebbe apparire l'arma peggiore per il riconoscimento dell'oscura inferiorità platonica, nell'ipotesi non remota che essa coincida con una preminenza speculativa.

È certamente lecito far uso sia dell'atteggiamento progressivo sia di quello regressivo, soprattutto in sede di ricostruzione storiografica del pensiero heideggeriano o nel tentativo ricorrente, come si dice con un'espressione che svilisce ogni confronto teoretico, di "sillabare Heidegger", e, di conseguenza, si può procedere dal primo al secondo Platone e viceversa, nel caso in cui si accetti questa periodizzazione. In ogni caso lo spartiacque è sempre costituito da ciò che solo in seguito Heidegger definirà *platonismo*, ossia «figura archetipica»<sup>8</sup> della metafisica, riduzione entitativa del pensare ontologico, dove a fatica si distingue la filosofia platonica dalle sue derivazioni. Procedere a ritroso comporta spesso l'accompagnamento dell'ingombrante figura dell'antiplatonismo verso testimonianze non ancora prodotte sotto il segno di questo archetipo. Allo stesso modo attraversare le prime testimonianze fino alla posizione

<sup>7</sup> GA XIX, p. 11: «Se desideriamo penetrare nell'effettivo lavoro filosofico di Platone dobbiamo assicurarci di prendere la giusta via d'accesso, fin dall'inizio; in altri termini dobbiamo scontrarci con ciò che non è presente. Per far questo c'è bisogno di un *filo conduttore* (*Leitfaden*). Si è avuta l'abitudine finora di interpretare la filosofia platonica procedendo da Socrate e dai presocratici fino a Platone. Ci proponiamo di approntare un cammino inverso, da Aristotele a Platone. Questa via non ha nulla di straordinario: essa segue l'antico principio dell'ermeneutica, secondo il quale bisogna procedere dal chiaro all'oscuro». Queste considerazioni si rendono necessarie perché «l'elemento fondamentale della ricerca» segue il destino di non comprendere «se stessa in quanto ha di decisivo».

<sup>8</sup> F. VOLPI, *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in *Heidegger in discussione*, cit. Si veda anche il saggio di E. BERTI, *Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis*, in *Die Frage nach der Wahrheit*, Hrsg. E. Richter, Frankfurt a. M., 1997, pp. 89-105.

“definitiva” della *Platons Lehre*, che è il primo scritto heideggeriano su Platone ad essere conosciuto e l’ultimo ad essere stato elaborato, significa approdare alla condanna senza appello del platonismo. Ciò che va perduto in questo duplice e parallelo movimento è l’identità teoretica di Platone, la sua autonomia dalla “storia degli effetti” della tradizione che, volente o nolente, a lui si è richiamata, la consapevolezza, di cui non difetta lo stesso Heidegger, antiplatonico nella esatta proporzione in cui è antimetafisico, che «il pensiero di Platone non è ancora platonismo»<sup>9</sup>.

Le pagine che seguono tentano di rendere conto di un solo Platone, quello della *Vorlesung* marburghese del *Sofista*, cedendo talvolta in sconfinamenti verso l’ingombrante e per chi scrive irrinunciabile tentazione al concetto di platonismo che, a partire da Nietzsche, è destinato nel Novecento a subire inusitate e talvolta impensabili appropriazioni. Vari capricci gravano su questo studio, primo tra tutti il cedimento verso il riconoscimento di un pensiero prototipale della successiva interpretazione dell’idea di verità in Platone presente a livello germinale nel corso marburghese. È la contraddittoria e fallibile tentazione al precorrimiento, all’anacronismo che induce a vedere ogni parte in una totalità aggregante. Ma, si dice, la teoresi non è gravata dalle medesime preoccupazioni della storiografia, incentivando ulteriormente il fastidio degli storici. In verità il vichiano parto gemellare di filosofia e filologia è principio intangibile di ogni lavoro del pensiero, avvenga esso sul piano meramente documentaristico e bibliografico, o su quello strettamente teoretico. Ogni studio comunque si commenta da sé. Nello spendere troppe parole a giustificare la propria proposta ermeneutica si corre il rischio di comportarsi come quegli artisti incompleti che, per non lasciare nulla al caso, commentano la propria opera fin nei minimi dettagli, privando un interprete o il semplice estimatore della curiosità di individuarvi alcunché di nuovo. I motivi del suddetto imbarazzo ermeneutico sono suscitati da due considerazioni. Heidegger sostiene che Platone realizzi nel *Sofista* una «*modificazione del senso dell’essere*»<sup>10</sup> presso i Greci. Questa svolta sarebbe determinata dalla riflessione sul non-essere che, è noto, Platone risolve positivamente nell’idea di differenza. Tale modificazione si concretizza nell’infrazione della ἀπόρρησις parmenidea che vietava il pensiero e l’esistenza del non-essere. Dal momento che la dimostrazione ontologica dell’eleate si fonda sulla corrispondenza assoluta di essere e verità, il sovvertimento di questa equazione comporterebbe di necessità la riscrittura dell’idea di verità che funge da complemento a quella rappresentazione di essere. A conti fatti questa modificazione del senso dell’essere potrebbe già aprire la strada alla determinazione della verità come ὀρθότης: “correttezza” proposizionale, *adaequatio*, secondo l’uso latino. Platone afferma inoltre nel *Sofista* che lo ψεῦδος, fondato sull’individuazione del “genere” della differenza, è un fenomeno del λόγος. Sebbene Heidegger cerchi di affrancare il *logos* greco dalla logica proposizionale, rifiutando decisamente l’identificazione di discorso e

<sup>9</sup> GA VI, tr. it. p. 200

<sup>10</sup> GA XIX, p. 434.

giudizio, difficilmente si sfugge alla prova del fatto testimoniale che Platone ammette l'esistenza del falso nella parte conclusiva del dialogo, quando si parla di un λόγος πρῶτος καὶ μικρότατος<sup>11</sup>, cioè della prima e più elementare forma di discorso che è appunto la proposizione minima, costituita di un soggetto e di un predicato. Solo questo λόγος ammette il falso dando valore al senso della negazione, anch'essa ricondotta al mero ambito proposizionale. Di contro, la verità non è il dischiudimento della vera visione sul mondo, bensì la logica equazione tra l'oggetto dell'intuizione e l'espressione della conoscenza così raggiunta. I problemi della verità e del falso sono relativi al giudizio, dove solo si rende possibile l'esistenza dello ψεῦδος, e se ciò costituisce per Heidegger una forma derivata di verità, la medesima obiezione non può valere per Platone, il quale, limitando la negazione al giudizio, salva in questo modo l'autosussistenza ontologica degli oggetti che vivono al di fuori del *logos*. Non si vuole tuttavia ammettere che Heidegger avesse già anticipato a metà degli anni Venti la nota tesi sul mutamento della determinazione della verità in Platone, sostenuta nella *Dottrina platonica della verità*. È forse la nostra conoscenza del futuro a tentare soluzioni che nemmeno al pensatore sembravano a quel tempo così scontate. Il *Sofista* del resto, più che risolvere antiche questioni, appare semmai l'eterno terreno di scontro dove si agitano i problemi fondamentali della filosofia: discorso, verità, identità, differenza, movimento, essere, apparire, la gigantomachia d'ogni tempo del pensiero.

Un'ultima parola deve essere spesa in merito all'importanza del testo in esame, per il quale Heidegger stesso, a distanza di molti anni, nutriva ancora un profondo interesse. È divenuto proverbiale il fastidio del pensatore tedesco per le introduzioni biografiche ad un autore, quindi, oltre a dire dell'uomo che è nato, è vissuto ed è morto, non c'è altro da aggiungere. Il resto riguarda la dimensione del pensiero e questa per molti può essere un'altra storia. Così è stato senz'altro per Heidegger. Accade tuttavia che da una testimonianza di vita, come ad esempio una lettera, sia possibile trarre importanti indicazioni anche per il lavoro filosofico. Nel carteggio che ha a lungo avuto con Hannah Arendt, forse stimolato dalle considerazioni dell'allieva, che ha vissuto in maniera meno tormentata rispetto al maestro il confronto con Platone e con tutta la filosofia greca, Heidegger ha avuto modo di ripensare al *Sofista* e al corso marburghese. Così, se nella lettera datata 1° aprile 1951 scrive: «Tu citi Platone. Lo tengo sempre a portata di mano; ma prima mi è necessario venire a capo di alcuni interrogativi per

<sup>11</sup> *Sofista*, 262c6-7. Per il testo greco del dialogo ho fatto riferimento all'edizione Burnet, che è la stessa utilizzata da Heidegger nel corso (*Platonis opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit Ioannes Burnet, Tomus I, Tetralogia II, Oxford, 1961); per la versione italiana mi sono attenuta alle traduzioni di G. Cambiano (in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, vol. IV, Torino, 1981, pp. 359-436), di C. Mazzarelli (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, 2000, pp. 259-314), di M. Vitali (PLATONE, *Il sofista*, Milano, 1996) e di E. Martini (riprodotta in G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Macerata, 1997, pp. 123-201). Nel seguito il *Sofista* sarà citato con l'abbreviazione "*Soph.*", seguito dal numero delle pagine dell'edizione Stephanus e, talvolta, dalla traduzione italiana, specificando il traduttore.

potermi concedere poi il piacere di rileggerlo daccapo»<sup>12</sup>, dopo pochi anni, nella testimonianza del 10 ottobre 1954, ammette: «vorrei rivedere ulteriormente i miei lavori su Platone, iniziati con il *Sofista* del 1924-‘25, e leggere nuovamente Platone. In generale – comincio proprio adesso a vedere un po’ più chiaramente e liberamente ciò che ho sempre cercato»<sup>13</sup>. Non mancano ammissioni sul valore del corso per lo sviluppo del suo pensiero successivo, il caso ad esempio della tesi sulla τέχνη.<sup>14</sup> Questi documenti, oltre a manifestare una persistenza dell’interesse per Platone, esprimono anche una velata insoddisfazione per i lavori precedenti, certamente per quelli in cui il pensiero platonico aveva forse subito un eccessivo appiattimento sulla figura del platonismo. Ad ogni modo Heidegger dice che i suoi studi su Platone sono iniziati dal corso del ’24-’25 e di conseguenza quelli degli anni Trenta costituiscono un’evoluzione del lavoro iniziale. Avremmo dovuto forse attenderci una terza fase di questo studio di cui tuttavia almeno finora non si ha traccia e il piano generale della *Gesamtausgabe*, già da anni noto nelle sue linee fondamentali, induce ad escludere.

<sup>12</sup> H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, ed. it. a cura di M. Bonola, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, 2001, p. 93.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 106, lettera del 21 dicembre 1953: «Quello che ho detto nella mia conferenza sulla tecnica a proposito della τέχνη risale molto indietro nel tempo, vale a dire all’introduzione al mio corso sul *Sofista* che tu hai potuto ascoltare». La conferenza *Die Frage nach der Technik* fu tenuta nel ’53 e pubblicata in *Vorträge und Aufsätze* (GA VII) nel ’57.

## I.2. A Marburg. La Vorlesung sul Sofista

«Credo di possedere la vocazione interiore per la filosofia e per la sua realizzazione nella ricerca e nell'insegnamento, orientati alla definizione esterna dell'uomo in quanto tale; *solo in virtù di questo* credo di poter compiere ciò che è nelle mie forze e in questo modo di giustificare davanti a Dio la mia esistenza e il mio operato», chiudeva così Heidegger la famosa lettera a Engelbert Krebs del 9 gennaio 1919, nella quale dichiarava «inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo» sebbene «non il cristianesimo e la metafisica in quanto tali»<sup>15</sup>. Heidegger aveva maturato e così ufficializzato il suo allontanamento dalla fede cattolica nella quale pure era stato allevato e aveva compiuto i primi studi; rimanevano in ogni caso il cristianesimo e la metafisica in quanto problemi filosoficamente rilevanti, nei confronti dei quali egli si accingeva ad assumere un nuovo atteggiamento, che sarebbe approdato alla decostruzione della tradizione, gesto distruttivo rivolto non soltanto nei confronti della religione ma anche del pensiero greco a cui egli aveva avuto accesso proprio per il tramite della ricezione cristiana dell'antico, in particolare di Platone e di Aristotele. Con una simile presa di distanza Heidegger avrebbe poi permesso a Husserl di presentarlo come un «protestante che viene dal cattolicesimo» in un'altrettanto nota lettera del 1922 a Paul Natorp, il quale a sua volta pensava alla sua successione alla cattedra di Marburg e aveva preso in considerazione il giovane allievo della fenomenologia sebbene nulla avesse pubblicato. La necessità di ascrivere Heidegger al protestantesimo era motivata dalla storia della Philipps-Universität di Marburg, fondata nel 1527, prima università protestante ad essere stata istituita durante la Riforma.<sup>16</sup> Husserl auspicava così al collega marburghese che l'allievo avrebbe saputo conciliare protestantesimo e filosofia, nel migliore spirito dell'istituto che si accingeva ad accoglierlo. In realtà Heidegger nutriva speranze per un insegnamento all'università di Marburg fin dal 1920, ed anche nel 1922, quando si decideva la successione a Natorp, i suoi desideri furono solo in parte esauditi perché il filosofo neokantiano gli preferì Nicolai Hartmann, che già operava a Marburg dal 1909. Si trattava in ogni caso di ricoprire la cattedra che era stata dello stesso Hartmann, per la quale Heidegger era in lizza. In ogni caso sono da evidenziare le parole di ammirazione dello stesso Natorp, il quale, dopo aver letto quello che solitamente è indicato col titolo di *Natorp-Bericht*, vale a dire le “sessanta pagine” scritte da Heidegger su pressante invito di Husserl relativamente ai suoi studi aristotelici, scriveva a Husserl di avervi trovato «una non comune originalità, profondità e rigore» e auspicava che il suo nome venisse

<sup>15</sup> La lettera a Krebs, docente di teologia dogmatica alla Facoltà di teologia di Freiburg, sacerdote che aveva unito in nozze Heidegger a Elfride Petri nel 1917, è citata in H. OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, tr. it. di F. Cassinari, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Milano, 1990, pp. 97-98.

<sup>16</sup> E. NOLTE, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, tr. it. di N. Curcio, *Martin Heidegger tra politica e storia*, Roma-Bari, 1994, p. 63.

«discusso nel modo più serio possibile».<sup>17</sup> Nel giugno del 1923 Heidegger è chiamato presso l'ateneo marburghese come professore straordinario «con posizione e diritti di professore ordinario». È interessante leggere a proposito la corrispondenza che intrattenne con Jaspers in quegli anni, premettendo che i due pensatori si erano già legati a partire dal 1920 in un *symphilosophiein* che era «comunità di lotta». Richard Kroner, più anziano e con molte pubblicazioni all'attivo, al quale Heidegger era stato preferito, aveva dichiarato guerra al pensatore di Meßkirch, ma egli, già consapevole della battaglia che di lì a poco avrebbe ingaggiato contro ogni tradizione, scriveva al collega di Heidelberg che non gli avrebbe dato «tregua», di avere già dalla sua parte «una truppa d'assalto» e vari «fiancheggiatori»<sup>18</sup>. I dissidi interni all'ambiente universitario diventavano il simbolo dell'atteggiamento irrispettoso di Heidegger nei confronti di coloro che si erano eretti a suoi numi tutelari e con i quali era in debito in ogni caso per la protezione ricevuta quando, in mancanza di opere già stampate, egli era conosciuto unicamente per l'originalità delle interpretazioni che esprimeva a lezione, una fama precedente l'opera, veicolata anche dalla «chiacchiera» culturale che porterà alle sue lezioni giovani provenienti da ogni parte della Germania. Mentre la scissione con Husserl verrà ufficializzata solo più tardi<sup>19</sup>, nel corso sul *Sofista* platonico, che inaugurava il semestre invernale '24-'25, il primo successivo alla improvvisa scomparsa di Natorp avvenuta nell'estate del 1924, Heidegger premetteva il ricordo del compianto professore giudicando la sua interpretazione di Platone viziata da una «unilateralità»<sup>20</sup> senza precedenti.

I biografi di Heidegger, nonostante la non vasta mole di documenti, sono concordi nel ritenere che il pensatore nutrì subito avversione per l'ambiente marburghese, per l'università non meno che per la cittadina, e che poteva vivere soltanto rifugiandosi nella celebre baita di Todtnauberg. Parlano ancora una volta le lettere a Jaspers, il quale a sua volta era interessato ad un trasferimento a Marburg, nelle quali raccontava di una «aria piccolo-borghese» che investiva ogni cosa, la vita, gli studi, i colleghi, gli studenti. Scriveva ad esempio nel 1926: «poiché mi sto occupando del problema della negatività, qui ho l'occasione migliore per studiare che aspetto abbia 'il niente'»<sup>21</sup>. In verità proprio durante il quinquennio marburghese formerà la

<sup>17</sup> H. OTT, *op. cit.*, p. 112

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Nel 1925 Husserl si adoperò per fare ottenere a Heidegger l'ordinariato evidenziandone la «naturale originalità», la «passione per la filosofia», parlando di lui come «il più importante tra coloro che faranno strada» e, quasi prevedendo le future sciagure, aggiunse: «a meno che non venga ostacolato da un destino sfavorevole e dalla irrazionalità del caso». Cit. in *ibid.*, p. 114. Mentre il padre della fenomenologia continua a sostenere l'allievo («Nessuno ha una maggiore fiducia in lei di me», scrive ancora nel 1926), in privato, soprattutto nelle lettere a Jaspers, Heidegger comincia a manifestare una insofferenza per l'antico maestro che travalica di molto il piano filosofico. Sull'argomento si leggano le testimonianze riportate da R. SAFRANSKI nel suo *Ein Meister aus Deutschland*, tr. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Milano, 1996, p. 158 e da K. LÖWITZ, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, tr. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, 1988.

<sup>20</sup> GA XIX, p. 1

<sup>21</sup> Cit. in SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 160.



più nota cerchia dei suoi allievi, da Gadamer alla Arendt a Jonas, intraprenderà, nel migliore spirito guerriero, i suoi contestati e impareggiabili confronti con la tradizione antica e moderna, conoscerà il peso delle “spine” di cui parlava Paolo, e del conflitto tra la leale e pura fedeltà alla missione della propria esistenza e i desideri e le passioni che rendono la vita degna di essere vissuta, tra l’eterea filosofia e l’accomodamento alle esigenze mondane, conoscerà il dissidio tra l’autenticità, forma perfetta dell’esistenza, e il quotidiano infrangersi di quell’ideale contro gli scogli dell’impersonalità. Pertanto soltanto col senno di poi, quando, come normalmente accade, il ricordo e la distanza rendono dolci anche i tormenti dell’anima, egli ripensò a quegli anni come al periodo più felice della sua vita. È pertanto limitativo definire gli anni 1923-’28 come un «intermezzo», come fa Ott, e ciò non soltanto perché i corsi marburghesi costituiscono la preparazione dello *Hauptwerk*: quanto vale per le lezioni del primo periodo friburghese, altrettanto è da dirsi per il cosiddetto «esilio»<sup>22</sup> di Marburg, e cioè che le interpretazioni che oggi possiamo leggere ormai per intero costituiscono un patrimonio filosofico che potrebbe sussistere anche senza l’opera del ’27.

A Marburg Heidegger visse molto meno esiliato di quanto lasciava credere. Innanzitutto poté giovare della collaborazione e dell’amicizia di Rudolf Bultmann, col quale tenne un seminario su Lutero, in un dialogo filosofico che servì ad entrambi per la riflessione relativa all’analisi dell’esistenza. Inoltre entrò in contatto con l’associazione accademica della città, gruppo legato alla *Bündische Jugend*, che osteggiava le corporazioni e incoraggiava l’auto-educazione e l’auto-responsabilità dei giovani. Alla luce di questo collegamento si può interpretare il riferimento conclusivo dell’omaggio *post mortem* a Natorp. Heidegger scrive: «Natorp fu uno dei pochi e primi, forse l’unico tra i professori tedeschi, che più di dieci anni fa, comprese ciò che la gioventù tedesca voleva, quando, nell’autunno del 1913, essa si radunò sullo Hohe Meißner e iniziò a formare la sua esistenza a partire dalla sincerità interiore e dal senso di autoresponsabilità. Molti di questi migliori sono caduti. Ma chiunque ha occhi per vedere sa che oggi il nostro Esserci è lentamente condotto verso nuove fondamenta e che la gioventù partecipa a questo compito. Natorp li comprese ed adesso sono loro a preservare la sua memoria»<sup>23</sup>. Rigore da *George-Kreis*,

<sup>22</sup> NOLTE, *op. cit.*, p. 63.

<sup>23</sup> GA XIX, p. 5. J.-F. Courtine e Martina Roesner, nella versione francese della *Vorlesung* heideggeriana (M. Heidegger, *Platon: Le Sophiste*, traduit par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, 2001, p. 14-15) così commentano questo riferimento: «Le 11 et le 12 octobre 1913 différentes tendances des Mouvements de jeunesse, qui avaient trouvé leur première expression dans la création, en 1910, de la *Wandervogelbewegung*, se réunirent sur le *Hohe Meißner*, une colline près de Kassel, pour proclamer une charte qui aurait dû constituer le dénominateur commun des différentes tendances du mouvement de la jeunesse dans son ensemble. Elles se fédérèrent à cette occasion dans la *Freideutsche Jugend*, en adoptant cette proclamation commune, susceptible de la plus large adhésion: «Die freideutsche Jugend will ihr Leben vor eigener Verantwortung nach eigener Bestimmung in innerer Wahrhaftigkeit selber gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein. Alle Veranstaltungen der freideutschen Jugend sind alkohol- und nikotinfrei». – Compromis d’autant moins convaincant que les associations issues de la *Wandervogelbewegung* avaient boudé le

«romanticismo scoutistico», commenta Safranski, viscerale avversione anti-borghese di un ambiente politico più di sinistra che di destra<sup>24</sup>, un cameratismo al maschile che vigerà anche tra gli eletti ammessi al tempio di Todtnauberg, il tutto nel migliore spirito di una “metafisica della gioventù” e del suo “platonismo” che, in nome della dissoluzione di stereotipati valori, aveva di mira il valore assoluto, nella forma di Heidegger come il lato *eigentlich* dell’esistenza.

È questo il quadro biografico, teoretico e socio-politico nel quale si inserisce la lettura del *Sofista* di Platone, che si legge oggi nel XIX volume della *Gesamtausgabe*. A questi riferimenti vanno aggiunti i confronti che Heidegger istituisce durante lo svolgimento delle lezioni e che compongono lo scenario storico-critico della sua interpretazione e il contestuale inserimento di quest’ultima nell’ermeneutica platonica novecentesca. Solo in parte è vero quanto ha sostenuto più volte Gadamer, in merito alla ricezione heideggeriana di Platone, vale a dire che la lettura del suo maestro era fondata su una non troppo solida conoscenza del pensatore antico e soprattutto sulla necessità di giungere a Platone per il tramite di Aristotele.<sup>25</sup>

rendez-vous de Kassel et que les associations représentées comprenaient aussi bien les défenseurs d’une démocratie réformatrice radicale que des partisans du mythe nationaliste allemand, au sens *völkisch* du terme. Dès 1914, la *Freideutsche Jugend* devait donc se scinder, événement qui constituait le prélude du renoncement au statut d’Association, en 1918. Après une dernière tentative de réorganisation sous la forme du *Freideutsche Bund* en 1922, la *Freideutsche Jugend* se disloquait définitivement à l’occasion d’une deuxième rencontre sur le *Hohe Meißner* en 1923 – et donc moins de deux ans avant que Heidegger mentionnât la première rencontre dans son cours de 1924-1925». La nota è redatta secondo le indicazioni degli articoli *Meissenertreffen* e *Freideutsche Jugend* del *Lexikon der deutschen Geschichte. Personen – Ereignisse – Institutionen. Vor der Zeitenwende bis zu Ausgang des 2. Weltkriegs*, Stuttgart, 1983, seconda edizione.

Sulle ascendenze natorpiane nel discorso di rettorato ha insistito V. FARIAS, *Heidegger et le nazisme*, tr. it., *Heidegger e il nazismo*, Torino, 1988, p. 61. Si veda anche la risposta al testo di F. FÉDIER, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, tr. it., Milano, 1993, p. 42: gli argomenti dei due autori sono inconsistenti nella loro contrapposta tesi eppure ciascuno coglie in parte la verità dei fatti. Come l’avvento nazionalsocialista non può essere definito la pazzia improvvisa di un momento ma è stato lungamente preparato, allo stesso modo i problemi che l’inquieta gioventù primonovecentesca agitava non dovevano portare, quasi come una logica necessità, a quelle conseguenze storiche. In ogni caso è impossibile tacere sulla mancanza di avvedutezza o sulla funesta indifferenza con la quale molti intellettuali europei, anche di sinistra e liberali, assistettero all’ascesa dei totalitarismi.

<sup>24</sup> Lo storico E. NOLTE (*op. cit.*, p. 65) ha definito l’ambiente marburghese tutt’altro che provinciale e apolitico. Egli nota che queste «associazioni di ispirazione “tedesco-nazionale”» erano molto politicizzate, al punto che alcune di esse includevano anche un «paragrafo sugli ariani». In ogni caso l’università era tenuta fuori da simili contese, poteva perciò dirsi apolitica, che in quei tempi, come ricorda Karl Löwith nella sua autobiografia (*op. cit.*, p. 37), equivaleva a sentirsi “liberi”, cioè ad occuparsi di filosofia senza avere la necessità di interessarsi dell’attualità.

<sup>25</sup> Come ultima testimonianza si legga questo estratto dell’intervista rilasciata a G. Reale («Sole 24 Ore», 17 settembre 2000): «L’unilateralità dell’interpretazione che Heidegger dà di Platone dipende da due motivi di fondo. In primo luogo, sfortunatamente, la sua conoscenza del greco era parziale. Inoltre, egli conosceva bene Aristotele, ma non altrettanto Platone: non ha mai compreso a fondo il pensiero platonico e la relazione tra Platone e Aristotele. Egli ha curiosamente inteso Platone solo come una *preparazione ad Aristotele*, e di conseguenza non l’ha considerato nella sua vera importanza ... In secondo luogo, egli vedeva uno stretto rapporto tra Platone e certo dogmatismo della teologia cattolica». Sulle differenze tra le letture heideggeriana e gadameriana di Platone è

Se difatti è incontestabile la mediazione aristotelica che proviene a Heidegger da una lunga consuetudine con i testi, in particolare, di Franz Brentano<sup>26</sup>, per cui davvero dinanzi a Platone Heidegger rappresenta l'ultima retroguardia della confutazione aristotelica, è altrettanto indiscutibile che il recupero dello stagirita si inserì a sua volta nel tentativo di assicurarsi un accesso alla tradizione ostacolato dalla "scolastica" di Platone rappresentata in quegli anni anche dalla lettura di Paul Natorp della teoria delle idee. La morte di Natorp, sopraggiunta durante l'estate del '24, rendeva obbligato un confronto con questo autore. Nel ricordo iniziale che apre il corso la posizione natorpiana è riconosciuta viziata da una «unilateralità» di fondo, come si è anticipato, che a giudizio di Heidegger, consisteva nell'estromettere la lettura aristotelica di Platone dalle interpretazioni, nel tentativo di liberare il filosofo greco dal platonismo e dalla scolastica medievale. Si insiste molto, soprattutto di recente, sulla vicinanza delle posizioni del primo Heidegger al neokantismo<sup>27</sup>. La volontà di estromettere dal corso la trattazione della teoria delle idee, presupposto inverificabile, pre-giudizio se appunto assunto come un presupposto, mi pare che non dia adito a dubbi sull'effettiva distanza del pensatore tedesco dalla scuola neokantiana di Marburg. Tanto più che non si fa cenno nemmeno alla questione, più volte sostenuta, che il *Sofista* compendierebbe la rigida separazione tra i due mondi, ricorrendo al tramite della rappresentazione dinamica dell'essere delle idee. Nel corso Heidegger arriva a parlare addirittura di fraintendimenti «kantianeggianti»<sup>28</sup>, alludendo, senza possibilità di errore, proprio ai neokantiani.

Uno dei motivi della scelta heideggeriana di utilizzare Aristotele in chiave preparatoria al *Sofista* è da rintracciare nella presa di distanza dalla lettura neokantiana di Platone. Heidegger ricorda che proprio gli ultimi insegnamenti di Natorp presso l'istituto di Marburg furono dedicati a Platone in vista di una revisione della sua *Platos Ideenlehre*, la cui prima edizione è del 1913 e l'ultima, corredata della «appendice metacritica» su *Logos – Psyche – Eros*, del 1921.<sup>29</sup> L'unilateralità cui accenna Heidegger è

intervenuto, durante il convegno *Gadamer e l'eredità dell'Europa*, Napoli, ottobre 2003, G. GIRGENTI, con una relazione dal titolo *Platone vexata quaestio. L'interpretazione platonica di Gadamer contrapposta a quelle di Heidegger e di Popper*, rinvio anche al saggio di P. C. SMITH, *H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato*, in «The Journal of British Society for Phenomenology», 1981 (3), pp. 211-230.

<sup>26</sup> Rinvio ai saggi di F. VOLPI, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane M. Heidegger*, Padova, 1976, e *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig*, in *Heidegger e i medievali*, «Quaestio. Annuali di storia della metafisica», 2000 (1), pp. 39-52. Attraverso Braig Heidegger si sarebbe introdotto alla tradizione platonico-agostiniana, contrapposta a quella allora dominante aristotelico-tomistica. Come si vede, in entrambi i casi, la ricezione del pensiero greco era di necessità mediata dal cristianesimo.

<sup>27</sup> Sulla provenienza di Heidegger dal neokantismo, in particolare sotto il profilo del rapporto con Platone, rimando al saggio di M. J. BRACH, *Heidegger-Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*, cit., che costituisce, ad oggi, uno dei pochi interventi critici di ampia portata sul corso marburghese.

<sup>28</sup> GA XIX, p. 494

<sup>29</sup> Le traduzioni italiane sono di V. Cicero, *La dottrina platonica delle idee. Un'introduzione all'idealismo*, Milano 1999, e *Logos – Psyche – Eros: metacritica alla dottrina platonica delle idee*, Milano, 1999. L'intenzione di Natorp era quella di approntare

da riferire senza dubbio alla parzialità della prospettiva sostenuta da Natorp e dal neokantismo in genere. D'altro canto, non si può non riconoscere che solo opere siffatte, caratterizzate dal rigore della posizione sostenuta, sono quanto di meglio si offre al pensiero autentico che si muove nelle contraddizioni, da loro trae origine. C'è un punto del ricordo di Natorp oltremodo significativo per la struttura ermeneutica del corso heideggeriano. La necessità di conciliazione tra platonismo e kantismo, relativamente alla teoria della conoscenza, aveva spinto i sostenitori di questo indirizzo ad assumere una posizione molto critica nei confronti di Aristotele che proprio delle idee platoniche è il primo avversario. Heidegger lamenta che quella volontà del neokantismo di liberare Platone dalle aberrazioni della tradizione non si indirizza anche a Aristotele, così che la ricezione neokantiana dello stagirita è appiattita sul dogmatismo dell'aristotelismo medievale. Di certo, sostiene Heidegger, non si tratta di un'insufficiente conoscenza di Aristotele, come testimoniano i molti scritti natorpiani.<sup>30</sup> La questione è dunque la seguente: se il neokantismo fallisce l'obiettivo di una riappropriazione di Platone perché ignora Aristotele su questo punto fondamentale per le sorti della *Erkenntnistheorie*, cioè la dottrina delle idee, è chiaro che il proposito heideggeriano è verificare il cammino non intrapreso da Natorp e dai suoi sostenitori: vale a dire registrare le obiezioni aristoteliche come una chiarificazione delle tesi platoniche. L'introduzione di Aristotele può dunque, al di là delle esigenze che in Heidegger erano sorte fin dal primo periodo friburghese, fungere da tentativo di rovesciare il neokantismo a partire dai suoi presupposti interpretativi.<sup>31</sup> Il rovesciamento del neokantismo avviene poi su un altro punto fondamentale, ovvero sia il Platone heideggeriano non è il teorico delle idee. Gadamer – tra l'altro uditore del corso – ha ricordato che proprio dialoghi come il *Sofista* e il *Parmenide* possono essere letti come un «abbandono»<sup>32</sup> da parte di Platone della teoria delle idee e che talvolta la lettura heideggeriana di Platone

una preparazione per il commento al *Parmenide*. Sulla ricezione di Platone da parte di Natorp rimando a A. ZADRO, *Platone nel Novecento*, Roma-Bari, 1987, soprattutto il cap. *La sfera dei valori (etica, politica e diritto, estetica)*, e a G. GIGLIOTTI, *Il neocriticismo tedesco*, Torino, 1983, in particolare i capp. *Il significato della critica kantiana* e *La critica dell'esperienza*.

<sup>30</sup> L'elenco è dettagliatamente esposto da Heidegger in GA XIX, p. 2. Sul superamento di Aristotele nell'interpretazione natorpiana della dottrina delle idee si veda G. REALE, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Milano, 2004, p. 292.

<sup>31</sup> Se è vera la persistenza di alcuni temi neokantiani in Heidegger, in particolare la distinzione proposta da Natorp tra εἶδος e ἰδέα (si veda in particolare lo studio di A. LE MOLI, *Heidegger e Platone*, cit., p. 67 sg.), indiscutibile è la distanza tra la posizione heideggeriana e quella neokantiana in genere. Nello specifico il corso sul *Sofista* non sembra interessato alla gnoseologia platonica e di conseguenza alla dottrina delle idee, preoccupazione costante invece della *Erkenntnistheorie* del neokantismo. GA XIX, p. 46: «Quando si considera la filosofia platonica si ha l'abitudine di mettere al centro la dottrina delle idee, si ha cioè l'abitudine di assumerla come filo conduttore per l'interpretazione della sua filosofia. Noi vedremo fino a che punto questo sia un pregiudizio o un dato reale».

<sup>32</sup> H.-G. GADAMER, *Platone e Heidegger*, in Id., *Studi platonici*, 2, Casale Monferrato, 1984, p. 310. Dello stesso autore è da vedere il saggio *Heidegger und die Griechen*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24. -28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1, Philosophie und Politik, Hrsg. D. Papenfuss/O. Pöggeler, Frankfurt a. M., 1991, pp. 57-74.

appare viziata dal fatto di essere l'ultima retroguardia della critica aristotelica al maestro.

Durante lo svolgimento delle lezioni il pensatore tedesco dimostra di non difettare delle indispensabili conoscenze bibliografiche di critica platonica e, al tempo stesso, di seguire il dibattito che in quegli anni vedeva l'emergere di una nuova posizione di studi e che verrà denominata "terzo umanesimo". Nell'offrire una breve rassegna di questi confronti, occorre partire da Schleiermacher, che aveva compiuto, dal 1804 e per circa un trentennio, un'impareggiabile sistemazione del *corpus* dei dialoghi platonici, praticando in maniera scientifica l'esegesi ermeneutica e pervenendo, per suo tramite, ad una disposizione degli scritti corrispondente alla cronologia della vita di Platone. Nella *Introduzione* al lavoro filologico Schleiermacher aveva indicato l'assoluta unicità di ogni dialogo, rifiutando in tal modo che ciascuno collaborasse alla definizione di un sistema platonico. Wilhelm Dilthey recuperò l'introduzione schleiermacheriana nella sua *Vita di Schleiermacher*, difettando tuttavia, come scrive Heidegger nella *Vorlesung*, di una approfondita conoscenza di Platone. Il pensatore riconduce questa linea ermeneutica sotto l'indirizzo «storico-critico»<sup>33</sup>.

In almeno due punti della *Vorlesung* Heidegger fa ricorso all'interpretazione platonica di Plotino. Questa lettura, che si tramanda nel Novecento all'interno del cosiddetto paradigma degli *agrapha dommata*, è solo ad un primo sguardo prossima alle intenzioni del pensatore tedesco.<sup>34</sup> La messa in rilievo in più di un contesto della superiorità, nel movimento dialettico, del momento sinottico su quello diairetico, non equivale ad un riconoscimento del carattere né trascendentale né tanto meno trascendente dell'Uno.

L'ultimo confronto invece con una contemporanea interpretazione di Platone impegna Heidegger in un dialogo con le coeve opere di Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, pubblicata nel 1923, e di Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, del 1924.<sup>35</sup> La posizione di Jaeger, il suo tentativo di interpretare la formazione del giovane Aristotele a diretto contatto con l'Accademia platonica, per Heidegger non rende ragione dell'autonomia di pensiero dello stagirita, non avvedendosi di ripetere il medesimo giudizio di parzialità ermeneutica su Platone. Nello specifico, discutendo dell'elaborazione del concetto di δόναμις, Heidegger ritiene, senza addurre una prova documentabile, che sia stato Platone ad ispirarsi ad Aristotele e

<sup>33</sup> GA XIX, p. 310

<sup>34</sup> Troppo sbilanciata in questo senso è la conclusione del saggio di A. LE MOLI, *Heidegger e Platone*, cit.. Interpreta invece la "differenza ontologica" alla luce della ricezione neoplatonica W. BEIERWALTES, *Epekeina. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption*, in *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Hrsg. L. Honnefelder-W. Schüßler, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1992, pp. 39-55. A questa linea è da ascrivere anche il commento di G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Milano, 1994.

<sup>35</sup> Con quest'ultimo Heidegger intratterrà anche un breve carteggio fino alla sua prematura scomparsa. Stenzel aveva già pubblicato nel 1917 *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, testo che pure viene citato nella *Vorlesung*.

non viceversa. Di Stenzel Heidegger sembra apprezzare la maggiore profondità speculativa, sebbene su una questione non si trovi d'accordo: nella rappresentazione matematica del cosmo il numero non è un concetto della matematica ma una categoria ontologica, e adduce come prova il luogo del *Sofista* in cui Platone sembrerebbe alludere all'ἄριθμός come ad un εἶδος.

Questa breve rassegna critica non ha certo lo scopo di mostrare l'attenzione di Heidegger per settori specifici della ermeneutica platonica. Essa non ha avuto altro fine che introdurre la lettura heideggeriana all'interno della critica novecentesca.<sup>36</sup> Inconsapevolmente il testo della *Vorlesung* fornisce difatti un modello ermeneutico che, se consuetudinario nel passato, oggi per molti aspetti costituisce una anomalia e può essere tollerato solo in quelli che, detto con semplicità, sono gli studi di settore. Ciò che mi preme sottolineare non è tanto la capillarità e la discesa nel dettaglio, quanto il venir alla luce di parti del dialogo che la più consueta tradizione platonica aveva pressoché ignorato. Si farà riferimento ai nomi di Bonitz, Gomperz, Taylor, qui in Italia di Mondolfo e Vladimiro Arangio-Ruiz, questo per limitarci al passato con cui grosso modo Heidegger viene a contatto, ma la lista sarebbe ancora lunga e tale da comprendere anche contemporanei tenaci sostenitori di una prospettiva ormai superata. L'esclusione della prima sezione del dialogo, dedicata alla ricerca della corretta definizione di sofista, non ha evitato il prodursi di originali e intelligenti interpretazioni della teoria ontologica. Tuttavia ci si chiede se la vera ermeneutica debba escludere in nome di argomenti quali lo scherzo, la noia, la lunghezza, un'intera sezione di uno scritto. A quanto risulta finora l'esperimento heideggeriano di un *vis-à-vis* serrato anche e soprattutto con la prima parte e il suo riconoscimento filosofico ai fini della discussione ontologica, anzi addirittura la consequenzialità della trattazione sull'essere rispetto all'evidenza primaria dell'apparire e del dar conto del sofista e della sua realtà meontica, è stato tentato solo in un altro commento, quello di Stanley Rosen del 1983.<sup>37</sup> Circa un sessantennio divide questa lettura da quella heideggeriana ed è singolare che essa sia compiuta quando il testo della *Gesamtausgabe* era ben lungi dall'essere pubblicato. Esistevano tuttavia i manoscritti, alcuni dei quali confluiti nel *Nachlass* di Marbach e dunque utilizzati da Ingerbog Schüßler nella collazione del testo. Altre testimonianze, invece, ad esempio trascrizioni e appunti, hanno preso altre vie. Un caso paradigmatico di questa circolazione di inediti sono le citazioni della *Vorlesung* marburghese che compaiono nella *Vita della mente* di Hannah Arendt. L'autrice cita da una non ben indicata trascrizione che si presume essere stata stesa di suo pugno, essendo ella stata allieva di Heidegger per il solo semestre fatale. Dal carteggio è invece risultato che il testo utilizzato da Arendt era in realtà di Heinz Lichtenstein, anch'egli allievo marburghese, poi divenuto psichiatra, emigrato negli Stati Uniti,

<sup>36</sup> Per una rassegna esaustiva rinvio ad A. ZADRO, *Platone nel Novecento*, cit.

<sup>37</sup> *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven and London, 1983. Più recente è il lavoro di N. NOTOMI, *The unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher*, Cambridge, 1999.

dove incontra Arendt e le dona alcune trascrizioni di corsi heideggeriani.<sup>38</sup> C'è motivo di presumere che tra gli «emigranti tra gli emigranti», come una volta, con un'espressione infelice, Heidegger ebbe a definire i suoi allievi ebrei costretti dalla persecuzione a stabilirsi oltreoceano, migrassero in contemporanea carte non ufficiali che poi potevano avere una circolazione più o meno libera. Tutto questo per congetturare in merito alla possibilità di conoscenza del modello interpretativo heideggeriano ancora prima della comparsa ufficiale del testo. Rosen ha potuto essere influenzato dal modello ermeneutico di Heidegger per il tramite diretto di Leo Strauss, che fu suo maestro all'università di Chicago e che coltivava da parte sua la medesima meticolosa lettura di Platone di cui Heidegger ha dato prova nella *Vorlesung*, accentuando però la struttura drammatica dei dialoghi che per il pensatore di Meßkirch costituisce una esigenza interna dell'articolarsi dialettico.

La pagina conclusiva di questa introduzione è ancora da scrivere. Dovrei occuparmi ora della ricezione del testo. Ma che dire se esso, nonostante sia trascorso più di un decennio dalla pubblicazione, continua ad essere ignorato dagli antichisti per i ben noti motivi di polemica con le disinvolute appropriazioni heideggeriane dell'antico, e trascurato da altri settori perché troppo vicino per esposizione e struttura ad un classico commento. Alle traduzioni in lingua inglese e francese, ancora fa difetto la mancanza di una versione in italiano annunciata ormai da anni negli «Heidegger Studies». I lavori effettivi su questo corso di lezioni sono davvero esigui di numero ed ancor meno quelli integralmente dedicati ad esso. Un parteggiare non troppo dissimulato ho dimostrato durante l'esposizione per il commento al *Sofista* di Gianni Carchia<sup>39</sup>, il quale si è appropriato in maniera intelligente delle intuizioni heideggeriane mostrando al contempo che la pratica di una acuta ricezione di Heidegger non di necessità deve scadere nelle ripetizioni di scuola o peggio ancora in uno heideggerismo monocorde e sordo. La sua memoria certamente rivive in quelle pagine.

Sulla base delle premesse finora sostenute è bene offrire uno sguardo d'insieme sulla struttura tripartita del corso platonico. La prima parte ha per oggetto una serie di considerazioni preliminari necessarie a comprendere l'articolazione della lettura offerta. La parte centrale è dedicata a Aristotele, in particolare al VI libro dell'*Etica nicomachea* supportato da costanti riferimenti ad altri scritti, soprattutto alla *Metafisica*. La sezione aristotelica, svolta dall'inizio del corso fino alla pausa natalizia, ha lo scopo di fornire alcune indicazioni tematiche che, secondo Heidegger, aiutano a comprendere alcune oscurità del dialogo. Al *Sofista* è dedicato il corpo centrale della lezione, preceduto a sua volta da una *Transizione* che riprende alcuni temi aristotelici e li sintetizza con l'orientamento dell'analisi che sarà svolta nel seguito. Heidegger si occupò del testo platonico solo dopo l'interruzione del corso. È probabile che la “transizione” avesse la funzione

<sup>38</sup> H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975*, tr. it. cit., p. 180. Le citazioni di questa trascrizione si trovano nella versione italiana della *Vita della mente*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Bologna, 1987, alle pp. 206 e 278-279.

<sup>39</sup> *La favola dell'essere*, cit.

didattica di richiamare l'attenzione degli studenti sugli argomenti già affrontati.

La parte platonica segue a sua volta un'interna partizione. Essa ha per titolo *La ricerca platonica dell'essere. Interpretazione del "Sofista"*. Alla lettura del dialogo sono premesse, anche in questo caso, alcune osservazioni preliminari che riguardano da un lato le insufficienze della preparazione aristotelica, dal momento che essa non priva il testo platonico di tutte le sue asperità, e sottolineano dall'altro la necessità di una libera ricerca delle questioni filosofiche, affrancata innanzitutto dalle interpretazioni storiche del *Sofista*, limitate, è il parere di Heidegger, da un approccio scolastico e da una comprensione esteriore dei temi dibattuti. Le osservazioni iniziali sono seguite da una *Introduzione*, che analizza i passi 216a-219a, ove sono introdotti i personaggi e i temi del dialogo. La discussione del *Sofista* si apre con il riferimento all'appuntamento fissato il giorno prima nella parte conclusiva del *Teeteto*. Agli interlocutori del dialogo precedente, Socrate, Teodoro e Teeteto, si aggiunge uno straniero proveniente da Elea. A lui Socrate chiede il significato di "sofista", "politico" e "filosofo", innanzitutto se possano essere raccolti sotto un'unica denominazione perché esprimono la medesima realtà, oppure se, al contrario, vadano distinti. Lo straniero accetta la discussione della questione. Segue un ulteriore accordo circa il metodo dell'esposizione (non un monologo ma un dialogo con Teeteto) e l'individuazione di un oggetto semplice e di immediata comprensione (il pescatore con la lenza) che funge da paradigma per la futura ricerca della definizione di sofista. Nelle intenzioni di Heidegger, questa sezione dovrebbe difatti svolgere la funzione di un'ulteriore preparazione al dialogo. Vedremo in seguito, nel commento ai passi, su quali elementi Heidegger fondi il proprio convincimento che già questi luoghi contengano in sintesi la materia affrontata nella successiva discussione.

La parte seguente del testo heideggeriano si articola in due sezioni. La prima è dedicata all'importanza del fenomeno del λόγος nell'esistenza del sofista e ha per oggetto i passi 219a-237b del dialogo, discussi in quattro distinti capitoli. Il metodo impiegato dagli interlocutori del *Sofista* per il conseguimento della corretta definizione di ἀσπαλιευτής è la diairesi, vale a dire la selezione delle conoscenze relative all'oggetto e la conservazione di quelle che realmente lo caratterizzano. L'inizio della ricerca della definizione di sofista si ricollega a una delle prime diairesi presentate da Platone, quella relativa alla τέχνη. Una costante infatti di tutte le definizioni è il riconoscimento del sofista come τεχνίτης, esperto di una certa tecnica. L'epilogo della ricerca attribuirà al sofista una ποίησις<sup>40</sup> specifica, la produzione di immagini illusorie, definita, al momento dell'avvio dell'indagine, la capacità di «portare ad essere»<sup>41</sup> qualcosa. Il capitolo

<sup>40</sup> *Soph.* 265b sg.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 219b4-6: ποιεῖν (produrre) e ποιεῖσθαι (essere prodotto) sono definiti sulla base dello ἄγειν εἰς οὐσίαν, "condurre all'essere" qualcosa che in precedenza non esisteva. Anche il significato di τέχνη risulta spiegato sulla base di questi presupposti. Si veda la conferenza *La questione della tecnica* (in GA VII, tr. it. p. 9) e la traduzione di *Simposio* 205b, dove Platone offre la stessa definizione di produzione (tr. it. di G. Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 513: «ogni causa per cui ogni cosa passa dal non essere



iniziale si sofferma sulla scelta del metodo compiuta dai protagonisti della discussione e dell'oggetto paradigmatico. I capitoli secondo e quarto hanno per oggetto le sette definizioni di sofista: egli è cacciatore di umani, venditore al dettaglio o all'ingrosso di cognizioni prodotte da sé o da altri, contendente per guadagno nelle dispute verbali, purificatore – la sesta definizione lascia apparire la «nobile sofistica»<sup>42</sup>, prossima alla filosofia – maestro del contraddire; infine la definizione conclusiva sarà ottenuta dopo che saranno state passate al vaglio altre questioni, tutte finalizzate alla dimostrazione dell'esistenza del falso e di apparenze ingannevoli che caratterizzano il sofista come illusionista. Il terzo capitolo taglia la sezione in due, compiendo una digressione sul *Fedro* necessaria al chiarimento dell'idea di retorica che risulta essere fondamentale per la comprensione della sesta e della settima definizione. Heidegger sostiene che la comprensione del fenomeno del λόγος sia inerente alla retorica in quanto teoria del discorso, secondo l'uso aristotelico. Il *Fedro* è presentato come il solo dialogo nel quale Platone espone una concezione positiva di retorica, distinta dalla triviale oratoria sofistica.

Sulla base dell'articolazione presentata finora è possibile scorgere il tentativo heideggeriano di rifiutare le letture del *Sofista* fondate su una analisi frammentata dell'opera, che tendeva ad estromettere dal dialogo vero e proprio, centrato sulla discussione ontologica, il prologo, il dibattito sullo ἄσπαλιευτής e le definizioni. Un orientamento relativamente recente della critica, successivo alla esposizione della tesi heideggeriana e talvolta ignaro di tale precedente, ha dimostrato invece come queste parti vadano integrate nel corpo generale dello scritto, come l'insieme dei temi sia dato fin dalle prime battute e come la separazione della sezione ontologica dal resto del testo e degli argomenti sarebbe un non-senso in quanto risulterebbe privata di quel retroterra fattuale che la giustifica.<sup>43</sup> La trama del dialogo è per Heidegger coerentemente unitaria: a quanti rimproverano allo scritto una frammentarietà di fondo, per cui alla prima parte dedicata alle definizioni di sofista, segue la seconda propriamente ontologica, e questa si articola a sua volta nell'effettiva presentazione della dottrina platonica e nella discussione delle antiche teorie dell'essere, a quanti hanno parlato di un guscio – le definizioni di sofista – e di un nocciolo – la teoria dell'essere – nel *Sofista*, Heidegger risponde confermando come tema di fondo del dialogo, cioè la trama armonica che garantisce contro l'apparente frammentarietà, sia l'orientamento esistenziale della questione ontologica. Il senso di questa affermazione rappresenta la chiave d'accesso e l'argomento principale del testo. Per ora sia sufficiente dire che la posizione della questione relativa al senso dell'essere si schiude a quell'esistenza in grado di sottrarre dall'oblio del quotidiano il significato autentico e primario di essere, verità, discorso e

all'essere è sempre una creazione»: «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza è ποίησις, pro-duzione (*Her-vor-bringen*)».

<sup>42</sup> *Soph.* 231b7-8

<sup>43</sup> S. ROSEN, *Plato's Sophist*, cit.; G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità*, cit. G. CARCHIA, *La favola dell'essere*, cit.; N. NOTOMI, *The unity of Plato's Sophist*, cit.

pensiero. Il principale bersaglio polemico è la tesi di Hermann Bonitz<sup>44</sup> discussa nel § 35 del testo del corso. Heidegger è consapevole che l'articolazione proposta da Bonitz – la tripartizione del dialogo in Introduzione, “guscio”, “nocciolo” – sia meramente esteriore e si fondi sugli «eventi e i temi materiali del dialogo», disinteressandosi dell'essenza delle cose di cui si discute. Soltanto mostrando la «reale connessione» (*Sachzusammenhang*) interna ai temi del dialogo, la sua intima coerenza, si potrà assumere un'articolazione siffatta. In definitiva è necessario che, se è possibile suddividere in parti la discussione, questa necessità risulti, in ultima analisi, generata dall'autentico contenuto. Soltanto alla luce di questi intenti preliminari Heidegger accetta di condividere l'articolazione di Bonitz e struttura così il suo commento: poiché l'intimo contenuto del dialogo può essere riassunto nella questione di fondo “che cos'è il sofista?”, esso sarà articolato in I.a) la ricerca della definizione e in I.b) la conclusione della ricerca. Per giungere a I.b), I.a) deve articolarsi nel modo seguente: la scelta del metodo paradigmatico (διαίρεσις) per stabilire la definizione; l'esame delle possibili definizioni di sofista, tutte raccordate tra loro da uno schema diairetico iniziale utilizzato anche per la definizione di ἀσπαλιευτής; l'esame si conclude con la sesta definizione – il sofista come ἀντίλογος – che funge da premessa ad un altro settore della ricerca: II) l'essere del non-ente, in cui vengono affrontate le questioni del non-ente e dell'ente nonché le relative difficoltà risolte da Platone nell'individuazione della κοινὸν τῶν γενῶν. La conclusione del II) settore permette la conclusione anche del I), relativo alla definizione di sofista.<sup>45</sup>

La seconda sezione della parte platonica del corso si occupa della riflessione ontologica e ha per sottotitolo *L'essere del non-ente*. Alla trattazione, come sempre, è premessa una introduzione tematica, relativa ai passi 236e-237a. Discutendo in merito alla capacità tecnica del sofista di portare ad essere apparenze o immagini che non risultano essere copie, imitazioni o riproduzioni di un essente bensì veri e propri giochi illusionistici privi di qualunque concreto contatto con il reale, prima di procedere nella discussione, certi che l'essenza del sofista sia da rintracciare nella produzione di false apparenze, si rende necessaria una discussione intorno al senso dell'espressione non-essente. È citato il frammento di Parmenide contenente il famoso divieto intorno alla pensabilità e all'esistenza del contrario dell'essere.<sup>46</sup> Questa sezione è divisa in tre capitoli. Il primo enuclea una serie di difficoltà riguardanti il concetto di non-ente e si concentra sui passi 237a-242b, dove vengono presentate le

<sup>44</sup> H. BONITZ, *Platonische Studien*, Berlin, 1886. La tesi è ripresa da T. GOMPERZ (*Griechische Denker*, tr. it. di L. Bandini, *Pensatori greci*, Firenze, 1953, p. 503) e in Italia da VI. ARANGIO-RUIZ nella sua traduzione del dialogo platonico (cfr. Platone, *Sofista*, Roma-Bari, 1951).

<sup>45</sup> GA XIX, p. 232 sg. Si nota che alcuno stravolgimento è operato all'interno del discorso platonico nel *Sofista*. È probabile pertanto che Heidegger abbia ripreso questa articolazione al solo scopo di adattare la trattazione della sua interpretazione a finalità didattiche.

<sup>46</sup> DIELS-KRANZ, *Parmenides* B, 7, 1-2, cit. in *Soph.* 237a8-9, tr. it. G. Cambiano, cit., p. 394: «Mai tu costringerai ad essere ciò che non è, / tu invece da questa via, nel tuo cercare, tieni lontano il pensiero».

aporie del non-essere generate dal principio parmenideo e viene enunciato, come soluzione delle contraddizioni, il proposito di allontanarsi temporaneamente dal divieto eleatico per sondare le eventuali possibilità dell'esistenza del non-essere, questo anche a costo di apparire «parricidi». Il secondo capitolo è più articolato perché, analizzando i luoghi 242a-250e del *Sofista*, deve interpretare l'insieme delle dottrine sull'essere cui Platone si ispira. Sono passate in rassegna le teorie dei monisti, dei dualisti, dei pluralisti e delle «muse ioniche» e di Sicilia, nonché dei “materialisti” e degli «amici dei concetti». Per quanto riguarda il primo gruppo, Platone dimostra la difficoltà di riconoscere l'essere in uno o più principi, dal momento che ciascuna tesi è esposta in modo contraddittorio. Nella disputa tra i «figli della terra», ossia coloro che riconoscono come unico principio la materia, e gli “idealisti”, i sostenitori dell'incorporeità del reale, Platone contrasta gli uni con gli argomenti degli altri e viceversa, avvicinandosi progressivamente ad una comunicazione dei principi che anticipa la tesi finale. Il capitolo è quindi suddiviso in una introduzione e in tre parti, ciascuna relativa alle teorie antiche sull'ὄν, a quelle contemporanee e alla loro possibile conciliazione, che in sostanza viene a coincidere con la proposta ontologica platonica. Il terzo capitolo affronta i passi dal 251a al 264d, il luogo nel quale è esposta la tesi della comunicazione dei “generi”. Le tappe che scandiscono il discorso platonico attraversano il riconoscimento di cinque γένη (essere, quiete, movimento, identità, differenza) e della loro capacità di venire in contatto, ossia di partecipare reciprocamente. L'individuazione della κοινότητα è propria di una specifica scienza, «la scienza degli uomini liberi»<sup>47</sup>, la dialettica, che richiama il διακρίνειν κατὰ γένος<sup>48</sup> presentato all'inizio del dialogo. Il riconoscimento del diverso come γένος permette la soluzione del problema del non-essere e quello ad esso collegato del falso. Manca, nel testo heideggeriano, la discussione della parte rimanente del dialogo, che arriva a 268d5, dove viene discussa e dimostrata la vera natura del falso e la possibilità da parte di alcune apparenze di esserne la causa. L'assenza dell'interpretazione heideggeriana corrispondente accredita la tesi secondo la quale Heidegger non riuscì ad ultimare la trattazione del corso.

Estremamente travagliato è stato il cammino editoriale del *Sofista*. Nella postfazione all'edizione tedesca la curatrice Ingeborg Schübler ricorda di aver incontrato Heidegger nel 1975 e di aver ricevuto direttamente da lui l'invito a curare la pubblicazione del corso, che tuttavia è stato edito soltanto nel 1992. Dalla stessa curatrice apprendiamo che il testo dato alle stampe raccoglie i seguenti materiali: il dattiloscritto di Heidegger depositato a Marbach; gli appunti del corso di Helene Weiß, Hans Jonas, Fritz Schalk e Simon Moser – quest'ultima versione fu rivista e autorizzata da Heidegger nonché provvista di sue note a margine. La curatrice ha dovuto vagliare e raccordare e qualche volta emendare, quando i documenti presentavano lacune, una considerevole mole. Le iniziali 271 pagine del dattiloscritto heideggeriano si sono così ampliate fino a triplicarsi nel testo

<sup>47</sup> *Soph.* 253c7-8

<sup>48</sup> *Ibid.*, 216c2-3

finale. Mi permetto di riportare questi dati – per i dettagli rimando alla postfazione di Schübler<sup>49</sup> – nell'esclusivo intento di collegare il travaglio editoriale del testo al disinteresse – fatte le dovute e importanti eccezioni – che la critica, soprattutto in ambito italiano, mostra per questo lavoro. Una certa farraginosità nell'esposizione, le dimensioni smisurate della preparazione aristotelica, che prospetta «l'affascinante ma indimostrabile congettura che il *Sofista* rappresenti la risposta del vecchio Platone al giovane Aristotele»<sup>50</sup>, sono dati incontestabili che danno l'impressione che due libri siano stati presentati sotto un unico titolo; vi si aggiunge lo stile da commentario, unico nel suo genere nell'ambito della produzione heideggeriana ma colpevole di appiattare l'originalità dell'interpretazione. C'è anche chi tenta di mitigare questi rilievi critici chiamando in causa la delicata situazione sentimentale di Heidegger che proprio quell'anno, durante il corso, aveva conosciuto Hannah Arendt.

Pur soprassedendo a tutte le illazioni che si potrebbero fare sul caso, rimane il fatto che questo corso certamente non si segnala per l'eleganza e il fascino dello stile, né per l'evidente originalità del contenuto cui Heidegger ci ha abituati. Ma meditiamo appena un attimo sulle obiezioni sollevate e cerchiamo di rammentare l'orientamento che Heidegger ha raccomandato di seguire ogni volta che ci si approssima alla lettura critica di un testo filosofico. Lo stile è senz'altro scabro, essenzialissimo, come spesso accade nella più consueta tradizione dei testi apprestati per i corsi universitari. Di non secondario rilievo è il lavoro che la cura del testo ha richiesto. La curatrice ricorda che la preparazione del corso si è conformata alle linee guida fissate da Heidegger per l'edizione dei suoi corsi; si trattava pertanto di stabilire un testo unitario dalle note dell'autore e di quelle degli allievi. Dovendo anche integrare quanto nel testo heideggeriano era lacunoso, il risultato è stato appunto una collazione, impareggiabile quanto ad esaustività – nulla si è perduto – ma non impeccabile quanto alla fluidità dello stile e dell'esposizione, gravata da troppe ripetizioni che forse la presentazione indipendente delle singole testimonianze avrebbe evitato. Ma non si voglia vedere in questa constatazione un invito al sovvertimento della regola generale della GA – canonizzata da F.-W. von Herrmann nel principio che stabilisce che «nulla di quanto era fissato nel manoscritto e nessuno dei pensieri concepiti durante la lezione andassero perduti».<sup>51</sup> Si vuol dire che forse si sarebbe potuto dare maggior compattezza al testo edito se solo si fosse interpretata in maniera meno restrittiva questa regola, derogandola semmai, non sovvertendola, adeguandola alle concrete esigenze dell'esposizione.

Ancora una considerazione in merito alla forma espositiva del testo, che non è quella dell'interpretazione bensì quella del più tradizionale e rigoroso

<sup>49</sup> *Nachwort der Herausgeberin*, GA XIX, pp. 654-668.

<sup>50</sup> F. VOLPI, Introduzione a *Concetti fondamentali della filosofia antica*, GA XXII, tr. it. cit., p. 41.

<sup>51</sup> F.-W. VON HERRMANN, Nota all'edizione tedesca di M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA XXIV, tr. it. pp. 321-322. Su questi argomenti si veda il saggio dello stesso autore *Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand*, in «Freiburger Universitätsblätter», 1982 (78), pp. 85-102.

«commento».<sup>52</sup> Al di là del fatto che un'opera del genere è un *unicum* nella produzione heideggeriana – ma non basta questa eccezione ad attribuirle un'altra forma di eccezionalità – singolare è che, a differenza di altri lavori, in particolare su Platone, nei quali l'interpretazione funge da premessa e non si svolge a colpi di dimostrazione, qui invece l'interpretazione si iscrive di volta in volta tra le righe del commento. Per cui, alla fine, l'originalità dello studio di Heidegger emergerà non tanto nella valutazione generale del dialogo ma si raccoglierà intorno alle questioni dibattute nei singoli passi. In un'opera siffatta il lavoro dell'interprete è messo a dura prova perché i risultati si colgono lentamente e solo attraverso un'attenzione sempre costante.

<sup>52</sup> Si veda la premessa di J.-F. COURTINE alla traduzione francese del corso (M. Heidegger, *Platon: Le Sophiste*, cit., p. 9).

### 1.3. Il drama dell'ontologia

Un commento è sempre unico. Perché è unico nel suo genere, perché è unico nella produzione scientifica dell'autore che lo redige, perché unica è l'istanza che induce il commentatore a ripetere a distanza di millenni il segreto della creazione di un'origine. Ogni giudizio sul valore dell'interpretazione non può sospendere questa sottesa unicità, anche e soprattutto quando ad esso assegniamo un *altro* nome, eccentricità, eclettismo e perfino fraintendimento. Occorre avvedersi fin da principio dell'insidia, talvolta malcelata, nascosta dietro a simili formulazioni, perché giudichiamo con pre-giudizio, con la pretesa del possesso della verità, presunzione tanto più funesta quando, così giudicando, non ci si accorge di essersi già sostituiti all'originale, di averlo spodestato della sua potenza creatrice ed autonoma. Il disegno ermeneutico ripete la dialettica di riconoscimento e appropriazione dell'alterità e come tanti sono i modi in cui l'altro si manifesta, altrettanto varie sono le modalità appropriative: impossessamento indebito, quando l'altrui con violenza è fatto proprio, prudente permanenza al cospetto del libero accadere dell'evento in cui una traccia del diverso si mostra, incontro e dialogo perché proprio e altrui si sdoppiano in un gioco di specchi riflessi, ospitalità, tolleranza, negazione, annichilimento.

L'altro è il vero paradigma del *Sofista* di Platone. Altra cosa è sempre un paradigma, come lo è il pescatore rispetto al sofista, il sofista rispetto al filosofo, i filosofi altri – precedenti e coevi – rispetto ad un'attualità del filosofare che è in corso d'opera nel dialogo, il quale, in quanto scritto, registrazione e ripetizione, è a sua volta altro dall'evento autentico. L'altro è, sebbene non con chiara cognizione, anche il paradigma del commento di Heidegger. Altro è innanzitutto l'essere rispetto ad un'identità dell'ente che lo questiona, altra è rispetto all'ontologia l'etica, che realizza un'intrusione nella “fondamentalità” – purezza – del pensare. Altra cosa è infine, rilievo che coinvolge entrambi i pensatori, la vita e l'esperienza “sentita” di essa dall'apprensione concettuale che intende “dare ragione” di un primordiale, persistente oltre le categorie e le concettualizzazioni, vale a dire i modi della verità e dell'inautenticità.

Heidegger legge il *Sofista* nel tentativo di liberarlo da ciò che ne ha impedito la genuina comprensione, affermazione, si è detto, carente di verifica e condivisione sotto il profilo logico. Ma questa *Freilegung* è davvero possibile? Davvero si può leggere Platone, come ha scritto Adriana Cavarero, «nonostante Platone»? La “liberazione” è, secondo il dettato platonico, l'effetto della pratica catartica dell'*elenchos*, confutare per liberare, dal momento che la confutazione autoreferenziale rappresenta il *divertissement* antilogico dell'eristico. “Serietà”, “rigore” fanno da contrasto alla *paidia*, lo “scherzo” messo in opera dai sofisti, che, sebbene disimpegno o ricreazione, è ciononostante *paideia*, quindi ri-creazione nel senso di edificazione continua o, secondo una formula abusata, educazione permanente. Il tentativo di rendere libero è sempre una decostruzione, la

quale a sua volta necessita di una architettura che regge la finalità segreta del gesto demolitorio, lo “in-vista-di” che dà ragione di ogni progetto.

La *Vorlesung* heideggeriana degli anni di Marburg andrebbe valutata sotto una duplice prospettiva: della prima e delle influenze nel Novecento dell'approccio all'antico si è già discusso. In secondo luogo occorre dar conto dell'evoluzione filosofica del pensatore tedesco e quindi intersecare i frutti di questo confronto con il passato greco nella coeva elaborazione della questione fondamentale del pensiero. La *Phänomenologie des Daseins*, che Heidegger mostra durante questa pratica ermeneutica, si iscrive nel solco della *Ur- e Vorwissenschaft* e della *Hermeneutik der Faktizität* e inaugura o anticipa le successive *esistenziale Analytik* e *Metaphysik des Daseins*. Lo scontro polemico e il disegno che vede contrapposti il filosofo e il suo doppio costituiscono una concreta anticipazione di ciò che in *Sein und Zeit* verrà a delinearsi come l'opposizione dell'autentica esistenza contro l'esperienza del mondo dell'impersonalità.

Allontanandosi dal quadro degli studi di settore la lettura heideggeriana del *Sofista* non potrà che suscitare dissensi, ogni qual volta essa cerca di riportare al presente il passato filosofico. In realtà il proposito di riattualizzazione andrebbe colto nella sua reale portata. Heidegger non è ignaro della distanza che separa la speculazione greca, e la storia che sta a suo fondamento, dalla contemporaneità, che per il pensatore, durante questo corso, è il primo ventennio del Novecento. Egli è animato dalla sola disposizione a convogliare attorno alla medesima questione, che è l'essere, tutte le forze e le energie del passato, innanzitutto riattivandole, vale a dire anche sottraendole alla “museificazione” che talvolta gli studi di settore compiono sui prodotti della storia antica. Che il proposito di Heidegger sia circoscritto e prudente emerge con chiarezza quando, discutendo del significato dell'etica, argomenta: «Non si può ... porre la problematica dell'etica greca come alternativa all'etica moderna, all'alternativa se i Greci abbiano avuto un'etica del risultato o della convinzione»<sup>53</sup>, che certo vanno corredate ad un insieme di nozioni, a partire dalla soggettività, naturalmente estranee alla tradizione greca. D'altro canto Heidegger appartiene alla genia di coloro che nel Novecento hanno sognato la “leggenda greca”, l'inizio di tutti gli inizi del pensiero. In una lettera a Julius Stenzel arriva così a dire: «*Essere e tempo* è il libro più all'antica che sia mai stato scritto oggi. Non è casuale la posizione della citazione del *Sofista* in esergo».<sup>54</sup> È chiaro che il pensatore respinge le accuse di aver prodotto un'opera di antropologia e allude al principio del pensiero di ogni tempo e che a lui sembrava precipitato nella banalizzazione e nella incomprensione.

L'accesso a Platone necessita per Heidegger di «una doppia preparazione»<sup>55</sup>: la prima «filosofico-fenomenologica»<sup>56</sup>, concernente «la natura degli oggetti che verranno discussi», la seconda «storico-

<sup>53</sup> GA XIX, p. 178

<sup>54</sup> M. HEIDEGGER, *Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel*, in «Heidegger Studies», 2000 (16), p. 12.

<sup>55</sup> GA XIX, p. 7

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 8

ermeneutica»<sup>57</sup> relativa al «terreno a partire dal quale possiamo accedere al passato storico»<sup>58</sup>.

Nel quadro della preparazione storico-ermeneutica Heidegger ebbe da motivare innanzitutto la discussione della filosofia aristotelica in funzione preparatoria rispetto a Platone. Gli argomenti vanno rintracciati nell'importanza che Aristotele ha per l'elaborazione della heideggeriana ermeneutica del *fatto* dell'esistere.<sup>59</sup>

La proposta interpretativa presentata, il muovere secondo l'«antico principio ermeneutico...: dal chiaro all'oscuro»,<sup>60</sup> comporta risvolti non trascurabili nell'impostazione del metodo storiografico. Nell'inversione dei ruoli tra Platone e Aristotele si apprende che, in questo corso, Aristotele è più chiaro rispetto a Platone, cui è assegnato l'appellativo di «oscuro». Un presupposto analogo apre la *Dottrina platonica della verità*, laddove Heidegger, nell'affermare che la «“dottrina” di un pensatore è ciò che nel suo dire rimane non detto»<sup>61</sup>, ribadisce un pensiero già sviluppato fin dai tempi dei suoi primi incontri con Platone. Nel corso in questione, ad esempio, Heidegger invita, allo scopo di penetrare nell'effettivo lavoro filosofico del pensatore greco, ad assicurarsi la corretta via d'accesso alla comprensione e questo accesso mette in conto la necessità di scontrarsi con quanto non è espressamente presente in Platone.<sup>62</sup> È evidente che quanto è inespresso, non detto, è dotato di un'importanza peculiare nell'economia totale della dottrina platonica, ed è di gran lunga superiore rispetto all'espressamente detto.

La decisione di utilizzare l'intero *corpus* aristotelico per introdurre un dialogo platonico poggia su ben più solide problematiche ermeneutiche che riguardano non solo la più che eventuale linea di continuazione tra l'Accademia e la filosofia aristotelica, quanto il senso della storia di cui questa scelta risulta indicativa. Il passaggio verso Platone attraverso Aristotele è un passo obbligato del percorso che compiamo nel tentativo di riappropriarci del nostro passato, che è fondamentalmente il tentativo di appropriarci della nostra essenza in quanto esseri storici. «Noi siamo questo passato»<sup>63</sup>. Il passato cui tenta di accedere l'interpretazione heideggeriana non giace separato dall'esistenza coinvolta nella ricerca. Contro lo

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>59</sup> Su Aristotele sono da tener presenti i corsi del 1921-'22 dal titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* (GA LXI) e il coevo *Natorp-Bericht*, del '24 sulla *Retorica* (GA XVIII), del '31 sulla *Metafisica* (GA XXXIII) e il seminario del '40 sulla *Fisica* (*Von Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik, B, 1*, in *Wegmarken*, GA IX, tr. it. pp. 193-255). Ad Aristotele, in particolare all'*Etica nicomachea*, come specificato, è dedicata gran parte del corso sul *Sofista*. Sul rapporto Aristotele-Heidegger si vedano gli studi di F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984, e di R. GIUSTI, *La potenza dell'origine. Heidegger interprete di Aristotele*, Napoli, 2000.

<sup>60</sup> GA XIX, p. 11

<sup>61</sup> GA IX, tr. it. p. 159.

<sup>62</sup> GA XIX, p. 11. Analogo accostamento tra il corso del '24-'25 e la *Platons Lehre* a proposito del «non-detto» è sostenuto da J.-F. COURTINE (*Le platonisme de Heidegger*, cit., p. 136) che individua nell'attenzione rivolta da Heidegger allo *Ungesagte* una costante del suo approccio a Platone.

<sup>63</sup> GA XIX, p. 10



specialismo filologico che vive la passione per l'antico come un'attività fuori dal tempo e dalla storia, Heidegger rivendica l'importanza della conoscenza della tradizione in quanto fondativa della scienza e della filosofia contemporanee. Non c'è, credo, scritto heideggeriano che non si apra con la fiera rivendicazione del senso della filosofia e dell'importanza di riferirsi al passato in maniera libera e autonoma. L'esigenza che anima questa polemica riguarda la situazione contemporanea delle idee filosofiche, contrassegnate dall'oblio o ridotte a ovvietà. «L'interpretazione dei dialoghi platonici ha lo scopo di prendere ciò che per noi è divenuto ovvio per renderlo trasparente nel suo fondamento»<sup>64</sup>. *Orientarsi* nello svolgimento di un cammino di pensiero, *comprendere* i frutti di questo pensiero: alcuna volontà di emendazione, almeno fino a questo momento, di Platone. La posta in gioco è la riappropriazione del passato verso cui noi, in quanto contemporanei, siamo debitori. Il passato è la storia di quel pensiero che ha pensato radicalmente la parola a lungo obliata: il senso dell'ἀ-ληθεύειν, della verità che viene ridotta a ovvietà nel corso del consolidamento dell'originario lavoro filosofico in una tradizione, la quale esclude ogni ripensamento e si limita a ripetere il vero attraverso la sovrapposizione di teorie. La potenza viva e dinamica della parola si è irrigidita progressivamente nella messa a punto dei sistemi, delle formule, delle proposizioni, che, per assegnare alla comunicazione ciò che deve essere detto, sono costretti a sacrificare la vitalità del contenuto e a stabilire il primato dell'informare sul dire. Nel caso specifico dell'ἀλήθεια il limite principale di questa sclerosi discorsiva è la sua riduzione all'ambito della predicazione oppure, laddove si vuole salvare l'esperienza di vita che essa custodisce, al campo della Verità oltremondana.

La relazione al passato pone dunque in discussione il senso della ricerca filosofica. Poiché questo cammino è irto di difficoltà, è bene seguire il *Leitfaden* indicato, Aristotele. Egli gode dunque di quella posizione privilegiata sulla storia e i suoi effetti, ossia l'essere succeduto a Platone, che gli garantisce una visione complessiva dell'opera del maestro. Posta in questi termini la questione, Platone potrebbe apparire svalutato, principalmente quanto alla capacità di intendimento del proprio pensiero. Ma Heidegger chiarisce il suo proposito: ciò che è stato detto finora, relativamente alla limitata autocomprensione filosofica, «non implica alcun giudizio di valore su Platone»<sup>65</sup>; implica semmai il riconoscimento dell'attributo di genuina e creativa ricerca al lavoro platonico, giacché esso, esattamente come ogni autentico cammino di pensiero, non si comprende in quanto ha di fondamentale e di decisivo per la filosofia in generale. Un destino di incompletezza accomuna allora ogni concreto sforzo filosofico: l'impossibilità di auto-comprendersi relativamente agli elementi originali della riflessione.

In poche battute Heidegger sintetizza il significato storico dell'esistenza umana, la necessità di una riscrittura della tradizione, il senso della processualità storica. La dinamica di tale processo si arresta però

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 11

bruscamente: «Aristotele non è stato seguito da nessuno più grande di lui».<sup>66</sup> Le oscurità del suo pensiero rimangono ad uno stadio non ancora svelato. Il § 33, che inaugura lo *Hauptteil* del corso, dovendo valutare nel complesso il lavoro preparatorio incentrato su Aristotele, conclude che quella preparazione si è rivelata insufficiente<sup>67</sup>; nel § 27, che introduce la *Transizione* all'analisi di Platone, vien detto che Aristotele – da cui non si può prescindere per appianare le asperità platoniche – preclude l'accesso alla comprensione di Platone.<sup>68</sup> Ovverosia, giunti al termine della *Parte introduttiva* che ha passato al vaglio gran parte delle questioni aristoteliche e che noi – virtuali uditori – abbiamo registrato con piglio perché nulla andasse perduto, ebbene giunti al termine di questa preparazione ci viene detto che essa si è rivelata inadeguata allo scopo.<sup>69</sup> La filosofia aristotelica costituisce dunque il varco obbligato per accedere a Platone: questo il senso dell'affermazione secondo cui «Aristotele sbarra l'accesso a Platone». Al contempo tuttavia un simile lavoro preparatorio può fornire una guida, certamente quella privilegiata, ma non elimina alla radice l'insieme delle oscurità che permangono nella concettualizzazione del dialogo. Il significato delle difficoltà del *Sofista* sarà individuato solo durante l'esame dettagliato dei passi. Esse riguardano innanzitutto il primato della prassi etica che vizia l'ontologia, la dimensione finalistica dell'εἶδος, entificato nell'ἀγαθόν, il λόγος, la negazione e il senso dell'essere. Heidegger ricava queste conclusioni dal linguaggio platonico che, secondo il pensatore, non raggiungerebbe i vertici della scientificità, impiegando in molti casi come sinonimi termini che invece possono essere dotati di maggiore caratterizzazione teoretica. Il caso più rilevante è l'uso quasi indistinto di εἶδος e γένος.

Paradossalmente la struttura del testo heideggeriano ci pone dinanzi allo stesso problema – ma si noti: falso problema! – della struttura del *Sofista*: c'è una piccola introduzione (le considerazioni preliminari), un guscio (la parte aristotelica) e il nocciolo (la parte platonica). Si tratta allora di rinvenire, anzi di reclamare, una coerenza interna perché il dettagliato esame di Aristotele non si presenti in conclusione come un libro autonomo, così come il “libro platonico” godrebbe – una volta superata la *Preparazione* – di totale autonomia.

Se l'individuazione di Aristotele come filo conduttore risponde all'esigenza di una preparazione storico-ermeneutica, lo studio introduttivo a Platone ha bisogno di un'ulteriore preparazione, quella «filosofico-fenomenologica» che collabora con la prima per realizzare lo scopo di sottrarre all'ovvietà concetti come essere e non-essere, verità e apparenza, valore e non-valore, conoscenza e opinione, *Grundbegriffe*<sup>70</sup>, concetti

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>69</sup> J.-F. COURTINE (*Le platonisme de Heidegger*, cit.) nota che Aristotele ricopre qui il ruolo del fenomenologo e pertanto è limitato dallo stesso destino della fenomenologia nel pensiero heideggeriano. Courtine ritiene che in questo caso sia la fenomenologia husserliana a rendere impraticabile l'accesso al *Sofista*.

<sup>70</sup> GA XIX, p. 7

fondamentali, il cui *Sachgehalt*<sup>71</sup>, il contenuto reale, deve essere riportato in vita, il cui significato deve ridiventare l'oggetto del lavoro filosofico. Consacrare se stessi ad un'attività siffatta del pensiero ha senso solo in questa misura, nel riconsiderare cioè vivo e presente, attuale, quanto la tradizione ha sedimentato, relegandolo nell'ambito delle verità acquisite e per questo non suscettibile di un'ulteriore discussione. Strappare dall'oblio dell'ovvietà le cose, riappropriarsi delle cose stesse è compito del metodo fenomenologico, proprio dell'autentica filosofia, risponde a quest'esigenza. La filosofia si "serve" della fenomenologia per riprendere contatto con le cose stesse, nel liberare l'attività di pensiero dalla stratificazione di opinioni e interpretazioni che inficiano quel contatto originario. Lasciar parlare le cose significa lasciar apparire le cose, intenderle alla maniera di fenomeni, di ciò che, mostrandosi da sé, diviene aperto (*Erschlossenwerdens*)<sup>72</sup>, senza l'intermediazione di una coscienza, di una soggettività che, per comprender se stessa, fraintende le cose. Quando ogni cosa sarà ricondotta alla sua concreta struttura ontologica, al suo contenuto reale, allora la filosofia sarà diventata scientifica, e la fenomenologia, in quanto metodo, potrà anche scomparire.<sup>73</sup> Quando tutto ciò avrà ottenuto completa realizzazione a nulla varranno le defatiganti discussioni su filosofia e vita, sul valore della filosofia per la vita e della vita per la filosofia: «un'intima comprensione delle questioni scientifiche» costituisce «il senso interiore dell'esistenza scientifica».<sup>74</sup>

Se vita e scienza vivono nell'articolazione dello stesso circolo, per cui la vita ha il compito di comprendere la scienza e la scienza quello di comprendere la vita, occorre definire il posto che occupa, in quanto tentativo di soluzione di queste tendenze, il dialogo platonico, tradizionalmente presentato nei commenti come una discussione intorno all'essente in vista della rideterminazione del concetto parmenideo di essere sulla base dell'elevazione a modo ontologico della differenza (ἑτερότης). La tesi heideggeriana, preannunciata nelle prime battute del corso, è che nel *Sofista* Platone discuterebbe dell'esistenza umana, in particolare dell'estrema, più alta possibilità concessa all'umano: la filosofia e la vita teoretica che da essa prende forma. Il *Sofista* platonico e lo heideggeriano *Essere e tempo* conciliano, nella differenza dei modi e dei tempi, la questione dell'essere con l'esigenza esistenziale del pensiero, conquistano, attraverso una lotta serrata contro il senso comune e la sua impersonalità, l'autenticità del vivere.<sup>75</sup> Nell'ipotesi in cui, per abusare della terminologia

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Nel testo edito troviamo, al di là dei tanti rimandi tematici disseminati in ogni luogo della discussione, solo un esplicito riferimento a *Essere e tempo*: nella nota 5 a p. 198 si legge la seguente annotazione di Heidegger: «Erkennen – vgl. SuZ – und Anschauen». Considerato che il testo della GA nasce da una collazione di scritti, è difficile stabilire se questo rimando sia contemporaneo allo svolgimento del corso o sia aggiunto durante ulteriori e successive revisioni. Certo è che Heidegger aveva già consegnato a Husserl nel 1926, in occasione del compleanno del maestro, il manoscritto dello *Hauptwerk*. È probabile dunque che già vi lavorasse negli anni tra il 1924 e il '25. È da notare tuttavia

di *Essere e tempo*, l'esistenza autentica è quella filosofica, e nel caso in cui tale è per Heidegger il tema del dialogo, allora perché il *Sofista* è il *Sofista* e non il *Filosofo*? Perché la prima parte del dialogo è segnata dall'ossessiva ricerca della definizione universale – logica – del sofista? Perché Platone deve cercare il filosofo e parla invece del suo antagonista? Heidegger non ha dubbi: «Platone mostra in maniera indiretta cosa sia il filosofo chiarendo che cosa sia il sofista»<sup>76</sup>. Vuoto e astratto sarebbe stato difatti il programma platonico per la filosofia, se si fosse limitato all'individuazione o, peggio ancora, all'enumerazione dei caratteri filosofici del tipo filosofico. Platone non ha altra strada, per mostrare che cosa sia questa esistenza, che mostrarla al lavoro, ossia filosofando effettivamente in prima persona.<sup>77</sup> «Nel *Sofista* Platone considera l'Esserci umano in una delle sue estreme possibilità, ovvero nell'esistenza filosofica»<sup>78</sup>. Ed allora chi è filosofo può dire cosa sia il sofista, può dire qualunque cosa in generale (λέγειν, *Ansprechen*)<sup>79</sup> con esattezza e rigore, soltanto perché «vive nella filosofia».<sup>80</sup>

Già in precedenza si è specificato che Heidegger risolve positivamente la questione dell'unità del dialogo accennando alla necessità di un'indagine sull'esistenza perché si schiuda il problema ontologico. Per portare a termine il compito della discussione (che cos'è il sofista?) è fondamentale domandare intorno al significato di essere e di ente. Il tema del *Sofista* è l'essere dell'ente. La soluzione delle questioni proposte è ricavabile soltanto dall'analisi di questo problema. Per avere accesso all'ente è necessario porre la domanda intorno alla sua essenza: che cos'è l'ente?

La comprensione dell'ente muove dalla maniera indeterminata in cui esso è assunto per la prima volta «in quanto *ente del mondo*, nel quale si trova l'Esserci, e in quanto *ente dell'Esserci* stesso»<sup>81</sup>. L'umano vive innanzitutto in un «mondo-ambiente (*Umwelt*)»<sup>82</sup>; il suo orientamento è per prima cosa naturale, ossia è escluso che l'Esserci naturale possa possedere qualcosa come la scienza. L'Esserci ha, di ciò che si trova nel mondo-

che, se si fosse trattato soltanto di rimando tematico, Heidegger non avrebbe certo utilizzato l'abbreviazione “SuZ” ma avrebbe scritto per esteso i concetti. La sicurezza dell'abbreviazione, il rinvio ad un lavoro che Heidegger riteneva compiuto – almeno per quanto riguarda la fase corrispondente a una determinata elaborazione del pensiero dell'essere – fa propendere per l'ipotesi che si tratti di un'aggiunta posteriore.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>77</sup> M. DIXSAUT, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, tr. it. di C. Colletta, Napoli, 2002: in Platone non esiste una determinazione concettuale della filosofia; esiste invece l'ogni volta singolo filosofare, quindi la persona del filosofo. Non ha senso chiedersi perché Platone non abbia scritto il *Filosofo*: ogni dialogo è un'epifania di questa esistenza.

<sup>78</sup> GA XIX, p. 12

<sup>79</sup> Il verbo *Ansprechen*, che alla lettera significa “rivolgere la parola”, “affrontare un argomento”, traduce il greco λέγειν (*ibid.*, p. 8). È da Heidegger impiegato come sinonimo di “dire”, “parlare”, ma nello specifico indica il “portare al discorso”, “affrontare qualcosa attraverso il discorso” o anche “interpellare”, esprimendo il senso dell'avvicinarsi a qualche cosa per renderla attraverso la parola. L'ultima traduzione esplicita meglio il carattere dell'incontro con le cose reclamato da Heidegger nella breve esposizione dei caratteri generali della fenomenologia, a proposito della necessità di lasciare che le cose si mostrino da sé in quanto fenomeni.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 16

ambiente, un'opinione (δόξα), da cui trae «pareri e opinioni sulla vita e sul suo senso»<sup>83</sup>. La forma in cui gli umani parlano di queste cose è quella del δοκεῖ, del “sembra”, “pare”. Nell'atteggiamento naturale si muovono, sentendosi a proprio agio, sofisti e retori. C'è dunque un'esistenza caratterizzata dalla sofistica e dalla retorica, che si sente a casa nell'elementare approccio pre-scientifico al mondo e che, quindi, non avrebbe alcun interesse per l'ἐπιστήμη. Si disegna così la coppia concettuale che guida le considerazioni successive: da un lato l'esistenza naturale, dei sofisti e dei retori, la δόξα; dall'altro l'esistenza scientifica dei filosofi, quindi l'ἐπιστήμη<sup>84</sup>.

Il sofista appare determinato da questa comprensione ingenua dell'ente, giacché si muove tra δόξα e non mira a ricercare gli asserti scientifici della posizione umana nel mondo. Egli non è una mera figura simbolica quanto il paradigma di tale orientamento, caratteristico dell'esistenza nel suo approccio immediato all'ente. La ricerca scientifica muove dal livello dell'opinione, e solo attraverso il manifestarsi delle cose nel loro concreto contenuto di realtà, giunge progressivamente al livello dei concetti. Il *Sofista*, come ogni dialogo platonico, è un *work in progress*: si batte contro la comune percezione per pervenire ad un'autentica comprensione dei fenomeni. Il fatto che vi riesca solo in parte non sembra addebitabile ad un'esplicita incapacità di Platone quanto al modo in cui è caratterizzato l'Esserci greco: «il linguaggio (*Sprache*)»<sup>85</sup>. La prospettiva platonica risulta limitata da un parziale intendimento del λόγος secondo i Greci. In Platone esso non raggiungerebbe gli alti livelli di concettualizzazione di Aristotele, il quale ci presenta invece «la questione del λόγος come ἀληθεύειν nei vari domini dell'ὄν sia come ἀεί sia come ἐνδέχεται ἄλλως»<sup>86</sup>. Aristotele pone dunque il problema della verità nel cuore del discorso, secondo la distinzione del *De Interpretatione*, ripresa e nel seguito commentata da Heidegger, tra λόγος apofantico e λόγος semantico.<sup>87</sup> Mentre quest'ultimo si muoverebbe sul piano dei significati, il primo accoglierebbe al suo interno la verità, divenendone luogo rivelativo. Per comprendere la relazione istituita tra il discorso e la verità, non si può trascurare la più che nota traduzione heideggeriana del greco ἀλήθεια, nel testo marburghese resa con *Aufdecken*, *Unverborgenheit*, *Entdecken*, termini che esprimono da un lato il carattere dell'apertura, dall'altro quello di un velamento che viene a cadere, di modo che ciò che è nascosto si mostra nella sua manifestazione assoluta. Cercando un equivalente nella lingua greca per la nostra parola

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>84</sup> Per ora nel testo non si parla ancora né di filosofi né di ἐπιστήμη, due modalità che possono essere desunte dal discorso complessivo. Un chiarimento in tal senso si può trarre anche da quanto affermato sopra, vale a dire dall'idea che il *Sofista* appaia a Heidegger un tentativo di oltrepassare l'orientamento quotidiano.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>87</sup> *De Interpretatione*, IV, 16b35-17a4, tr. it. di M. Zanatta, Milano 2001, pp. 83-85: «Ogni discorso è capace di significare (σημαντικός), non però come uno strumento...: per convenzione; ma non ogni <discorso> è enunciativo (ἀποφαντικός), bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o il dire il falso. E non in tutti quanti i discorsi sussiste: per esempio, la preghiera è sì un discorso, ma non è né vera né falsa».

“verità”, ci si imbatte nella ἀλήθεια, che per poter risaltare in tutta la sua forza, dovrebbe essere scritta ἄ-λήθεια. Ciò che deve risaltare è l'α privativa, vale a dire il fatto che, a differenza delle nostre formulazioni che – derivando, sostiene Heidegger, dalla *veritas* latina, attribuiscono un nome positivo alla verità – i Greci utilizzavano invece un nome negativo.<sup>88</sup> La constatazione che la parola ἀλήθεια sia stata scritta con una formula negativa, spinge Heidegger a ritenere insoddisfacente la traduzione con il positivo *Wahrheit* e lo induce ad introdurre queste varianti: ἄ-λήθεια è *Unverborgenheit* (disoccultamento) oppure *Aufdeckenheit* (disvelamento). La sottolineatura del carattere privativo della verità indica la sua impossibilità ad essere compresa a livello di percezione immediata del mondo. Se l'occultato, il velato è il punto di partenza dell'esperienza quotidiana del mondo, la filosofia deve aver di mira la conquista dell'assenza di privazione, della negazione di questo stato di occultamento. Il non-nascondimento si pone in relazione con il φαίνεσθαι, l'apparire, che è il verbo cruciale della fenomenologia, il modo in cui le cose si mostrano da sé.<sup>89</sup> Il discorso ἀποφαντικός è dunque rivelativo, non dissimulato, condivide con la verità il medesimo carattere di apertura e di manifestatività. Il termine apofantico è talvolta sostituito dall'aggettivo “delotico”, da δηλοῦν, interpretato da Heidegger come sinonimo di φαίνεσθαι<sup>90</sup>, mentre nel *Sofista* si trova impiegato come l'equivalente di σημαίνειν, “significare”.

Il carattere apofantico caratterizza il λόγος aristotelico. La ἀπόφανσις è a fondamento sia dell'affermare (κατάφασις) sia del negare (ἀπόφασις), un'affermazione destinata ad avere grande importanza nell'interpretazione svolta nel *Sofista* intorno al significato della negazione (μή, οὐ): anche il negare ha il senso positivo del “lasciar vedere”, del “mostrare”, anche la negazione ospita il vero. Non solo Aristotele interpreta il λόγος sulla base

<sup>88</sup> GA XIX, p. 15-16: «I Greci hanno per la verità un'espressione caratteristica: ἀλήθεια. La α è privativa. (...) La verità, che per noi è un positivo, è per i Greci espressa negativamente come ἀλήθεια e la falsità, che è per noi negativa, è espressa positivamente come ψεῦδος. ἀλήθεια significa: essere non più nascosto, essere scoperto (*nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein*)». La traduzione heideggeriana, come è noto, ha suscitato molte voci contrarie. Si veda ad esempio, P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, tr. it. di A. Le Moli, intr. di G. Reale, Milano, 2004. In chiave antiheideggeriana possono essere lette anche le tesi di G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, Firenze, 2000.

Tradurre il verbo ἀληθεύειν è forse più difficile che tradurre ἀλήθεια. Heidegger ne è consapevole e comunica la rinuncia a tradurlo, ovvero a dare giustificazione della traduzione che comunque offre di ἀληθεύειν come «*aufdeckendsein*», “essere-disvelante”, «rimuovere il mondo dalla chiusura (*Verschlossenheit*) e dal ricoprimento (*Verdecktheit*)» (p. 17). Nella lingua greca il verbo ἀληθεύειν ha due usi: uno transitivo, “dire la verità”, e un intransitivo, “essere vero”. Nella seconda accezione, che Heidegger non sembra comprendere nella sua traduzione, la verità viene concepita come un predicato e pare limitata di conseguenza all'ambito del proposizionale. Il primo significato è quello che più si avvicina al senso dell'espressione heideggeriana, in particolare quando afferma che la comprensione del verbo «si mostra innanzitutto nel parlare, nel discutere con altri, nel λέγειν» (*ibid.*).

<sup>89</sup> GA XIX, p. 8: «Phänomenologie besagt: φαίνόμενον – das, was sich zeigt, λέγειν – ansprechen».

<sup>90</sup> *Ibid.* A. BOUTOT, *Heidegger et Platon*, cit., e, sulla ricezione del testo, l'intervento di N. PETRUZZELLIS, *Platone e Heidegger*, in «La Sapienza», 1987 (1), pp. 393-403.

della ἀλήθεια ma fornisce dell'essere un'interpretazione che mai prima era stata avanzata nel pensiero greco e che, secondo Heidegger, non può essere rinvenuta nemmeno nella soluzione platonica del *Sofista* della κοινωμία τῶν γενῶν. Questa interpretazione si trova enunciata in *Etica nicomachea*<sup>91</sup>, laddove Aristotele distingue tra enti eterni (ἀεί) e realtà contingenti, gli ἐνδεχόμενα ἄλλως, quegli enti cioè che possono essere diversamente, οὐνερῶς sono soggetti al divenire. L'idea aristotelica che più interessa Heidegger in questa formulazione dell'essere è la possibilità che un ente si trasformi in “diverso”, nonché la probabilità che sia portato ad essere un ente inesistente. L'aristotelico ἐνδεχόμενον ἄλλως va dunque posto in relazione con la definizione platonica della ποιήσις come ἄγειν εἰς οὐσίαν<sup>92</sup>, portare all'essere o alla presenza.

Il discorso, che secondo la formula del *De Interpretatione*, ospita il vero e il falso, pone in atto un «doppio ricoprimento (*Verdecktheit*)»<sup>93</sup>. Il secondo interviene difatti sul ricoprimento già effettuato nella relazione immediata al mondo-ambiente, e trasforma le opinioni generate da quella percezione primaria in concetti ed enunciati, che irrigidiscono il significato dell'ignoranza originaria nella forma condivisa delle proposizioni. La conoscenza, che quando è “vera” garantisce l'accesso all'ente, può irrigidirsi nell'atto di depositare la verità intorno all'ente in giudizi, per cui non risulta altra comprensione del vero al fuori della “verità di giudizio”. L'identificazione di verità e enunciato è resa possibile dalla capacità di disporre di un linguaggio. «L'Esserci quotidiano allora si muove in un doppio ricoprimento: innanzitutto nella mera ignoranza, in seguito in un ricoprimento molto più pericoloso, in quanto ciò che è stato scoperto (*das Entdeckte*) si trasforma in non-verità attraverso la chiacchiera (*Gerede*)»<sup>94</sup>. Il *Kampf gegen das Gerede* diviene il tratto comune della ricerca filosofica che, da un lato sbriglia il senso attivo della verità dalla cristallizzazione della logica proposizionale, dall'altro ingaggia una lotta contro l'intendimento comune del reale spacciato dalla sofistica o dalla retorica come il più genuino modo di comprensione. È pur tuttavia vero che la battaglia filosofica contro il senso comune usa le stesse armi, per il tramite della parola dichiara guerra alle parole. La chiacchiera, che Heidegger assume qui come generico equivalente di δόξα<sup>95</sup>, è difatti nel λόγος con

<sup>91</sup> *Etica nicomachea*, VI, 1, 1139a3 sg., tr. it. di C. Mazzarelli, Milano, 2003, p. 229 [lievemente modificata]: «Precedentemente abbiamo detto che ci sono due parti dell'anima, una dotata di discorso (τὸ τε λόγον ἔχον) e una priva (τὸ ἄλογον): ora dobbiamo suddividere alla stessa maniera quella dotata di discorso. E diamo per scontato che le parti dotate di discorso siano due: una è quella con cui contempliamo gli enti i cui principi non possono essere diversamente (μὴ ἐνδέχονται ἄλλως), e una con cui consideriamo le realtà contingenti (τὰ ἐνδεχόμενα)». La traduzione è stata modificata in funzione della lettura che Heidegger fornisce del λόγον ἔχειν, per il quale rifiuta categoricamente la traduzione “essere dotato di ragione”.

<sup>92</sup> *Soph.* 219b4-5.

<sup>93</sup> GA XIX, p. 16

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Si ricorda che nella parte conclusiva del *Sofista* Platone fornisce una definizione positiva di δόξα come «conclusione del pensiero» (264b1), distinguendola dall'opinione falsa.

pari diritti del discorso scientifico. Il linguaggio, che costituisce il senso generale dell'interpretazione greca dell'esistenza umana, può rappresentare dunque un ostacolo al superamento dell'orientamento naturale essendo però al contempo l'unico veicolo che rende possibile questo superamento. Nel tracciare le linee generali del tema dell'interpretazione, Heidegger indica implicitamente l'esistenza che si assicura il salto verso la dimensione dell'essere dell'ente che gli sta dinanzi, la filosofia. Nel corso del '24-'25 non c'è traccia della "differenza ontologica" tra essere e ente, che farà comparsa nelle lezioni sui *Concetti fondamentali della filosofia antica*<sup>96</sup>, vale a dire essa non si trova esplicitamente formulata; eppure indirettamente la si può cogliere proprio sulla base della dimensione ontologica che sorregge l'impegno scientifico verso la comprensione non dell'ente, quanto del suo modo d'essere, unico criterio che possa assicurare una risposta alla domanda intorno alla sua natura.

Poiché è stata definita vera la conoscenza che si appropria dell'ente nella sua realtà, tale sarà dunque la conoscenza che ha per oggetto l'essere. Porre in relazione la verità, come valore del sapere, e l'essere, non equivale ad affermare che la verità sia un carattere necessario dell'essere, senza il quale esso non sarebbe. L'ἀλήθεια è un carattere fondamentale ma non dell'essere "in sé", quanto dell'essere che si dà, si apre in una determinata prospettiva di relazione all'ente, di cui la conoscenza è senza dubbio l'esempio più alto. La verità si realizza in un incontro con l'ente cui si riferisce: essa non apparterrà mai al mondo, che – si è visto – è determinato da un necessario velamento originario, bensì all'Esserci, a quell'ente cui si dà l'apertura che consente l'accesso al vero. La ἀλήθεια è un carattere

<sup>96</sup> GA XXII, tr. it. p. 75-76: «Il termine "critico" deriva da κρίνειν, "scindere", "differenziare": nel differenziare qualcosa da qualcos'altro si rendono visibili entrambi, il differente e la sua differenza. (...) Se dunque la filosofia è scienza critica, al punto che la "criticità" ne costituisce il carattere distintivo, allora il suo è un differenziare affatto peculiare. Ma che cosa può venire differenziato dall'ente, se non l'ente? Che cosa possiamo dire ancora dell'ente? Esso è, e solo l'ente è. Esso è, *ha essere*. Dall'ente e nell'ente si può differenziare l'*essere*. Tale differenza non riguarda ente ed ente, bensì *ente ed essere*. Con il termine "essere" ci raffiguriamo nulla. Con "ente" senz'altro; ma con "essere"? In effetti il senso comune e l'esperienza comune pretendono e cercano solo l'ente. Ma *vedere in esso l'essere, comprenderlo e differenziarlo dall'ente*, questo è appunto il *compito* della scienza che differenzia, la *filosofia*. Essa ha per tema *l'essere, e mai l'ente*». F. VOLPI, nella Introduzione all'edizione italiana, specifica che la "differenza ontologica" deve essere qui intesa «in un senso *modale-trascendentale*, cioè appunto come differenza tra gli enti e il loro modo d'essere, e non ancora in senso *trascendente*, cioè come differenza tra gli enti e l'essere puro e semplice» (*ibid.*, p. 21).

Nella spiegazione della differenza ontologica fornita da Heidegger in questo corso emerge un significato non dissimile offerto da Platone nel *Sofista* a proposito della scienza che sa διακρίνειν κατὰ γένος, "distinguere" secondo il γένος: questa scienza risulterà essere la dialettica. Prima però di giungere alla dialettica, nel corso della sesta definizione, che si conclude con il richiamo alla «nobile sofistica», per presentare il carattere purificatorio e elenchico della sofistica, Platone richiama le semplici mansioni svolte dai domestici, quali «filtrare, setacciare, vagliare, separare ... cardare, filare, battere la tela con la spola...attività che hanno in comune la caratteristica di dividere» (*Soph.* 226b5 sg.). Più avanti (257c7) farà riferimento al κατακεκερματίσθαι, lo "spezzettare", così come si divide in moneta spicciola una somma più grande. L'individuazione della capacità dialettica di "criticare" nel senso di "distinguere" è tratto da esperienze del quotidiano. Questo uso familiare del κρίνειν, piuttosto che quello kantiano di "giudicare", risuona nella scelta heideggeriana del corso del '26.



dell'essere nella misura in cui «Essere = presenza (*Anwesenheit*)»<sup>97</sup>, ossia nella misura in cui, come presso i Greci, essendo l'essere interpretato come presenza e “esperito” nel λόγος, il discorso diviene il luogo in cui si concretizza questa presenzialità dell'essere. Pertanto, relativamente al λόγος, è possibile affermare ὄν = ἀληθές.

Le ragioni dell'investitura dell'Esserci come unico ente al quale si rende possibile l'apertura della verità, e quindi l'oltrepassamento dell'esperienza quotidiana, vanno rintracciate nella definizione di umano come ζῶον λόγον ἔχον<sup>98</sup>. Nel λέγειν si esprime il senso dell'ἀληθεύειν già specificato, vale a dire un sottrarre gli enti dal ricoprimento originario per renderli presenti nella parola. Heidegger, com'è noto, rifiuta la traduzione di λόγος con “ragione”, secondo l'uso latino, affiancando tuttavia il senso dell'espressione ζῶον λόγον ἔχον al verbo ἀριθμεῖν, interpretato solo secondariamente come “calcolare”, mentre originariamente esso indicava il “contare su qualcuno o qualcosa”, “far conto su qualcuno o qualcosa”.<sup>99</sup>

L'umano è caratterizzato dal discorso, quest'ultimo è sempre semantico, perché, a differenza degli altri viventi, gli umani articolano suoni dotati di significato; la loro voce è finalizzata dunque alla ἐρμηνεία. Il parlare, che è già qualcosa al di sopra del mero emettere suoni inarticolati, si specifica nell'interpretare segni fonici già dotati di un intimo significato. L'interpretazione è attività svolta dalla ψυχή, «autentico essere-presente» del vivente, che è sempre «vivente secondo possibilità (*der Möglichkeit nach*)».<sup>100</sup> La definizione di ψυχή proposta da Aristotele nel *De anima* è impiegata da Heidegger per accentuare il movimento insito nella vita umana, movimento che non è mera κίνησις, intesa come mutamento di luogo, ma μεταβολή, ossia «essere-presente del cambiamento»<sup>101</sup> nella vita. E non c'è aspetto e attività del comune modo di condurre l'esistenza

<sup>97</sup> GA XIX, p. 17. Heidegger traduce sempre οὐσία con *Anwesenheit* ed interpreta l'essere greco appunto come “presenza”. Il sostantivo *Anwesen* in tedesco significa “possesso”, “domicilio”, “podere”, dunque ripete la medesima originarietà della parola οὐσία che, anche in greco, indica in primo luogo i beni e le sostanze materiali. Su questa etimologia Heidegger ritornerà di frequente durante le lezioni.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*: «solo sulla base di questa originaria accezione del contare si è sviluppato il numero». Nel corso *Il principio di ragione* (GA X, tr. it. p. 177) Heidegger attribuisce anche alla *ratio* latina questo significato originario di «“conto” in senso lato, un conto in base al quale, in presenza di qualcosa, si tiene conto di qualcosa e si fa conto su qualcosa, che è come dire: si conta, senza tuttavia avere a che fare con i numeri». Heidegger polemizza con J. Stenzel, che aveva ricondotto l'impiego dell'ἀριθμός nella filosofia greca alla matematica, trascurando, secondo il suo parere, la concezione pitagorica che individuava nei numeri le «determinazioni fondamentali dell'essente»: «“numerare” non significa altro che dire “qualcosa”, “diversi”, “alcuni”, “parecchi”, e dicendo ciò articolare la molteplicità» (GA XIX, p. 421).

<sup>100</sup> *De Anima*, B, 1, 412a28 sg., tr. it. di G. Movia, Milano, 2003, p. 116: «l'anima è l'atto primo (ἐντελέχεια ἢ πρώτη) di un corpo naturale che ha la vita in potenza (δύναμις ζῶην ἔχοντος)». Heidegger traduce δύναμις con *Möglichkeit*, “possibilità” non “potenza” e ἐνέργεια con *Anwesenheit*, “presenza” (GA XIX, p. 172: «ἐνέργεια besagt nichts anders als Anwesenheit»). L'ἐντελέχεια, in quanto sintesi di δύναμις e ἐνέργεια, esprime dunque l'essere-presente di una possibilità, nello specifico passo del *De Anima*, la presenza della possibilità di vita.

<sup>101</sup> GA XIX, p. 18

che non patisca il mutamento: ogni cosa, le attività contemplative allo stesso modo della operosità pratica e poetica. La “anima”, «presenza di vita», costituisce il modo supremo della realizzazione dell'umano: parlando, interpretando e comprendendo, l'Esserci – questo il nome scelto per tradurre ψυχή – realizza l'ἀληθεύειν. La pressante tensione verso l'essere dell'esistenza, la sua radicale scrittura come ente diveniente, rendono “drammatico” il *logos* che dà conto dell'ὄν. Pertanto l'onto-logia può definirsi sulla base dell'essenza del δρᾶν, di quel “fare che decide”, che richiede la deliberazione ultima e suprema per la vita contemplativa.

#### I.4. Il senso della verità: Etica nicomachea VI

La relazione tra la ψυχή e ἀληθεύειν conduce nel cuore del VI libro dell'*Etica nicomachea*. Una descrizione più rigorosa della ἀλήθεια ha lo scopo di introdurre al terreno su cui si muove la ricerca del *Sofista*. Dalle considerazioni già svolte in precedenza si è appreso che la verità è un fenomeno posto in relazione all'esistenza umana, di cui costituisce il grado più alto di effettuazione. Aristotele ha dimostrato nell'*Etica a Nicomaco* che la verità può afferire alla facoltà del pensiero, alla διάνοια, soltanto perché, per anticipare l'interpretazione heideggeriana, è una determinazione della vita umana nel suo insieme, secondo la definizione precedentemente resa di ψυχή. Le modalità che realizzano lo ἀληθεύειν di conseguenza non possono essere limitate al mero ambito della predicazione del vero perché, essendo molteplici, non si applicano solo alla scienza e alla logica, quanto ad ogni attività dell'umano esistere. Al passo 1139b15 si legge un'espressione destinata a diventare la guida dell'interpretazione che Heidegger svolge del dialogo platonico e che chiarisce, al contempo, il significato dell'argomento principale posto dal pensatore a fondamento della sua lettura, ovvero l'indagine sull'essere compiuta a partire dall'ente al quale si fa problematico – diviene “questione” – il senso del proprio essere e del modo della sua realizzazione, la verità.

Aristotele scrive: ἀληθεύει ἢ ψυχή<sup>102</sup> e Heidegger traduce: «*das menschliche Dasein ... erschließt ... das Seiende*»<sup>103</sup>, l'Esserci umano apre l'ente, ossia l'effettuazione della verità da parte dell'umano consiste in questa apertura con la quale l'ente diviene trasparente, si dà a vedere. Il passo aristotelico è posto in relazione con due luoghi del *Sofista*, nei quali si fa avanti anche il pensiero già espresso da Heidegger nelle osservazioni preliminari, relativo alla presenza del movimento nella vita umana. I passi sono i seguenti: ἢ ἐπ'ἀλήθειαν ὀρμωμένη ψυχή<sup>104</sup>, «l'anima si mette in cammino verso la verità (*Wahrheit*), verso l'ente, nella misura in cui esso è non-ricoperto»<sup>105</sup>; τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστῶτας<sup>106</sup>, «sono ancora lontani dal disoccultamento (*Unverborgenheit*) delle cose»<sup>107</sup>.

<sup>102</sup> *Et. Nic.* VI, 3, 1139b15

<sup>103</sup> GA XIX, p. 21

<sup>104</sup> *Soph.* 228c10-d1: parafrasi di Heidegger. Tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 384: «L'ignorare si verifica quando l'anima si slancia verso la verità e resta lontana dal congiungersi con questa, e ciò non è altro che demenza» (corsivo mio).

<sup>105</sup> GA XIX, p. 23

<sup>106</sup> *Soph.* 234c4-5, tr. it. di C. Mazzarelli, cit., p. 280 [lievemente modificata]: «Non dobbiamo forse aspettarci che per i discorsi ci sia un'altra tecnica, in virtù della quale sia possibile incantare con i discorsi, attraverso le orecchie, quei giovani che sono ancora lontani dalla verità delle cose, mostrando loro immagini fatte di parole su tutte le cose, in modo da far sembrare che venga detta la verità e che chi parla sia il più sapiente di tutti in tutto?» (corsivo mio).

<sup>107</sup> GA XIX, p. 23. Come è stato evidenziato nella traduzione heideggeriana, il termine ἀλήθεια è reso la prima volta con *Wahrheit* e la seconda con *Unverborgenheit*; è da ritenere tuttavia che si tratti in questo caso di una variante terminologica più che di una differenza di significato.

La ψυχή, cui fa riferimento la prima citazione, è posta in relazione diretta con la ἀλήθεια, verso la quale si dirige. Nella seconda citazione questa relazione è implicitamente dedotta perché vi si esprime un rapporto di lontananza che potrebbe tramutarsi in un avvicinamento o in un ulteriore allontanamento. La ἀλήθεια è «*determinazione ontologica dell'Esserci umano*»<sup>108</sup>, non è dunque soltanto in ciò che io posso esperire dell'ente che si approssima a me nel mondo: io stessa sono verità. Sia la verità dell'ente mondano, sia la verità dell'umano corrono il rischio del ricoprimento; possono essere dissimulate nella triplice formula dell'ignoranza, dell'opinione dominante e dell'errore.<sup>109</sup> È necessario allora, quanto all'ente, che esso sia non-ricoperto; quanto all'Esserci invece che si autocomprenda nella verità del suo essere. Occorre un lavoro di disoccultamento che il *Dasein* deve compiere prima su se stesso, per far sì che esso divenga a sé trasparente, chiaro. Cosa che può fare la ψυχή nel primo passo platonico, quando deve prendere la giusta mira per slanciarsi verso la verità, obiettivo che talvolta manca ai νέοι, i “giovani” limitati dalla percezione quotidiana delle cose, disorganicamente in cammino verso la verità e esposti al pericolo di uno sviamento.

Un'altra precisazione, tratta dalla discussione del *Sofista* sulla teoria degli «amici dei concetti» e non commentata a riguardo da Heidegger, rivela un altro aspetto specifico della relazione tra ψυχή e ἀλήθεια. Contro i non ben identificati εἰδῶν φίλοι<sup>110</sup>, che negano la realtà sensibile, Platone, dopo aver introdotto la definizione degli esistenti sulla base della δύναμις<sup>111</sup>, contesta l'esclusione del movimento dal novero degli essenti, giacché escludere la κίνησις equivale a dire che movimento, vita, intelligenza pratica, «non ineriscono a ciò che assolutamente è (τῷ παντελῶς ὄντι)»<sup>112</sup>. Il mutamento è radicato nella ψυχή, e questa a sua volta è principio di ogni movimento, compreso di quello slancio verso la verità cui normalmente si assegna il nome di conoscenza.<sup>113</sup> La conoscenza è «movimento

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*: *Unkenntnis, herrschende Meinung, Irrtum.*

<sup>110</sup> *Soph.* 248a4. Forse i Pitagorici o i Megarici, forse lo stesso Platone. Questa ultima ipotesi si ricollega alla tesi secondo la quale il *Sofista* si muoverebbe nell'ambito della ridiscussione della dottrina delle idee che, attribuita agli «amici delle forme», potrebbe rappresentare una «versione eleatizzante della teoria platonica» (G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità*, cit., p. 256).

<sup>111</sup> *Soph.* 247e3-4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 409: «io pongo come definizione delle cose che sono (τὰ ὄντα), questa: gli essenti non sono altro che possibilità (δύναμις)» [lievemente modificata]. Più avanti (248c8) questa δύναμις viene specificata come «possibilità di subire o di fare» e attribuita alla κίνησις, qui intesa come opposta all'essere, descritto dagli εἰδῶν φίλοι “quiete”.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 248e6-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 411.

<sup>113</sup> Le interpretazioni degli argomenti platonici in 248a4-249d5 sono molto contrastanti. Poiché si ammette contro gli “immobilisti” l'esistenza del movimento nel quadro della elaborazione della tesi ontologica, deve essere discussa la conciliazione della κίνησις con le idee, che dell'essere platonico costituiscono, per dirla con Heidegger, la visibilità suprema. Se difatti il reale comprende sia le entità spirituali sia quelle divenienti, è legittimo supporre che anche le idee partecipino del moto, cioè che ci sia un'incontenibile comunicazione tra i due mondi? Platone introduce questo argomento quando, interrompendo bruscamente gli argomenti degli “idealisti”, argomenta che è impossibile negare il moto perché questa negazione porterebbe con sé la distruzione della conoscenza.

dell'anima»<sup>114</sup>, vale a dire ciò che Heidegger ha definito un essere in cammino verso la verità. Rivendicare l'esistenza della κίνησις ha dunque il valore di rendere effettuali alcuni dei modi in cui l'umano si avvicina alle determinazioni delle cose che sono.

Quest'ultima si articola difatti in un processo di azione (l'atto del conoscere) e di passività (l'essere conosciuto), e sarebbe proprio il secondo stato ad interessare le idee in quanto oggetto di conoscenza. Costrette difatti dal conoscere, esse muterebbero la condizione di immutabilità che le contraddistingue in quanto realtà eterne e statiche entrando in contatto col παθεῖν che inerisce agli enti sensibili.

Gli interpreti sono quasi concordi a ritenere che il χωρισμός tra l'eterno e il diveniente si attenui; alcuni attribuiscono il movimento alle idee (G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, 1996, p. 158), le quali, secondo altri (F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, London, 1979; D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, tr. it. di G. Giorgini, intr. di E. Berti, Bologna, 2001) mantengono lo statuto della trascendenza, e secondo altri ancora (E. BERTI, *Struttura e significato del Parmenide di Platone*, in *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975, pp. 297-327; G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità*, cit., p. 261) assumono il carattere della trascendentalità. Si ritiene inoltre che l'applicabilità del moto alle idee riguardi non tanto la natura di queste ultime quanto la possibilità che esse possano divenire oggetto di conoscenza (R. S. BLUCK, *Plato's Sophist. A commentary*, Manchester, 1975). Su questa linea si giunge alla tesi che le idee possano essere distinte secondo uno "stato trascendente" e uno "stato immanente", e soltanto nell'ultimo sono partecipate dalle cose sensibili (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist: a philosophical commentary*, Amsterdam, 1986): in questo caso non si comprende come le idee che patiscono la partecipazione del sensibile non ne condividano tutte le qualità, quindi anche il mutamento, il che farebbe pensare che le idee si troverebbero nella completa condizione di immobilità solo quando sono fuori della conoscenza, che essendo movimento, e originandosi dalla realtà sensibile, le costringe a patire i suoi caratteri. Il problema principale di queste discussioni riguarda l'idea di partecipazione (il termine κοινωνεῖν fa qui comparsa per la prima volta per sostituire, forse, il più problematico μετέχειν): pur ammettendo che le idee mantengano lo stato di principi immodificabili che funge da garanzia alla stabilità della scienza, rimane aperta la discussione sul loro contatto con qualcosa che è estraneo alla loro natura.

Il passo è polemicamente contraddittorio e certamente costituisce un tentativo di «risoluzione dell'ontologia in gnoseologia». Non è tuttavia condivisibile la tesi che questo passo esemplifichi l'avanzamento della «minaccia etica» che «usurpa il luogo della ragione» (G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone*, Bologna, 1991, p. 73 sg.), non perché non sia abbastanza evidente il coinvolgimento etico, talvolta anche passionale, di Platone nelle questioni da lui affrontate. Il problema è che dall'etica non possono derivare minacce per la ragione, il pensiero o la scienza. Sono ben altre presunte attività dello spirito che si servono degli «strumenti impuri del terrore» per offuscare i λόγοι.

È questo uno dei luoghi ideali per discutere la tanto cara tesi di Heidegger sulla polemica tra Platone e Aristotele intorno alla dottrina delle idee, giacché Aristotele contestava di questa proprio il carattere troppo rigido della separazione tra l'intelligibile e il sensibile. Utili si mostrano, per la soluzione della questione, gli argomenti heideggeriani: Platone non avrebbe mai inteso attribuire il movimento alle idee giacché il suo scopo era unicamente quello di "salvare" i fenomeni della vita, del movimento, della conoscenza, annoverandoli tra gli essenti. «La questione è dunque se ζωή, ψυχή e φρόνησις appartengano all'ὄν e se, conformemente a quello, la determinazione dell'essere debba tener conto di questi enti, νοῦς e ζωή. Ma dicendo che ζωή, νοῦς appartengono all'ὄν, Platone non intende affatto affermare – insisto – che le idee stesse pensino e che siano esse stesse viventi» (GA XIX, p. 487).

<sup>114</sup> GA XXII, tr. it., p. 383: «la conoscenza è una κίνησις dell'anima, un agire». Il senso di questa affermazione nel corso del '26 sintetizza la conclusione dell'interpretazione del *Sofista* perché, per anticipare il seguito, lo slancio dell'anima verso la conoscenza è limitato dall'"in vista di cui" di ogni azione, un ente che per Heidegger, sebbene non sia chiaramente indicato in questo dialogo, è comunque l'ἀγαθόν.

La verità non è unicamente *Objektivität*, oggettività scientifica, quanto per prima cosa *Sachlichkeit*, l'esser-cosa della cosa.<sup>115</sup> Interviene a questo punto la nozione destinata a segnare l'esatta differenza tra la coerenza del filosofo, la sua quasi empatica attenzione alla *Sache*, e la "indifferenza" del sofista, e in genere di chi non ha le radici fattuali del proprio parlare. La *Objektivität* corrisponde a ciò che è universalmente valido, costituisce un vincolo assoluto. Heidegger argomenta che proprio su questa presunta validità universale sorgano i pregiudizi, ovverosia sono le credenze popolari dell'orientamento naturale sul mondo che, condivise dai πολλοί, si elevano a principi universali. Ogni pregiudizio, ogni ovvietà nasconde l'ente e nonostante ciò riesce ad avere portata generale: non tutte le conoscenze sono accettabili in virtù del criterio della riconoscibilità, dal momento che anche i preconcetti possono essere condivisi. Al contrario può essere vero ciò che si mostra ad uno solo: allora non è la riconoscibilità universale a rendere vera qualche cosa per tutti, attraverso un procedimento di astrazione che pregiudica il contingente, lo storico, il temporale a vantaggio di una universalità asettica. «La verità, disoccultamento, l'essere-discoperto, si orienta all'ente piuttosto che ad un determinato concetto di scientificità. Questa è la tendenza del concetto greco di verità. D'altro canto è proprio questa interpretazione greca della verità ad aver condotto a vedere nella conoscenza teoretica l'autentico ideale del conoscere e ogni conoscenza è orientata sulla conoscenza teoretica»<sup>116</sup>. Dall'intendimento greco del senso della verità va tenuto lontano l'ideale dello scientificismo, eppure esso in un certo modo ha prestato il fianco perché si sviluppasse una forma di nascondimento del vero.

Heidegger tratteggia a grandi linee una «storia della decadenza della verità»<sup>117</sup> nella quale individua le tre posizioni dominanti del soggettivismo, dell'oggettivismo e, in ultimo, delle filosofie del valore: 1) la verità è adeguazione del giudizio all'oggetto (*adaequatio rei et intellectus*): la ψυχή è il soggetto giudicante della proposizione e il λόγος un'esperienza vissuta; il discorso dell'Esserci, il vissuto della ψυχή, corrisponde "alla cosa"; 2) il giudizio è un giudizio di conoscenza: contraddittoriamente l'adeguazione della prima posizione prevede già una conoscenza preliminare della cosa, un giudizio anteriore cui deve corrispondere il pensiero del soggetto; la corrispondenza tra psichico-soggettivo e oggettivo è quindi un non-senso; 3) per la "moderna teoria della conoscenza" il conoscere è giudicare affermando o negando; affermare significa riconoscere qualche cosa e ciò che è riconosciuto è un valore: quindi oggetto della conoscenza è un dover-essere. Se conoscere è un valore, anche la verità è un valore.

L'ἀληθές è sempre questione del πᾶγμα, della *Sache*. Tuttavia, nota Heidegger, proprio all'interno di questa distinzione tra verità ed ente espressa dalla formula aristotelica (ἀληθεύει ἡ ψυχή), si fa strada anche la possibilità che la conoscenza teoretica, quella che ha di mira gli universali

<sup>115</sup> GA XIX, pp. 23-24. Fa qui comparsa, per la prima volta, questo termine destinato ad avere ampia applicazione nella lettura del dialogo platonico.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 24

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 27

astratti, si imponga come supremo ideale conoscitivo. La radice di questa possibilità alberga nei modi dell'effettuazione del vero nell'esistenza umana. La ψυχή ἀληθεύει incontrando le cose, avendo con esse un rapporto, un commercio (*Umgang*)<sup>118</sup>. L'Esserci disvela le cose parlandone, ovvero affidando il loro disoccultamento al λόγος. La determinazione principale dell'umano è difatti il λόγον ἔχειν. Anche la ζωή, il modo più elementare dell'esistere, ha il discorso come possibilità, anzi lo possiede in quanto primariamente ζῶον. L'antecedenza della animalità, la naturalità dello stare al mondo, detta alla ψυχή, all'ente che può autocomprendersi, il percorso per cui il disvelamento del πράγμα diventa questione di discorso. L'Esserci delega al λόγος la realizzazione concreta della verità e questa delega avviene non in astratto ma nella concretezza che la ψυχή è naturalmente, come a dire per prima cosa – la ζωή esprime dunque una priorità possibile più che una deterministica antecedente – nel λόγος: è nella condizione di aver discorso da sempre, ancora prima di aver compreso la possibilità di rendersi trasparente a se stessa e rendere, su questo fondamento, trasparenti le cose. L'espressione aristotelica può essere allora parafrasata con ἀληθεύει ὁ λόγος<sup>119</sup>: «Il λέγειν assume primariamente la funzione dell'ἀληθεύειν»<sup>120</sup>.

Accanto al λόγος o al λέγειν in quanto atto del dire, nello stesso ambito va compreso anche il λεγόμενον, il fatto che si dice, “ciò che è detto”. A quest'ultimo va riferito l'aggettivo ἀληθές che esprime in questo caso la predicazione del vero concretizzato in una proposizione. È consequenziale desumere che un enunciato possa essere anche ψευδές. Il concetto greco di verità, trasferendo nel λόγος le possibilità del disvelamento, contempla la necessità del falso non solo in quanto determinazione logico-predicativa, ma soprattutto possibilità esistenziale del ricoprimento. La verità, una volta depositata in un enunciato, non deve essere presentificata (*vergegenwärtigen*)<sup>121</sup> ogni volta: ciò che gode della completa autonomia dalla presenza è un universale che si è astratto dalla fattualità del vivere, il quale, diversamente, deve di volta in volta farsi presente perché esprime sempre un particolare che non può essere inabissato in un'astrazione. Le proposizioni forniscono esattezza (*Richtigkeit*)<sup>122</sup> e direzione, e a loro si guarda quando ci si vuole orientare senza l'impiego delle armi critiche. Il vantaggio principale delle proposizioni è la conquista dell'indipendenza dalle cose di cui parlano: autonomia dai πράγματα, che significa autonomia dall'irriducibile, ogni volta, particolare. Il vero e il falso sono dunque determinazioni del λόγος in quanto λεγόμενον.

Secondo la definizione dello ἀληθεύειν di *Etica nicomachea* i modi dell'effettuazione della verità sono cinque: τέχνη (intender-si), ἐπιστήμη (scienza), φρόνησις (avvedutezza)<sup>123</sup>, σοφία (comprensione) e νοῦς

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> Anche nella traduzione italiana rivista di *Essere e tempo* è mantenuta la scelta lessicale inaugurata da Chiodi di rendere *Umsicht* con “visione ambientale preveggen-”,

(apprensione percipiente), tutti, ad eccezione dell'intuizione intellettuale, veicolati dal discorso, sono dunque, scrive Heidegger, μετὰ λόγου.<sup>124</sup> Aristotele esclude la ὑπόληψις, il pregiudizio o il seguire le parole altrui, e la δόξα, l'opinione, perché a queste compete la possibilità di ingannarsi.<sup>125</sup> Dopo aver notato che il discorso inerisce a tutte le pratiche di realizzazione della verità, Heidegger analizza in particolare le prime quattro modalità che si effettuano «attraverso il discorso»<sup>126</sup>. Il significato di μετὰ, secondo Heidegger, va posto in relazione a τὸ μέσον, il “mezzo” nel senso di “centro”. L'espressione μετὰ λόγου si riferisce dunque ai modi che hanno il λόγος nella loro interna costituzione, e lo usano per rendersi riconoscibili. Il discorso non è un'appendice trascurabile della verità perché la veicola verso l'esterno e, dal momento che deve sempre essere-espresso (*Ausgesprochensein*)<sup>127</sup>, la conduce verso l'intendimento comune e condiviso. La verità, secondo il significato greco di disvelamento, certamente può fare a meno della esplicitazione di un λόγος. Chi necessita dell'espressione, riferita a sé o ad altri, è invece l'Esserci, il cui intendimento del vero è in ogni caso veicolato dal discorso. Aristotele, prima di indicare i modi dell'effettuarsi del vero, aveva già posto la distinzione tra λογιστικόν, il discorso che permette l'elaborazione di un deliberare (*Überlegung*) e ἐπιστημονικόν, il discorso che permette l'elaborazione di un sapere (*Wissen*).<sup>128</sup> L'ἐπιστήμη e la σοφία appartengono al sapere, mentre la τέχνη e la φρόνησις sono pratiche del deliberare. Il νοεῖν, più che essere escluso da questa distinzione, secondo Heidegger rimane fuori soltanto perché costituisce l'attività della mente che

basata appunto sull'elemento visivo di *Sicht* e sullo *Um-* che richiama sia la *Umwelt* sia lo *Umgang*. Io ho preferito la resa con “avvedutezza” (secondo l'uso latino non di *prudencia* ma di *advertere*, “rivolgere la mente, l'attenzione verso”, “accorgersi”), che comunque esprime bene sia la relazione visiva sia la previsione; l'avveduto è difatti colui che “ha occhio”, ha una capacità di visione e pre-visione, guarda nell'immediato e verso la lontananza. Una traduzione coerente con il lessico di *Essere e tempo* potrebbe essere anche “pre-visione ambientale” (distinguendola dalla pre-visione della *Vor-sicht*).

<sup>124</sup> *Et. Nic.* VI, 3, 1139b15-17: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν: ταῦτα δ' ἐστὶν τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς. Tr. it. cit., p. 233 [lievemente modificata]: «Ammettiamo, dunque, che le disposizioni per cui l'anima coglie il vero con un'affermazione o con una negazione siano cinque di numero: e queste sono la tecnica, la scienza, la saggezza, la sapienza, l'intelletto». Del passo Heidegger fornisce la seguente traduzione: «Es seien also der Weisen, in denen das menschliche Dasein als Zusprechen und Absprechen das Seiende erschließt, fünf. Und das sind: Sich-Auskennen – im Besorgen, Hantieren, Herstellen –, Wissenschaft, Umsicht – Einsicht –, Verstehen, vernehmendes Vermeinen» (GA XIX, p. 21).

<sup>125</sup> *Et. Nic.* VI, 3, 1139b17-18: ἐνδέχεται διαψεύδασθαι. Aristotele commenta questa affermazione trattando, più avanti, dei caratteri della φρόνησις e sostiene che la verità cui essa rimanda esclude il verificarsi del falso, seppur ammetta che il sillogismo pratico, che è alla base del discorso deliberativo, possa anche essere falso.

<sup>126</sup> Aristotele parla di μετὰ λόγου in riferimento alla ἔξις (normalmente “disposizione”, secondo Heidegger “possibilità”), quando, diffusamente nell'*Etica nicomachea*, a proposito delle modalità disvelative ne parla come di ἔξεις μετὰ λόγου.

<sup>127</sup> GA XIX, p. 25

<sup>128</sup> *Et. Nic.* VI, 1, 1139a12 sg.: βουλευέσθαι (deliberare) e λογίζεσθαι (calcolare) sono la stessa cosa. La deliberazione avviene sempre sulle cose che possono essere altrimenti (ἐνδεχόμενα ἄλλως). Il significato di λογίζεσθαι come “calcolare” va interpretato nel senso del ponderare, ed è in questo modo che si avvicina all'atto del deliberare.



ha la caratteristica di riassumere in sé tutti gli altri modi. ἐπιστημονικόν e λογιστικόν si differenziano per l'ente di cui discutono, l'αἰδίον, l'essere-eterno (*Immersein*)<sup>129</sup>, e l'ἐνδεχόμενον ἄλλως, l'ente che può essere altrimenti.

Ciascuna modalità effettuale della verità viene analizzata tenendo conto di questa duplice questione: innanzitutto è necessario che essa venga chiarita relativamente all'oggetto che la caratterizza; quindi occorre sapere quale sia il suo ente. In secondo luogo è essenziale che di questo ente sia chiarito il principio, la sua ἀρχή, che, secondo la proposta interpretativa di Heidegger, equivale a rivelare l'essere di questo ente. Dalla risposta alla seconda domanda è possibile valutare il grado che ciascuna modalità della verità riveste in una scala di approssimazione alla realizzazione completa del disvelamento.

La τέχνη, la capacità di intendersi di qualcosa, ha a che fare con enti inesistenti che devono essere prodotti. Questo venire ad essere, che si richiama, come già notato, alla definizione platonica della ποιήσις come “condurre all'esistenza”, si può realizzare in diversi modi, quali il prendersi cura, l'occuparsi di qualcosa, e la produzione in senso stretto. Oggetto della τέχνη è un ποιητόν, l'opera da prodursi, che nella definizione aristotelica si specifica, quanto alla particolare natura di ἐνδεχόμενον ἄλλως, come recante il proprio principio in altro da sé, in chi produce (ποιούμενος).<sup>130</sup> Una doppia alterità caratterizza la tecnica: innanzitutto l'occuparsi di enti che possono *essere altro* e in secondo luogo nell'aver *in altro* il principio. La prima determinazione dell'alterità è particolarmente rilevante in quanto specifica la qualità dell'ente contingente come possibilità di essere e di non essere.<sup>131</sup> Implicitamente è già fornito il cammino della domanda

<sup>129</sup> GA XIX, p. 28

<sup>130</sup> *Et. Nic.* VI, 4, 1140a13 sg.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 1140a12-13, tr. it. cit., p. 235 [lievemente modificata]: «Ogni tecnica, poi, riguarda il far venire all'essere ... qualche oggetto di quelli che possono essere e non essere (τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)». In *Metafisica Z*, 7 1032a20 sg. (tr. it. di G. Reale, Milano, 2003, p. 311 [lievemente modificata]) si legge: «Tutte le cose che sono generate, sia ad opera della natura sia ad opera della tecnica, hanno materia: ciascuna di esse, infatti, può essere e non essere, e appunto questa potenzialità, in ciascuna di esse, è la materia». La materia è definita di lì a poco ὑποκείμενον (1033a9) per specificare quel dato preesistente dal quale qualcosa ha la possibilità di generarsi. Ma la generazione, ed è questa l'affermazione maggiormente rilevante per le sorti del nostro discorso, può avvenire anche da uno stato di privazione (στέρησις, *ibid.*): l'esempio aristotelico è quello della salute che corregge la malattia perché o si presume la condizione della salute e la si ripristina attraverso l'intervento del medico o perché la salute interviene a colmare la privazione di sé che corrisponde alla malattia. Secondo Aristotele la “forma”, l'εἶδος, in entrambi i casi è la stessa: «per εἶδος intendo l'essere (εἶναι) di ciascuna cosa e l'essenza (οὐσίαν) prima. E perfino dei contrari (τῶν ἐναντίων), in un certo qual modo, la forma è la stessa: infatti, l'essenza della privazione (τῆς στέρησεως) è l'essenza opposta (ἢ ἀντικειμένη)» (1032b2-4, tr. it. cit., p. 313 [lievemente modificata]). Heidegger argomenta che il significato della ὄλη è da intendersi qui in senso propriamente ontologico, non dunque come rozzo materiale da cui si trae una forma superiore, bensì come lo “a partire da” (*von wo aus*), che, ontologicamente si avvicina alla ἀρχή e si contrappone al τέλος in quanto «in vista di qualcosa» (*um willen von etwas*) (GA XIX, p. 43). In quanto dato primario essa gode di una sussistenza superiore perché, per essere, non va ulteriormente determinata, vale a dire non necessita di un fine estrinseco, accade in sé nel divenire che costituisce, dunque, la specificità della sua essenza.

heideggeriana, poiché la τέχνη, per essere modo dell'ἀληθεύειν, deve disvelare il proprio ente, in questo caso deve portare a compimento l'oggetto che produce secondo l'intenzione determinata in partenza, ossia secondo una riflessione (θεωρεῖν); inoltre deve far sì che anche l'ἀρχή sia resa visibile. La deliberazione che avviene nella tecnica è il τεχνάζειν, modo particolare del considerare teorico. La caratteristica peculiare di tale θεωρεῖν è un'azione finalizzata alla realizzazione di uno scopo, la creazione del non ancora esistente, che proprio in questo orientamento finalistico ha la sua ragion d'essere. Il produttore ha già in mente la forma dell'oggetto cui darà vita, egli ne possiede già l'εἶδος. La forma, che è come dire l'essenza, il modo d'essere dell'essente a venire, trova il proprio principio nella ψυχή. Nella τέχνη, come si vedrà più tardi nella φρόνησις, si assiste alla coincidenza di ἀρχή e τέλος, principio e scopo, l'«in-vista-di» (*um willen von*)<sup>132</sup>, con la caratteristica specifica che il secondo condiziona la natura della prima perché è l'opera prodotta, il fine realizzato che, retroattivamente, “forma” ciò da cui deriva. Ciò che conta nell'esame di questa modalità disvelativa è la fase corrispondente ad un processo di produzione che può essere scandito in più momenti. Quello che a noi interessa non è la considerazione dell'oggetto ultimato, l'ἔργον, che già appartiene all'ordine degli esistenti, quanto il singolare procedimento che coinvolge la ψυχή del deliberante, l'εἶδος cui mira e l'attività teorico-poietica in cui sono coinvolti l'una e l'altro.

Nel *Sofista* la τέχνη ποιητική è definita come la «possibilità che viene ad essere la causa per cui le cose che prima non sono vengono poi all'essere»<sup>133</sup>. Essa riguarda non soltanto, com'è presumibile, gli oggetti prodotti dagli umani ma anche i φύσει ὄντα, gli enti di natura, che, a differenza dei primi, traggono origine da una produzione definita da Platone «divina», allo scopo di distinguerla da quella umana che non è causa dell'esistente anteriormente dato. Il *logos* divino che presiede alla realizzazione degli elementi naturali è una spiegazione più cosmologica che creazionistica in senso stretto.<sup>134</sup> Esprime, com'è noto, il senso greco per l'ordine e l'assoluta sussistenza ontologica del *kosmos*. La medesima distinzione tra enti di natura ed artifici umani si trova nel passo esaminato dell'*Etica nicomachea*, con una differenza sostanziale: innanzitutto Aristotele introduce la separazione tra enti di necessità (ἐξ'ἀνάγκης) ed enti naturali (κατὰ φύσιν), che non coincidono, ma condividono la

<sup>132</sup> GA XIX, p. 41. Si veda *Met.* Δ, 17, 1022a4, tr. it. cit., p. 243: «ogni principio (ἀρχή) è un limite (πέρας)». Il concetto di “limite” viene qui a coincidere con quello di ἔσχατον, di εἶδος, di τέλος e di οὐσία, perché, in quanto limite estremo, forma, punto di arrivo ed essenza, segna l'estensione ontologica di un ente, coincidendo dunque con la natura specifica del reale.

<sup>133</sup> *Soph.* 265b8-10, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 432 [lievemente modificata].

<sup>134</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano, 1997, p. 528 sg.: «il semi-creazionismo di Platone»; R. BRAGUE, *La cosmologie finale du Sophiste (265b4-e6)*, in *Etudes sur le Sophiste de Platone*, cit., pp. 269-288: la cosmologia descritta da Platone nel *Sofista*, pressoché ignorata dalla critica, fornisce una descrizione dell'universo fisico il cui vertice spetta ai mortali, entrando in contrasto con il creazionismo del *Timeo*; si tratta dunque di una «cosmologie tronquée» (p. 275).

proprietà di avere in sé il proprio principio; la struttura razionale di questi essenti non cede alla tentazione dell'interpretazione metafisica del reale. Meglio argomentata è la distinzione tra gli enti generati in *Metafisica Z*, 7, dove Aristotele indica tre forme di generazione: secondo natura, secondo tecnica e per accidente. Ciascuna è relativa ad un principio; nel caso ad esempio della generazione naturale questo principio è la natura stessa che produce servendosi della materia forgiata in vista della creazione di sostanze. Gli altri due tipi di generazione sono produzioni che si compiono per mezzo della tecnica, di una capacità o del pensiero. Attraverso la τέχνη «sono prodotte tutte quelle cose la cui forma (τὸ εἶδος) è presente nel pensiero dell'artefice (ἐν τῇ ψυχῇ)»<sup>135</sup>. Ogni generazione o ogni movimento è strutturato nel duplice momento della riflessione teorica e della produzione materiale che porta ad essere *de facto* l'elaborazione di materia, mezzi, modalità presupposti dal pensiero: «νόησις e ποιήσις si coappartengono»<sup>136</sup>. Secondo Heidegger la presenza della “forma” nella mente di colui che presiede alla produzione è già disvelamento, un vero e proprio ἀποφαίνεσθαι<sup>137</sup>, un lasciar vedere l'oggetto che deve essere prodotto che è a sua volta, nella condizione di potenzialità in cui si trova, pura visibilità, null'altro che idea, come lascia presumere la radice che si nasconde al fondo della parola εἶδος (ιδ-), la stessa della ἰδέα. L'accentuazione dei caratteri della visione, insieme noetica e poetica, è uno degli scopi che si prefigge la lettura heideggeriana nell'indicarci la linea di provenienza di Aristotele da Platone: «εἶδος non è altro che la denominazione dell'idea platonica»<sup>138</sup>.

L'analisi della tecnica esprime la relazione tra ἀλήθεια e Esserci in questa anticipazione dell'ente da produrre in un atto deliberativo (προαίρεσις) della vita umana. Heidegger argomenta che nella ψυχὴ l'εἶδος, lo *Aussehen*, la “visione” o l'“aspetto”, si trova «*presentificato* (*vergegenwärtigt*)»<sup>139</sup>, portato dunque a manifestarsi nella verità che gli è propria, l'essere cioè sradicato dalla materia nella quale prende corpo concreto durante il processo produttivo, per apparire nella purezza del pensiero, della forma senza contingenza. La coincidenza di εἶδος, in quanto principio, e τέλος, scopo ultimo della produzione, vale a dire l'opera, amplifica maggiormente il movimento che regola il rapporto tra vita umana e verità. L'εἶδος, difatti, si specifica come inizio di un divenire scandito in fasi che ha per scopo la realizzazione di se stesso, una realizzazione però che, nell'atto della concretizzazione, pone in essere tutt'altro da sé, non più la forma della cosa ma la cosa (ἔργον), che, divenuta ciò che è, cade fuori del dominio della τέχνη e del suo principio non rimane traccia. La tecnica non ha considerazione per gli oggetti se non quando essi sono in potenza, divenienti e non già ormai divenuti.

<sup>135</sup> *Met. Z*, 7, 1032b1, tr. it. cit. p. 313.

<sup>136</sup> GA XIX, p. 46

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 46. Sulla priorità dell'elemento visivo e sui differenti modi dell'essere della “apparenza” rimando a II.3.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 43

L'interferenza del fine e la presenza del principio in altro segnano però il destino della τέχνη nel cuore della verità. Essa è sempre «un modo del disvelamento»<sup>140</sup>, dirà ancora Heidegger nella conferenza sulla tecnica del 1953, ma caratterizzata da «un ἀληθεύειν inautentico»<sup>141</sup>: «chiunque, infatti, produca qualcosa, la produce per un fine, e la produzione non è fine a se stessa (ma è relativa ad un oggetto, cioè è produzione di qualcosa)»<sup>142</sup> finalizzata all'uso da parte di qualcuno. Il rinvio ad altro nella τέχνη si protrae all'infinito.

La φρόνησις costituisce una pratica specifica dell'attività umana che seleziona, in circostanze differenti, le modalità che garantiscono all'azione la sua completa realizzazione. Al pari della tecnica essa è ingenerata da una deliberazione intorno ai mezzi per la realizzazione di un fine e, come quest'ultima, si occupa di enti in divenire. Se tuttavia l'ente della prima è un diveniente poietico, quello della seconda è πρακτόν. Ed inoltre – è questo il punto più rilevante nello svolgimento dell'interpretazione heideggeriana – l'intelligenza pratica o avvedutezza ha in sé il proprio fine, non è dunque indirizzata alla produzione di altro da sé: essa «co-appartiene al tema; accade nell'ente che deve disvelare»<sup>143</sup>. Quanto alla seconda questione dell'analisi di Heidegger, vale a dire come l'avvedutezza realizzi la gerarchia dello ἀληθεύειν, si può anticipare la risposta con il confronto aristotelico stabilito tra il senso della ποίησις e quello della πράξις: «l'azione morale (τὸ πρακτόν) è fine in se stessa, giacché l'agire moralmente buono (εὐπραξία) è un fine»<sup>144</sup>.

La φρόνησις possiede, nonostante la sua natura di discorso relativo al possibile e mai al necessario, uno sguardo sull'universale che per certi versi la pone accanto all'aspirazione concettuale della scienza. Diversamente dall'ἐπιστήμη, nella quale la tensione all'universale coincide con l'oggetto cui tende, che è universale concettuale in senso rigoroso, manca al deliberare la dimostrazione degli enti cui si applica. Questa mancanza deriva dunque dalla natura di ἐνδεχόμενον ἄλλως dell'oggetto della φρόνησις. Aristotele, che inizia l'analisi di questa modalità disvelativa, partendo dalla «natura di coloro che chiamiamo saggi», scrive: «il ben deliberare (καλῶς βουλευσασθαι)» non avviene «da un punto di vista parziale ... ma su ciò che è buono e utile per una vita felice in senso globale (τὸ εὖ ζῆν ὅλως)»<sup>145</sup>. Qual è dunque l'ente della φρόνησις? «L'oggetto del deliberare è la ζωή stessa»<sup>146</sup>, e «l'Esserci è l'ἀρχή della deliberazione della φρόνησις»<sup>147</sup>. Per quanto non sia nominata esplicitamente, nel libro A della *Metafisica* Heidegger individua il modo più naturale dell'azione della φρόνησις. Aristotele sostiene che umani e animali condividano la sensazione; la capacità intellettuale superiore è data da un processo di

<sup>140</sup> GA VII, tr. it. p. 9.

<sup>141</sup> GA XIX, p. 41.

<sup>142</sup> *Et. Nic.* VI, 2, 1139b1-3, tr. it. cit., p. 231.

<sup>143</sup> GA XIX, p. 143

<sup>144</sup> *Et. Nic.* VI, 2, 1139b3-4, tr. it. cit., p. 231.

<sup>145</sup> *Ibid.*, VI, 5, 1140a25-28, tr. it. cit., p. 235.

<sup>146</sup> GA XIX, p. 49

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 51

ritenzione mnestica dei dati sensibili che getta le basi per il consolidarsi di un'esperienza, a sua volta necessaria per la formazione di una tecnica, che esprime più che un mero orientarsi nel mondo, rappresentando già il modo attraverso il quale l'ente nella sua totalità può essere reso oggetto di un produrre, quindi di un utilizzo. «Sulla base di questa facoltà di preservare (μνήμη), gli esseri viventi possiedono una certa φρόνησις, φρόνησις nel senso più ampio, una certa *sicurezza di orientamento*»<sup>148</sup>. In questo caso si avrebbe a che fare non tanto con una modalità disvelativa ma con un intuito primario appartenente agli esseri animati che sanno trarre condotte di vita elementari dall'esperienza. È un senso di origine naturale comune, nel senso di generalmente condiviso da alcune specie, una sorta di “sesto senso” che unifica gli altri e li indirizza verso l'impiego migliore.<sup>149</sup> In modo più esplicito, in *Etica nicomachea*, Aristotele avanza l'ipotesi che la definizione di φρόνιμος possa essere attribuita anche agli animali: «si dice che è cosa saggia (φρόνιμον) il sapere considerare adeguatamente i nostri interessi particolari, ed è ad un uomo saggio che noi li affidiamo. È per questo che si dice che certi animali sono saggi, quelli cioè che mostrano di avere una certa capacità di previdenza (δύναμιν προνοητικήν) per ciò che interessa la loro vita»<sup>150</sup>.

La sicurezza garantita da questo orientamento naturale esprime certamente un carattere fondamentale dell'Esserci umano, il suo venir costituito dal tempo. Si prenda il caso dell'ἐμπειρία. È possibile affermare che si ha esperienza di qualcosa quando, dato il verificarsi di determinate circostanze, accade che si realizzi un altro evento connesso al primo. È la spiegazione causale del divenire che Heidegger esemplifica nella formula del “non appena ... allora” (*sobald ... dann*)<sup>151</sup>. La temporalità connessa all'idea di φρόνησις viene tuttavia a correggere il senso naturale per la scelta pratica. L'esperienza che essa richiede per il proprio perfezionamento è «*esperienza di vita (Lebenserfahrung)*»<sup>152</sup>; prova di ciò è che «i giovani sono geometri o matematici o sapienti in materie del genere, ma non si pensa che un giovane sia saggio. Il motivo è che la saggezza riguarda anche i particolari, i quali diventano noti in base all'esperienza, mentre il giovane

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>149</sup> TOMMASO, *Summa Theologica*, parte 1, *quaestio* 1, 3 *ad* 2: il senso comune è «facoltà unica [che] si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi», cit. in H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 133: «Ciò che dopo Tommaso d'Aquino chiamiamo senso comune, *sensus communis*, è una sorta di sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque e per garantire che quello che vedo, tocco, gusto, odoro e odo è un unico e medesimo oggetto. Questo ... “sesto senso” misterioso poiché non può essere ubicato come un organo corporeo, intona le sensazioni dei miei cinque sensi strettamente privati – così privati che le sensazioni nella loro pura qualità sensoriale e nella loro intensità sono incomunicabili – a un mondo comune condiviso con altri». Nella lettura di Arendt il “sesto senso” è chiaramente il *logos*.

<sup>150</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141a25-28, tr. it. cit., p. 239.

<sup>151</sup> GA XIX, p. 72. Questa struttura referenziale, stando all'analisi che Heidegger compie del primo libro della *Metafisica*, si complica nella τέχνη tramutandosi nel causalismo puro del “se ... allora” (*wenn ... dann, ibid.*, p. 75), nel quale si attenua la dimensione temporale e possibilista della prima costruzione.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 141

non è esperto: infatti, è la lunghezza del tempo (πλήθος ... χρόνου<sup>153</sup>) che produce l'esperienza». L'empirico non indica qui un procedimento di induzione che qualificherebbe il lavoro dei fisici, così come la deliberazione dei saggi. Qui empirico si contrappone all'astrazione (ἐξ'ἀφαιρέσεως), a quel modo di considerare gli enti nei loro fondamenti ultimi che può fare a meno degli enti stessi.

L'umano si trova (*befindet sich*)<sup>154</sup> in relazione a se stesso in un modo o nell'altro; se egli diviene l'oggetto peculiare di una modalità del disvelamento vuol dire che esso si rivela, in un orientamento naturale, dissimulato, è oppresso da un ricoprimento relativamente al suo essere dal quale la avvedutezza pratica ha la possibilità di sottrarlo. Una tonalità affettiva (*Stimmung*)<sup>155</sup>, quale il piacere o il dolore, possono confonderne il giudizio (ὕποληψις), precisamente quello finalizzato all'azione pratica.<sup>156</sup> È necessaria allora una attività che argini il pericolo. Nel *Cratilo* Platone argomenta: «la σωφροσύνη ... è σωτηρία (salvezza) ... della φρόνησις»<sup>157</sup> e nell'*Etica nicomachea* la stessa σωφροσύνη è presentata come ciò che salva la φρόνησις<sup>158</sup>. La σωφροσύνη è *Besonnenheit*<sup>159</sup>, riflessione ponderata che preserva l'avvedutezza da ogni occultamento. Condizionata dagli affetti, bisognosa di un'attività che intervenga a correggerla ponendo in vista ogni volta il suo fine, la φρόνησις è sì un modo del disvelamento, ma certamente non autonomo perché, pur avendo in sé il proprio principio, lo pone al servizio della πράξις.

Il significato abituale di ἐπιστήμη non si allontana molto da quello di τέχνη, in quanto generalmente indica un processo di produzione, una attitudine specifica finalizzata alla produzione di conoscenze. In *Etica nicomachea* VI, 3 essa è presa tuttavia nell'accezione specifica di «conoscenza scientifica»<sup>160</sup>. L'analisi dell'ἐπιστήμη si svolge attraverso la posizione della duplice questione: qual è l'ente che la ἐπιστήμη, in quanto modo dell'ἀληθεύειν, disvela? Questo ἀληθεύειν lascia vedere l'ἀρχή del suo ente? L'ente è l'ἐπιστητόν che sappiamo essere un ἄϊδιον, un *Immer-sein*<sup>161</sup>. Perché la “scienza” abbia valore è necessario che l'ente di

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 140: «durch die vielen Jetzt des <Sobald-Dann>»

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 51. Queste affermazioni sono coerenti con il discorso aristotelico. Ben altra è la posizione di Heidegger sulla “affettività”. In *Essere e tempo*, come è noto, la *Befindlichkeit* è uno dei modi originari dell'esistere nel mondo, accanto al *Verstehen* e al *Rede*. Di conseguenza è possibile affermare che «anche la θεωρία più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva» (GA II, tr. it. cit., p. 177). *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., p. 39: Il πάθος «è l'ἀρχή della filosofia». Mi permetto di rinviare al mio studio *Heidegger e l'affettività*, numero di «Palomar», a cura di D. Coli, 2005 (2-3), pp. 145-162.

<sup>156</sup> *Et. Nic.* X, 1, 1172a4-5, tr. it. cit., p. 371: «piacere e dolore si estendono per tutta la durata della vita, ed hanno gran peso e grande influenza sulla virtù e sulla vita felice».

<sup>157</sup> *Cratilo* 411e4 sg., tr. it. di M. L. Gatti, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 158.

<sup>158</sup> *Et. Nic.* VI, 5, 1140b11-12.

<sup>159</sup> GA XIX, p. 51

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 31. Cfr. *Et. Nic.* VI, 3, 1139b18 sg., tr. it. cit., p. 233: «se dobbiamo parlare con rigore (ἀκριβολογεῖσθαι) e non tener dietro a similitudini (μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν)». Heidegger traduce parafrasando: «si tratta di mirare esattamente al fenomeno stesso per evitare di trattarlo partendo da altre cose», ossia da ciò che esso non è.

<sup>161</sup> L'ἄϊδιον dell'ἐπιστήμη ha la preminenza ontologica su tutti gli altri enti. Nella *Metafisica* Aristotele indica gli «ἄϊδια anteriori ai corruttibili quanto all'οὐσία» (*Met.* Θ,

cui ho scienza non muti; se quest'ultimo fosse infatti soggetto a cambiamento, muterebbe di conseguenza anche la relativa intellesione che ne ho, ovverosia essa non giungerebbe mai al livello richiesto, di essere cioè dell'ente conoscenza certa e assoluta. La caratteristica principale dell'ἐπιστητόν è la sua completa esclusione dal movimento, il suo perseverare nell'identità a sé, carattere che persiste anche indipendentemente dalla sua presenza in un atto di conoscenza, «anche quando cade fuori dal mio θεωρεῖν»<sup>162</sup>, e che pertanto lo rende trascendente rispetto sia al conoscere sia al mondo nel quale si origina il processo gnoseologico. Il θεωρεῖν è difatti sempre un atto mondano e, diversamente dall'oggetto cui si indirizza, è nel tempo, e conserva questo carattere senza vincoli con l'ente di riferimento. Anche la τέχνη, come si è visto, necessita di una riflessione che, tuttavia, si specificava più come una ponderazione modale che come speculazione nel senso proprio della vita contemplativa. L'attività di pensiero compie un'intersezione tra l'eterno – assunto nella specifica accezione di “estraneo allo svolgimento temporale” – e il divenire scandito, oltre che dal movimento, dal tempo. La temporalità ha un'origine “patica”<sup>163</sup> che si riversa sulla scienza, la quale risulta aver inizio nel regno del mutevole pur tendendo all'immoto. L'eterno del θεωρεῖν, seppur cada nel tempo, permane nella sua identità, tanto è forte tale identità da sottrarre dal tempo anche il pensiero che gli si riferisce; salvandolo dalla contingenza, lo rende epi-stemico, scientifico in senso proprio.

Questi riferimenti lasciano emergere la peculiare fisionomia di un'interpretazione ontologica fondata sul tempo nonché le aporie che ad essa si accompagnano. Se difatti l'oggetto scientifico va preservato nell'identità che lo contraddistingue, l'essere ingenerato e incorruttibile, scrive Aristotele, anche l'eterno, ἄδιον, ἄεί ο ἢ α ν, esprime intrinsecamente una relazione al tempo. Più che ad un'eternità concepita come negazione della temporalità (*sempiternitas*), dovremmo pensare ad essa tuttavia come alla radice di ogni esperienza temporale, l'essere sempre nel tempo (*aeternitas*), in questo senso essere-presente (*Anwesendsein*, *Gegenwärtigsein*). La determinazione propria della concezione ontologica greca è dunque la «presenza»<sup>164</sup> (*Anwesenheit*), da interpretarsi come attualità assoluta del tempo (*Jetzt*). Se, contrariamente a quanto appare, l'ἐπιστητόν è sempre in una determinata relazione con la temporalità, anche la scienza che lo tematizza non può sottrarsi a questo rapporto. Non può in un duplice senso: il primo, già indicato, perché, essendo scienza universale di un umano, sorge e si indirizza ad una contingenza; il secondo perché può riferirsi al proprio oggetto anche al di fuori dell'effettiva presenza di quest'ultimo. La “teoria” della ἐπιστήμη prescinde dalla

8, 1050b7, tr. it. cit., p. 423) e come «il cominciamento (*Anfang*) di tutti gli altri enti» (1051a19, tr. it. p. 427).

<sup>162</sup> GA XIX, p. 32. *Et. Nic.* VI, 3, 1139b21-22.

<sup>163</sup> Sull'uso del termine “patico” rimando a A. MASULLO, *Patitività e indifferenza*, Genova, 2003, p. 70: il tempo è «fenomeno patico originario».

<sup>164</sup> GA XIX, p. 34. Un commento alla determinazione dell'essere greco come presenza-οὐσία è fornito in *Metafisica Z*, 1. Sul tempo si veda C. ANGELINO, *L'errore filosofico di Martin Heidegger*, Genova, 2001.

relazione attuale con l'ente, implicando una particolare forma di "soggiorno" presso l'ente che può far astrazione della sua effettiva presenza o della percezione sensibile. Essa si specifica come un «aver-disvelato» (*Aufgedeckthaben*)<sup>165</sup>. Parliamo di sapere solo a disvelamento già avvenuto, quando esso viene a specificarsi come custodia (*Verwahrung*)<sup>166</sup> dell'ente disvelato. Ritorna in questo modo ancora una volta il riferimento al tempo, questa volta diretto allo svolgimento della scienza in un passato (l'aver visto) proiettato nel presente e nel futuro sotto forma di salvaguardia. L'oggetto di questa cura è la visione, l'aspetto, lo *Aussehen* dell'ente (è lo stesso termine con cui Heidegger traduce l'εἶδος platonico), qui assunto nel senso fenomenologico di ciò che nel sapere si dà a vedere intorno all'ente. La definizione di ἐπιστήμη come "scienza dell'universale" si ritrova in tutte le concezioni della scienza, dall'antichità al presente: l'universale è assicurato due volte, la prima dal punto di vista ontologico, in quanto si dimostra la sua estraneità al cambiamento, la seconda dal punto di vista epistemologico, in quanto la certezza della sua identità è garantita dalla conoscenza che gli corrisponde. Contraddittoriamente, salvare l'ente equivale a rimmetterlo al tempo, far sì che esso lo preservi dal pericolo del quale è esso stesso causa: l'oblio.

I caratteri dell'ἐπιστητόν enumerati in *Etica nicomachea* (è dimostrabile, insegnabile, può essere appreso), escludono la seconda questione con la quale Heidegger ha introdotto il discorso sulla scienza: l'ἐπιστήμη è incapace di disvelare il proprio principio. Se la scienza fosse un disvelamento che non necessita del tramite del discorso per essere dimostrata, comunicata, condivisa, conserverebbe un rapporto autentico con l'ἀρχή, come accade nel νοεῖν. La necessità dell'espressione invece è un paradosso, in quanto il discorso sulla scienza può fare a meno del disvelamento che si suppone abbia compiuto. Ciò che è comunicata non è infatti la verità ma il discorso sulla verità. L'essere μετὰ λόγου della scienza la rende particolarmente fragile quando alla sua posizione tra i modi dello ἀληθεύειν. Il ricorso agli *Analitici secondi*, a cui rimanda Aristotele nel passo in esame, argomenta meglio la tesi di Heidegger. I retori, dovendo parlare dell'universale, il καθόλου, ciò che è vincolante per chiunque, si riferiscono ad un caso concreto (καθ'ἑκάστον).<sup>167</sup> Tale procedimento è la ἐπαγωγή, l'induzione, che è sia un modo per produrre persuasione sia un'autentica argomentazione scientifica.<sup>168</sup> C'è tuttavia un altro modo del

<sup>165</sup> GA XIX, p. 32

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 76: καθόλου e καθ'ἑκάστον «coincidono con ἀεὶ ὄν e ἐνδεχόμενον ἄλλως». Ai primi due concetti Heidegger dedica una digressione che analizzerò in seguito durante l'esame della σοφία. Per ora anticipo che in *Metafisica Δ*, 26 Aristotele fornisce questa tavola dei significati di ὅλον: esso è a) il "completo", che non può essere difettivo di alcuna delle sue parti; b) l'onnicomprensivo, περιέχον che è a sua volta: 1) καθόλου, l'universale, e 2) συνεχές, il continuo, e πεπερασμένον, il limitato; c) l'insieme, πᾶν: questo ultimo non è tuttavia propriamente un ὅλον. L'universale, come si evince, è una determinazione dell'"intero".

<sup>168</sup> Sul rifiuto a tradurre ἐπαγωγή con "induzione" si veda F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, *Note sur l'ἐπαγωγή dans le Sophiste. A propos de Diogène Laërce, III, 53-55*, in *Etudes sur le Sophiste de Platon*, cit., pp. 509-534.



presumere ciò che deve essere già noto e da esso si inferisce una conclusione (sillogismo). Il συλλογισμός e la ἐπαγωγή sono due modi attraverso i quali un sapere può essere procurato ad altri. Heidegger intende dimostrare che il sapere dell'ἐπαγωγή può essere ottenuto partendo da presupposti condivisi. Da questo punto di vista, essa, in quanto dimostrazione del familiare, risulta essere più originaria dell'ἐπιστήμη. Mentre la prima si indirizza al καθόλου, ἐπιστήμη e συλλογισμός necessitano della presupposizione dell'universale. La scienza presuppone la sua ἀρχή però non è in grado di svelarla in quanto essa è sempre dimostrazione (ἀπόδειξις), procedimento che necessita caso per caso di premesse da cui partire (*von wo aus*) e non è mai manifestazione dell'ogni volta particolare.<sup>169</sup> Il discorso sulla verità, per poter essere valido, deve fondarsi su premesse condivise. Dal momento che queste premesse sono, in ultima istanza, le dimostrazioni cui si tende, è ben noto che in tal caso il discorso scientifico darebbe vita ad un circolo vizioso. È naturale che le premesse della scienza non possano, al pari dei contenuti della ἐπαγωγή, che sono evidenze inconfutabili, essere già note perché, in questo caso, il discorso scientifico non avrebbe senso: essendo ogni cosa già conosciuta non ci sarebbe più nulla da apprendere e, ovviamente, non essendoci discorso comunicativo, didattico, esplicativo, non ci sarebbe scienza.

La definizione aristotelica di scienza si conclude con l'affermazione del suo necessario carattere apodittico.<sup>170</sup> L'apoditticità della scienza vizia però l'intendimento genuino dei suoi principi: essa non si caratterizza più come autonoma e libera ricerca, dovendo ogni volta procedere, per poter apparire legittima e ben fondata, su dati presunti. L'induzione rappresenta, agli occhi di Heidegger, il metodo più prossimo alla ricerca ontologica di cui dà saggio nell'interpretazione del *Sofista*. Come nel procedimento dell'ἐπαγωγή, anche nel dialogo platonico la posizione del problema relativo all'essere si pone all'interno di una concezione ingenua e naturale delle questioni che in seguito saranno affinate dall'indagine filosofica. Il particolare, l'effettuale, il primo darsi dell'esistenza, è il dato immediato che va preservato per il compimento della soluzione. Ciò che Heidegger intende recuperare dell'approccio certamente polemico nei confronti del sapere scientifico è tuttavia la tensione che in essa permane nei confronti della conoscenza del proprio oggetto.<sup>171</sup> L'aspirazione a conoscere è l'elemento della scienza

<sup>169</sup> *Et. Nic.* VI, 3, 1139b26 sg.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 1139b31 sg., tr. it. cit., p. 233: «la scienza è una disposizione alla dimostrazione (ἐξίς ἀποδεικτική)... quando i principi ci sono noti, si ha scienza. Infatti, se i principi non sono più noti nella conclusione si avrà scienza solo per accidente».

<sup>171</sup> GA XIX, p. 38: la scienza «è un compito da effettuare». In un celebre scritto Lessing condensa il senso della verità e della sua ricerca non tanto come aspirazione definitiva quanto come «sforzo sincero» che solo dà valore all'essere umano: «non è attraverso il possesso, ma attraverso la ricerca della verità che aumentano e si fortificano le sue potenzialità ... Se Dio tenesse racchiusa nella sua mano destra ogni verità e nella sua mano sinistra, invece, stringesse soltanto la sempre desta tensione verso la verità – quand'anche questa fosse accompagnata dal corollario che io debba, perciò, sempre e in eterno errare –, e mi dicesse: “scegli!”, allora io, con umiltà, gli afferrerei la mano sinistra esclamando: “Padre, dammi questa! La pura verità spetta comunque a te solo e soltanto!”». G. E. LESSING, *Sulla nozione di verità dell'illuminismo*, tr. it. di a cura di A. Tagliapietra, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, Milano, 1997, p. 64 sg.

comune anche agli altri modi del disvelamento: la ἐπιστήμη, da questo punto di vista, è sempre una πρᾶξις. Il senso di questa affermazione ha lo scopo di distinguere la scienza dalla tecnica. In precedenza si è fatto cenno alla concezione abituale di scienza come produzione. La specificità dell'ἐπιστήμη in quanto "azione" va ricercata nella distinzione con la tecnica che si un fare ma della determinata natura della ποίησις, quindi della fabbricazione in senso stretto.<sup>172</sup>

Secondo Heidegger è impossibile accedere alla trattazione che Aristotele svolge nell'*Etica nicomachea* della σοφία senza riferirsi alla «preistoria»<sup>173</sup> del concetto sviluppatasi nell'Esserci naturale e commentata nel libro A della *Metafisica*. L'analisi inizia dalla ricerca di chiarimenti intorno alla nozione quotidiana di sapere, giacché anche l'esistenza che si tiene lontana dalla conoscenza ne intende il concetto pur senza praticarla. Si tratta, com'è ovvio, di una comprensione fondata più sull'approssimazione che sul possesso sostanziale dell'idea. «Al pari di altre parole del quotidiano l'Esserci si muove anche con queste espressioni nell'indeterminatezza del "più o meno"; non si parla di σοφός ma di μᾶλλον ο ἥττον σοφός; non si può definirlo ma si sa che cosa sia σοφώτερον in quanto tale»<sup>174</sup>. Manca a tale intendimento la possibilità della definizione, che si è visto essere carattere precipuo della scienza, e l'assenza della definizione equivale ad una carenza relativa all'intellezione dell'universale contenuto nel dato esperito. Essa procede soltanto per comparazione, "il più" o "il meno". Eppure, esattamente questo modo di procedere fornisce già un orientamento: se esso difatti esprime un primo parziale intendimento delle cose e lo enuncia nella forma dell'approssimazione, l'indagine epistemica dovrà tramutare l'impreciso in certo e risalire dall'intuizione del quotidiano alla definizione universale: «bisogna partire da queste cose che sono poco conoscibili per natura, ma che sono ciò che è conoscibile all'individuo, per giungere a conoscere le cose che sono conoscibili in senso assoluto, procedendo ... proprio attraverso le prime»<sup>175</sup>. Si tratta di trovare «il μάλιστα di questo μᾶλλον»<sup>176</sup>. Aristotele presenta «cinque differenti gradi della comprensione»<sup>177</sup> dell'Esserci naturale: αἴσθησις, ἐμπειρία, τέχνη, ἐπιστήμη, θεωρία. Sono questi i gradi dell'εἰδέναι, il sapere o vedere<sup>178</sup>,

<sup>172</sup> *Et. Nic.* VI, 4, 1140a1, tr. it. cit. p. 235: «altro è la produzione e altro l'azione».

<sup>173</sup> GA XIX, p. 64

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 66

<sup>175</sup> *Met. Z.*, 3, 1029b10-12, tr. it. cit., p. 295.

<sup>176</sup> GA XIX, p. 66

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>178</sup> Heidegger accentua il significato della visione insito nella teoria. Traduce infatti il passo iniziale della *Metafisica*: «Tutti gli esseri umani hanno un'aspirazione al vedere (*sehen*)» (*ibid.*, p. 70). La tesi è coerente con la priorità che Aristotele assegna, nell'analisi dell'αἴσθησις, al vedere (*Met. A.*, 1, 980a26sg., tr. it. cit., p. 3: «non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in un certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze tra le cose [πολλὰς δηλοῖ διαφοράς]). Secondo Heidegger questo privilegio accordato alla vista, in quanto disvelativa (δηλοῖ) delle differenze tra gli enti, non entra in contrasto con il primato che Aristotele in seguito assegna all'udito. Per Heidegger il primato dell'ἀκούειν si spiega sulla base della determinazione discorsiva dell'essere umano (ζῶον λόγον ἔχον): «l'udito

come suggerisce la lettura heideggeriana, verso il quale tendono indistintamente tutti gli umani.<sup>179</sup> Tra questi distinti stadi, che non si effettuano in modo consecutivo, la σοφία, che si realizza nel θεωρεῖν, occupa il rango più elevato. Essa costituisce l'unica attività umana che si realizza in un soggiornare presso le cose e respinge ogni tipo di produzione o di utilizzo. Anche nel *Sofista* Platone offre una serie di definizioni sull'identità della sapienza teoretica come vita contemplativa ma senza offrire, a parere di Heidegger, quella «fondazione teoretico-ontologica»<sup>180</sup> che Aristotele le attribuirà in seguito. Il passo cui si riferisce il pensatore vede protagonista il filosofo che, a differenza dell'oscurità nella quale permane il suo avversario, paradigma dell'ottenebramento dell'esperienza ignara della verità, «stringendosi costantemente mediante i suoi ragionamenti alla natura propria di ciò che è, non è per nulla agevole ad osservarsi a causa della luce di questa regione»<sup>181</sup>.

La σοφία non è il culmine di una ascesi che sospende l'empirico, il pratico, fa a meno delle naturali disposizioni umane, per stringersi in quella dimensione autarchica della vita capace di progredire al di fuori delle occupazioni consuete. Il ritrarsi dal mondo esprime certo la fisionomia più abituale dell'attività teoretica, almeno secondo l'intendimento del senso comune, come ricorda una ricca aneddotta. Nella concezione aristotelica della sapienza Heidegger non individua tuttavia ancora il delinearci del più tardo itinerario della mente verso l'oltremondano, tant'è che egli fa emergere dalla analisi della *Metafisica* l'idea che la sapienza costituisca non solo la suprema tra le pratiche disvelative ma in particolare modo una "virtù" intorno alla quale si raccolgono tutte: di ciascuna essa costituisce una ἀρετή perché ciascuna vede nella σοφία la propria finalità assoluta (τελείωσις)<sup>182</sup>. Nell'*Etica nicomachea* si trova la definizione di σοφία come νοῦς καὶ ἐπιστήμη<sup>183</sup>, che sintetizza lo stato di eccellenza di questa

rende possibile la *comunicazione*, l'essere compresi da altri; la vista ha il privilegio dell'apertura *primaria* del mondo, in modo che ciò che è visto può essere discusso e fatto oggetto di una più ampia appropriazione nel λόγο» (GA XIX, p. 70).

<sup>179</sup> *Met. A*, I, 980a21

<sup>180</sup> GA XIX, p. 68

<sup>181</sup> *Soph.* 254a8-10, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 418 [lievemente modificata]. H. ARENDT, (*Vita della mente*, cit., p. 182) commenta così il passo platonico: «Quanto al pensiero, l'interrogazione "dove siamo quando pensiamo?" è stata formulata, si direbbe, solo da Platone, nel *Sofista*. In questo dialogo, dopo aver determinato il luogo del sofista, Platone promette di determinare del pari il luogo proprio del filosofo, il *topos noētos* ... Tale promessa non fu mai mantenuta» ma «dall'autore della *Repubblica* e della parabola della Caverna non ci si poteva attendere altra risposta» (*ibid.*, p. 183), vale a dire il trasferimento del luogo del pensiero dalla realtà dell'apparenze a quella della luce dove non si smarrisce l'apparenza quanto la capacità di distinguerle: il tentativo platonico di definire il filosofo si scontra contro l'ineludibile necessità che egli, essendo un "uomo", è sempre «apparire tra apparenze» (*ibid.*, p. 162). Si veda anche J.-L. NANCY, *Ventriloquo. Sofista e filosofo*, tr. it. di F. F. Palese, Nardò, 2003, p. 40: «La questione del *Sofista* è forse meno quella della natura del filosofo che quella del suo luogo, e del giro di questo luogo. Domanda topica e tropica più che ontologica».

<sup>182</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141a12, tr. it. cit., p. 239: «"sapienza" [è] nient'altro che eccellenza (ἀρετή)».

<sup>183</sup> *Ibid.*, 1141a19, tr. it. cit., p. 239: «Così è chiaro che la sapienza è la più perfetta delle scienze. Di conseguenza bisogna che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma anche che colga il vero per quanto riguarda i principi stessi. Così si può dire

scienza: come νοῦς, essa disvela l'ente e i suoi principi, in quanto ἐπιστήμη si occupa degli oggetti più eminenti del conoscere, gli enti universali ed eterni. Solo il νοῦς può essere autenticamente scienza delle ἀρχαί, perché ne fa oggetto della propria indagine e di esse riesce a fornire la dimostrazione che tutti gli altri modi del disvelamento, per quanto le presuppongano e qualcuno, più degli altri, si avvicini loro, non riescono ad esibire. Heidegger nota quanto criptico sia il discorso aristotelico intorno al νοῦς, a causa sia delle difficoltà inerenti al soggetto sia al suo carattere distintivo che lo esclude dalla tavola del disvelamento μετὰ λόγου: il νοῦς in realtà è ἄνευ λόγου nella misura in cui si intende per λόγος quello costituito dalla affermazione e dalla negazione.<sup>184</sup> Con questa peculiarità il fenomeno del νοεῖν, l'apprensione percipiente (*Vermeinen*), concerne l'anima umana unicamente quando viene veicolato attraverso il discorso e si trasforma in διανοεῖν, un pensare mediato (διά) dal λόγος, che è sempre intenzionale e relazionale.

La sapienza possiede la perfezione finale di tutte le altre scienze. Certo anche la τέχνη possiede un grado di scientificità maggiore rispetto all'esperienza semplice perché, secondo il dettato della *Metafisica*, «coloro che possiedono la tecnica [sono] più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza ... perché i primi sanno la causa (αἰτία), mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa»<sup>185</sup> e, dal momento che αἰτία ha lo stesso significato di ἀρχή<sup>186</sup>, la tecnica risulta essere il primo stadio effettivo dell'umano conoscere in quanto, seppur non riesca a svelare le ἀρχαί, contiene una loro previsione in quanto anticipa, prima della messa in opera concreta della produzione, l'εἶδος della cosa. Perciò Aristotele può commentare: la σοφία è ἀρετή della tecnica<sup>187</sup> in quanto perfeziona, nel senso di «porta a compimento» istanze già presenti nei gradi inferiori del sapere. La σοφία soltanto è in conclusione «ricerca delle cause prime e dei principi»<sup>188</sup> dove la αἰτία è da considerarsi lo «a partire da cui (*das Von-wo-aus*)»<sup>189</sup> e l'ἀρχή l'inizio di ogni inizio, e può liberarsi dalle necessità della vita, diversamente dalla tecnica che ha la propria ragione di esistenza nel soddisfare questi bisogni.

Adottando lo stesso procedimento già utilizzato per la φρόνησις, anche la determinazione rigorosa delle caratteristiche della sapienza inizia dal καθ'ἑκάστων, dall'ente che è di volta in volta, il particolare concreto e riconoscibile. Che cosa sa l'esperienza quotidiana della σοφία? Poco o

che la *sapienza sia insieme intelletto e scienza*, in quanto è scienza, con fondamento, delle realtà sublimi» (corsivo mio). Più avanti (1141b2-3, tr. it., p. 241) si specifica che «la sapienza è, insieme, scienza e intelletto delle realtà più sublimi per natura».

<sup>184</sup> GA XIX, p. 59. È la proposizione, quella che nel *Sofista* (262c6-7) è definito λόγος πρῶτος καὶ μικρότατος.

<sup>185</sup> *Met.* A, 1, 980a24 sg., tr. it. cit., p. 5 [lievemente modificata].

<sup>186</sup> *Ibid.*, Δ, 1, 1013a14 sg., tr. it. cit., p. 189-191: «tutte le cause sono principi» e «carattere comune a tutti i significati di principio è di essere il primo termine a partire dal quale una cosa o è o è generata o è conosciuta».

<sup>187</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141a12

<sup>188</sup> *Met.* A, 1, 981b28-29, tr. it. cit., p. 7

<sup>189</sup> GA XIX, p. 94

nulla, ad eccezione della constatazione che esiste qualcuno cui va riferita la denominazione di σοφός. La domanda sull'essenza del sapere si traduce dunque in domanda relativa all'identità di chi pratica il sapere. Si assiste, come in ogni procedimento induttivo, al trasferimento dalla questionabilità del “che cosa è?” socratico – che Aristotele riconosce come il primo tentativo storico della definizione e dell'universale<sup>190</sup> – alla soggettività, il “chi” singolo (καθ' ἑκάστων) che pratica il καθόλου. Quando Socrate nel *Sofista* chiede allo Straniero di Elea di specificare il significato di questi nomi, “sofista”, “politico”, “filosofo”, non chiede altro se non che si sottoponga a verifica critica l'intendimento comune per sondare la porzione di verità che esso possiede e questo per far luce sulla «ignoranza degli altri» che si attengono alle apparenze e confondono le essenze.<sup>191</sup> Aristotele va ben oltre la certezza platonica della consueta imprecisione umana nell'approcciare i fenomeni perché, prima di porre questo assunto come tesi indiscussa, verifica definizioni e da esse astrae la verità necessaria a pervenire alla corretta descrizione. Chi vede il σοφός ha la sensazione che egli: 1) sia provvisto di un sapere totale, non perché «abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata»<sup>192</sup>. Il πᾶν, per la comprensione naturale, ha il significato di “tutto” come “somma”, quindi il sapiente «comprende la somma senza aver esperito ogni singola unità. Così il sapere dei πάντα, al quale pertanto fa difetto la conoscenza del singolare, diviene enigmatico»<sup>193</sup>; 2) abbia la capacità di conoscere cose difficili da intendere, difficili perché sottoposte all'occultamento da cui il sapere disvelativo del σοφός è in grado di trarle; 3) vada in profondità nella conoscenza delle cose perché «non la considera nel suo aspetto immediato, ma nella sua autentica origine (*Woher*) e nel suo perché (*Warum*)»<sup>194</sup> ed inoltre capace di fornire insegnamento riguardo ai contenuti della sua scienza.

Nella quarta definizione di sapiente si assiste ad un vigoroso cambiamento che conduce dal singolo sopra considerato all'oggetto della sua competenza. Il significato conclusivo di sapiente è fornito dunque da ciò che abitualmente si intende per σοφία. Il senso comune dice che è superiore la scienza che si effettua per se stessa, mai in vista di uno scopo utilitaristico né dei benefici derivanti dalla sua pratica. Quindi il sapiente è: 4) μᾶλλον σοφός rispetto agli altri esperti di arti, tecniche e simili.

Dalle constatazioni comuni bisogna astrarre la parte di vero in esse contenute per rideterminarlo in maniera più rigorosa. Heidegger notava, riguardo al primo punto, la problematicità dell'idea di πάντα concepito ad un livello elementare. In questo caso il “tutto” è confuso con la somma, ed il sapiente è ritenuto la persona che possiede l'onniscienza. Non è chiaro come questo sapere assoluto possa consolidarsi se è opinione condivisa che nessuno possa conoscere tutte le cose e ciascuna singolarmente. Quanto

<sup>190</sup> *Met.* A, 6, 987b1-4, tr. it. cit., p. 35: «Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricercava l'universale, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle definizioni».

<sup>191</sup> *Soph.* 216c4 sg.

<sup>192</sup> *Met.* A, 2, 982a9-10, tr. it. cit., p. 9.

<sup>193</sup> GA XIX, p. 95

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 96

Aristotele vuole mostrare è che manca all'Esserci quotidiano la comprensione corretta del "tutto", cui egli dedica un paragrafo del libro Δ della *Metafisica*. L'intero, ὅλον, è a) il non difettivo, il tutto «cui non manca alcuna delle sue parti»<sup>195</sup>, è il completo (*vollständig*)<sup>196</sup>, secondo un'interpretazione che si avvicina a quella di τέλειον<sup>197</sup>; b) l'intero in quanto περιέχον (*das Umgreifende*, l'inglobante, il comprendente)<sup>198</sup> in un duplice senso: 1) è ὅλον in quanto ciascuna delle parti che lo costituiscono è un intero; 2) è intero delle parti che da sole non sono, ciascuna presa per sé, un ὅλον. Nel primo caso è l'universale (καθόλου) che viene predicato (κατηγορεῖσθαι) di ogni particolare (ἕκαστον), considerato singolarmente o all'interno di un insieme che tiene il tutto unito. Aristotele afferma che l'universale inglobante i viventi è la vita stessa, poiché possiamo assumere dio, uomo o cavallo sotto lo stesso concetto.<sup>199</sup> In questo caso, commenta Heidegger il richiamo al λόγος, in particolare a quello affermativo della κατάφασις, è esplicito: l'universale-vita "si dice", è predicato di ogni particolare-vivente, «il καθόλου è un ὅλον λεγόμενον»<sup>200</sup>, un intero che deve essere pronunciato perché può essere svelato soltanto nel discorso: «per vedere il καθόλου io devo *parlare*, devo interpellare discorsivamente qualcosa *in quanto* qualcosa»<sup>201</sup>. Il secondo significato di περιέχον è quello di "continuo" (συνεχές); l'esempio citato da Heidegger è quello della linea che è un intero solo come insieme dei punti che la costituiscono e ciascuno dei quali non è, in sé, un tutto. In questo caso gli elementi costitutivi sono presenti δυνάμει, potenzialmente, poiché ad ogni singola parte manca la possibilità di essere esperita come unità, oppure ἐνεργεῖ, quando questa individuazione e la corrispettiva percezione sono presenti. c) L'ultimo significato di ὅλον è quello di "insieme" (πᾶν). La distinzione essenziale tra l'ὅλον in senso stretto e il πᾶν è la seguente: nel primo «la posizione delle parti produce differenza», nel secondo «la posizione delle parti non produce differenza»<sup>202</sup>, si pensi all'acqua, in genere ai liquidi, e ai numeri, in particolare ai numeri primi che non possono essere scomposti. Può verificarsi anche il caso che qualche cosa sia ὅλον e πᾶν, cioè la natura dell'oggetto rimane la stessa per quanto nella forma vengano trasposte alcune parti: un vestito, ad esempio, è sempre identico per quanto possa mutare relativamente all'aspetto in cui si mostra a seconda se è indossato, se è appeso in un armadio e così via. Il καθόλου afferisce dunque al discorso, il καθ'ἕκαστον invece è questione della αἴσθησις ed è quanto ci sia per

<sup>195</sup> *Met.* Δ, 26, 1023b26, tr. it. cit., p. 255. La delucidazione di "intero" (ὅλον) servirà ad accedere alla discussione del *Sofista* sull'essere come Uno o molteplice.

<sup>196</sup> GA XIX, p. 79

<sup>197</sup> *Met.* Δ, 16, 1021b12, tr. it. cit., p. 239: «Perfetto [o completo] si dice, in un senso, ciò all'infuori del quale non è possibile trovare alcuna parte di esso».

<sup>198</sup> GA XIX, p. 79; *Met.* Δ, 26, 1023b28, tr. it. cit., p. 255: «ciò che contiene le cose contenute in maniera tale che esse costituiscano un'unità».

<sup>199</sup> *Met.* Δ, 26, 1023b32

<sup>200</sup> GA XIX, p. 80

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>202</sup> *Met.* Δ, 26, 1024a1-3, tr. it. cit., p. 255.

noi di più familiare: è «dai particolari, infatti, che si ricavano gli universali»<sup>203</sup>.

Secondo Heidegger il procedimento descritto nella *Fisica*, dall'universale al particolare, non contraddice il percorso finora seguito. Ritornando sul significato di καθόλου emerso dall'analisi dell'ὅλον, il pensatore sostiene che, relativamente agli esempi citati da Aristotele, l'universale che li contraddistingue è presente solo in maniera confusa, rappresenta in altri termini un presupposto non ancora chiarito. La discesa nel particolare, nell'elemento fisico, ha lo scopo di far luce su questa oscurità, conferire al καθόλου il suo volto autentico: «il cammino procede da un καθόλου non articolato verso un καθ'ἕκαστον articolato»<sup>204</sup>. Il particolare specifica dunque ciò che è implicato in ogni apprensione sensibile e mette in evidenza i momenti distinti di cui è composto l'universale.

Il σοφός è dunque chi conosce l'intero in quanto καθόλου, «chi possiede la scienza dell'universale»<sup>205</sup>. Riguardo al secondo punto, la difficoltà che si riconosce alla sapienza deriva in gran parte dal primo fraintendimento. Chi non può riconoscere il tutto come l'universale, sarà impedito nella sua comprensione e lo riterrà di una oscurità abissale: «le cose più universali (τὰ μάλιστα καθόλου) sono, appunto, le più difficili (χαλεπώτατα) da conoscere per gli uomini: sono infatti le più lontane dalle apprensioni sensibili»<sup>206</sup>. La αἴσθησις costituisce il più elementare modo dello stare al mondo, condiviso da umani ed animali. Gli esseri umani hanno una particolare propensione per la sensazione, come attesta la predilezione per un senso, la vista, che determina il primo schiudersi dell'ente. La mera percezione sensibile costituisce l'individuale ridotto al denominatore più piccolo, il radicalmente soggettivo, al punto che per esso, come per quasi tutto ciò che attiene alle apprensioni dei sensi, non è data comunicazione e condivisione. «La σοφία è una tendenza opposta all'Esserci immediato e alla sua tendenza a rimanere aggrappato a ciò che si offre immediatamente allo sguardo»<sup>207</sup>.

La sapienza è anche la ἀκριβεστάτη, la più rigorosa tra le scienze, perché, sappiamo, ha per oggetto gli autentici principi delle cose. A questa determinazione già nota Aristotele aggiunge che il maggior rigore è dato anche dal numero delle ἀρχαί: meno sono queste ultime, maggiore è la superiorità della loro scienza e maggiore inoltre sarà la possibilità di insegnarla. Una concezione che esprime l'amore greco per l'ordine e la semplicità dell'esistente, le cui origini vanno ricondotte ad elementi primari, come già avevano pensato i primi naturalisti.

L'ultima e certo non episodica caratteristica della σοφία, anzi quella che ha inciso più in profondità nella storia dell'evoluzione del concetto, è il suo essere separata dalla contingenza, dalla vita condotta secondo il

<sup>203</sup> *Et. Nic.* VI, 11, 1143b4-5, tr. it. cit., p. 249.

<sup>204</sup> GA XIX, p. 89

<sup>205</sup> *Met.* A, 2, 982a22, tr. it. cit., p. 9.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 982a24-25, tr. it. cit., p. 9

<sup>207</sup> GA XIX, p. 98

quotidiano commercio con enti ridotti a meri utilizzabili, in sintesi la sua autonomia. Innanzitutto il μάλιστα καθόλου è il μάλιστα ἐπιστητόν: oggetto della scienza suprema è il più degno ad essere conosciuto, e questa “dignità” spetta ai principi dell’esistente e non agli enti esperiti in una concezione ontica del sapere. «Questo μάλιστα ἐπιστητόν, che conferisce al massimo grado al sapere un’autentica configurazione, è ciò che è colto quando si tratta di acquisire gli ultimi orientamenti all’interno dell’ente, quando si tratta di vedere *per quale ragione* (*weshalb*) questo o quello deve accadere. Quest’ultimo “per questa ragione” o meglio *ultimo in-vista-di* (*letzte Worumwillen*), οὗ ἕνεκα, è in quanto τέλος sempre un ἀγαθόν»<sup>208</sup>. Heidegger molto correttamente nota che, mediante questo riferimento intrinseco all’essenza del sapere più elevato, Aristotele faccia ritorno alla πρᾶξις e, aggiungo, ad una concezione della conoscenza di chiara derivazione platonica, secondo la quale il senso della ricerca è orientato sempre verso un fine, lo “in-vista-di”, che è il bene: qui la contaminazione tra etica, gnoseologia e ontologia è evidente e al tempo stesso invalicabile. «Risulta la difficoltà che qui ci si trova davanti ad un comportamento dell’Esserci che 1) si rapporta ad un ente determinato come ἀγαθόν, e che pertanto 2) non può essere πρᾶξις ma un θεωρεῖν»<sup>209</sup>. La critica più radicale che in seguito Heidegger muoverà a Platone ha per oggetto la trasformazione della riflessione ontologica in meditazione intorno all’ente, conseguente alla modificazione dell’essere in un ente. La affermazione secondo la quale la considerazione aristotelica dell’ἀγαθόν «non ha più alcun rapporto con la πρᾶξις» dal momento che il bene, definito “causa” e “fine”<sup>210</sup>, è «una *determinazione dell’essere dell’ente*»<sup>211</sup>, tenta di separare la meditazione di Aristotele da quella platonica. La definizione di ἀγαθόν in quanto τέλος “fine” nel senso “compimento”, “perfezione”, in quanto a sua volta dunque πέρας “limite”, in quanto infine ἀρχή τοῦ ὄντος “origine dell’essente”, rappresenta il tentativo heideggeriano di salvare il fenomeno dell’ἀγαθόν dalla contaminazione etica e dalla sua trasformazione da “concetto” puro in “valore”. Ragionando in questi termini si corre il rischio che l’ἀγαθόν sia in conclusione, più che oggetto della scienza suprema, scopo ultimo, ad esempio, della produzione tecnica che ha, per l’appunto, la finalità di portare a compimento, nelle forme già previste di una ponderazione iniziale, un oggetto che sarà “buono” in quanto compiuto, ultimato, definito, accordato alla previsione. Si fa strada anche un’altra determinazione dell’ἀγαθόν, quella di utile (τὰ ὠφέλιμα)<sup>212</sup>. Quando nell’*Etica nicomachea* Aristotele parla del bene come ἕτερον, diverso, a seconda che si riferisca ad un umano o, postuliamo, ad un pesce, allora è da

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 122. *Met. A*, 2, 982b4-10, tr. it. cit., p. 11: «la più elevata delle scienze ... è quella che conosce il fine per cui (τινός ἕνεκεν) vien fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene (τὰ ἀγαθόν), e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene (τὸ ἄριστον)».

<sup>209</sup> GA XIX, p. 122-123

<sup>210</sup> *Met. A*, 2, 982b10, tr. it. cit., p. 11[lievemente modificata]: «anche il bene (τὰ ἀγαθόν) e il fine (οὗ ἕνεκα) è una causa (ἐν τῶν αἰτιῶν)».

<sup>211</sup> GA XIX, p. 123

<sup>212</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141a30, tr. it. cit., p. 239



ammettere che conformemente «all'essere dell'ente che è di volta in volta (*des jeweilig Seienden*) anche l'ἀγαθόν in quanto τέλος è di volta in volta (*jewels*) un altro»<sup>213</sup>. Il dubbio che Aristotele non avesse intenzione di staccare l'idea di bene da un'intonazione etica della meditazione teoretica si insinua in un passo che Heidegger assume a paradigma di tale modificazione, quando la σοφία è definita ἡ τοιαύτη φρόνησις, «una φρόνησις molto particolare»<sup>214</sup>, dunque nuovamente una πρᾶξις.<sup>215</sup>

La delineazione dei caratteri della σοφία non dice ancora nulla in merito alla possibilità che essa possa effettivamente corrispondere al modo più alto del disvelamento dell'Esserci, se abbia una fisionomia tipicamente umana: «è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito agli altri, così questa sola, tra tutte le scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa»<sup>216</sup>. Può questa scienza, che ha la caratteristica di essere scopo a se stessa e astrarsi dalle esigenze del quotidiano, corrispondere ad un'esistenza che invece è, innanzitutto e per lo più, vita animale e quindi asservita (δούλη), alle circostanze e alle urgenze primarie? Può questa scienza libera corrispondere ad un'esistenza libera? Risuonano le parole platoniche del *Sofista*, dove la dialettica, in quanto μέγιστη ἐπιστήμη, è definita «scienza degli uomini liberi»<sup>217</sup>. È il concetto di libertà che a questo punto deve essere problematizzato. La libertà certo non corrisponde ad una liberazione dal fabbisogno. Bisogna cercare in un'altra direzione per verificare se sia la sapienza o non piuttosto l'intelligenza pratica, la φρόνησις, a guidare e orientare l'esistenza umana. L'attenzione si volge ora ad una lotta tra giganti nella quale si discute della priorità dell'una o dell'altra scienza. In tale contesa Platone e Aristotele si trasformano in due atteggiamenti archetipici del pensiero. Anticipando brevemente la conclusione heideggeriana la posizione platonica assegna il primato alla prassi, fondamentalmente perché i fenomeni della σοφία e della φρόνησις non sono chiaramente distinti e si sovrappongono. Quella che Platone definisce “sapienza suprema” è per Heidegger intelligenza pratica: questa certezza la si può desumere soltanto dall'esame della “chiarezza” aristotelica che scopone l'indistinzione platonica relativa alla sistemazione delle parti del conoscere. In mancanza di tale specificazione

<sup>213</sup> GA XIX, p. 136

<sup>214</sup> *Met.* A, 2, 982b24; GA XIX, p. 124.

<sup>215</sup> GA XIX, p. 124: «Non è la φρόνησις, che noi conosciamo, riferita all'ente che può essere altrimenti, all'ente dell'azione; è una φρόνησις che certamente mira a un ἀγαθόν, ma a uno che non è πρακτόν. Che Aristotele caratterizzi qui la σοφία come una τοιαύτη φρόνησις, indica al tempo stesso un orientamento contrario a Platone, che non giunse a distinguere chiaramente questi fenomeni. Quando Aristotele parla della σοφία come φρόνησις, vuole significare che egli vede nella σοφία, come Platone nella φρόνησις, il modo più alto dell'ἀληθεύειν e in generale il più alto comportamento, *la più alta possibilità esistenziale dell'umano*». Si veda il saggio di C. PEARSON GEIMAN, *From the Metaphysics of Production to Questioning Empowering: Heidegger's Critical Interpretation of the Platonic and Aristotelean Accounts of the Good*, in «Heidegger Studies», 1995 (11), pp. 95-121.

<sup>216</sup> *Met.* A, 2, 982b24-28, tr. it. cit., p. 13.

<sup>217</sup> *Soph.* 253c4-8

epistemica è logico concludere che ontologia, gnoseologia, etica e politica si sintetizzano nel discorso filosofico di Platone.

Ci sono dunque modi del disvelamento che riguardano il mutamento.<sup>218</sup> Ciò che emerge dall'interpretazione dell'*Etica nicomachea* non è tanto l'elaborazione di una scienza del mutevole, quanto la relazione che risulta tra la verità e il cambiamento. Non solo si assiste alla legittimazione dell'esistenza del mutevole ma ad esso viene addirittura attribuita la verità. La percezione del movimento si riferisce ad «una porzione definita del mondo stesso»<sup>219</sup>, del mondo-ambiente, nel quale l'esistenza umana si trova originariamente e da cui proviene la possibilità degli enti soggetti a divenire. Heidegger nota che la contrapposizione, la distinzione tra il mondo dell'assoluto e quello della contingenza, non è un esito della riflessione teoretica: non ci sono due regioni dell'essere – il riferimento a Platone è esplicito – che la teoresi trae fuori in virtù di un procedimento astrattivo. La differenza tra ente che mai diviene e permane eternamente identico a sé e un ente che, al contrario, reca nella propria costituzione ontologica un rapporto con il non-essere, la cui plausibilità sarà discussa in seguito, è un originario assoluto (*eine ganz ursprüngliche*), «appartiene all'orizzonte nel quale si muove l'ἀληθεύειν dell'Esserci naturale»<sup>220</sup>.

Quale scienza, quella del mutevole o quella dell'eterno, è più disvelante (μάλιστα ἀληθεύειν), ossia sottrae con maggiore efficacia l'ente dal suo ricoprimento? La posizione della domanda induce a pensare ad una gerarchia tra le modalità effettuali del vero, di modo che una tra esse, risulti “più vera” delle altre, così ad esempio la σοφία è la βελτίστη ἔξις<sup>221</sup>, «la più autentica possibilità di disvelare ogni volta l'ente in sé e preservarlo così disvelato»<sup>222</sup>, dell'ἐπιστημονικόν, mentre la φρόνησις lo è per il λογιστικόν. L'ἐπιστήμη non può essere la βελτίστη ἔξις dell'ἐπιστημονικόν perché, incapace di svelare il suo principio, si rivela incapace anche di chiarire in profondità il suo ente; ugualmente non lo è la τέχνη per il λογιστικόν, che svolge solo una mera anticipazione della ἀρχή. A contendersi il campo sono dunque φρόνησις e σοφία; esse potrebbero accontentarsi di questa posizione di preminenza nel loro ambito di competenza se contemporaneamente non venisse richiesta all'esistenza cui si riferiscono una parola relativa alla priorità ontologica dell'una o dell'altra: si intende sapere quale delle due è massimamente disvelativa per gli umani. La conclusione aristotelica stabilisce la priorità della φρόνησις

<sup>218</sup> *Et. Nic.* VI, 1, 1139a8 sg., tr. it. cit., p. 229 [lievemente modificata]: «nei confronti delle cose diverse (τὰ ἕτερα) per genere (τῷ γένει), è diversa anche la parte dell'anima (τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον) che è per natura (πεφυκός) relativa (πρὸς) all'una o all'altra (ἐκάτερον), se è vero che per una certa somiglianza (καθ'ὁμοιότητα) e parentela (οἰκειότητα) con esse che la conoscenza (ἡ γνῶσις) le appartiene (ὑπάρχει)».

<sup>219</sup> GA XIX, p. 29

<sup>220</sup> *Ibid.* La filosofia opera su un materiale che già proviene dal senso comune: l'evidenza originaria che l'ente provenga dal nulla e in esso faccia ritorno: E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano, 1995.

<sup>221</sup> *Et. Nic.* VI, 1, 1139a16 e VI, 12, 1144a1-2, tr. it. cit., p. 251: «esse – φρόνησις e σοφία – sono necessariamente virtù per se stesse, poiché ciascuna è virtù di ciascuna delle due parti dell'anima».

<sup>222</sup> GA XIX, p. 30: si noti la traduzione heideggeriana di ἔξις con *Möglichkeit*.

sulla σοφία relativamente alla più alta possibilità disvelativa dell'Esserci, e la priorità di σοφία su φρόνησις per quanto riguarda la determinazione della più alta modalità esistenziale dell'umano, il *bios theōrētikos*: la φρόνησις «non è padrona della σοφία e della parte migliore dell'anima ... essa comanda in vista della sapienza»<sup>223</sup>.

<sup>223</sup> *Et. Nic.* VI, 13, 1145a7 sg., tr. it. cit., p. 255 [parafraresi mia].

### 1.5. Il primato della prassi

È un'attitudine tipicamente moderna trasferire nel mondo antico la radice di alcune problematiche che si svilupperanno soltanto nel successivo corso della storia e che, certamente, saranno influenzate anche da fattori esterni alla riflessione. Il conflitto tra le facoltà che Heidegger ha disegnato poc'anzi tra *φρόνησις* e *σοφία* risente senza dubbio della discussione in merito alla priorità nell'umano di una "ragione pratica" o di una "ragione teoretica"; del resto sarebbe difficile intendere il valore di una simile operazione di pensiero se non avessimo ben chiara la distinzione kantiana tra *Verstand* e *Vernunft*, quindi tra un ambito del sapere epistemico e quello del comprendere morale, come possibilità di discernere il significato di ciò che trascende per sua natura il dominio della conoscenza scientifica *stricto sensu*. Così, se da un lato è impensabile «comprendere *φρόνησις* e *σοφία* sotto la guida della distinzione kantiana tra ragione pratica e ragione teoretica», d'altro canto la «moderna discussione sulle facoltà della ragione» è impregnata di influenze filosofiche del passato e sarebbe pertanto incomprensibile «senza il lavoro di Aristotele»<sup>224</sup>. Consapevole dei rischi insiti in questo atteggiamento, Heidegger si dimostra tuttavia ineluttabilmente permeato dalla consuetudine moderna, se non altro per aver accentuato il senso del conflitto che, con ogni probabilità, in Aristotele non si è mai presentato in maniera così radicale, mirando piuttosto ad un'armonia del contrasto. Nonostante il carattere dichiaratamente anti-moderno della sua meditazione, il pensatore tedesco si è mosso nella storia degli effetti della *Neuzeit*, raccogliendone i frammenti al culmine del suo sviluppo e all'inizio della decadenza ad opera di un generale clima post-moderno che, con l'ironia tipica della dialettica storica, si è rivoltato contro il passato ricorrendo al gesto demolitorio che proprio di quella tradizione è l'eredità principale. Del resto se fosse possibile raccogliere un fenomeno talmente complesso come la modernità sotto un aspetto unitario, difficilmente si riuscirebbe a non riconoscerlo in un «elemento di ribellione presente nel progetto di Heidegger» che si impose immediatamente come «qualcosa di filosoficamente originale in mezzo alle chiacchiere accademiche *sulla filosofia*»<sup>225</sup>.

<sup>224</sup> GA XIX, pp. 60-61. Forse influenzato dalla straordinaria metafora platonica della *γγαντομαχία*, Heidegger sembra accentuare il carattere polemico della filosofia che ingaggia la sua battaglia contro il senso comune. La «filosofia è posta davanti al compito di riuscire da un lato ad afferrare positivamente le cose e di condurre al tempo stesso la lotta contro la chiacchiera. Entrambe le tendenze corrispondono agli impulsi autentici del lavoro spirituale di Socrate, Platone e Aristotele. La loro battaglia contro la retorica e la sofistica ne è la testimonianza. La trasparenza della filosofia greca non risulta dunque dalla cosiddetta serenità dell'Esserci greco, come se esso fosse stato concesso ai Greci nel sonno. Se si considera in maniera più precisa il loro lavoro, si vede bene che quell'impegno fu per loro necessario per pervenire all'essere stesso e precisamente nell'aprirsi un cammino attraverso la chiacchiera. Questo però non vuol dire che noi dobbiamo aspettarci di pervenire alle cose in maniera meno dispendiosa, dal momento che grava su di noi il peso di una tradizione ricca e complessa» (*ibid.*, p. 16).

<sup>225</sup> H. ARENDT, *Martin Heidegger ha ottant'anni*, in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, Napoli, 1992, p. 255. R. VITI CAVALIERE, *M. Heidegger*.

Nel corpo a corpo tra intelligenza pratica e sapere onnisciente emergono ulteriori tratti distintivi della loro fisionomia. Secondo *Etica nicomachea* la φρόνησις riguarda la dimensione umana nel suo complesso (τὰ ἀνθρώπινα) e la deliberazione (βουλευέσθαι) che si rende possibile intorno a questo dominio in quanto caratterizzato non dal necessario e dall'eterno ma da realtà soggette a mutamento.<sup>226</sup> Il φρόνιμος è sempre εὔβουλος, chi sa deliberare bene, affidandosi al discorso ponderante (κατὰ τὸν λογισμόν), avendo di mira, nelle azioni umane (τῶν πρακτῶν), il meglio in assoluto (τοῦ ἀρίστου)<sup>227</sup>. La struttura della prassi prevede dunque l'effettuazione attraverso il discorso, che è sempre discorso di qualcosa in quanto qualcosa (*Ansprechen von etwas als etwas*)<sup>228</sup> secondo la definizione platonica di λέγειν τι κατὰ τινοῦς<sup>229</sup>. L'intervento del λόγος implica sempre una diairetica o "critica" in quanto selezione di enti che per loro natura sono già disposti a subire una distinzione perché soggetti a essere diversamente e quindi a patire il movimento dal non-essere all'essere e viceversa.

La σοφία è definita «la più perfetta delle scienze» (ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν), conoscenza dei principi (τῶν ἀρχῶν εἰδέναι) e disvelamento degli stessi (τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν)<sup>230</sup>. Aristotele, a ragione, avanza dubbi sulla possibilità che la sapienza possa essere posseduta dagli umani come loro intrinseca disposizione: la questione è se essa possa dirsi «κτῆσις e ἔξις dell'umano»<sup>231</sup>. Nella *Metafisica* si fa strada un attributo destinato a giocare un ruolo fondamentale nella soluzione del problema. Si legge infatti il verso di Simonide «solo dio può avere questo privilegio»<sup>232</sup>, dal quale si può dedurre o che la σοφία è esclusa dalle competenze umane o che «i poeti mentono» perché il senso comune ritiene gli dèi invidiosi degli esseri umani: se difatti avessero il privilegio della scienza suprema, a che fine invidiare i mortali? I poeti e il senso comune mentono dunque due volte, in quanto la σοφία è sì divina, ma non nello specifico significato di essere competenza esclusiva degli dèi, quindi, seppure come mera aspirazione al sapere universale, essa è tendenza pure umana. Il senso comune mente a

*Modernità, storia e destino dell'essere*, in AA. VV., *Lo storicismo e la sua storia*, Milano, 1997, p. 506: allo «Heidegger avversario della modernità, spregiatore del progresso e profetico ispiratore di un nuovo inizio del pensiero ... non furono estranei i problemi connessi alla concezione "moderna" del filosofare, i quali inducevano a vivere sino in fondo l'ambivalenza appartenente alla condizione umana di abitatori del tempo; condizione che implica per un verso la pratica ineludibile della "critica del presente" e, per altro, la valorizzazione dello stesso compito "critico", senza il quale non sarebbe possibile alcun proposito di "soggiornare nel pensiero"». Insiste sul carattere "moderno" del pensiero heideggeriano, attribuendo ben altro significato al concetto di "modernità", K. LÖWITZ (*Saggi su Heidegger*, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, 1966, e *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. di O. Franceschelli, Roma, 2000).

<sup>226</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141b8-9

<sup>227</sup> *Ibid.*, 1141b13-14

<sup>228</sup> GA XIX, p. 144

<sup>229</sup> *Soph.* 262e5: «è necessario che il discorso ... sia discorso di qualcosa (τινὸς ... λόγον)» e 237d1-2: «diciamo il "qualcosa" ... in riferimento a qualcosa che è (τὸ "τι" ... ἐπ' ὄντι λέγομεν)».

<sup>230</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141a17-19, tr. it. cit., p. 239.

<sup>231</sup> GA XIX, p. 132

<sup>232</sup> *Met. A*, 2, 982b30-31, tr. it. cit., p. 13.

causa dell'indistinzione nella quale crea i propri giudizi, lasciandosi trascinare dalle evidenze immediate, non sapendo dunque riconoscere il contenuto di verità dei detti poetici e ignorando l'essenza del divino al quale non afferisce in alcun modo il πάθος dal quale gli umani si lasciano condurre invece in ogni azione. La σοφία è la scienza più divina (θειοτάτη) non solo perché al grado supremo essa è di competenza del divino, ma anche perché «ha come oggetto le cose divine» (τῶν θείων)<sup>233</sup>. Si dà il caso che l'esistenza umana debba riconoscere la priorità di altre scienze, in particolare di quelle che contribuiscono al soddisfacimento dei bisogni primari; questo spiega il grande credito di cui godono nell'opinione popolare le discipline che mirano alla soluzione di problemi concreti. Le attività della mente che, nell'architettura aristotelica ma in genere nella tradizione spirituale d'ogni tempo, sono autonome relativamente al fine, non producono beni materiali né traggono godimento dal loro effettuarsi, occupano una posizione subordinata. Del resto la descrizione che Aristotele offre nel primo libro della *Metafisica*, vale a dire la nascita della σοφία può avvenire soltanto a seguito della liberazione dagli ἀναγκαῖα, certo non incoraggia il superamento di questo luogo comune e getta le basi per quei necessari movimenti del pensiero che, nell'esigere maggiore concretezza, chiedono “trasformazioni” più che “interpretazioni” del mondo, confondendo la nozione ontologica di mondo con quella sociale di umanità e ricadendo nel circolo vizioso di un antropocentrismo che in nome della trasformazione del reale ha reso il mondo sempre meno ospitale. La concezione della scienza come massima solutrice di problemi ha rovesciato il criterio della stessa scientificità: il massimamente scientifico diviene l'universalmente dimostrabile e verificabile. Sembra quasi destino ineluttabile accompagnare affermazioni del genere col tono pessimistico della *Sehnsucht* per un mondo perduto, un'origine lontana, compagni di pensiero scomparsi. Del resto per molti “il ritorno in Grecia” è spesso un viaggio di sola andata per un luogo dello spirito dopo il quale saranno completamente astratti dalla storia.

Un'indagine sul concetto di divinità intrinseco alla σοφία risulterà allora essenziale per comprendere in che modo essa possa darsi all'umano. Aristotele caratterizza il θεῖον secondo «un mero intento *ontologico*; la metafisica non è teologia. È ἐπιστήμη»<sup>234</sup>, esprime un νοεῖν: con riferimento al divino in qualità di oggetto di un pensiero, si ha una νόησις dell'eterno (ἀεί); nel secondo caso invece il divino è θεῖον νοήσεως, esprime una qualità *del* pensiero e qualifica il θεωρεῖν, che si riferisce alla divinità nella radice del nome.<sup>235</sup> La σοφία implica un essere

<sup>233</sup> *Ibid.*, 983a7, tr. it. cit., p. 13

<sup>234</sup> GA XIX, p. 134

<sup>235</sup> In *ibid.*, p. 62-63 si legge questo commento al significato originale di θεωρία e alle stratificazioni subite nel tempo ad opera soprattutto della tradizione cristiana: «Il modo di effettuarsi della σοφία è il puro conoscere, il puro vedere, il θεωρεῖν; essa è βίος θεωρητικός. Certo la parola θεωρεῖν era già conosciuta prima di Aristotele. Egli ha utilizzato per la prima volta l'aggettivo θεωρητικός. I termini θεωρεῖν, θεωρία provengono da θεωρός, che è una parola composta da θέα, il guardare, la vista, e da ὄραω, vedere. θέα, la vista che fa vedere come qualcosa si presenta, ha un significato simile a

«costantemente presente alla presenza dell'ἄεί» ma il carattere temporale dell'Esserci, il fatto che esso si trova nel tempo, risulta essere un impedimento a dimorare «costantemente presso l'ἄεί».<sup>236</sup> Non sono dunque le necessità primarie della vita a tener lontano l'umano dalla più alta modalità effettuale della verità, è al contrario il suo particolare modo d'essere, il trovarsi nel mondo e nel tempo, ad escludere una permanenza costante e totale presso l'ente della sapienza. La questione della divinità del sapere si riproporrà quando si tratterà di analizzare la definizione platonica di θεὸς ἐλεγκτικός che accompagna l'ingresso nel *Sofista* dello Straniero di Elea.

La φρόνησις non si occupa di τὰ θεῖα ma di τὰ ἀνθρώπινα, di azioni umane e relativamente ad esse è in grado di avere l'intelligenza totale. Nell'*Etica nicomachea* la φρόνησις è posta accanto alla scienza politica e ciò, secondo Heidegger, non accade per caso. L'umano non è mai solo ma sempre «assieme ad altri»<sup>237</sup> e il sapere relativo al *Mitsein* è spesso considerato superiore a tutte le altre forme di conoscenza, come se l'ἄνθρωπος davvero occupasse quella centralità nel cosmo da far impallidire le «altre realtà di natura ben più divina dell'uomo»<sup>238</sup>: allora la «πολιτικὴ ἐπιστήμη è l'autentica σοφία e il πολιτικός il vero φιλόσοφος; questa è la concezione di Platone»<sup>239</sup>. L'esame dei passi successivi, che Heidegger tralascia, può aiutare a comprendere il senso di quest'affermazione. Politica e φρόνησις hanno in comune la stessa disposizione (ἔξις), si distinguono tuttavia relativamente al loro modo d'essere (εἶναι). La prima è politica in senso stretto perché riguarda la deliberazione su questioni amministrative, la seconda, quando ha per oggetto una città, ossia una comunità, è architettonica, è capace di subordinare le finalità di altre scienze ai propri fini<sup>240</sup>, stabilisce dunque principi cui devono adeguarsi tutte le altre discipline. Per tale motivo questo tipo di intelligenza pratico-politica dota la comunità di una legislazione.

quello di εἶδος. Si nomina dunque θεωρός chi considera qualcosa nella sua prospettiva, che esamina ciò che si dà a vedere. Il θεωρός è anche il pubblico che assiste ai grandi giochi e alle feste *a titolo di spettatore* – ad esso si ricollega il nostro “teatro”. Il “vedere” è qui espresso due volte. Non è questo il luogo per spiegare nei dettagli la storia del significato di quest'espressione. È sufficiente indicare che nell'epoca immediatamente precedente Plotino, nel II e nel III secolo, si interpretava così la parola θεωρία: nel θέω- c'è la radice θεῖον, θεός; θεωρεῖν vuol dire: rivolgere lo sguardo al divino. È un'etimologia specificamente greca, attestata ad esempio in Alessandro di Afrodisia. È una reinterpretazione che si appoggia su certe esposizioni di Aristotele, ma che non tocca il senso proprio del termine. Θεωρία è tradotto in latino con *speculatio*, che significa la pura riflessione; “speculativo” ha dunque lo stesso senso di “teoretico”. La parola θεωρία ha giocato un ruolo capitale nella teologia, in cui si oppone alla ἀλληγορία: la θεωρία è quella riflessione che mira a mettere in evidenza i fatti storici prima di ogni ἀλληγορία; la θεωρία si identifica con l'ἱστορία. E infine essa si identifica con la teologia biblica e con la pura e semplice teologia. Il fatto che una più tarda traduzione di θεωρία con *theologia speculativa* la presenti come opposta alla teologia esegetica è uno di quei casi singolari che si producono di frequente nella storia dei concetti».

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>238</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141a34-b1, tr. it. cit., p. 241.

<sup>239</sup> GA XIX, p. 136

<sup>240</sup> *Et. Nic.* I, 1, 1094a14-15

Aristotele confuta dunque l'idea che la φρόνησις, come comunemente si intende, debba essere di competenza esclusiva dell'individuo perché il «bene dell'individuo non può certo sussistere senza οἰκονομία e πολιτεία»<sup>241</sup>. Non si è in presenza di una concezione politica della filosofia, semmai si assiste al riconoscimento della natura politica dell'individuo, una volta assicurato il suo carattere etico.

La finalità suprema della φρόνησις è mirare alla perfezione dell'attività umana, alla suprema realizzazione del bene umano che è l'εὐδαιμονία, «οὗ ἕνεκα per gli umani»<sup>242</sup> e ἄριστον ἀνθρώπων<sup>243</sup>. Si apre a questo punto la parte più controversa della lettura heideggeriana giacché, com'è noto, Aristotele non parla della felicità come della suprema tonalità affettiva derivante dall'azione pratica, bensì come l'acquiescenza finale, passione non patica, della vita contemplativa. Il conflitto tra le facoltà riguarderebbe pertanto, più che un'astratta superiorità relativa alla costituzione del proprio sapere, la contesa dei fini, posta la possibilità che il τέλος di una scienza possa appartenere anche ad un'altra.

Si è già determinata la φρόνησις come πράξις avente per oggetto l'Esserci, la vita umana che è sempre πρακτική. L'effettuazione di tale carattere avviene nella situazione nella quale l'umano si trova ogni volta. Occorre dunque considerare ogni volta i seguenti fattori: 1) ciò per cui un'azione è azione, 2) i mezzi per l'azione, 3) come questi mezzi vanno utilizzati, 4) il tempo del loro impiego, 5) la relazione ad un altro umano. «Bisogna indagare prima di tutto sulla natura e sull'oggetto (τί καὶ περὶ τί) della deliberazione» e questo oggetto è il bene perché il deliberare bene «mira a raggiungere un bene (ἀγαθοῦ)»; anche il ragionamento degli stolti potrebbe difatti essere formalmente corretto ma distorto quanto al suo termine ultimo. In verità non basta la sola considerazione dell'oggetto da ricercare a garantire la correttezza del ragionamento pratico perché lo si potrebbe distorcere mediante un sillogismo falso. Si rende dunque necessaria anche una meditazione relativa al «mezzo conveniente (δι'οὗ)» e, infine, al tempo necessario. È soltanto dal concorso di tutti questi fattori che la deliberazione può dirsi buona ed essere definita «correttezza (ὀρθότης)»: la «attitudine a deliberare bene (εὐβουλία) ... è... una rettitudine (ὀρθότης) conforme all'utile (τὸ ὀφελίμον), cioè conforme al mezzo (οὗ), al modo (ὡς) e al tempo (ὅτε)».<sup>244</sup> Deliberare correttamente significa sapere tenere insieme tutti questi elementi, significa precorrere le circostanze umane dal principio alla fine: «la φρόνησις co-appartiene all'azione, dall'ἀρχή, da ciò che io voglio, da ciò per cui io mi decido, fino al suo completamento»<sup>245</sup>, la accompagna in ogni momento del suo svolgimento perché essa è radicalmente, originariamente πράξις: «il τέλος dell'azione è l'azione stessa, vale a dire la εὐπραξία»<sup>246</sup>. L'azione pratica, si è visto, è caratterizzata dalla coincidenza di ἀρχή, in quanto οὗ ἕνεκα,

<sup>241</sup> *Ibid.*, VI, 8, 1142a9-10, tr. it. cit. p. 243 [parafrasata]

<sup>242</sup> GA XIX, p. 139

<sup>243</sup> *Et. Nic.* VI, 7, 1141b13

<sup>244</sup> *Ibid.*, 1142b16 sg., tr. it. cit., p. 245.

<sup>245</sup> GA XIX, p. 147

<sup>246</sup> *Ibid.*, pp. 148-149



in-vista-di, e τέλος. Data una simile corrispondenza il fine si trova anticipato nella deliberazione, in certo senso come accade nella tecnica a proposito del suo εἶδος. La presentificazione del principio-scopo dell'azione non basta, argomenta Aristotele, a garantire la realizzazione ottimale poiché è anche da un concorso di circostanze estranee alla deliberazione che dipende il buon esito della prassi. Deliberare significa cercare (ζητεῖν)<sup>247</sup>, «un essere in cammino (*Unterwegssein*), che è da principio orientato 1) *da*, dall'ἀρχή, 2) *a*, al τέλος»<sup>248</sup>. L'orientamento di cui necessita questo tipo di ricerca le conferisce direzione (*Richtung*) e correttezza (*Richtigkeit*, ὀρθότης), dunque pone in atto una forma del disvelamento, se è vero che la ὀρθότης è un modo della verità, finalizzato in questo caso ad un autentico decidersi-per (*Entschlossenheit zu*). La questione della verità rimanda al λόγος nel quale si realizza l'azione. Heidegger assume discorso e azione come co-appartenenti e il sillogismo pratico innanzitutto come un parlare insieme ad altri (*Zusammensprechen*)<sup>249</sup> e solo in maniera derivata “conclusione” perché parlare qui significa “mettere in discussione” (*Besprechen*), un dialogo che coinvolge sempre più voci, foss'anche le voci di dentro del dialogo silenzioso dell'anima con se stessa.

La corretta deliberazione, la εὐβουλία che dirige e orienta la φρόνησις, si radica nel discorso, al pari dei modi disvelativi già descritti da Aristotele: «la buona deliberazione non è ἄνευ λόγου»<sup>250</sup>. Poiché è emerso dalle considerazioni precedenti che in un certo modo una primitiva intelligenza pratica è posseduta anche dagli animali, e dal momento che la φρόνησις fa la sua prima comparsa come una sorta di “sesto senso” che dirige l'umano essere nel mondo, è bene che si chiarisca la struttura di questa prassi decisionale perché si legittimi la qualità di virtù “dianoetica” della φρόνησις. La εὐβουλία non è εὐστοχία, sagacia o “sicurezza di giudizio” (*Treffericherheit*)<sup>251</sup>, una forma di intuizione folgorante, un talento istintivo che permette agli umani di destreggiarsi rapidamente in mezzo alle circostanze della vita. La εὐστοχία prescinde dal λόγος ed è per questo che può essere attribuita anche agli animali e non soltanto all'“animale discorsivo”. È priva inoltre della corretta relazione al tempo. Dice Aristotele: «bisogna deliberare lentamente»<sup>252</sup>, occorre prendere la giusta misura del tempo e mai precipitarsi in una decisione avventata perché la

<sup>247</sup> *Et. Nic.* VI, 9, 1142a31-32: «il deliberare è una specie del cercare».

<sup>248</sup> GA XIX, p. 149

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 150. *Et. Nic.* VI, 12, 1144a31, tr. it. cit., p. 253: «i sillogismi pratici hanno questo principio [premessa]: “poiché tale è il fine, cioè il bene supremo...”». GA XIX, p. 159: «Ἦ βουλευέσθαι è strutturalmente posto in un συλλογισμός. Una φρόνησις è messa in opera in una προαίρεσις: nel “per-cui”, nell'in vista di un ἀγαθόν – qualunque possa essere – deve essere ottenuto attraverso l'azione *questo*: 1) Protasi. Ora allora le circostanze e la situazione dell'azione sono in questo o quel modo, – 2) Protasi. Dunque io agisco in questo o quel modo, – Conclusione. Nella prima protasi ne va della comprensione dell'οὐ ἔνεκα, ciò che è un ἐνδεχόμενον. Nella seconda protasi ne va di trovare l'ἔσχατον, l'estremo, al quale si arresta il λογίζεσθαι».

<sup>250</sup> *Et. Nic.* VI, 9, 1142b12

<sup>251</sup> GA XIX, p. 152

<sup>252</sup> *Et. Nic.* VI, 9, 1142b5

scelta nel tempo opportuno mette alla prova la correttezza della nostra risoluzione. Anche la ἀγχίνοια, la prontezza di spirito, manca dell'adeguato rapporto col tempo, in quanto esprime il momentaneo, abbraccia con uno sguardo solo una situazione particolare.<sup>253</sup> Più complesso è distinguere la corretta deliberazione dalla δόξα, perché quest'ultima possiede sia il λόγος sia la ὀρθότης e si specifica come "essere del parere" (*Einer-Ansicht-Sein*) che necessita sia di un contenuto di verità per essere credibile sia del mezzo di espressione. È vero che la εὐβουλία è «una specie di correttezza»<sup>254</sup> ma la sua correttezza è radicalmente diversa da quella della scienza e da quella dell'opinione, che sono a loro volta di differenti nature. Della scienza si può dire addirittura che non sia corretta perché ammettere il contrario implicherebbe la possibilità dell'errore che la definizione greca di ἐπιστήμη esclude.

Degna di attenzione è la distinzione che Aristotele introduce tra l'ὀρθότης di εὐβουλία e δόξα: «la correttezza dell'opinione è verità (ἀλήθεια)»<sup>255</sup>. Considerato il suo intrinseco carattere discorsivo la correttezza della εὐβουλία è ὀρθότης διανοίας.<sup>256</sup> Ci saremo attesi un'affermazione contraria, vale a dire che fosse la giusta deliberazione, e per suo tramite la φρόνησις, ad avere nella ἀλήθεια il proprio orientamento poiché è stata quest'ultima ad essere stata presentata in apertura al testo tra i cinque modi attraverso i quali si realizza lo ἀληθεύειν della ψυχή. La spiegazione che Heidegger offre si ricollega al carattere zetetico della deliberazione, carattere che l'opinione non condivide in quanto è assertiva (φάσις). Cercare qualche cosa e ponderarla discutendone<sup>257</sup> sono i tratti peculiari della εὐβουλία. La dimensione disvelante della δόξα è una questione che per ora rimane aperta e dovrà essere ripresa nella discussione del *Sofista* – si ricordi la definizione conclusiva del dialogo: l'opinione è «conclusione del pensiero» – perché finora è dato solo per acquisito che la δόξα, avendo di mira l'ἀληθές, non può essere né corretta né falsa<sup>258</sup>, onverosia condivide, si trova a dover ammettere implicitamente Heidegger, i caratteri della ἐπιστήμη. Come conciliare l'affermazione che l'opinione è «né vera né falsa» con il già esposto assunto aristotelico secondo il quale ὑπόληψις e δόξα «possono ingannarsi (ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι)»<sup>259</sup>? Lo ψεῦδος è, in senso greco, l'opposto della ἀλήθεια e non della ὀρθότης: quindi l'opinione può essere vera o falsa, come ammette Platone nel *Sofista*. La correttezza della εὐβουλία, che ammette il falso nel sillogismo pratico nel quale si effettua, va ottenuta secondo un'altra misura. Scrive Aristotele: «chi delibera male (κακῶς) erra (ἀμαρτάνει), mentre chi delibera bene (εὖ) delibera correttamente (ὀρθῶς)»<sup>260</sup>. Il contrario della εὐβουλία è la ἀμαρτία, un

<sup>253</sup> GA, XIX, p. 152: «Mit-einem-Schlag-die-Lage-Übersehen».

<sup>254</sup> *Et. Nic.* VI, 9, 1142b8-9

<sup>255</sup> *Ibid.*, 1142b11

<sup>256</sup> *Ibid.*, 1142b12-13, tr. it. cit., p. 245: «rettezza del pensiero».

<sup>257</sup> *Ibid.*, 1142b15: ζητεῖ τι καὶ λογίζεται.

<sup>258</sup> GA XIX, p. 153.

<sup>259</sup> *Et. Nic.* VI, 3, 1139b17-18

<sup>260</sup> *Ibid.*, VI, 9, 1142b7-8, tr. it. cit., p. 245.

difetto di giudizio: un prendere di mira imperfetto ma non viziato da una imprecisione dei termini in cui si articola il sillogismo. Quest'ultimo infatti può essere formalmente corretto eppure viziato quanto al fine ultimo della deliberazione (il male anziché il bene) oppure può essere invalidato dalla falsità del termine medio relativamente ai mezzi con i quali va compiuta l'azione. L'errore di giudizio pone in discussione una specie di imperfezione di ben altra natura rispetto a quella logica. Scrive ad esempio Platone: «tutto ciò che partecipando di un moto ed essendosi proposto un certo obiettivo ogni qualvolta si prova a raggiungerlo ad ogni tentativo ne resta discosto e lo manca, diremo che subisce ciò a causa della simmetrica armonia di misura che c'è fra esso e l'obiettivo o al contrario a causa della reciproca asimmetria?»<sup>261</sup> L'errore che si commette per insufficienza di valutazione, calcolo o ragionamento riguardo alla finalità da perseguire non è la falsità ma è un continuo tentativo di raggiungere lo scopo e ogni volta fallirlo. Ed è per questo che «l'anima si slancia verso la verità» e indefinitamente «ne resta lontana», come ha notato già in precedenza Heidegger nel commento alla relazione tra vita e verità. La ἀμαρτία riguarda allora la capacità di giudizio, è difetto dell'anima giudicante, mancanza del soggetto e non errore *in re*.<sup>262</sup>

La coincidenza di inizio e fine determina dunque la correttezza della deliberazione, l'εὖ del βουλευέσθαι è concesso da questa corrispondenza che converge sullo ἄριστον ἀνθρώπου, ἡ ἀγαθόν: «appartiene alla εὐβουλία il fatto che non ponga soltanto il τέλος come ἀγαθόν, ma sia ἀγαθόν in ogni sua tappa»<sup>263</sup>.

<sup>261</sup> *Soph.* 228c1-5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 384.

<sup>262</sup> Si chiedi una deroga al principio heideggeriano e si trasferisca l'antico nel moderno dove il tema del "difetto di giudizio" certamente si specifica con maggiori argomenti. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Milano, 2004, p. 297, nota all'Introduzione dell'*Analitica dei principi*: «La mancanza della facoltà di giudizio è ciò che propriamente si chiama stupidità: un difetto, quest'ultimo, di fronte al quale non c'è rimedio che tenga. Un cervello ottuso o limitato, a cui non manchi nient'altro se non un grado sufficiente di intelletto, assieme ai concetti propri di quest'ultimo, potrà anche studiare in maniera agguerrita, fino a raggiungere l'erudizione, ma di solito in questi casi ciò che resta carente è il giudizio (la *secunda Petri*), di modo che non è raro incontrare degli uomini assai eruditi, i quali, nell'uso della loro scienza, lasciano trasparire spesso quella loro irrimediabile mancanza». Sul tema si veda nelle osservazioni alla *Critica del Giudizio* di L. SCARAVELLI, *Il difetto di "secunda Petri"*, in *Scritti kantiani*, a cura di M. Corsi, Firenze, 1990, p. 403-409. Direttamente coinvolte nella riflessione su questi argomenti sono le considerazioni svolte da H. ARENDT nel proporre la formula "*banality of evil*" (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Milano, 2001) affrontata teoreticamente nella *Vita della mente* come «mancanza di pensiero», difetto di giudizio critico (tr. it. cit., p. 84). Le considerazioni che Heidegger svolge sul tema del giudizio potrebbero rientrare, se opportunamente riprese, nel quadro di una "filosofia del giudizio" nella quale si specifica come primo atto il superamento, o meglio, la non assoluta corrispondenza tra il giudicare e le operazioni logiche fondate su presupposti metafisici. Il discorso heideggeriano tuttavia non ha mai offerto al giudizio la possibilità di una vita autonoma al di fuori della proposizione conoscitiva, lasciando «vuoto lo spazio di connessione tra l'esperienza singolare e la presunta oggettività del conoscere» (R. VITI CAVALIERE, *Il giudizio e la regola. Saggi e riflessioni*, Napoli, 1998, p. 24).

<sup>263</sup> GA XIX, p. 155. *Et. Nic.* VI, 9, 1142b21-22, tr. it. cit., p. 245 [lievemente modificata]: «è questo tipo di correttezza della deliberazione che costituisce l'attitudine a deliberare bene, cioè è quella correttezza che mira a raggiungere un bene».

Sul terreno sinora delimitato si svolge la contesa tra σοφία e φρόνησις in merito a quale delle due sia la più alta facoltà (βελτίστη ἔξις) per l'umano e gli assicuri il sommo godimento della εὐδαιμονία. La lotta si risolve a favore di quella che dimostrerà un più stretto legame con il νοεῖν. Questa relazione è stata già dimostrata per la sapienza ed è quindi data come presupposta. La domanda cui Heidegger intende dare soluzione è dunque: «in che misura c'è nella φρόνησις un νοῦς, un νοεῖν?»<sup>264</sup> Al termine dell'analisi della εὐβουλία e di altre attitudini morali tralasciate dall'analisi heideggeriana, Aristotele ammette: «gli oggetti di tutte le azioni sono cose particolari e ultime e il saggio deve conoscerle»<sup>265</sup>. I πρακτά si occupano di καθ'ἑκάστα, come si era già stabilito, e di ἔσχατα. Heidegger acquisisce il significato letterale di ἔσχατον come “estremo limite”, secondo l'esempio portato da Aristotele in *Metafisica Z*<sup>266</sup>, dove può essere interpretato sia come «presentificazione del dato di fatto nel quale si inserisce l'azione» sia come «estremo limite della deliberazione»<sup>267</sup>. L'ἔσχατον è da assumere come «il concetto contrario a ciò che nella ἀπόδειξις è stato chiamato il πρῶτον»<sup>268</sup>, ossia il “termine primo” e ultimo, che in precedenza si è definito ἀρχή oppure ἀεὶ ὄν; esso è «questo ogni volta singolo “cì”»<sup>269</sup> dell'Esserci, «l'ogni volta sempre un altro»<sup>270</sup>, quindi ἐνδεχόμενον ἄλλως.

Il νοῦς è la facoltà che si occupa di entrambi, delle azioni pratiche, dei particolari, degli universali, dei termini ultimi: è apprensione (αἴσθησις)<sup>271</sup> immediata e sintetica dei dati e dei principi che costituiscono i modi del disvelamento μετὰ λόγου, ed è per questo motivo che in precedenza Heidegger ha potuto qualificarlo come una pratica della verità ἄνευ λόγου<sup>272</sup>. L'ἔσχατον della φρόνησις è «l'ultimo termine» della deliberazione, «l'ultimo particolare» del quale, dice Aristotele, «non c'è scienza ma sensazione (αἴσθησις), ma non sensazione dei sensibili»<sup>273</sup> in

<sup>264</sup> GA XIX, p. 158. La necessità di condividere il νοῦς è chiaramente argomentata in questo passo aristotelico: «le disposizioni naturali appartengono sia ai bambini sia agli animali, ma senza intelletto sono manifestamente dannose ... Ma quando uno acquista l'intelletto si comporta ben diversamente: solo allora la sua disposizione, pur essendo simile a quella naturale, sarà propriamente virtù» (*Et. Nic.* VI, 3, 1144b8sg., tr. it. cit., p. 253 [lievemente modificata]).

<sup>265</sup> *Ibid.*, VI, 11, 1144a32-34, tr. it. cit., p. 249 [lievemente modificata].

<sup>266</sup> *Met. Z*, 7, 1032b5 sg., tr. it. cit., p. 313: «il sano viene prodotto seguendo questo ragionamento: poiché la salute consiste in questa data cosa, se si vuole ottenere guarigione, è necessario che si realizzi questa data cosa ... e in questo modo, il medico continua a ragionare, procedendo fino a che non pervenga, da ultimo (ἔσχατον), a ciò che è in suo potere produrre».

<sup>267</sup> GA XIX, p. 158

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 159

<sup>269</sup> GA XIX, p. 158: «des jeweils einzelnen Dies-da».

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 159: «das jeweils immer ein anderes ist».

<sup>271</sup> *Et. Nic.* VI, 11, 1143b5

<sup>272</sup> GA XIX, p. 59: «Questo νοῦς, nell'anima umana non è un νοεῖν, un puro e semplice vedere, ma un διανοεῖν, poiché l'anima umana è determinata dal λόγος. Il νοεῖν diviene, sulla base del λόγος, dell'interpellare discorsivamente qualcosa in quanto qualcosa, διανοεῖν. Al di fuori del νοῦς non c'è altra modalità dell'ἀληθεύειν che sia, in senso proprio, un ἀληθεύειν delle ἀρχαί».

<sup>273</sup> *Et. Nic.* VI, 8, 1142a24 sg., tr. it. cit., p. 243. Nel *De Anima* Aristotele distingue tra gli oggetti sensibili in senso proprio da quelli che possono essere esperiti con il concorso di più sensi: «dico “proprio” quello che non può essere percepito con un altro senso, e rispetto

senso stretto, vale a dire dei dati che si colgono attraverso l'evidenza immediata del loro darsi. La αἴσθησις della avvedutezza si avvicina all'apprensione della geometria con la quale possiamo cogliere un triangolo come l'ultimo particolare. La φρόνησις può dunque essere νοῦς perché entrambi si fondano sulla αἴσθησις, facoltà che è ben diversa dalla mera percezione dei sensibili, dalla sensibilità descritta all'inizio della *Metafisica*, essendo piuttosto la capacità di raccogliere sinteticamente dati esperiti, che, in virtù della loro costituzione ontologica, rappresentano un estremo. La αἴσθησις della φρόνησις è «lo sguardo dell'occhio, il colpo d'occhio sull'ogni volta concreto che, in quanto tale, può essere sempre altrimenti»<sup>274</sup>. Questa scienza della sensazione è dunque sintesi, una sintesi tuttavia, nota Heidegger, che si raccoglie al culmine di un procedimento diairetico, per cui il triangolo percepito come unità finale, è l'elemento geometrico indivisibile dinanzi al quale si arresta la scomposizione di un composto, ad esempio un poligono. La sintesi necessita allora di una diairetica, nonché di un'analitica che la conduca «alla causa prima (τὸ πρῶτον αἴτιον), che, nell'ordine della scoperta, è l'ultima (ἔσχατον)» perché «ciò che è ultimo nell'analisi (τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει) è primo nella costruzione (πρῶτον ... ἐν τῇ γενέσει)»<sup>275</sup>. Perciò l'ἔσχατον può essere πέρας e condividere con quest'ultimo i significati che gli sono stati assegnati nella *Metafisica*<sup>276</sup>: essere insieme ἀρχή, τέλος, οὐσία. Quando l'intelligenza pratica individua il suo termine ultimo arresta la discussione che deve realizzare una deliberazione corretta poiché il fine, l'elemento conclusivo è stato individuato. Questo punto estremo cade al di fuori del deliberare perché costituisce a suo modo una parte non più scomponibile, esso è ciò su cui non è possibile deliberare. «Deliberiamo non sui fini, ma sui mezzi per raggiungerli»<sup>277</sup>: il βουλευέσθαι si rivolge sempre «a proposito di quelle cose che per lo più (ἐπὶ τὸ πολὺ) si verificano in un certo modo, ma che non è chiaro come andranno a finire, cioè quelle in cui c'è indeterminatezza»<sup>278</sup>. Sarebbe «uno stupido o un pazzo» chi pensasse di sottoporre ad esame gli enti universali o di natura, le realtà geometriche o matematiche: «deliberiamo sulle cose che dipendono da noi, cioè su quelle che possono essere compiute da noi»<sup>279</sup>. Nella *Metafisica* le cause per cui una cosa può essere generata sono ricondotte alla produzione naturale, alla tecnica e all'accidente. In *Etica nicomachea*

a cui non è possibile l'errore» e sensibili comuni quelli che «non sono propri di alcun senso, ma comuni a tutti» come la grandezza, il movimento, la quiete e simili (418a11 sg., tr. it. cit., p. 149).

<sup>274</sup> GA XIX, p. 164: «*der Blick des Auges, der Augen-blick*». È noto che il tedesco *Augenblick* (alla lettera "attimo") è da Heidegger scomposto per meglio far risaltare il riferimento alla vista e alla percezione istantanea dell'attività teoretica nell'attimo del suo effettuarsi. Ad esso è contrapposto lo *Jetzt*, l'istante, secondo la chiara definizione di *Essere e tempo*, rispettivamente esperienza autentica e inautentica del tempo presente nell'esistenza quotidiana. È da notare tuttavia che nel corso sul *Sofista* la opposizione tra *Augenblick* e *Jetzt* non è ancora così radicale come lo sarà nell'opera del '27.

<sup>275</sup> *Et. Nic.* III, 3, 1112b19 sg., tr. it. cit., p. 121.

<sup>276</sup> *Met. Δ*, 17, 1022a4, tr. it. cit., p. 243, cfr. supra nota 132.

<sup>277</sup> *Et. Nic.* III, 3, 1112b11-12, tr. it. cit., p. 121.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 1112b8-9, tr. it. cit., p. 121.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 1112a30-31, tr. it. cit., p. 121.

φύσις, ἀνάγκη, τύχη, νοῦς e τὸ δι' ἀνθρώπου sono definiti αἰτίαι<sup>280</sup>; Heidegger sottolinea l'importanza di questo passo perché nell'*Etica* Aristotele «non parla della ποιήσις – come nel passo appena ricordato della *Metafisica* – ma espressamente della πράξις»<sup>281</sup>. Soltanto all'ultima categoria, al δι' ἀνθρώπου, ciò che può essere fatto dagli umani, compete l'indeterminazione che si presta dunque ad essere oggetto di una decisione. Aristotele dimostra di possedere già chiara la distinzione tra enti di ragione ed enti di fatto, quindi tra la verità che compete ai primi, oggetti di una dimostrazione apodittica e riconducibili a cause esterne all'operato umano (la natura, la necessità, il destino, la ragione matematica), e la verità contingente dei secondi, che non sono affidati al caso ma rimessi a chi possiede già la capacità di rendere necessario, nel senso di far entrare nell'ordine dell'esistente, ciò che primariamente è possibilità pura, contingenza assoluta priva di realtà. La φρόνησις, essendo stata caratterizzata come un νοεῖν, può dunque competere con la σοφία. Rimane ad ogni modo la loro differenza specifica, in quanto l'ultima è νοεῖν delle ἀρχαί, la prima è νοεῖν degli ἔσχατα, secondo il significato prima stabilito. «Abbiamo qui due possibilità del νοῦς: il νοῦς nell'estrema concretezza e il νοῦς nell'estremo καθόλου, nella più generale generalità»<sup>282</sup>.

La determinazione conclusiva di φρόνησις e σοφία si raggiunge mediante la delineazione di una serie di aporie che nascono dal loro intendimento comune. Giacché è opinione condivisa che maggiormente scientifico sia il sapere che ha per fine la produzione di utilità necessarie a soddisfare bisogni primari, si chiede quale sia l'uso concreto (χρήσις) di queste due discipline. Il modo aristotelico di affrontare simili questioni passa dal senso comune, nel quale si ingenerano contraddizioni continue ogni volta che si tratti di stabilire qualcosa di determinato intorno a delle semplici nozioni, alla «pura riflessione ontologica» perché l'unica possibilità di venire a capo dei problemi è affrontarli secondo il loro modo ontologico.<sup>283</sup>

La σοφία non può produrre εὐδαιμονία non perché quest'ultima sia estranea alla sua natura: paradossalmente essa realizza la suprema felicità umana, ma, come si è argomentato in precedenza, si tratta di una “passione non patica”, di un affetto ormai scevro di ogni riferimento all'umano essere affetti da passioni, un sentimento assai prossimo al “sentire il nulla” dell'angoscia descritta da Heidegger in *Essere e tempo*.<sup>284</sup> Aristotele

<sup>280</sup> *Ibid.*, 1112a31 sg.

<sup>281</sup> GA XIX, p. 162

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 163

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 168

<sup>284</sup> Essere in una tonalità affettiva permanente: questo il senso, sostiene Heidegger, dell'affermazione aristotelica che associa la “felicità” del sapere al piacere. *Et. Nic.* X, 7, 1177a25-27, tr. it. cit., p. 393: «la filosofia ha in sé piaceri meravigliosi per la loro purezza e stabilità, ed è naturale che la vita di coloro che sanno trascorra in modo più piacevole che non la vita di coloro che ricercano», perché la ricerca genera sempre inquietudine. A. CAPUTO, *L'eudaimonia come origine di Essere e tempo. Platone: Il Sofista (1924-'25)*, in *Terra incontaminata. Percorsi di ricerca nella filosofia di M. Heidegger*, Bari, 1999, pp. 45-84. L'εὐδαιμονία costituisce il compimento dell'esistenza autentica, della σοφία

specifica difatti che la sapienza non realizza la felicità γενέσεως, nell'ambito dell'essere diveniente dell'umano dal momento che essa è astratta da questa dimensione. I suoi frutti si colgono altrove, nell'altro luogo o senza luogo della vita contemplativa. Un contemplare, che si è argomentato prima, risente pur tuttavia delle influenze della temporalità in virtù del fatto che io, a cui si indirizza questa scienza suprema, io che sono nel tempo e vi appartengo, «*io vivo in questo θεωρεῖν*»<sup>285</sup>: assorta nella contemplazione io continuo a patire della vita ogni sua determinazione. Il θεωρός può sperimentare nel suo vivere una specie affatto particolare di produzione della felicità, quella generata dalla σοφία, che si può godere «per il fatto di essere posseduta ed effettuata (τῷ ἐνεργεῖν)»<sup>286</sup>. Il significato di tale ἐνεργεῖν è da individuare nel passo in cui Aristotele afferma che la εὐδαιμονία va posta in una ἐνέργεια<sup>287</sup>. Quest'ultima, nella interpretazione ontologica cui la sottopone Heidegger, non significa "attività", nel senso che la felicità si produce svolgendo un compito piuttosto che oziare o dormire: «ἐνέργεια non significa altro che presenza (*Anwesenheit*)»<sup>288</sup> ed indica il τέλος come essere-compiuto, corrispondere al proprio modo d'essere nella maniera più completa e, in questo senso, essere-presente. Il termine contrasta con i significati di δύναμις e ἕξις che esprimono, al contrario, sempre una possibilità e sono riferiti da Aristotele alle attività di cui l'umano può disporre come di proprie potenzialità. La εὐδαιμονία non è un mero poter-essere che si concede agli umani e la cui realizzazione è rimessa interamente alla loro capacità: essa interviene come il compimento finale quando appunto la determinazione ontologica dell'esistenza ha raggiunto il suo limite estremo e conclusivo, quando inizio e fine si incontrano nello stesso istante. «L'εὐδαιμονία è dunque l'essere-presente-finito (*das Fertiganwesendsein*) del vivente in relazione alla sua più alta possibilità ontologica. Essa è la τελείωσις dell'essere dell'ente in quanto in-essere (*In- Sein*)».<sup>289</sup>

Nella prospettiva della γένεσις, al contrario, la φρόνησις può dirsi causa efficiente del prodursi della εὐδαιμονία: così essa appare superiore alla σοφία perché «il produrre una cosa qualsiasi comanda e impera»<sup>290</sup>. Anche in merito a questa produzione sono da operare delle distinzioni. È chiaro che l'avvedutezza è tutt'altro dalla ποιήσις essendo πρᾶξις.

aristotelica, e l'angoscia rappresenta il limite estremo della caduta dell'umano per esperire il rapporto col nulla ed aprirsi in tal modo all'autenticità. Considerate alla stregua di "situazioni-limite" o stati affettivi estremi, l'εὐδαιμονία e l'angoscia permettono l'esperienza col nulla. Nell'angoscia la totalità dell'esistente sprofonda nell'indifferenza, nell'εὐδαιμονία, che non è la semplice felicità derivante da un evento particolare, ma quell'appagamento di cui può godere soltanto il sapiente e il dio, si esperisce paradossalmente proprio la stessa indifferenza nei confronti del mondo: l'εὐδαιμονία, affetto supremo, è, in un certo senso, il limite estremo dell'affetto stesso.

<sup>285</sup> GA XIX, p. 169

<sup>286</sup> *Et. Nic.* VI, 12, 1144a6, tr. it. cit., p. 251 [lievemente modificata].

<sup>287</sup> *Ibid.*, X, 6, 1176b1

<sup>288</sup> GA XIX, p. 172. In *Et. Nic.* X, 7, 1177a18 sg. Al termine ἐνέργεια si trova associato l'aggettivo θεωρητική ed è dunque assunto come sinonimo di βίος θεωρητικός indicato in *Et. Nic.* I, 5, 1095b19 sg.

<sup>289</sup> GA XIX, p. 173

<sup>290</sup> *Et. Nic.* VI, 12, 1144a35, tr. it. cit., p. 251.

Entrambe senza dubbio portano a compimento l'oggetto di una scelta, il τεχνάζειν per la tecnica, la προαίρεσις per la φρόνησις. Entrambe in un certo senso deliberano intorno alle modalità attraverso le quali lo scopo va realizzato. Ecco allora un ulteriore tratto distintivo, accanto agli altri già enumerati in precedenza: l'effettuarsi della φρόνησις non si realizza con la stessa consequenzialità logica che segue passo dopo passo la produzione tecnica. Il φρόνιμος è tale non perché possieda le opportune conoscenze del suo oggetto e del modo per metterlo in pratica. Aristotele mette sotto accusa il troppo rigido intellettualismo etico socratico giacché non è dalla conoscenza del bene che deriva, come automatica necessità, l'azione buona: è come dire siamo disposti al movimento perché possediamo le conoscenze mediche e ginniche che facilitano i nostri movimenti. Nella valutazione dell'azione è da tener presente dunque molto più della mera corrispondenza dell'agire secondo una regola, che può essere, per dirla con Kant, eteronoma, quale il rispetto formale della legge o qualunque altra ragione – il caso, la necessità, l'ignoranza, le circostanze – che sia estranea alla corretta deliberazione dell'umano o meglio alla sua intenzione. Se ciò è vero, è necessaria tuttavia una presupposizione del fine dell'azione, intorno al quale, come detto, non si attua la deliberazione. Dai passi già analizzati sappiamo che lo scopo finale dell'azione è l'ἀγαθόν. In questo contesto si va ben oltre perché «l'ἀγαθόν non si mostra che all'ἀγαθός»<sup>291</sup>. È presupposto il fine, dunque, e insieme anche la suprema virtù umana, l'essere già buono. In questo modo Aristotele sembra ricadere nello stesso contestato principio socratico. Heidegger argomenta che la tesi aristotelica ha il solo scopo di mettere in evidenza la mancanza di autonomia della φρόνησις in quanto l'ἀγαθόν non solo va presupposto come estremo termine della deliberazione ma è anche principio sia dell'azione sia di chi la mette in pratica.

Il libro X dell'*Etica nicomachea* assegna alla σοφία e ai modi del suo effettuarsi il primato tra le attività umane, il riconoscimento della condizione di eccellenza della διάνοια. Alla φρόνησις spetta ben altra priorità: tra tutti i modi del disvelamento, essa soltanto ha completa comprensione dell'ente tematizzato. Il suo compimento mai può prescindere inoltre dal *Miteinandersein*, che è il significato originario della πράξις, e tocca solo in tangenza l'attività contemplativa perché il sapiente, seppur possa aver bisogno di compagni, quanto più è solo tanto più è sapiente.<sup>292</sup> Platone, secondo l'interpretazione heideggeriana, non giunse a distinguere chiaramente i due fenomeni. «Quando Aristotele parla – nel libro A della *Metafisica* – della σοφία come φρόνησις, vuole significare che egli vede nella σοφία, come Platone nella φρόνησις, il modo più alto dell'ἀληθεύειν e in generale il più alto comportamento, *la più alta possibilità esistenziale* dell'umano»<sup>293</sup>. Il senso di questa lunga elaborazione della filosofia aristotelica ha avuto l'obiettivo di condurci a questa

<sup>291</sup> GA XIX, p. 166. *Et. Nic.* VI, 12, 1144a36-b1, tr. it. cit., p. 253: «è manifesto che non è possibile essere saggio senza essere buono».

<sup>292</sup> *Et. Nic.* X, 7, 1177a34-35

<sup>293</sup> GA XIX, p. 124



affermazione: a riconoscere che per Platone il fenomeno primario dell'ἀληθεύειν è la φρόνησις e quindi a stabilire la priorità dell'attività pratica su quella teoretica, che risulterà quindi condizionata dalla prima. La natura di una dichiarazione simile ha il valore di un'ipotesi interpretativa da sottoporre a verifica nel corso del minuzioso commento al dialogo platonico. Come collegamento alle considerazioni svolte in apertura del paragrafo Heidegger argomenta che, ciononostante, non si vuole ricondurre le questioni etiche greche a quelle moderne. L'etica antica è sempre riferita al senso dell'essere, all'ontologia che costituisce, dal punto di vista del pensatore tedesco, un'architettonica nel senso aristotelico del termine: vale a dire la disciplina che sottopone alle sue finalità gli orientamenti di tutte le altre scienze. Di ciò è sintomatica l'affermazione della *Lettera sull'umanismo*, nella quale si stabilisce che l'etica possa sorgere soltanto all'interno dell'ontologia, la quale, nella sua autentica fisionomia, è già connotata in senso etico.<sup>294</sup>

<sup>294</sup> GA IX, tr. it. cit., pp. 307-308: «il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria».

## *I.6. Elementi per una critica del giudizio*

Lo scopo di Heidegger è stato quello di porci di fronte ad una strutturazione dell'*epistēmē* umana per dedurre il primato platonico della prassi. Accanto a questo presupposto ermeneutico Heidegger colloca una critica al λόγος proposizionale per dimostrare che in Platone il senso dello ἀληθεύειν, che è ancora per Aristotele μετὰ λόγου e quindi, secondo l'intendimento greco della verità, λέγειν, si determina come διαλέγεσθαι, accentuando dunque la struttura referenziale del discorso e disponendolo di necessità nei confronti di altro: la comunità, il *Mitsein*, il mondo-ambiente, in definitiva quel tracciato di relazioni nelle quali l'Esserci si trova perché è essere-nel-mondo. Il λόγος platonico non può fare mai a meno del mondo, ciò in un duplice senso: sia perché il λόγος è già sempre mondo, sia perché quel διὰ, la preposizione che enfatizza la dimensione relazionale, sintetizza appunto i modi possibili di questa relazione: essere con, per, attraverso. La priorità assegnata alla prassi e la dimensione relazionale del discorso sono due fenomeni che, nella critica heideggeriana di Platone, non vanno mai disgiunti, appunto perché la prassi, come notava anche Aristotele, è sempre infra-individuale, dove quell'*infra* può essere interpretato in molteplici modi, esattamente al pari del discorso che la esprime.

Il λόγος reca scritto nella sua costituzione la necessità della relazione alla cosa essendo sempre discorso di qualcosa in quanto qualcosa, ossia in quanto essente perché, come discuterà Platone nel *Sofista*, il λόγος del μὴ ὄν, che è μὴ τί, è μηδὲν λέγειν, “dire nulla”, significare alcunché.<sup>295</sup> Sinteticamente dicendo λόγος si esprime in ogni caso un λέγειν τι κατὰ τινοῦς. La struttura del discorso così delineata rivela che un λόγος siffatto è in realtà giudizio perché, sostiene Heidegger, nell'assumere un essente in quanto essente, dopo averlo identificato nei caratteri ontologici che lo contraddistinguono, è emersa una funzione specifica, la διαίρεσις, la distinzione tra enti. Il τί o l'ὄν tematizzato dal discorso emerge quale διαιρετόν, un essente che nell'atto di venir distinto, acquisisce la propria reale individualità. Ciò che giace nell'indistinzione è l'estremamente universale, il καθόλου, che è συγκεχόμενον – secondo la lezione della *Fisica* – mescolato, confuso almeno fino a quando non trova il proprio corrispondente nel particolare e nel concreto. Oppure è ἀδιαίρετον, indistinto, al modo dell'ἀρχή, che non patisce la selezione logica operata dal discorso e si lascia cogliere, come si è già argomentato, nel puro νοεῖν. Quest'ultimo, tuttavia, quando è riferito all'umano si determina in ogni caso in una dimensione discorsiva, come un νοεῖν μετὰ λόγου che è διανοεῖν, ripetendo la medesima relazionalità propria del discorso. Che il καθόλου e l'ἀρχή sfuggano nella loro essenza ad un discorso che è sempre diairetico implica una riconferma del carattere mondano del λόγος, la constatazione che esso possa dirigersi ad elementi composti che recano nella loro natura la disponibilità ad essere segno della differenza.

<sup>295</sup> *Soph.* 237e2

«Il λόγος è diairetico-sintetico»<sup>296</sup>: dopo aver individuato l'oggetto del discorso attraverso la distinzione, la sintesi interviene quale complemento conclusivo. Un λόγος siffatto non è tuttavia altra cosa dal giudizio. La critica heideggeriana al giudizio mira a determinare la mai completa identificazione di ἀληθεύειν e λέγειν e ciò perché modalità del λόγος è anche lo ψεύδεσθαι, che non è disvelamento, ma ricoprimento o dissimulazione. Anche il dire il falso conserva il carattere del manifestare, nel senso del lasciar vedere; ciò che tuttavia si lascia cogliere non è la reale dimensione ontologica dell'ente in quanto tale bensì il suo opposto, un'illusione di ente, qualcosa che può essere definito mediante il ricorso ad altro da sé. Il luogo concreto di questa dissimulazione è la sintesi, la conclusione del giudizio, nella quale ciò che è appreso, patendo il carattere della simultaneità e della composizione di elementi che mai di necessità possono essere congiunti, si presenta sinteticamente provvisto di qualità ad esso non inerenti. Scrive Aristotele nel *De Anima*: «il falso ha sempre luogo nella sintesi, giacché, anche se si afferma che il bianco è non bianco, si è operata una combinazione di bianco e non bianco. Tutte queste operazioni si possono chiamare anche divisioni»<sup>297</sup>.

Attraverso questa specificazione si chiarisce con precisione maggiore il vero obiettivo polemico di Heidegger, che non è il λόγος in quanto tale, bensì il venir veicolato dalla sua struttura ad identificarsi approssimativamente con il giudizio proposizionale o di conoscenza. Sulla base di questi risultati e di altri analizzati nel corso della *Transizione* al dialogo platonico Heidegger ha seminato tracce che confluiscono in una critica alla teoria tradizionale del giudizio. Il recupero degli elementi di questa critica ha lo scopo di sondare gli aspetti polemici nei confronti della logica. La avversione del pensatore per l'esautorazione della comprensione del vero limitata alla correttezza dell'enunciazione mira a donare al fenomeno della verità la necessaria concretezza esistenziale per riconoscere, solo come attributo secondario, la possibilità che la dinamicità fattuale del vero si formalizzi in una proposizione. L'analisi heideggeriana assume a presupposto la distinzione aristotelica del *De interpretatione* tra λόγος σημαντικός e λόγος ἀποφαντικός, rifiutando di riconoscere nel secondo un giudizio di predicazione, statuto che invece spetterebbe solo al primo in quanto propriamente significante. Il limite platonico, agli occhi di Heidegger, consiste nell'aver mancato di cogliere questa differenza fondamentale, nel non aver saputo scorgere fino in fondo il fenomeno della apofansi, quindi la viva potenza del *logos*, avendo individuato nella formula del λόγος τινός<sup>298</sup> la sola essenza della significazione. Il λόγος platonico è semantico perché sempre vincolato al riconoscimento dei caratteri logici dell'ente che prende per tema, è dunque giudizio di conoscenza. Obiettivo di Heidegger è anche correggere la interpretazione tradizionale di σύνθεσις e διαίρεσις che non corrispondono totalmente al giudizio affermativo (κατάφασις) e a quello negativo (ἀπόφασις) poiché, contrariamente a

<sup>296</sup> GA XIX, p. 145

<sup>297</sup> *De Anima* 430b2 sg., tr. it. cit., p. 221.

<sup>298</sup> *Soph.* 262e5

quanto lasciano credere le modalità in cui si effettuano, sintesi non vuol dire soltanto “unire” e diairesi soltanto “dividere”: ogni giudizio, nella misura in cui è apofantico, è sintetico, sia quando si esprime attraverso un’affermazione sia attraverso una negazione. Altrettanto però ogni giudizio sintetico è sempre diairetico. «Nella σύνθεσις viene in primo piano il momento in cui l’interpellare discorsivamente coglie una cosa insieme ad un’altra e ciò nella forma dell’intero. Di contro nella διαίρεσις è implicato il fatto che il λόγος, poiché lascia vedere qualcosa in quanto qualcosa, scompone ... il tutto percepito in precedenza ..., ma non nel senso che i νοήματα sono giustapposti, ma ... in modo che essi siano colti come unità»<sup>299</sup>.

È da notare tuttavia che Aristotele, sebbene distingua in *Etica nicomachea* un tipo particolare di giudizio pratico, la σύνεσις, non manca di ammettere che questa forma riproduce la struttura del giudizio conoscitivo. Il giudizio invocato da Aristotele in questo contesto è posto tra le possibilità pratiche di cui dispone l’umano e si concretizza più in una capacità, l’aver giudizio, che nella determinazione gnoseologica dell’ente da parte del soggetto giudicante. L’analisi aristotelica della σύνεσις non è stata oggetto di attenzione da parte di Heidegger; essa contiene però argomenti che risultano utili ad argomentare la tesi heideggeriana.

Il rapporto tra prassi e discorso che guida la lettura del *Sofista* è indicato da Aristotele in *Etica nicomachea*, quando pone la σύνεσις, il giudizio, nel cuore della più alta modalità disvelativa del contingente, la φρόνησις. Nella presentazione dei modi della verità (*Et. Nic.* VI, 3) Aristotele cita la υπόληψις, che assieme alla δόξα, è esclusa dai modi attraverso i quali la ψυχή effettua il vero. Qui la υπόληψις non è da intendersi come giudizio *tout court*, quanto come il parere che si forma attraverso opinioni e mai mediante il contatto diretto con le cose di cui tratta. La traduzione che Heidegger sceglie è *Dafürhalten*<sup>300</sup>, un tenere-per, ritenere appunto, credere qualcosa, o ancora credere di sapere qualcosa per sentito dire. Nel libro A della *Metafisica* Aristotele associa la υπόληψις alla τέχνη perché la tecnica esige giudizio. Nella strutturazione dei gradi dell’εἰδέναι il passaggio dalla prima forma di esperienza del mondo, l’ἐμπειρία, al livello successivo che è l’organizzazione tecnica dell’esistente, il discrimine è costituito appunto dallo ἔχειν υπόληψιν<sup>301</sup>, l’aver giudizio, una capacità

<sup>299</sup> GA XIX, p. 186

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 73

<sup>301</sup> *Met.* A, 1, 981a5 sg., tr. it. cit., p. 3 [lievemente modificata]: «la tecnica si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale e unico riferibile a tutti i casi simili». L’interpretazione heideggeriana del passo contrasta con il significato letterale perché qui Aristotele non attribuisce il giudizio all’ἐμπειρία, come sostiene Heidegger (GA XIX, p. 156), bensì alla τέχνη. Il senso della lettura heideggeriana forse è da rintracciare nell’aggiunta del καθόλου alla semplice υπόληψις, quindi anche l’esperienza potrebbe contare su una primitiva attività giudicante, inferiore al giudizio tecnico per l’assenza del riferimento all’universale. Poiché tuttavia il καθόλου esprime in questo contesto il senso generale del concetto e dal momento che Aristotele ricorre all’individuazione dell’universale per distinguere ogni caso concreto, risulta difficile attribuire la υπόληψις anche alla ἐμπειρία perché ciò comporterebbe il contestuale riconoscimento di una universalità dell’esperienza sensibile, mentre è al contrario noto che,

che si affina mediante la raccolta dei dati sensibili e dinanzi alle esigenze del contingente è in grado di apprestare rimedi.

In *Etica nicomachea* il termine ὑπόληψις ricompare associato all'aggettivo ἀληθής e riferito alla φρόνησις: nel passo è asserito in sintesi quanto detto a proposito dell'avvedutezza e si conclude che del fine della deliberazione e dell'azione la φρόνησις è ἀληθής ὑπόληψις, «vera apprensione»<sup>302</sup>. In questo senso ὑπόληψις è da intendersi con un significato non dissimile né da αἴσθησις né da νοεῖν, quindi come autentica percezione e comprensione dello scopo verso cui tende l'azione e che informa l'azione in ogni suo passo. Heidegger riconduce il termine ὑπόληψις al verbo ὑπολαμβάνειν, che significa “anticipare”<sup>303</sup>. In questo senso il giudizio verrebbe a costituirsi come uno specifico “giudizio di previsione”, nel quale il senso di questa anticipazione prescinde dalla dimensione storica e quindi dal tempo futuro sul quale esercitare l'attività giudicante<sup>304</sup>, essendo piuttosto un giudizio di previsione ontologica, occupandosi vale a dire di ciò che è ontologicamente preesistente. Difatti la preposizione ὑπό è usata in tutti quei «concetti fondamentali» che esprimono tale soggiacere: ὑποκείμενον, ὑπάρχον, ὑπομένον. La φρόνησις è dunque vera ὑπόληψις nella misura in cui è «ciò che coglie anticipatamente il τέλος»<sup>305</sup> soltanto perché è il τέλος stesso ad essere caratterizzato da una preesistenza che informa di sé anche il giudizio che ad esso si rivolge.

Il termine fa ancora un'altra comparsa. In riferimento ai caratteri della φρόνησις, si è fatto cenno alla *Besonnenheit*, alla σωφροσύνη che, sia per Platone (*Cratilo*), sia per Aristotele, “salva la φρόνησις”<sup>306</sup>. Il passo aristotelico tuttavia recita per intero: ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν.<sup>307</sup> La prima proposizione riprende l'interpretazione etimologica di Platone e rintraccia la φρόνησις nel cuore della σωφροσύνη, dove quel prefisso iniziale σω- rimanda al verbo σώζειν: dunque σώζειν + φρόνησις = σωφροσύνη. Ecco dunque argomentato il gioco di parole che nelle lingue moderne è più difficile

per questo ambito, non è possibile parlare di un universale concettuale bensì soltanto di una condivisa e indistinta generalità di modi e situazioni.

<sup>302</sup> *Et. Nic.* VI, 9, 1142b34, tr. it. cit., p. 247.

<sup>303</sup> GA XIX, p. 156

<sup>304</sup> Penso al “giudizio prospettico” teorizzato da R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Messina, 2001.

<sup>305</sup> GA XIX, p. 156

<sup>306</sup> Il passo analizza, tra gli altri, i significati di φρόνησις, σύνεσις e γνώμη che saranno ripresi da Aristotele in *Etica nicomachea*. Argomenta Platone: «La φρόνησις ... infatti è φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις [= pensiero del moto e del flusso]; potrebbe anche essere intesa come ὄνησις φορᾶς [= utilità del movimento], ma è comunque in relazione con il φέρεσθαι [= muoversi]. Se però, vuoi, la γνώμη indica senz'altro ricerca e γωνῆς νόμησις [= indagine della generazione]: infatti τὸ νομᾶν [= l'indagare] e τὸ σκοπεῖν [= il ricercare] sono identici. ... La σωφροσύνη [= la ponderazione], invece, è σωτηρία [= salvezza] di ciò che abbiamo appena esaminato, la φρόνησις» (*Cratilo*, 411d sg., tr. it. cit., p. 158 [lievemente modificata]). Il passo è oltremodo rivelativo della relazione tra la vita etica e il movimento.

<sup>307</sup> *Et. Nic.* VI, 5, 1140b11-13

rendere. La seconda proposizione scende dal livello pur affascinante delle etimologie per sostenere: la σωφροσύνη reca scritto nel nome il suo essere salvezza della φρόνησις, ma ciò che è salvo per davvero non è la φρόνησις bensì il giudizio, la ὑπόληψις, di chi la pratica. Questa salvezza del “giudizio avveduto” e la necessità di un intervento esterno sono da riconnettere alla tesi espressa poco più avanti (VI, 9, 1142b22 sg.) dove, accanto all’ammissione che la pratica abbia comunque bisogno del giudizio (il “sillogismo pratico”), è affermato che esso possa anche essere falso: o perché falsa è la conclusione (il fine non è il bene) o perché falso può essere il termine medio (il mezzo inadatto a raggiungere il fine). La σωφροσύνη è dunque tesa a rendere vero il giudizio pratico, nell’individuare la correttezza formale dei termini della sua effettuazione. Da questo punto di vista essa è già una forma di giudizio, prevedendo la capacità di distinguere i tempi e i modi dell’azione pratica ed essendo in grado di anticipare, ancor prima della φρόνησις, il τέλος della deliberazione. Un giudizio si dice tale quando riesce a raccogliere particolare e universale, quindi la σωφροσύνη deve poter disporre, seppur senza i mezzi applicativi della φρόνησις, di un universale. L’universale che ha per oggetto la σωφροσύνη emerge per contrasto, cioè in opposizione ad una conoscenza dell’estremamente particolare che è l’affetto, il dolore o il piacere, in genere ogni passione capace di compromettere le sorti del ragionamento pratico. La σωφροσύνη salva la φρόνησις dall’estremamente vario, soggettivo, dinamico e la induce a ricercare le stelle fisse anche in mezzo ad enti che per loro natura sono in divenire e possono essere sempre altro e diversi.

Sospesi gli elementi che inficiano l’intellezione dell’universale pratico, la φρόνησις può insediarsi nel cuore della verità ed essere del solo τέλος dell’ogni volta singolo agire «vera apprensione» (ἀληθῆς ὑπόληψις). Come già argomentato in precedenza, l’interpretazione aristotelica fa uso dell’opinione popolare per giungere a conclusioni scientifiche. Il senso comune sostiene che «è per natura che si ha comprensione, giudizio e intelletto»<sup>308</sup>. Si tratta di portare ad un più alto discernimento il valore di questi doni naturali. Anche nell’ambito di un più affinato sapere Aristotele tuttavia riconosce il ruolo fondamentale della ἐμπειρία, da intendersi qui non tanto come un grado dell’εἰδέναι, quanto come il generale “fare esperienza” del mondo, della storia, degli umani. È soltanto attraverso il trascorrere del tempo, che forma l’esperienza, a rendersi concreta la possibilità che generiche e condivise qualità pratico-intellettive si presentino nella loro completa fisionomia.

Il decimo paragrafo di *Etica nicomachea* VI chiarisce il vero rapporto tra giudizio e prassi etica. Innanzitutto non si parla più di ὑπόληψις ma di σύνεσις, qualificata come capacità di aver giudizio; per questo “giudizio” e “giudizio appropriato” (εὐσυνεσία), cioè essere giudizioso, sono la stessa

<sup>308</sup> *Ibid.*, VI, 11, 1143b7, tr. it. cit., p. 249. «Bisogna tener conto delle affermazioni non dimostrate, cioè delle opinioni degli uomini d’esperienza e dei più anziani, ovvero dei saggi, non meno che delle loro dimostrazioni, giacché essi, per il fatto di avere un occhio formato dall’esperienza, vedono correttamente» (1143b11-14, tr. it. cit., p. 249). Si veda anche la nota n. 306 sul *Cratilo*.

cosa<sup>309</sup> perché, nella dimensione ancora intellettualistica dell'etica aristotelica, è praticamente inverificabile l'ipotesi che aver giudizio conduca ad una conclusione negativa. "Avere giudizio" e "aver buon giudizio" sono la stessa cosa. Il giudizio non può essere identificato con l'azione morale che si realizza attraverso la φρόνησις perché, diversamente da quest'ultima, non si occupa direttamente degli ἐνδεχόμενα ἄλλως ma di «realità che possono suscitare problemi e richiedere una deliberazione»<sup>310</sup>. Si è così assunto un dato ulteriore sugli ἐνδεχόμενα ἄλλως, vale a dire la non totale problematicità del loro ambito; solo una parte di questi enti è questionabile, ovvero la dimensione propriamente umana: non i ποιητά – oggetto della τέχνη – ma i πρακτά. Anche l'azione pratica esige giudizio; il giudizio della τέχνη, la ὑπόληψις (secondo *Metafisica* A) ripete solo esteriormente il giudizio, prendendo appunto la forma della selezione critica: la ὑπόληψις è pur sempre κρίνειν. Quindi «il giudizio ha gli stessi oggetti della avvedutezza ma non sono la stessa cosa»<sup>311</sup> perché la φρόνησις è sempre «imperativa» (ἐπιτακτική) mentre la σύνεσις è sempre critica (ἢ δὲ σύνεσις κριτική μόνον)<sup>312</sup>. La imperatività della φρόνησις si muove nell'ambito dei valori incontrovertibili dell'azione umana. Il giudizio accompagna la προαίρεσις e la βουλή, la scelta e la deliberazione, che necessitano di un'esplicitazione discorsiva, e quindi è il modo attraverso il quale si sottopongono le cose in genere al vaglio critico; ma questa vagliatura che, dirà Platone nel *Sofista*, può distinguere il simile dal simile o il meglio dal peggio<sup>313</sup>, è una selezione spietata nel secondo caso, ma nel primo è contestualmente riconoscimento di differenza e affermazione di identità: dal simile si passa infatti all'identico e tramite l'identico a ciò che se ne differenzia essendo quest'ultimo diverso.

Potrebbe apparire pleonastico affermare che il giudizio sia sempre critico. In realtà Aristotele intende sostenere che anche il giudizio pratico ripete la medesima struttura diairetica di quello conoscitivo. Questo punto è specificato più avanti quando, sul filo delle etimologie già sperimentate, si passa dalla σύνεσις al συνιέναι ("comprendere"). Aristotele definisce quello pratico una forma derivata (ἐκ τῆς) del giudizio che si utilizza nell'apprendimento della conoscenza, il μανθάνειν, che è sempre un συνιέναι, quindi un giudizio, anzi la prima forma di giudizio. La tesi aristotelica conferma dunque l'interpretazione di Heidegger sulla secondarietà del giudizio rispetto al fatto dell'esistenza. Per Aristotele il "comprendere" riferito al giudizio si determina come utilizzo della «opinione nel giudicare (κρίνειν) sulle cose che sono oggetto della φρόνησις»<sup>314</sup>. Questo giudicare è sempre κρίνειν καλῶς, un giudizio

<sup>309</sup> *Ibid.*, VI, 10, 1143a10: ταῦτό γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία.

<sup>310</sup> *Ibid.*, 1143a6, tr. it. cit., p. 247: περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο.

<sup>311</sup> *Ibid.*, 1143a6-8, tr. it. cit., p. 247 [lievemente modificata]: διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῆ φρονήσει ἐστίν, οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις.

<sup>312</sup> *Ibid.*, 1143a9-10

<sup>313</sup> *Soph.* 226d1 sg.

<sup>314</sup> *Et. Nic.* VI, 10, 1143a14-15, tr. it. cit., p. 247 [lievemente modificata]. Occorre nuovamente rimandare alle etimologie del *Cratilo* (412a sg., tr. it. cit., pp. 158-159 [lievemente modificata]): «σύνεσις [= il giudizio], a sua volta, sembrerebbe quasi

adeguato e buono perché, continua Aristotele, καλῶς e εὖ sono la stessa cosa. Il giudizio assieme alle altre ἔξεις indicate (γνώμη – comprensione –, φρόνησις e νοῦς) convergono verso lo stesso fine, nel senso che ciascuna di queste possibilità collabora all'edificazione dell'ideale greco della *kalokagathia* che, in questo contesto, equivale ad un essere umano dotato di comprensione, giudizio, intelletto e avvedutezza.

La polemica svolta da Heidegger nei confronti del giudizio costituisce una premessa interpretativa per una maggiore comprensione del senso della verità secondo Platone che si riassume nel διαλέγεσθαι. L'esatto intendimento di questo fenomeno chiarisce da un lato il significato platonico dello ἀληθεύειν e dall'altro le ragioni di un filosofare che individua nel dialogo la più consona modalità di effettuarsi. Il διαλέγεσθαι è «aprirsi un varco attraverso il parlare»<sup>315</sup>, procedendo dall'intendimento naturale del λόγος come “chiacchiera” ad una comprensione scientifica dello stesso fenomeno. Il significato profondo dell'espressione platonica πορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων<sup>316</sup> collima con il senso della dialettica in quanto procedere attraverso i discorsi per mettere in luce le aporie dello stesso discorso e pervenire al λόγος ἀληθής. «Il λόγος è innanzitutto la *chiacchiera*, che ha la sua fatticità nel non far vedere le cose ... Il dominio della chiacchiera chiude precisamente l'ente all'Esserci, e rende ciechi dinanzi a ciò che disvelato e al disvelamento possibile»<sup>317</sup>. Ciononostante esso consente anche di mettere in discussione ogni essente, valutando di volta in volta, i caratteri ontologici che lo definiscono. «Il διαλέγεσθαι comporta dunque in se stesso la *tendenza immanente* al νοεῖν, al vedere ... Questo è il *senso fondamentale della dialettica platonica*»<sup>318</sup>. Esso è in definitiva un modo del disvelamento seppure l'ἀληθεύειν, nella sua forma suprema di realizzazione, si caratterizzi per una completa autonomia dal λόγος. L'intrinseco limite platonico è dato dunque da questo strumento del pensiero che deve garantire l'oltrepassamento del comune modo di esperire gli enti, ma che a sua volta non riesce a fare a meno dal tratto specifico che lo caratterizza, l'elevarsi cioè al di sopra di quella forma di contingenza che è il discorso. Sebbene dunque la dialettica platonica miri ad una «*intuizione originaria*»<sup>319</sup> dei fenomeni, essa si arresta dinanzi al confine invalicabile della mancanza di discorsività degli enti supremi. L'esempio più clamoroso è dato, secondo Heidegger, dalla κοινωνία τῶν γενῶν che chiude la discussione ontologica del *Sofista*, e che, più che presentarsi come una soddisfacente soluzione, si avviluppa in una serie di contraddizioni insormontabili riguardanti i caratteri ontologici dei γένη e le modalità in cui si realizza una loro partecipazione reciproca o comunicazione.

equivalente a συλλογισμός ...; quando, poi, si dice συνιέναι [= comprendere], si giunge ad esprimere il medesimo concetto di ἐπίστασθαι [= sapere]: effettivamente συνιέναι ... significa che l'anima procede insieme con le cose».

<sup>315</sup> GA XIX, p. 195

<sup>316</sup> *Soph.* 253b10

<sup>317</sup> GA XIX, p. 197

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 198



La comprensione della dialettica platonica necessita quindi di una chiarificazione “dell’espressione *logos*” che Heidegger ha già accennata nel commento all’*Etica nicomachea* proponendo la distinzione tra λόγος in quanto λέγειν e in quanto λεγόμενον: il «διαλέγεσθαι è un modo di interrogare l’ente nel suo essere, per il quale il λόγος è e rimane il filo conduttore»<sup>320</sup>.

«λόγος significa:

1) λέγειν,

2) λεγόμενον – questo significato del λεγόμενον, di ciò che è detto, ha certamente il seguente doppio senso: può voler dire “ciò di cui si discute”, dunque il contenuto, ma anche

3) l’essere-detto, l’essere-espresso di questo contenuto – questo o quello l’ha detto – un modo d’essere del λόγος che domina precisamente nella vita quotidiana, di modo che, come nota Aristotele, spesso l’essere-detto basta già a suscitare una πίστις, una convinzione riguardo a ciò che è detto, senza appropriarsi espressamente del contenuto dell’enunciato né del modo dell’enunciazione.

È in questi tre distinti significati che il termine λόγος varia innanzitutto. Poi significa:

4) λόγος è l’equivalente di εἶδος. Questo significato è in rapporto col fatto che il λόγος può significare λεγόμενον, ciò che è detto, vale a dire – poiché λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι, lasciar-vedere – ciò che dell’ente si lascia vedere attraverso il dire, e dunque l’ente secondo la maniera in cui si presenta sotto un certo aspetto [*wie es aussieht*], secondo la maniera in cui è messo in evidenza nel λόγος come ἀποφαίνεσθαι, cosicché il λόγος può identificarsi spesso con l’εἶδος, cioè l’Idea. In un senso ancora più ampio noi troviamo:

5) un’identificazione di λόγος con νοῦς, νοεῖν. Sappiamo già, da quanto precede, che il λόγος è il fenomeno che, in quanto determinazione fondamentale, può essere conosciuto per ciò che costituisce l’essere dell’umano: l’umano in quanto vivente che parla. Ma, nella misura in cui questo parlare è un modo di effettuazione del vedere, del percepire, sia dell’αἴσθησις che del νοεῖν, il λόγος, in quanto carattere fondamentale dell’essere dell’umano, al tempo stesso parlerà in nome dell’altra determinazione della ζωή dell’umano, il νοῦς. Attraverso il ritorno di questo imbriglio fenomenale si viene a tradurre λόγος con “ragione”. λόγος invece non significa “ragione” e non ha in sé il senso del νοεῖν, ma può soltanto essere il modo di effettuazione del percepire. Se si trattasse di questo uso del termine, si dovrebbe chiarire ciò che soggiace a questo dato di fatto non esplicito.

6) λόγος significa relazione. Questo significato diviene comprensibile a partire dal significato fondamentale del λέγειν. λέγειν significa: λέγειν τι κατά τινος, interpellare discorsivamente qualcosa in quanto qualcosa, cioè in riferimento a qualcosa. Il λέγειν implica un riferimento a..., di una cosa ad un’altra; per questo λόγος è sinonimo di “relazione”. Il termine λόγος

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 206

riceve quest'accezione derivata di "relazione" dall'interpellare discorsivamente qualcosa in quanto qualcosa. Da ciò si comprende anche che il λόγος

7) significa ἀνάλογον, "co-rispondente", cioè che corrisponde a..., il fatto di corrispondere, in quanto modo determinato di essere-riferito»<sup>321</sup>.

Ai primi tre significati Heidegger attribuisce un'importanza maggiore rispetto agli altri, dal momento che essi risultano fondativi delle accezioni derivate. Il discorso è innanzitutto atto del dire (λέγειν), praticamente realizzato in un λεγόμενον che è sia il contenuto dell'atto, sia l'enunciazione concreta, quindi competenza di una disciplina specifica, la retorica. Il fatto che Heidegger faccia cenno a questa determinazione del λεγόμενον ha l'obiettivo di screditare una certa «concezione romantica» che vede la dialettica platonica ridotta a mera tecnica oratoria da parte di Aristotele.<sup>322</sup> Il quarto libro della *Metafisica* si apre con la definizione della filosofia come scienza dell'intero: «c'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte»<sup>323</sup>. Ogni scienza del particolare è dunque una onto-logia regionale, si occupa cioè di interpellare l'essere definito discorsivamente, distinguendolo in parti. Questa ἐπιστήμη non coincide platonicamente con la dialettica, tanto che, in un passo successivo, Aristotele accomuna dialettici e sofisti nel comune possesso della parvenza di questa scienza: essi «esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo (infatti, la sofistica è una sapienza solo apparente [φαινομένη μόνον σοφία], ed i dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere) ... La dialettica e la sofistica si rivolgono a quel medesimo genere di oggetti a cui si rivolge la filosofia; ma la filosofia differisce dalla prima per il modo (τῆς δυνάμεως) di speculare e dalla seconda per l'intento (τοῦ βίου) per cui specula. La dialettica si muove a tastoni su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà»<sup>324</sup>. «Tutti e tre, cioè il dialettico, il sofista e il filosofo, pretendono di trattare del tutto»<sup>325</sup>. La filosofia si distingue dalla dialettica per la δύναμις e dalla sofistica per il βίος. Le possibilità dialettiche si muovono in una ricerca estenuante, nel tentare di volta in volta attraverso l'esperienza, lo slancio verso il sapere. La sofistica si specifica per un comportamento, un modo di condurre l'esistenza nel quale la ricerca del sapere si tramuta in un contrabbando di nozioni utili alla "vita" di chi lo pratica e di quella che lo riceve. «La sofistica ha l'ideale di un'esistenza spirituale orientata unicamente al *saper-parlare formale*»<sup>326</sup>,

<sup>321</sup> *Ibid.*, pp. 201-202

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 199. Heidegger dà alcune indicazioni in base alle quali è possibile tratteggiare il senso della dialettica aristotelica: la *Topica*, le *Confutazioni sofistiche* e la *Metafisica* Γ. Nel corso riuscirà a trattare solo di quest'ultima opera.

<sup>323</sup> *Met.* Γ, 1, 1003a20-25, tr. it. cit., p. 131.

<sup>324</sup> *Ibid.*, 2, 1004b18-26, tr. it. cit., p. 139.

<sup>325</sup> GA XIX, p. 214

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 215

allo εἶ λέγειν che si astrae dai contenuti, dalla *Sachlichkeit*, in quanto aderenza alle cose, e si denota per una *Unsachlichkeit*.

La coincidenza di λόγος, εἶδος e νοῦς, nel quarto e nel quinto punto, esplicita più chiaramente i tratti già discussi della connessione tra i fenomeni del discorso e della verità. In particolare questi ultimi due significati costituiscono il modo più prossimo, secondo Heidegger, alla concezione platonica dell'ἀληθεύειν. La definizione di λέγειν τι κατὰ τινος è una perifrasi di due luoghi specifici del *Sofista*, laddove viene asserito che λόγος è di necessità sempre discorso di qualcosa e, di conseguenza, questo “qualcosa” deve essere un esistente, deve cioè condividere i caratteri ontologici dell'esistenza: l'esserci, l'essere uno, l'essere qualcosa, pena le aporie in cui sprofondano gli eleati da un lato e i sofisti dall'altro che, dicendo nulla, ignorano di dire già “qualcosa”. Sulla base della struttura relazionale si comprende anche in che modo il discorso possa essere analogico: l'analogia è tuttavia un modo di portare le cose nel discorso più prossimo alla pratica del dire il falso che alla concezione disvelativa del λόγος. Ovverosia è chiaro che il parlare per analogie non porta alla luce i tratti specifici dell'ente, parlandone infatti per similitudine, confondendo dunque la cosa con un suo simile, l'originale con la copia, l'immagine, la parvenza, i molteplici modi del suo rendersi rappresentabile.

Ritornero sull'analisi del λόγος durante la discussione del *Sofista*. Per concludere questa sezione relativa ad un intendimento non genuino del fenomeno, basti preannunciare che il discorso costituisce la base tematica, il «campo unitario»<sup>327</sup> sul quale si trova discussa la problematica del dialogo platonico. In un ambito più generale esso ha rappresentato per la filosofia greca «un compito fondamentale»<sup>328</sup>, l'orizzonte concreto di ogni indagine. Già tuttavia l'interpretazione greca contiene in sé i segni del fraintendimento del «fenomeno primario del λόγος», vale dire l'individuazione della «proposizione», dell'«enunciato» come primo e dunque essenziale aspetto fondamentale del problema: «tutta la logica successiva, quale si è sviluppata nella logica occidentale, è stata una logica proposizionale (Satzlogik)»<sup>329</sup>. Quanto quest'ultima informi tutte le discipline che si occupano di linguaggio e quanto sia d'ostacolo ad una riproposizione della questione del “discorso” su base non teoreticistica è stato più volte sottolineato da Heidegger e posto in relazione con i nuovi compiti della filosofia. Non a caso l'affondo contro la logica della proposizione è contestuale alla critica delle filosofie al servizio delle visioni del mondo, il cristianesimo, il rinascimento, lo storicismo e altre «filosofie profetiche» che, attendendo dal pensiero il soddisfacimento pratico e teorico dei loro bisogni spirituali, hanno completamente soffocato l'idea di ricerca.<sup>330</sup> La *Freiheit der Sachlichkeit* è il compito dell'esistenza

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 248

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 252

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 253

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 255. Heidegger riprende la distinzione tra «filosofia profetica» e «filosofia scientifica» introdotta da Karl Jaspers nella *Psicologia delle visioni del mondo*. Quando il volume fu pubblicato nel 1919 Heidegger redasse una recensione molto polemica che tuttavia pubblicò solo nel 1973, dopo la morte di Jaspers (oggi la si legge nel volume

autenticamente scientifica: ogni visione del mondo esprime a suo modo un bisogno di metafisica, la necessità di una consolazione, un «rifugio per l'esistenza spirituale» ormai «completamente sradicata», «stanca di domandare», priva della «vera passione per la conoscenza»<sup>331</sup>. La necessità di attenersi alle cose è la libertà di chi pratica la ricerca. La sofistica, che rappresenta a suo modo una *Weltanschauung*, si caratterizza per la sua *Unsachlichkeit*<sup>332</sup>, una mancanza di radicamento (*Sachlosigkeit*) relativamente alla cosa di cui discute, non sempre intenzionale, anzi quasi sempre legata ad una ἄγνοια, ad una mancanza di confidenza con il πρᾶγμα, quindi ad una sopravvalutazione del λόγος che, volendo assumerlo a tema, in realtà lo falsifica. Il discorso sofisticato è derealizzato, perché ponendo l'accento su aspetti formali dell'argomentazione, perde contatto con le cose. «Poiché il discorso è il modo fondamentale d'accesso e di relazione col mondo, poiché esso è la maniera per cui il mondo c'è innanzitutto – e non soltanto il mondo ma anche gli altri esseri umani e ogni volta lo stesso singolo – questa mancanza di relazione alla cosa del discorso è sinonimo di inautenticità e di sradicamento dell'esistenza umana. Questo è il vero senso della *Unsachlichkeit* in quanto *Sachlosigkeit* della sofistica»<sup>333</sup>.

*Wegmarken*, GA IX, tr. it. pp. 431-471: *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers*). Sulla relazione tra visione del mondo, scienza e filosofia, Heidegger rimanda al corso del 1928-29 *Einleitung in die Philosophie* (GA XXVII, Hrsg. Von O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M. 1996). Si veda il saggio di A. GIUGLIANO, *Note sulla critica filosofica di Rickert e Heidegger alla psicologia delle 'visioni-del-mondo' di Jaspers*, nel suo volume *Nietzsche-Rickert-Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, 1999, pp. 291-365. Sulla lettura di Platone svolta da entrambi i pensatori rimando allo studio di K. BRINKMANN, *Heidegger and Jaspers on Plato's Idea of the Good*, in *Heidegger and Jaspers*, a cura di A. M. Olson, Philadelphia, 1994, pp. 111-125.

<sup>331</sup> GA XIX, p. 256

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 230

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 231

## *II. Il Sofista. Metacritica della critica*

## II.1. Una gigantomachia di concetti

“Metacritica della critica” è definizione programmatica e al tempo stesso realistica per sintetizzare la fisionomia di uno studio che si mostra innanzitutto come commento ad un commento. Perché emergano le originalità ermeneutiche non lesinate da Heidegger nel testo è naturale che questa autonomia di interpretazione sia fatta emergere nel confronto con i modi più tradizionali e condivisi di leggere il *Sofista*. La metacritica funge allora per prima cosa da raccordo, quindi come critica indipendente negli ovvi e brutali limiti delle sue capacità. L’innovazione fondamentale della lettura heideggeriana consiste senza dubbio nella ripresa degli argomenti aristotelici in funzione preparatoria alla discussione del dialogo. Ho già evitato in precedenza di strumentalizzare oltre misura la figura di Aristotele in chiave filo- o anti-platonica, non perché non lo richieda la elaborazione storica dei contenuti, quanto perché l’interpretazione si colloca su un livello diverso dal «giudizio di valore» che stabilisce la priorità speculativa di un pensatore su un altro. L’eclittismo teoretico che accompagna i confronti di Heidegger con l’antico può essere utilizzato come unico bersaglio polemico solo da un’indagine ancorata ad una più prudente fedeltà ai testi che alle “cose”. Occorre porre la questione su un altro piano, precisamente su quello della riattivazione nel presente del passato, soprattutto quando si ha la certezza che esso si differenzia a fatica dalla storia dei suoi effetti. La mediazione aristotelica, nel contesto più generale di una riappropriazione dei temi e degli impulsi del dialogo platonico, potrebbe apparire in questo modo una soluzione interpretativa meno contestabile. Notava Hannah Arendt, ricordando l’esperienza diretta del corso sul *Sofista*, che «era ... decisivo il fatto che non si parlava di Platone né si esponeva la sua dottrina delle idee, ma che per tutto un semestre si seguiva e si esaminava passo passo un dialogo, finché non c’era più una dottrina millenaria, ma solo una problematica estremamente attuale»<sup>334</sup>.

La definizione aristotelica dell’ἀληθεύειν deve essere ricondotta nel quadro di questa riattualizzazione dei problemi filosofici. Essa costituisce il senso principale della lettura heideggeriana del *Sofista* in quanto rappresenta la questione filosofica di ogni tempo e di ogni luogo. La ἀλήθεια è infatti «determinazione ontologica» della ψυχή umana, dell’Esserci, il quale è stato a sua volta riconosciuto come ζῶον λόγον ἔχον e di conseguenza le modalità del suo disvelare sono state viste veicolate di necessità dal λόγος. Quest’ultimo, sebbene mai reso equivalente logico e ontologico della verità, rappresenta, in una delle possibilità nelle quali si mostra, la apofansi, il luogo dell’effettuarsi del vero. Alla lettera la sintesi apofantica è al contempo anche lo spazio visibile della realizzazione del falso. Il λόγος è dunque capace di disvelamento e può dissimulare la verità. Heidegger ha individuato un «doppio ricoprimento»: il primo, reso possibile dall’immediatezza dell’esistenza, incapace di godere di una visione

<sup>334</sup> H. ARENDT, *Martin Heidegger ha ottant’anni*, cit., p. 255.

scientifico del mondo; il secondo, edificato sul primo, costituisce una “sistematica” dell’incapacità del disvelamento, intervenendo sull’elemento primario del falso, dell’illusorio, dell’ingannevole, e giungendo ad offrire di questi fenomeni una spiegazione pseudo-scientifica. Il sofista, personaggio concettuale, metafora esistenziale e maschera conoscitiva di un’esistenza che è insieme pre- e anti-scientifica, è senza dubbio astratto da Heidegger dalla dimensione etico-politica, nonché pedagogica, nella quale Platone lo ha situato e dove il rendere ragione delle possibilità d’essere di un simile fenomeno ha un senso affatto particolare. Questa esistenza è tratta fuori del suo contesto naturale e, trasposta nel puro ambito dell’analitica finalizzata all’ontologia, è sottratta dalle aporie nelle quali si involuppa la descrizione platonica. Le contraddizioni conseguono alla sovrapposizione delle intenzioni che sorreggono la ricerca di Platone che, come è stato da più parti dimostrato, è incapace di operare rigide distinzioni disciplinari o di settore, mancando forse lo scopo dell’ontologia fondamentale che Heidegger si aspetta e alla quale egli stesso lavora durante la sua *Auseinandersetzung* con gli antichi individuandone l’antecedente più prossimo nella genealogia gnoseologica secondo il modello aristotelico. Permane tuttavia intatto il fascino della domanda di senso che in Platone risulta di gran lunga più produttiva di qualunque scienza delle dimostrazioni.

Sulla scorta di tale domanda di senso, eredità più attuale del pensiero antico e snodo problematico principale della riattualizzazione heideggeriana dell’antichità, questa metacritica può derogare, quando si presenta la necessità, al modo consueto e certamente più scientifico di analizzare il dialogo, vale a dire l’analisi diacronica del suo svolgimento. Heidegger non sovverte questa regola, appunto perché la ritiene il criterio scientificamente più fondato, in grado di evitare innanzitutto il pericolo di cadere nelle estreme fascinazioni platoniche, nelle cui trame si è adescati per lo più a causa del fraintendimento relativo all’impiego della forma dialogica, nel significato di drammatico-artistica, nell’esposizione teoretica.<sup>335</sup> Il commento heideggeriano certo non si lascia sedurre da simili lusinghe, avendo ben chiaro l’intento di fondo della discussione platonica, la questione ontologica, chiave di lettura che sorregge ogni passo oggetto dell’indagine. È soltanto sulla base di un simile esame che è possibile spostare l’attenzione dai tempi che scandiscono l’azione e l’interpretazione per giungere a cogliere l’insieme sincronico del dialogo e descrivere il *polemos* concettuale del *Sofista*. Ad uno sguardo sintetico l’opera si presenta difatti come il campo di battaglia sul quale si combattono i “concetti fondamentali” della filosofia, i “giganti” del pensiero, che fungono da linee guida per la descrizione dell’ontologia platonica secondo il filo degli argomenti di Heidegger. L’istanza fondamentale di tali argomentazioni è il riconoscimento dell’unità tematica dello scritto che, ormai è noto, si condensa nella questione dell’essere. In conformità a questo assunto i *Grundbegriffe* di cui si discuterà, ossia apparenza, discorso, esistenza, parricidio, negazione, non-essere, verità, si offrono come monadi di una

<sup>335</sup> S. ROSEN, *Plato’s Sophist*, cit., divide l’analisi del dialogo in “atti” e “scene” per amplificare la natura drammatica dell’esposizione e dei contenuti.

rappresentazione diretta alla realizzazione della medesima finalità. Lo scopo di una rinnovata concezione dell'essere passa tuttavia attraverso una dura ed estenuante contesa che coinvolge ogni volta l'identità concettuale dei fenomeni di cui si discute: i "nomi" e l'impossibilità di una determinazione scientifica dell'onomastica, lo statuto della filosofia in quanto scienza suprema, la dialettica, le teorie ontologiche alternative a questa nuova proposta, tra le quali è da annoverare anche la stessa dottrina platonica delle idee. Il disegno polemico, che permea la struttura critica del pensiero, si specifica innanzitutto come «*Kampf gegen das Gerede*»<sup>336</sup>, lotta serrata contro l'intendimento comune del mondo che individua nella sofistica la propria possibilità pseudo-scientifica di individuazione. In tal modo questo approccio naturale all'essenza delle cose è di principio legittimata, almeno sino a quando non si specifica la correttezza teorica dello ψεῦδος, che rende la sofistica un «sapere solo apparente»<sup>337</sup>, scienza del pressappoco e dell'approssimazione. Il campo di questo scontro è il λόγος, in un duplice senso: sia perché il fenomeno del ricoprimento del vero è un problema relativo alla struttura discorsiva dell'essere umano, rientra dunque tra i modi fattuali del λόγος la possibilità che la verità patisca di sempre ritornanti oblii; sia perché il discorso diviene l'arma della stessa contesa, che è guerra della parola contro le parole, lotta intestina nella quale si assiste alla drammatica coincidenza di soggetto e oggetto del contendere, dove, per forza di cose, è facile diventare parricidi, rivoltarsi contro il proprio principio. L'esempio più eloquente dell'intrinseco carattere polemico della filosofia è offerto dalla definizione di sofista come "cacciatore di uomini" che è a sua volta "cacciato", braccato dai λόγοι del suo contendente, il "cacciatore di sofisti".<sup>338</sup> Platone ne parla infatti dalle prime battute, quando non è ancora pervenuto alla prima definizione, come di «cosa difficile e penosa a cacciare (δυσθήρευτον)», argomento confermato anche in conclusione.<sup>339</sup> Il sofista è descritto quasi sempre come una preda (θῆρα), un animale anziché un uomo, «fiera multiforme» che «non si può afferrare con una sola mano»<sup>340</sup>, la cui incapacità di elevarsi al grado più alto di umanità, lo condanna a subire un penoso inseguimento: l'appellativo di πολυκέφαλος, «dalle molte teste»<sup>341</sup>, esprime sinteticamente i tratti ferini di questa metamorfosi ed è metafora di un abbruttimento etico e speculativo. Come una serpe egli va fuggendo insinuandosi in luoghi impenetrabili, «abile e astuto com'è, è riuscito ad imboscarsi (καταπέφευγεν) in qualche specie dai recessi inestricabili»<sup>342</sup>, penetra come una fiera negli antri più tenebrosi, «ed è così difficile scoprirlo per l'oscurità (τὸ σκοτεινὸν) del

<sup>336</sup> GA XIX, p. 16

<sup>337</sup> *Soph.* 233c10: δοξαστικὴν ἐπιστήμην; ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ, 1004b19: φαينوμένη μόνον σοφία.

<sup>338</sup> F. WOLFF, *Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste*, in *Etudes sur le Sophiste de Platon*, cit., pp. 19-52; G. CARCHIA, *La favola dell'essere*, cit., p. 19.

<sup>339</sup> *Soph.* 218d3 e 261a5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 370 e p. 427.

<sup>340</sup> *Ibid.*, 226a6-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 381.

<sup>341</sup> *Ibid.*, 240c4, tr. it. di C. Mazzarelli, cit., p. 285.

<sup>342</sup> *Ibid.*, 236d1-2, tr. it. di M. Vitali, cit., p. 34. ROSEN, *op. cit.*, p. 85: «Part of the purpose of the portrait of the sophist ... is to show how he escapes our attempt to hunt him down, even as we apply our heavy technical machinery to this task».



luogo in cui si arrocca»<sup>343</sup>; solo attraversando impervie difficoltà e arrischiandosi nel pericolo estremo, ossia il capovolgimento della sicurezza che deriva dal rimanere ancorati alla tradizione, lo si mette con le spalle al muro, costringendolo nella spessa trama delle aporie in cui inceppa: «è proprio giusto il proverbio “non è facile sfuggire a tutti i colpi”. Al punto in cui siamo è più che mai ora di balzargli addosso (ἐπιθετέον)»<sup>344</sup>, tenerlo «in una trappola che ... stringe da ogni parte, in una di quelle reti che a questo scopo apparecchiavano i discorsi»<sup>345</sup>, cingerlo d'assedio come si stringe per l'assalto finale l'ultima roccaforte di una ormai fiacca resistenza, così che alla fine «possiamo affermare di avere espugnato la più forte delle difese»<sup>346</sup>.

La γιγαντομαχία immaginata da Platone tra i “figli della terra” e gli “amici delle forme” diviene il simbolo di una attitudine specifica del pensiero. La lotta descritta nel dialogo è sia contesa concettuale, come nelle parti iniziali, a proposito ad esempio del γένος contro il φάντασμα, sia contrapposizione di visioni del mondo, quando è rappresentato lo scontro eterno tra materialisti e idealisti. Il ricorso a esplicite metafore di guerra o di caccia non testimonia la persistenza di ciò che Derrida ha definito «filopolemologia», insistendo in particolare sulla violenza strutturale della filosofia occidentale.<sup>347</sup> Il significato di μάχη, πόλεμος o θήρα va ricondotto all'ἐλεγχος e al διακρίνειν, la confutazione e la distinzione, che inaugurano il dialogo e informano la dialettica platonica la quale, solo raccogliendo i tasselli disseminati durante la discussione delle diairesi, si lascia cogliere alla fine nella sua piena identità. Essere polemici fa tutt'uno con la pratica della confutazione nei confronti di se stessi, avendo di mira dunque la purificazione della mente che correda la «nobile sofistica» della sesta definizione, e nei confronti dei propri interlocutori, fa tutt'uno quindi

<sup>343</sup> *Soph.* 254a5-6, tr. it. di M. Vitali, cit., p. 60.

<sup>344</sup> *Ibid.*, 231c5-6, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 388.

<sup>345</sup> *Ibid.*, 235b1-3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 392.

<sup>346</sup> *Ibid.*, 261c2-3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 427. La più completa associazione tra la caccia e la ricerca filosofica è offerta da Platone durante la discussione della settima definizione (235b9 sg.): «il sofista ci si presenterà fin dall'inizio facendoci resistenza», occorre allora «afferrarlo secondo il comando regio e consegnandolo al re mostrare a quest'ultimo la nostra preda» (tr. it. di G. Cambiano, p. 392). «Non c'è verso che o costui o qualche altra specie possa mai valutarsi d'essere sfuggito all'indagine di quelli che così metodicamente sappiano investigare le cose nei loro particolari e nel loro complesso (*ibid.*, tr. it. di E. Martini, cit., pp. 151-152)».

<sup>347</sup> J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, tr. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, a cura di M. Ferraris, Roma-Bari, 1991, in particolare *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*. Nel commento al frammento 53 di Eraclito Heidegger traduce πόλεμος con *Auseinandersetzung*, che indica sia il confronto sia il contrasto: «Ciò che viene qui denominato πόλεμος è un conflitto che emerge prima di ogni cosa divina e umana. Non si tratta di una guerra di tipo umano. La lotta, così come è concepita da Eraclito, è quella che anzitutto fa sì che l'ente (*das Wesende*) si ponga come distinto nel contrasto, e che acquisti la sua posizione, la sua condizione, il suo rango. Nell'attuarsi di tale separazione si verificano delle crepe, delle scissure, dei distacchi e delle connessioni. È nell'esplicarsi vicendevole del contrasto che si produce il mondo. (L'esplicarsi vicendevole del contrasto non sconnette né sopprime l'unità; al contrario, la forma: è raccoglimento [λόγος]). πόλεμος e λόγος sono la stessa cosa» (GA XL, tr. it. p. 72). Si veda anche il saggio di J. M. BERRY, *The Reliability of Heidegger's Reading of Plato's Gigantomachia*, in «Ereignis», Sito internazionale su Heidegger, [www.webcom.com/~paf/ereignis.html](http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html)

con la disposizione ironica dell'eredità filosofica socratica. Confutare ha l'obiettivo principale di salvare dall'indistinzione i fenomeni, esercitare l'arte critica: l'ἔλεγχος è dunque chiaramente finalizzato ad una messa in discussione del reale perché possa essere garantito l'esercizio del κρίνειν, non una mera distinzione di apparenze, come ad esempio fare differenza tra nomi, ma διακρίνειν κατὰ γένος (253e1-2), distinguere secondo la vera radice ontologica delle cose, non più o non solo in virtù delle denominazioni o delle parvenze nelle quali esse si mostrano nel loro primo darsi nel mondo.

Il λόγος elenchico e critico è sempre polemico. L'interpretazione che si intende sostenere è che, fin dalle prime battute, il discorso del *Sofista* ha lo scopo di porre gli uni contro gli altri armati i concetti fondamentali del suo argomentare filosofico. La più evidente e al tempo stesso inaspettata mappa di tali concetti si ricava dal prologo al dialogo che, solo di recente, è stato riconosciuto come la sintetica formulazione degli argomenti principali del *Sofista*. In gran parte dei commenti antichi e contemporanei, molti dei quali impegnati a ricercare un orientamento dominante della discussione, questa introduzione, al pari di altre sezioni, è stata considerata un'appendice accessoria, funzionale alla mera presentazione dei protagonisti, dunque poco più di un artificio artistico o retorico. «Tema» e «metodo» si trovano al contrario riprodotti nel «preludio» al dialogo che comprende i passi 216a-219a.<sup>348</sup> L'argomento principale del dialogo è, secondo Heidegger, la domanda relativa all'identità del filosofo. Quest'identità, metafora empirica dell'intelligibile, dunque *medium* tra luoghi incomunicabili, sembra sottrarsi ad ogni evidenza e si cela dietro ambigue sembianze. È da sperare che il nascondimento del filosofo non sia intenzionale ma dovuto – com'è specificato nel prologo – ad un'incapacità della gente comune nell'andar a fondo nelle cose, fino a scorgere la vera apparenza dietro la parvenza. Il luogo comune da contestare è la coincidenza dei volti del filosofo e del suo *doppio*, il sofista. La questione è dunque trasposta su questa individualità che, essendo immagine, rimanda ad un originale e può esistere soltanto nella luce riflessa dal vero.<sup>349</sup> Rispetto all'apparenza derivata, «non sana» (232a3), il filosofo si coglie infine come il «realmente essente (ὄντως ὄν, 240b3)».

La scena della discussione si presenta in questo modo: avendo convenuto (κατὰ τὴν ... ὁμολογίαν, 216a1) il giorno precedente su un nuovo appuntamento durante il quale continuare la discussione del *Teeteto*, Teodoro, maestro di matematica dello stesso Platone, e Teeteto si presentano a Socrate in compagnia di un personaggio sconosciuto e al quale

<sup>348</sup> GA XIX, p. 236. G. CASERTANO, *Il nome della cosa*, cit., p. 88: «in sordina ... cioè facendoli appena intravedere nelle pieghe del discorso, nell'uso di espressioni che ora appaiono "innocentemente" usate ma che nel corso del dialogo ... si presenteranno cariche di significati complessi e portatrici di problematiche non semplici, vengono introdotti i temi fondamentali intorno ai quali ruoterà tutta la tensione teoretica del discorso».

<sup>349</sup> M. DIXSAUT, *La natura filosofica*, cit., p. 398: «Se non c'è filosofo, il sofista non esiste; è il filosofo che conferisce al sofista la sua differenza, riprendendo la sua differenza in rapporto al sofista. Il sofista è l'altro del filosofo, il filosofo l'altro del sofista, e la loro differenza è così intima che cercando l'uno si rischia sempre di cogliere l'altro, e l'altro effettivamente si coglie».

non verrà assegnato alcun nome, identificato soltanto in virtù della sua provenienza: «egli viene da Elea», il suo γένος è eleatico<sup>350</sup>, in un senso più scolastico che geografico. La contrapposizione tra il nome – mancante in questo caso – e il γένος potrebbe essere la prima scena polemica del dialogo: in 218c1 sg. sarà difatti argomentato che non dei nomi ma dei γένη occorre avere scienza. Straniero di Elea è l'appellativo con cui sarà conosciuto questo misterioso personaggio. Nello stesso contesto è specificato che egli è compagno dei discepoli di Parmenide e di Zenone e che è filosofo sul serio. «L'intera atmosfera spirituale del dialogo si trova già caratterizzata»<sup>351</sup>. È già noto fin dal principio ciò che sarà discusso nel seguito, vale a dire la filosofia parmenidea. In realtà potrebbe essere già dato anche il punto specifico di tale discussione, il problema del non-essere, dal momento che lo Straniero, le cui informazioni si ricavano dalla presentazione di Teodoro, non appare immediatamente a Socrate nel suo essere, cioè come «uomo filosofico», quanto come una potenza ostile, forse un dio sceso sulla terra allo scopo di dimostrare l'inconsistenza dei discorsi umani. Egli è già in sé il silenzioso custode del sovvertimento del principio eleatico, è dunque il parricida potenziale in quanto ospita nella propria esistenza il senso concreto di una simile problematica; egli deve essere il contestatore del principio paterno: solo in questa misura, disponendosi cioè alla possibilità pratica di mettere in discussione la tradizione, è apprezzabile come filosofo e non come sterile continuatore della scuola.<sup>352</sup> Il personaggio concettuale “Socrate” non si lancia immediatamente nella discussione; sembra al contrario assorto da una preoccupata meditazione in merito all'identità del nuovo interlocutore, sul quale egli avanza la remora che possa trattarsi di un pedissequo e sterile ripetitore della dottrina parmenidea oppure di uno di quegli esseri superiori (τῶν κρείττωνων, 216b4), divino e temibile al tempo stesso, in entrambi i casi giunto a confutare i loro discorsi. Lo Straniero si presenta come il riflesso di una superficie nella quale si

<sup>350</sup> *Soph.* 216a3: τὸ μὲν γένος ἐξ'Ελέας; tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 367. ROSEN, *op. cit.*, p. 62: «The question “Who is the Stranger?” has no historical significance. To the reader of Plato's drama, the question is a more accessible version of the question “What is the Stranger?”», che non è problema storico ma domanda relativa all'essenza concettuale di ciò che può essere definito straniero – diverso – da altro. E' condivisibile la tesi di Rosen secondo la quale il prologo si specifica in «a number of diaireses» che mirano a distinguere innanzitutto Socrate e i suoi compagni da un lato e lo Straniero dall'altro (*ibid.*). Per una sintesi dei tratti salienti di questa differenza si veda MOVIA, *Apparenze, essere e verità*, cit., p. 123: «la stessa dottrina della diairesi, che l'Eleate applica al “sofista” e non, come Socrate nel *Fedro* e nel *Filebo*, alle idee; la dottrina dei generi sommi, i quali non sarebbero divisibili in forma costitutive, a differenza dell'unità del *Filebo* e delle “idee” del *Fedone* e della *Repubblica*; od anche la confutazione della sofistica, che sarebbe condotta dallo straniero sul piano teoretico, e da Socrate su quello etico-politico, col connesso riconoscimento o meno alla sofistica della dignità di “arte” ... la preferenza dello straniero per il monologo, mentre Socrate, com'è noto, pratica il metodo delle domande e delle risposte. Circa il carattere dei due personaggi, all'interesse socratico per l'“anima” e la natura dell'interlocutore, in conformità all'emblematica teorizzazione, compiuta nel *Fedro*, della “retorica filosofica”, si contrappone la figura piuttosto austera dello straniero, che sarebbe uomo di pura teoria».

<sup>351</sup> GA XIX, p. 237

<sup>352</sup> GA XIX, p. 241. G. CARCHIA, *op. cit.*, p. 11: «è proprio il confronto con Parmenide a consentire di fissare il discrimine fra il filosofo e il sofista».

specchia anche il filosofo-Socrate, patendo da parte sua il pericolo di esser confuso con il suo contrario. Teodoro, che appare meno lungimirante di Socrate, non è capace di far luce sulla persona che a lui si accompagna, rimane nelle possibilità del nascondimento (λέληθας, 216a6) relative sia alla propria che all'altrui esistenza.<sup>353</sup> Se si dovesse dar credito alle parole del poeta che parla di dèi che vanno insieme agli umani con tutta la discrezione richiesta da questo travestimento, sarebbe da credere che si tratti del «dio degli ospiti» (τὸν ξένιον ... θεὸν, 216b2), Zeus in persona, particolarmente esperto di camuffamenti. Lo scopo di queste visite divine è la verifica della conformità delle azioni umane ai principi, indagare se esse pecchino di ὕβρις o se si attuino nel rispetto della legge (εὐνομία).<sup>354</sup> La caratteristica degli dèi è καθορᾶν (216b3), un'osservazione che mantiene sempre la necessaria distanza dall'oggetto osservato, perché è uno sguardo dall'alto, quantunque si possa godere di questa vista in mezzo agli umani. Guardare dall'alto è giudicare, verificare la correttezza dei λόγοι, o, in caso contrario, sottoporre a confutazione. Un dio siffatto non è altri che il «dio della confutazione» (θεὸς ... ἐλεγκτικός, 216b5-6).<sup>355</sup> καθορᾶν e ἐλέγχειν sono gli attributi fondamentali di un modo precipuo di rivolgere l'attenzione agli affari umani: la vista dall'alto gode senz'altro del distacco dalle particolarità nelle quali si perde invece lo sguardo intersoggettivo poco avveduto e, potendo contare su questa osservazione disinteressata, l'esercizio della confutazione degli argomenti e dei modi esistenziali insostenibili, perché non conformi alle regole superiori del *kosmos*, può dispiegarsi in tutta la sua funzionalità. Queste determinazioni appartengono ad una particolare forma di esistenza che qui non è ancora emersa e che ancora tende a nascondersi dietro la maschera del divino. Con la implicita ironia delle sue argomentazioni, Socrate dimostra di condividere l'atteggiamento proprio del senso comune che, incapace di dare nome reale alle cose incontrate nel mondo, attribuisce loro tratti di eccezionalità, la

<sup>353</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 64: in quanto matematico Teodoro si dimostra incapace di distinguere eristi e confutatori, filosofi e dèi, non è in grado di riconoscere la vera natura dell'anima umana. MOVIA (*op. cit.*, p. 45) ritiene al contrario che Teodoro dimostra di possedere il dono della misura (μετριώτερος, 216b8) nelle dispute e di essersi accertato in merito all'identità dello Straniero conversando con lui prima di giungere all'appuntamento con Socrate.

<sup>354</sup> *Soph.* 216b3. ROSEN, (*op. cit.*, p. 63) che interpreta questa sezione come il susseguirsi continuo di diairesi, intravede in questa distinzione la separazione di un "meglio" dal "peggio", che richiama tra l'altro la tecnica utilizzata da Platone nel corso della sesta definizione. Questo criterio non è diairesi in senso proprio, che è invece sempre distinzione secondo le "forme". MOVIA, *op. cit.*, p. 43: «sembra chiaro che, dal punto di vista di Platone, la distinzione dei filosofi tra, e il loro giudizio sul migliore e il peggiore sia conseguenza ed applicazione di quel fondamento "diairetico" ultimativo, di quel "bipolarismo" dei principi (nella loro valenza assiologica), che, a sua volta, è a fondamento di tutte le strutture della dialettica platonica (diairesi, sinossi, distinzione degli opposti)».

<sup>355</sup> A. E. TAYLOR, *Platone: l'uomo e l'opera*, tr. it. di M. Corsi, presentazione di M. Dal Pra, Firenze, 1990, p. 584: «uomo "diabolico" nel creare dilemmi». Taylor è espressione di un'interpretazione che si distacca notevolmente dalla tesi di Heidegger e degli altri commentatori, più spesso citati in quanto più prossimi alla sua lettura. L'autore in questione ritiene che «l'interesse centrale del *Sofista* sia di ordine logico» (p. 582) e che «le parole di apertura del dialogo ci mostrano quanto accuratamente Platone avverta che la logica formalistica megarese [principale obiettivo polemico del dialogo] rappresenta un distacco dal genuino spirito socratico della ricerca della verità» (p. 584).

divinità oppure la follia, come si leggerà nel seguito. «Egli impiega il verbo καθορᾶν in 216c6, dove si trova caratterizzato il filosofo, quello vero»<sup>356</sup>, e in quel contesto si tratta di distinguerne l'essenza dai sofisti, dai politici e dai μανικοί, modalità esistenziali con le quali il pensatore autentico è spesso confuso. Una duplice premessa è contenuta in questa presentazione: innanzitutto è possibile καθορᾶν, portare lo sguardo sulle cose umane, non necessariamente elevandosi al di sopra di queste, ma essendo nel mondo, al pari degli dèi che vi discendono per esaminare da vicino i comportamenti – il βίος, sottolinea Heidegger – dei mortali; inoltre è implicito che il λόγος umano è strutturalmente incapace di aderire alla reale essenza delle cose, alla *Sachlichkeit*, prestando il fianco alla confutazione. La presentazione socratica dello Straniero, che è già in sé una confutazione del discorso di Teodoro, ha lo scopo di deviare l'attenzione dalla persona fisica prendendo di mira una possibilità esistenziale più elevata – sebbene ancora non sia chiaro se si tratti della filosofia o della divinità – che può associarsi alla comparsa dello ξένος.

In poche battute sono introdotte non soltanto l'ipotesi della contestazione della dottrina parmenidea e l'eventualità del nascondimento, quindi del falso, relativa al modo di interpretare l'esistenza umana. Un'altra presentazione tematica accompagna questo prologo: l'introduzione del tema della differenza e l'argomento ad esso connesso dell'apparenza. Se le cose, nel loro primo darsi, giacciono nell'indistinzione, tanto che è difficile e probabile fonte di fraintendimento distinguere un uomo, un filosofo, un dio e le maschere dietro le quali ciascuna di queste esistenze può celarsi, è richiesto un esercizio critico.<sup>357</sup> Questa critica deve tuttavia essere capace di distinguere la reale identità degli oggetti di cui si occupa da ciò che essi non sono, quindi da ciò che si caratterizza, relativamente alla sua fisionomia concettuale, come alterità assoluta. Lo Straniero è il paradigma di questa alterità e conferma della dimensione concreta, umana, effettuale della differenza. Il diverso si incontra nel mondo, è per prima cosa sentimento, percezione, esperienza; soltanto sulla base di questa intuizione originaria è poi possibile concepire un "genere" logico o, meglio, procedere al riconoscimento logico di una priorità ontologica. L'idea di apparenza è il veicolo principale della indistinzione iniziale in cui giacciono i fenomeni. Essa è destinata a svolgere nella «*fenomenologia dell'Esserci*»<sup>358</sup> un ruolo paragonabile a quello del λόγος, sebbene Heidegger non le attribuisca nel suo commento la problematicità teoretica che le compete. Valga ad esempio la conclusione del *Sofista* (264b2), laddove lo Straniero parla delle apparenze come «congeneri al discorso». L'inganno in cui, in modi differenti, cadono, relativamente all'identità dello Straniero, Teodoro e Socrate, già rappresentanti di una esistenza particolare che non coincide con l'intendimento quotidiano, è originato dal primo darsi fenomenico delle

<sup>356</sup> GA XIX, p. 240

<sup>357</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 9: «è il problema stesso dell'“alterità”, verso il quale condurrà la discussione sul non-essere nella parte centrale del dialogo, che sembra avere qui un suo primo inappariscente germe ... Essa è il “differenziale”, il vortice, dal cui movimento nasce e si organizza la struttura del dialogo, la dialettica delle posizioni».

<sup>358</sup> GA XIX, p. 62

cose, dal loro essere costitutivamente apparenze. La differenza si ancora nella struttura fenomenica ed è dall'analisi confutatoria di quest'ultima che deriva la possibilità dell'individuazione della prima. Il sofista, come il filosofo, è «apparire tra apparenze»<sup>359</sup> e il tema del falso è argomento implicito di una ermeneutica della apparenza. Che sia il modo di apparire di ogni fenomeno a rendere concreta la possibilità del vero e del falso è dimostrato poco più avanti, quando la ricerca del sofista viene a coincidere con la polemica nei confronti del λόγος comune, la chiacchiera, alimentata dallo statuto contraddittorio dell'apparenza, vale a dire dall'attitudine che non fa questione del darsi delle cose e le assume acriticamente secondo tale fisionomia. La messa in discussione dell'essenza degli oggetti è indice di una capacità precipua, anzi di un'esistenza che va oltre i dati esperiti nella quotidianità. La *dynamis* polemica diviene dunque espressione visibile di un'altra possibilità esistenziale, tanto che la necessità di procedere alla corretta denominazione del sofista si riflette sull'identità di chi pratica la ricerca della definizione, determinando per converso un autoriconoscimento.

Anche la risposta di Teodoro, al pari degli argomenti socratici, dimostra di muoversi ancora sul terreno dell'opinione. Il «mi sembra (μοι δοκεῖ, 216b9)» con il quale egli corregge il giudizio di Socrate è la rivendicazione della quotidianità come dato primario dal quale cominciare la problematizzazione filosofica. È tuttavia anche espressione di una possibilità concreta dell'opinione, che non è di necessità falsa, quindi sinonimo di errore. Essendo la δόξα, al pari della scienza, nel λόγος, ne patisce gli effetti contrari come tutti gli altri discorsi. L'opinione che Teodoro ha maturato dello Straniero è fondata sulla realtà, è *sachlich*, originata da una costante frequentazione della cosa in discussione: questa *Sachlichkeit*<sup>360</sup> pone il suo argomentare al di sopra del giudizio pur penetrante di Socrate e lo corregge, giacché non di un dio si tratta ma di uomo divino, nella misura in cui l'attributo della divinità possa davvero accompagnarsi ai filosofi. Ritorna, nella risposta di Teodoro, il tema già discusso nella sezione aristotelica, della divinità del sapere. «Questo predicato del divino per i filosofi significa qui che essi hanno ad oggetto del loro domandare ciò vi è di più elevato all'interno dell'ente»<sup>361</sup>. Il θεῖον non è caratterizzato in senso spirituale o religioso: esso esprime la preesistenza ontologica di alcuni enti, che, secondo la lettura di Aristotele, costituiscono

<sup>359</sup> H. ARENDT, *Vita della mente*, cit., p. 162. ROSEN, *op. cit.*, p. 61: «In dramatic terms, the main theme of the prologue is the encounter between Socrates and the Eleatic Stranger. As we shall see from the explicit words of the text, this encounter poses the question of the nature of the philosopher. The crucial aspect of this question is whether philosophers show themselves plainly to ordinary human beings or appear in a distinguished form. This in turn prefigures the technical question of the distinction between original and image. The problem of the *visibility of the philosopher* is the context within which we attempt to capture the sophist» (corsivo mio). MOVIA, *op. cit.*, p. 42: «Il fatto che possiamo non essere capaci di individuare in uno "straniero" il dio che è in lui non si spiega tanto col rapporto originale-immagine, ma piuttosto col nesso essenza-parvenza: la parvenza di straniero cela la vera natura del dio». CARCHIA, *op. cit.*, p. 12: il filosofo si caratterizza per la sua «invisibilità» che fa da *pendant* alla «inafferrabilità» del sofista.

<sup>360</sup> GA XIX, p. 241

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 242

il vertice della scala gerarchica degli esistenti. Il filosofo è tale perché è in grado di occuparsi del più divino, del più astratto nella sfera della contingenza.

Inerente alla natura divina della filosofia, è la questione di distinguere secondo la propria origine (τὸ γένος ... διακρίνεται, 216c2-3)<sup>362</sup> queste due realtà che troppo spesso, nell'intendimento comune, vengono associate. Implicitamente è chiesto di correggere la formula doxastica e, ciononostante, si prende quell'orizzonte come punto di partenza fattuale per la successiva specificazione dell'argomentare teoretico. Il procedere metodico è quello della ἐπαγωγή, della formulazione dell'universale – in questo caso il γένος – a partire dal particolare che si esprime nel λόγος della δόξα. Il γένος non è “genere” (*Gattung*) alla maniera della logica; il termine esprime un'appartenenza ontologica, è dunque «radice (*Stamm*)», «provenienza (*Herkunft*)», ciò a partire da cui le cose diventano ciò che sono<sup>363</sup>, «ciò da cui proviene l'ente nel suo essere»<sup>364</sup>. La difficoltà di distinguere divino e filosofico è ancorata alla percezione immediata dei fenomeni, nella quale non si pone la questione del γένος. Questi due ambiti sono tuttavia molto prossimi perché sembrano possedere una comune origine e, dalla descrizione precedente, risulta che essi condividono innanzitutto la capacità di osservare in maniera distaccata e disinteressata le vicende umane, sono dunque in possesso di una specie di oggettività metodica. L'argomentare socratico subisce a questo punto una brusca virata. Dalla constatazione che le difficoltà di distinzione ineriscono alle cose, si passa all'individuazione della ἄγνοια, «l'ignoranza degli altri» (216c5) che costituisce quello che Heidegger ha definito la seconda forma di ricoprimento del vero.<sup>365</sup> Al passo 216c4 fa comparsa per la prima volta il verbo “apparire” (φανταζόμενοι), per specificare che questi umani di cui si sta discutendo, i filosofi, nello spazio pubblico che di volta in volta occupano («vanno di città in città»<sup>366</sup>), si presentano al volgo sotto una pluralità di aspetti. Heidegger riconduce il verbo φαντάζεσθαι e il suo uso sostantivato φάντασμα al più generale φαίνεσθαι, che non esprime una accezione negativa ma indica invece il semplice “mostrarsi”, una possibilità che si radica nell'inesorabile destino che il filosofo, non diversamente dall'uomo comune, è apparenza.<sup>367</sup> Una generica classificazione

<sup>362</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 10: «non si tratta di un dirimere meramente logico, bensì di un discriminare morale». ROSEN, *op. cit.*, p. 102: «The heart of the dialogue turns upon the difficulty in distinguishing between the sophist and the philosopher. This is a political, and not just a theoretical problem, as we know from the fact that Socrates was widely perceived to be a sophist».

<sup>363</sup> GA XIX, p. 243. Heidegger rivendica questa traduzione in virtù dell'uso del termine φῦλον (“stirpe” o “ceppo”) impiegato per la prima volta in 218c5 al posto di γένος (*ibid.*, p. 258).

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 522

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 244: «οἱ ἄλλοι è stato qui assunto come sinonimo di οἱ πολλοί, la folla». CARCHIA, *op. cit.*, p. 13: «Questa ἄγνοια è incapacità dei non filosofi a riconoscere il “forestiero”, vale a dire l'elemento divino dell'uomo».

<sup>366</sup> *Soph.* 216c5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 368.

<sup>367</sup> L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli, 1994, p. 27: «In questo contesto l'apparenza è propriamente la possibilità di una cosa di sembrare diversa da quella che è, e l'ignoranza è propriamente la difficoltà tutta umana di distinguere

(δοκοῦσιν, 216c7) accompagna il modo fenomenico di questa esistenza: agli occhi degli uni essa appare priva di valore, per altri è degna della massima venerazione, altri ancora non sono in grado di distinguerla da un politico, da un sofista o addirittura da un folle. L'errore dell'opinione è connesso ai modi dell'apparire. Occorre distinguere tra la multiformità delle apparenze, verificarle secondo il "genere" per non incorrere nel medesimo errore di valutazione nel quale è caduto anche Socrate all'inizio.

Nella descrizione socratica «i veri filosofi» (ὄντως φιλόσοφοι, 216c6) «dall'alto osservano la vita di chi in basso vive» (καθορῶντες ὑπόθεν τὸν τῶν κάτω βίον)<sup>368</sup>. «ὄντως φιλόσοφος è detto in opposizione a πλαστῶς (216c6); πλαττω, "forgiare", "inventare", "comporre un'opera"»<sup>369</sup>, dunque il vero filosofo esprime un'autenticità cui fa da contraltare la rappresentazione fittizia: si tratterebbe del rapporto tra l'originale e l'immagine.<sup>370</sup> Nella determinazione del "vero filosofo" ritorna il verbo καθορᾶν, questa volta specificato come un "guardare dall'alto", la vita, nel senso di βίος, quindi non la mera esistenza biologica, ma il comportamento che ha per oggetto una progettualità (ha τέλος) che anima il suo agire, la sua πράξις. «Il tema della filosofia è dunque il βίος degli umani e, eventualmente, la diversità dei βίοι»<sup>371</sup>. Perché il filosofo possa godere di questo sguardo imparziale è necessario che, dice Heidegger, ricorrendo alla metafora della *Repubblica*, sia fuori della caverna, proiettato all'esterno, introdotto cioè nel medesimo spazio pubblico nel quale agiscono le esistenze con cui viene confuso. La visione dall'alto non è mai fuori del mondo, giacché come si è visto dando credito alle parole di Omero, anche gli dèi scendono tra gli umani per poterli osservare meglio. Una rigorosa dialettica di vicinanza e lontananza caratterizza il senso del καθορᾶν.<sup>372</sup>

La presentazione dell'esistenza filosofica si arresta a questo punto. Taluni interpreti hanno ritenuto che in questo prologo Platone avesse avanzato la proposta di analizzare i tre modi dell'esistenza "pubblica", il

ciò che è da ciò che appare essere, ma non è ... Il fatto che una cosa possa apparire diversa da quella che è, è il grande problema filosofico affrontato in questo dialogo». Maggiormente problematico è che qualunque essente, nel primo suo darsi, sia apparenza. Non è l'apparenza in sé ma un certo tipo di apparire (*Soph.* 264b2 sg., tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 431: «è certo necessario ammettere che essendo le apparenze congeneri al discorso, alcune di esse e qualche volta siano false») ad essere apertamente contestato da Platone, così come in genere la possibilità che sia l'apparenza delle cose a determinare il fenomeno del falso, quindi del non-essere. ROSEN, *op. cit.*, p. 84: «the sophist's art is extremely ambiguous; it consists in the manufacture of false images. If we cannot define the nature of images ... we shall not succeed in arriving at a technical definition of the sophist».

<sup>368</sup> *Soph.* 216c6-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 368.

<sup>369</sup> GA XIX, p. 244. Sull'uso di πλαστῶς si veda PALUMBO, *op. cit.*, p. 26.

<sup>370</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 64.

<sup>371</sup> GA XIX, p. 244

<sup>372</sup> L'insistenza di Platone sui fenomeni del vedere (il καθορᾶν, il φαντάζεσθαι) potrebbe essere posta in relazione al libro A della *Metafisica* e a ciò che Heidegger ha definito il «primato dell'ὄρᾶν» (*ibid.*, p. 70). Al senso generale del dialogo potrebbe essere riferita l'affermazione aristotelica «la vista ... ci rende manifeste numerose differenze tra le cose (πολλὰς δηλοῖ διαφοράς)» (*Met.* 980a27, tr. it. cit., p. 3). CARCHIA, *op. cit.*, pp. 12-13: «Il verbo καθορᾶν indica, precisamente, l'assunzione di un punto di vista forestiero ed eccentrico alla città degli uomini».



sofista, il politico e il filosofo, in tre distinti dialoghi. Il fatto che il *Sofista* sia seguito dal *Politico* ha dato credito a questa ipotesi e alla contestuale tesi che Platone non abbia scritto il *Filosofo*, o che questo dialogo non ci sia pervenuto, o che ne abbia affidato la discussione all'oralità<sup>373</sup>. Heidegger pone la questione su un piano differente e si situa tra coloro che hanno ritenuto superfluo il completamento della trilogia. La determinazione della filosofia è difatti il tema principale del dialogo in esame, in virtù della descrizione fornita nel prologo e nel passo 253c8-9, nel quale la ricerca della definizione di sofista si arresta all'improvviso dinanzi alla constatazione che «cercando il sofista, prima di lui abbiamo scoperto il filosofo»<sup>374</sup> dal momento che è stata individuata quella «scienza degli uomini liberi», la dialettica che, discriminando le cose secondo la loro vera essenza, è tecnica e sostanza del filosofare.

Nella prima parte di questo intensissimo prologo è formalmente indicato il tema intorno al quale ruota l'intero dialogo. Il tema è la domanda “che cos'è un filosofo?”. Si badi bene alla formulazione della questione: non si chiede “chi è filosofo?”, avendo di mira la legittimazione personale di un singolo relativamente ad un concetto già posseduto; è domandato invece di investigare in merito alla natura profonda (“che cosa è?”, *τί ποτ' ἔστιν*, 217b3)<sup>375</sup> di qualche cosa, nel caso specifico un'esistenza, cui possiamo assegnare l'appellativo di “filosofo”. La ricerca si scandisce dunque in tre momenti costitutivi: la determinazione cosale (il *τί*) dell'oggetto, la specificazione ontologica (il *γένος*) e infine la denominazione (l'*ὄνομα*), che è il segno più visibile ed esteriore.<sup>376</sup> Heidegger premette alla discussione metodologica in senso stretto l'indicazione che i fenomeni del *τί*, del *γένος* e dell'*ὄνομα* sono ricondotti al «campo unitario» del *λόγος*. «Poiché ogni *parlare* comporta, in quanto *discussione*, un *su-qualcosa* della discussione, un *τί*, nel più ampio senso della parola, ogni parlare è sempre discutere di qualcosa *in quanto qualcosa* e a partire da “qualcosa” indicare, esplicitare, condurre alla piena intelligibilità. Questo implica formalmente un *γένος*; e ogni discussione, se concreta, è una *vocalizzazione*; la cosa, quella di cui si parla, ha il suo nome, la sua designazione; essa si chiama – come si dice – in questo o quel modo. Nel fenomeno concreto del *λόγος* si trovano dunque dati il “su-qualcosa”, il “in-quanto-qualcosa” e la designazione vocale»<sup>377</sup>.

Socrate si rivolge allo Straniero per la prima volta sottoponendogli la questione di distinguere le tre entità nominate (sofista, politico e filosofo), chiedendogli di sottoporre a verifica la coincidenza dei tre nomi nella stessa radice ontologica o di argomentare la distinzione dei nomi a partire dal

<sup>373</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 416 sg, 431sg.; MOVIA, *op. cit.*, p. 48.

<sup>374</sup> Tr. it. di E. Martini, cit., p. 178.

<sup>375</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 86: «not just a “who” but a “what”».

<sup>376</sup> GA XIX, p. 247: «Per apprezzare in maniera conveniente questa problematica, dobbiamo avere ben presente il fatto che, per la scienza e la filosofia di quest'epoca, è stato tutt'altro che evidente operare una simile distinzione tra la *cosa*, la *determinazione o determinabilità della sua provenienza*, e la *sua distinzione nominale*. Platone è stato veramente il primo in questo dialogo a stabilire questa differenza primaria».

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 248

reciproco γένος (διαιρούμενοι, 217a7: è il primo impiego del verbo διαίρειν).<sup>378</sup> Non ci si aspetta che lo Straniero esponga il proprio punto di vista sulla questione perché lo si interroga in quanto portavoce e rappresentante della sua scuola: l'invocazione dei compagni ha lo scopo di sondare il parricidio potenziale di cui egli può rendersi protagonista, in modo da salvare il senso fondamentale della ricerca filosofica dalla sterile ripetizione dottrinale.<sup>379</sup> Gli si chiede di far uso del διακρίνειν τὸ γένος che è stata individuata in precedenza come faccenda dura a risolversi, almeno relativamente alla possibilità di distinguere il filosofo dal dio. «Non è poca cosa né facile compito»<sup>380</sup> nemmeno argomentare la tesi eleatica che individua i tre nomi citati in tre distinti generi, poiché la difficoltà principale riguarda la capacità di far luce su ciascuno di questi presi singolarmente. Laddove dunque una forma di comparazione si rende possibile, è facile argomentare le differenze. Quando, al contrario, il confronto manca, è complesso disputare in merito all'identità di ogni singola cosa. Con tono pacato e umile lo Straniero fa il suo ingresso nel vivo del dibattito, mostrandosi pronto a raccogliere il polemico invito socratico. Alle possibilità di nascondimento che la figura di Teodoro porta con sé (si ricordi il λέληθας di 216a6), l'eleate si presenta come colui che «dice di non aver dimenticato» (οὐκ ἀμνημονεῖν, 217b9), di serbare memoria degli argomenti che ha già contrapposto durante una conversazione precedente. Con queste parole Teodoro assolve alla funzione specifica che reca nel

<sup>378</sup> La diairesi è il metodo dicotomico che consiste nell'assumere un oggetto e identificarlo secondo due definizioni; la prima, messa da parte, non è ulteriormente divisa, mentre la seconda costituisce il punto di partenza per una successiva dicotomia. Platone ne offre una definizione in 264d10-265a2: «Allora proviamo ancora, dividendo in due il genere che abbiamo davanti, a camminare sempre nella direzione segnata dalla parte di questo che ad ogni suddivisione risulterà a destra, attenendoci sempre a ciò che risulta comune al sofista, fino a che detratte tutte le determinazioni generiche che gli appartengono ed isolata la sua propria e particolare natura, proprio questa riveliamo a noi stessi e dopo di noi anche a quelli che più strettamente sono portati per natura a questo genere di metodo di ricerca» (tr. it. di G. Cambiano, cit., pp. 431-432). Così TAYLOR (*op. cit.*, p. 586) sintetizza il metodo diairetico: «Volendo definire una specie  $x$  noi cominciamo col prendere una qualche più vasta e familiare classe  $a$  della quale  $x$  rappresenta chiaramente una suddivisione. Poi escogitiamo una divisione dell'intera classe  $a$  in due sottoclassi nettamente separate tra loro,  $b$  e  $c$ , che si distinguono per il fatto che  $b$  possiede e  $c$  manca di una determinata caratteristica che noi sappiamo trovarsi in  $x$ . Chiamiamo  $b$  la ripartizione destra e  $c$  la ripartizione sinistra di  $a$ . Ora noi lasciamo da parte la ripartizione sinistra  $c$ , e procediamo a suddividere la ripartizione destra  $b$  in base allo stesso principio di prima, e ripetiamo il procedimento fino a che perveniamo ad una "ripartizione" destra che, all'esame, si rivela coincidente con  $x$ . Se ora noi, nell'ambito della più vasta classe  $a$  enumeriamo nell'ordine le caratteristiche successive in base alle quali si è determinata ogni successiva ripartizione, perveniamo ad una completa caratterizzazione di  $x$ ; si è pertanto definito  $x$ ».

<sup>379</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 67: «the Stranger's remarks, as reported by Theodorus, plainly implies that what we are about to hear is the repetition of the Eleatic doctrine, and not of a doctrine originated by the Stranger» ma «the Stranger's doctrines, as we are about to hear them, are not attributable to any know Eleatic school».

<sup>380</sup> *Soph.* 217b3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 368: οὐ μικρὸν οὐδὲ διον ἔργον.

nome<sup>381</sup>, l'aver cioè introdotto il divino-forestiero, e non interverrà più nel seguito del dialogo.

Alla determinazione oggettuale fa seguito, nella seconda parte del prologo, la specificazione del metodo da seguire. Enunciazione del tema ed esposizione del metodo sono le due grandi questioni che competono direttamente a Socrate, dopodiché egli si ritira dalla discussione lasciando il campo al più giovane Teeteto. Allo Straniero sono poste davanti diverse possibilità di argomentazione: il λόγος μακρός, che è il monologo, oppure il discorso fatto di domande e risposte. Quasi a volere indirizzare la scelta dell'interlocutore, Socrate aggiunge di aver visto da giovane Parmenide, sebbene avanti negli anni, far uso del secondo metodo e di aver udito da lui «cose meravigliose».<sup>382</sup> Ancora una volta il valore dello ξένος è posto in relazione alla figura del maestro. Se egli avesse risposto di getto e accettata la seconda ipotesi, avrebbe manifestato forse un attaccamento a Parmenide più di forma che di sostanza. Egli invece rimanda la scelta al calibro della persona che gli sta di fronte. Mantiene dunque un'autonomia di giudizio che, con ogni probabilità, il fronte socratico-platonico non riconosceva ai continuatori della scuola eleatica. La strategia del λόγος πρὸς ἄλλον (217d2) è attuabile se l'interlocutore è ἀλύπως, non facilmente irritabile, e εὐηνίως, docile a condurre nella discussione, ossia se non si irrigidisce sulle proprie posizioni, se non cavilla, se non pretende di avere l'ultima parola su tutto. In caso contrario, se non si presentano queste qualità, allora sarà meglio ricorrere ad una macrologia. I caratteri richiesti per l'avvio del discorso brachilogico implicitamente richiedono una persona giovane, nella quale l'accomodamento agli argomenti dipende non tanto da una lungimiranza quanto dall'inconsistenza delle posizioni, che possono essere dunque facilmente confutabili.<sup>383</sup> La scelta cade su Teeteto, sia perché ha

<sup>381</sup> ROSEN (*op. cit.*, p. 62) nota che il significato letterale del nome Teodoro è «gift of god», «portatore di dio», lasciando intendere che nulla è casuale nella strutturazione del dialogo.

<sup>382</sup> MOVIA, *op. cit.*, p. 50-51: «I critici [in particolare Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, cit., pp. 167-169, e Bluck, *Plato's Sophist*, cit., p. 32 sg.] sono generalmente concordi nel ritenere che qui c'è una chiara allusione al *Parmenide* ... Queste considerazioni non mi sembrano convincenti per più di un motivo» ma bisogna «ammettere che il nostro passo, benché non faccia esplicito riferimento a Socrate come interlocutore di Parmenide, alluda all'incontro raccontato nel dialogo omonimo; piuttosto, va rilevato che Platone, nel suo proposito di avvicinarsi agli Eleati, sembra quasi attribuire loro quella che è stata la «scoperta» di Socrate, il metodo dialogico» (*ibid.*, p. 53).

<sup>383</sup> Gli esempi di ignoranza citati da Platone hanno ad oggetto sempre persone giovani. Si veda *Soph.* 234b5 sg., dove «giovani ignari fanciulli» sono facile preda di inganni visivi e, in generale, i giovani sono «molto lontani dalla verità». Sullo stesso punto conviene anche Teeteto, che ammette: «per quanto almeno a me, all'età che ho, è dato giudicare; pure penso d'essere anch'io uno di quelli che sono ancora lontani dal conoscere la verità delle cose» (24e3-4) e «forse, per l'età mia, spesso passo dall'una all'altra opinione» (265d1-2; tr. it. di G. Cambiano, pp. 391, 392 e 432). Oltremodo significativi sono due rimproveri che lo Straniero rivolge al suo giovane e confuso interlocutore; dopo essersi disposto paternamente ad evitargli ogni «dolorosa esperienza», quale la confutazione o il brusco risveglio dai «fantasmi dei discorsi» alle «cose della vita», e aver coinvolto tutti i presenti nell'opera di accompagnamento di Teeteto, lo ξένος si spazientisce quando si accorge che il suo allievo è spinto non da uno slancio disinteressato verso la verità, ma dall'abitudine e conviene con il suo discorso solo esteriormente, non si accorge delle aporie che lo Straniero sta esponendo e di essersi trovato dinanzi al concetto chiave della

già discusso con lo Straniero, sia perché si tratta del candidato ideale indicato da Socrate. La benevolenza – *captatio benevolentiae* per alcuni interpreti – di questo personaggio si specifica ulteriormente in questo momento del dialogo. Un certo pudore (αἰδώς, 217d8) lo assale nel non poter scambiare brevi battute con tutti i presenti. Verrebbe tuttavia meno ai doveri prescritti dall'ospitalità se rifiutasse l'invito a confrontarsi nel modo indicato – il confronto serrato – con l'interlocutore prescelto. La materia da discutere presenta tuttavia una serie di difficoltà per risolvere le quali egli è costretto a ricorrere, seppur in presenza di un altro dialogante, ad un discorso che richiede molto tempo e un'esposizione continua (συχνὸν, 217d9). «Risulta un *misto* assolutamente particolare *di trattare* il tema: si tratta sì *di un dialogo, di una discussione*, ma che comporta già, in partenza,

discussione, il non-essere (cfr. 236d5 sg.); oppure quando, avendo Teeteto fornito la propria definizione di εἶδωλον, dimostra la sua scarsa attitudine teoretica, attirando il riso del sofista e l'ironia del suo tutore (cfr. 239d6 sg.). È stato Nietzsche forse il primo ad evidenziare il grande ruolo educativo svolto dai dialoghi platonici, come una vera e propria introduzione al *pathos* della filosofia. Durante l'esperienza dell'insegnamento a Basilea, scrive ad esempio: «leggendo il *Fedone* ho modo di contagiare i miei allievi con la filosofia», oppure «Vi sono buone ragioni per consigliare a quei giovani non già di affidarsi alla guida di casuali e accademici filosofi di mestiere, bensì di leggere Platone», ed infine ammette, preparando il corso introduttivo allo studio dei dialoghi platonici del 1871-'72, «Platone è sempre stato considerato con diritto la vera guida filosofica della gioventù. Egli mostra l'immagine paradossale di una natura filosofica *stracolma*, che nel medesimo tempo è capace di grandiosi e vivi sguardi d'insieme e del lavoro dialettico del concetto. L'immagine di questa natura stracolma determina la spinta alla filosofia; essa suscita precisamente quel θαυμάζειν che è il πάθος filosofico» (le citazioni sono tratte dal volume di F. GHEDINI, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Napoli, 1999, p. 50). Il tema della *paideia* è presente anche nell'interpretazione di Heidegger del mito della caverna: «παιδεία non significa formazione (*Bildung*), ma ἡ ἡμετέρα φύσις, ciò che si impone sovrano come nostro essere più proprio, sia in relazione a ciò di cui esso conferisce il potere a se stesso, sia in relazione a ciò in cui esso si perde e decade nella sua impotenza ... παιδεία è il *contegno* dell'uomo che scaturisce dall'“atteggiamento” (“*Haltung*”) del tener testa che s'impone, in cui l'uomo, in mezzo all'ente, assume con libera scelta il sostegno della sua propria essenza – ciò di cui e in cui egli conferisce il potere a se stesso nella sua propria essenza. Questo intimo conferimento alla nostra propria essenza del potere di essere l'essenza dell'uomo, questo prendere sostegno dalla propria scelta, quale esistente che può far conto solo su stesso, non è, nel suo accadere, nient'altro che il filosofare come interrogar-si fino in fondo, fino all'essere e alla svelatezza, cioè fino a ciò che conferisce potere anche a loro stessi» (GA XXXIV, tr. it. pp. 141-142). Nella *Dottrina platonica della verità* la παιδεία è interpretata come «mutamento di direzione» (GA IX, tr. it. p. 177) che collabora all'autentico «mutamento dell'essenza della verità» (*ibid.*, p. 173) da ἀλήθεια a ὀρθότης. Sul platonismo di Nietzsche proverbiale è divenuto il giudizio heideggeriano: «egli è il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale» (*ibid.*, p. 182), a seguito della *Umwertung aller Werthe* (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come fare filosofia col martello*, tr. it. di C. Zuin, a cura di G. Brianese, Bologna, 1996, p. 37), con la quale, decretando la fine del “mondo vero” e del “mondo apparente” (*ibid.*, p. 75), dunque di ogni “valore” – l'ἄγαθόν platonico, che sorregge la dottrina dei due mondi, è l'antonomasia del valore – egli rimane, con il nichilismo della volontà di potenza, nell'orizzonte metafisico, poiché «la nuova posizione di valori è necessariamente *transvalutazione* di tutti i valori» (GA VI, tr. it. p. 41). Nel *Nietzsche* Heidegger dedica un minuzioso commento ai «sei capitoli della storia del platonismo» (*ibid.*, p. 204) descritti nella *Götzendämmerung* sotto il titolo *Come il “mondo vero” divenne finalmente favola*. Sugli aspetti della *paideia* platonica fondamentali sono i lavori di W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it. con introduzione di G. Reale, Milano, 2003, e di J. STENZEL, *Platone educatore*, tr. it. di F. Gabrieli, Bari, 1966.

il carattere di *monologo*»<sup>384</sup>. Le giustificazioni presentate dallo Straniero qualificano ulteriormente i suoi meriti. Egli è radicato nell'essenza delle cose, non si serve del λόγος per fare giochi di prestigio – cosa che in seguito vedremo invece fare ai sofisti – dunque non sceglie una tecnica argomentativa senza calibrarla sull'entità del tema che dovrà discutere. La necessità di contrapporre argomenti più lunghi corrisponde alla natura degli oggetti da trattare, ossia all'impossibilità che essi vengano esauriti in un serrato scambio di battute.

Il compimento della preparazione al dialogo prevede un'ultima ulteriore specificazione che riguarda, questa volta, non più l'oggetto né il metodo, ma il senso della verità. Esso viene descritto mostrando la contrapposizione tra due modi di conoscere le cose: quello privato (ἰδ , 218b5 e c3) e quello comune (κοινή, 218b6 e c1). La conoscenza relativa ai nomi è espressione di una concezione particolaristica della verità, mentre il sapere dei γένη è condiviso e universale. Occorre allora abbandonare questa prospettiva soggettivistica e ricercare l'elemento comune. È necessario una nuova forma di accordo (συνωμολογησθαι, 218c5)<sup>385</sup> che non conviene più sulle mere denominazioni ma cerca «attraverso i discorsi» (διὰ λόγων, 218c4) di intendersi «sulla cosa stessa» (πέρι τὸ πράγμα αὐτό, *ib.*). Il nome è tuttavia pur sempre la base primaria su cui avanza la ricerca più raffinata, è il κοινόν tacito che deve essere preso come punto di inizio dell'indagine in vista di un suo superamento. Le successive diairesi sono difatti interventi tecnici sui nomi, si servono delle denominazioni comuni al fine non tanto di mostrare l'aderenza degli ὀνόματα ai πράγματα, quanto per risalire a ciò che nel nome, che è comunque un modo dell'apparire, è presupposto.

Raccogliendo le informazioni in comune sull'oggetto da indagare lo Straniero e Teeteto hanno già convenuto che il sofista – il primo della lista ad essere investigato relativamente alla «storia della sua provenienza»<sup>386</sup> – è «cosa difficile e penosa a cacciare (χαλεπὸν καὶ δυσθήρευτον, 218d3)». Si adotta un'altra convenzione, condivisa fin dai tempi antichi, secondo la quale, prima di cimentarsi nelle grandi imprese, occorre esercitarsi sulle piccole (ἐν μικροῖς καὶ οἰσιν, 218d1). Questi oggetti, di scarsa importanza e di facile intellesione, fungono da preludio per la sezione successiva al prologo, quando troveremo descritta la “fenomenologia del quotidiano” che si muove appunto nel riconoscimento del familiare e dell'universalmente condiviso su base non ancora razionale o intellettuale. Il

<sup>384</sup> GA XIX, p. 251. CARCHIA, *op. cit.*, pp. 14-15: «È significativo che, quanto al modo del confronto, la scelta cada su di una forma mista fra il dialogo e il monologo, evitando gli estremi della retorica epidittica non meno che del gioco confutatorio. Questa forma mista è così lontana sia dal dottrinarismo astratto del monologo che dalla profanità dell'eristica. La forma del dialogo consiste qui proprio nella cooperazione, nel reciproco aiuto nella ricerca». Queste lucide osservazioni ritorneranno anche nella idea di verità che sarà poco più avanti presentata e che implica sempre la dimensione dell'accordo, del comune convenire sull'essenza delle cose: «Ciò che distingue i filosofi, impegnati nella “caccia” al sofista, è proprio questa intenzione di portare in comune, di restituire all'universale la visione “privata” che ciascuno ha della cosa» (*ibid.*).

<sup>385</sup> GA XIX, p. 258: «„übereinstimmen, dasselbe sagen mit dem Anderen, dasselbe meinen wie der Andere“».

<sup>386</sup> *Ibid.*: «Stammesgeschichte».

metodo (τὴν μέθοδον, 218d4-5) indicato dallo Straniero è questo e poiché Teeteto non sa indicare altra strada (ἄλλην ὁδόν, 218d6), si procederà in questa direzione. I caratteri di questo oggetto da assumere a paradigma (παράδειγμα, 218d9) della ricerca sono l'immediata comprensione (εὐγνωστόν, 218e2) e la poca rilevanza (σμικρόν, *ib.*). L'ambito da cui ricavare il παράδειγμα è lo spazio della familiarità, quindi della non problematicità, «un evidenziarsi sensibile dell'intelligibile»<sup>387</sup>, che specifica il senso pratico ed operativo, dunque non astratto dalla contingenza, del λόγος platonico. Ciò che invece deve essere problematico, ossia capace di suscitare “questioni” dalle cose che sembrano non enigmatiche, è il discorso che lo tematizza, «che non sia più breve di quanto viene richiesto da tutto ciò che è di maggior impegno»<sup>388</sup>. L'oggetto comune, estratto dal quotidiano («è cosa che tutti possono conoscere e tale da non richiedere soverchia attenzione»<sup>389</sup>) non è un oggetto *stricto sensu*, perché è la definizione di un'esistenza, il «pescatore con la lenza» (ἄσπαλιευτής, 218e4). Certo non è da credere che la scelta sia fortuita. I motivi che la determinano sono implicitamente già contenuti nella descrizione di sofista che si intende ottenere e, per riflesso, di colui che va mascherato «di città in città» confondendosi tra le apparenze.<sup>390</sup> Come già anticipato per la prima definizione, quella di cacciatore, anche in questo caso si assiste ad un capovolgimento dell'autore e dell'oggetto della ricerca: il pescatore è a sua volta preda, è colui che pesca e viene pescato.<sup>391</sup>

<sup>387</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 16, «punto in cui propriamente si toglie la separazione fra il mondo dei fenomeni e il mondo delle idee» (*ibid.*, p. 17). Nel *Politico* (278c3-6) si legge questa definizione di παράδειγμα: «un modello si genera allorquando una cosa che è identica ad un'altra da essa separata, interpretata correttamente e confrontata con quella, produca una sola opinione vera su ciascuna, come su ambedue insieme» (tr. it. di C. Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 337).

<sup>388</sup> *Soph.* 218e3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 371. CARCHIA, *op. cit.*, p. 16: «Il terreno sul quale si apre la “caccia” al sofista ... è insomma il terreno del λόγος».

<sup>389</sup> *Soph.* 218e4-5, tr. it. di E. Martini, cit., p. 128.

<sup>390</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 16: «Il rapporto fra paradigma e ricerca vera e propria non consiste, come talora si è interpretato, nella differenza tra “un argomento più semplice” e la “questione principale”. Non si tratta di una differenza di complessità ... La contrapposizione è, in realtà, quella ironica fra umiltà e grandezza, fra la meschinità del “pescatore con la lenza” e la sedicente “grandezza” dell'attività del sofista. Ironia è il fatto che ciò che è più basso si sveli pari al più alto, che il sofista non sia così diverso dal pescatore con la lenza». Espressione del consueto modo di interpretare il ricorso all'ἄσπαλιευτής è TAYLOR (*op. cit.*, p. 585 sg.) che concorda con Burnet nel definire «l'esempio in parte scherzoso» e, pur intravedendo nella definizione di pescatore con la lenza, «qualcosa di più di una semplice illustrazione del metodo» (p. 588), invita a non indugiare nei «facili esempi offerti al “lettore comune”».

<sup>391</sup> Basta riflettere sui fenomeni della caccia e della pesca in generale per concludere che in ogni caso, al di fuori delle metafore del dialogo platonico, cacciatore e cacciato, pescatore e pescato, sono entrambi modificati dall'attività del cacciare o del pescare. L'operatività di una qualunque di queste e di altre τέχναι rende evanescenti le possibilità che si possa pervenire ad una corretta definizione scientifica dei fenomeni, dal momento che dalle diairesi che Platone analizzerà nell'immediato seguito, non si ricava mai l'essenza dell'attività ma sempre ed ogni volta modi specifici della pesca. ROSEN (*op. cit.*, cit., p. 89) ripete con questi argomenti la critica aristotelica al metodo diairetico di Platone. Negli *Analitici Primi* (A 46a31 sg.) la diairesi non è difatti riconosciuta come tecnica logica in quanto incapace di pervenire a conclusione, ossia alla definizione scientifica dei fenomeni analizzati. TAYLOR, *op. cit.*, p. 587: «Da l'uomo è un animale, un animale è o mortale o è

Ricapitolando la battaglia concettuale messa in scena nel prologo del *Sofista*, che si conclude in maniera non fortuita con una metafora venatoria, la «caccia gli animali acquatici» (220a9-10), già preludio alle parti successive e ulteriore conferma del carattere polemico della ricerca filosofica, si sono visti contrapposti il φάντασμα, modo immediato del darsi di ogni essente, e il γένος, specificazione dell'essere di ogni ente; il λόγος elenchico, critico e la δόξα, intuizione primaria e non scientifica dei fenomeni; l'esistenza filosofica e le sue dissimulazioni – la politica e la sofistica – e, per certi versi, gli attributi propri ed impropri coi quali viene qualificata – la divinità o la follia. Radicando la contesa nel cuore delle apparenze, le argomentazioni degli interlocutori lasciano intravedere inoltre il corretto orizzonte dell'indagine teoretica, non polemica eristica impegnata in sterili confutazioni, ma discussione radicata nell'essenza multiforme e problematica delle cose. Il recupero dell'eleatismo – sia esso più o meno «illuminato»<sup>392</sup> – passa attraverso la contestazione radicale dei suoi principi, invocando maggiore fedeltà al primo mostrarsi degli enti che agli assunti della scuola. Il «vero filosofo» dà ascolto all'immediato e si preoccupa più di non contraddire le evidenze anziché una tesi al momento non dimostrata. Non è questione di stabilire ancora se Platone abbia o meno portato a termine l'assassinio filosofico del padre<sup>393</sup>; nella legittimazione iniziale ogni pensiero ha il compito di rendersi omicida potenziale, parricida addirittura, che è come dire portare l'assassinio nel cuore di quella familiarità, la tradizione, nella quale ci si sente a casa o perché la si è assunta acriticamente o perché la si è già destrutturata e vivificata, così da far apparire concretamente il passato nel quale ciascuno è. Del θεὸς ἐλεγκτικός, il personaggio “Socrate” teme più di ogni altra cosa la discussione dei suoi λόγοι. Sovrapponendo molteplici interpretazioni, questa definizione può significare che lo Straniero appaia per prima cosa come un erista e dunque l'affermazione socratica è soltanto ironica; oppure

*immortale*, non discende che *l'uomo è mortale*, ma solo che *l'uomo o è mortale o è immortale*; e così con le tappe successive della divisione, per cui nulla è veramente *dimostrato*, quando la divisione è giunta alla fine ... [ma] nell'operare la suddivisione non vi è intenzione di *dimostrare*».

<sup>392</sup> MOVIA, *op. cit.*, p. 44.

<sup>393</sup> Di «“fallimento” platonico» parla ad esempio G. SASSO, *L'essere e le differenze*, cit., p. 7 e sg.: la “differenza assoluta” stabilita da Parmenide non è risolta nell'ἔτερον; ciononostante l'autore è convinto che dopo Platone «da nessuno la questione della differenza sia stata posta e discussa con altrettanta lucidità». Di assoluta mancanza di volontà a commettere il parricidio parla invece G. CASERTANO, *op. cit.*, p. 139, dove si sostiene che «Platone si muove completamente nel quadro dei riferimenti metodologici e logici dell'Eleate»; di opinione simile è G. CARCHIA, *op. cit.*, p. 66 sg., per il quale la promessa di parricidio è «mossa tattica», il tentativo estremo di salvare il principio parmenideo dalla *doxa*. Per NANCY, *Ventriloquo*, cit., p. 51, il parricidio «è mimato». M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 351, definisce invece il *Sofista* il «dialogo più “erotico”», cioè quello in cui la dimensione desiderante del pensatore raggiunge il massimo dispiegamento e l'«eros filosofo è tanto sicuro di sé e del suo desiderio da avere il coraggio del parricidio». Sul significato “epocale” del parricidio nella filosofia occidentale è fondamentale lo scritto di E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Milano, 1988. In una prospettiva heideggeriana *stricto sensu* ritengo che l'idea di parricidio abbia valore programmatico-metodologico e un ottimo argomento per dimostrare questa ipotesi mi viene dalla nozione di *Destruction*: rimando nel dettaglio al capitolo III, § 1.

può esprimere – ed è la lettura più vicina al senso della filosofia tratteggiato da Heidegger nel commento al prologo – il timore che i suoi discorsi siano fondati su una infeconda devozione al magistero parmenideo, quindi sulla mancanza di problematizzazione del principio ontologico che colloca il non-essere al di fuori dell'esistente e non dà ragione del πολυκέφαλος fenomeno della differenza. Egli paventa di non essere stato fino in fondo discepolo del maestro e di vedersi di lì a poco rimproverato dalla voce delle cose che dice *altro* rispetto alla sua lezione. La fedeltà ai maestri e a se stessi si paga con il rischio estremo. È necessario dunque che mediante la sovrapposizione di ruoli – dov'è Platone nel dialogo? – si sfiori il pericolo massimo di uccidere il padre e, traslatamente, se stessi. Il valore supremo del παρρησιαστής, il dicitore di verità<sup>394</sup>, è la sua capacità di essere πατραλοίας.

<sup>394</sup> M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. it. a cura di A. Galeotti, introduzione di R. Bodei, Roma, 1997.



## II.2. Fenomenologia del quotidiano

Nei passi 221c-236c il dialogo presenta ben sei possibili interpretazioni del sofista, nessuna delle quali può essere considerata asserto scientifico perché ciascuna è rimessa in discussione dalla successiva, così che l'insieme delle denominazioni si articola in un continuo circolo di rinvii e superamenti. È chiaro che a fatica si individua il γένος e proprio mentre si crede di averlo trovato si scopre invece di essere in errore. Si è discusso a lungo e in maniera ininterrotta sul reale valore delle diairesi, sulla loro congruità od opposizione alla dialettica vera e propria, che mira in ogni caso al raggiungimento della definizione scientifica.<sup>395</sup> La posizione di Heidegger è più prossima all'indirizzo che distingue i due metodi. Le ragioni di questa collocazione riguardano il modo di interpretare le diairesi, mai ridotte a enunciati definitivi, e sempre assunte come «descrizioni»<sup>396</sup>, e in secondo luogo si fondano sul commento all'idea di dialettica esposta da Platone al passo 253. Heidegger ha ritenuto che le determinazioni unificanti, il ripetersi nel passo di verbi quali συμφωνεῖν, συνέχειν, συμμείγνυσθαι, evidenzia la priorità del συνάγειν, dunque della συναγωγή rispetto alla diairesi. «La διαίρεσις è nominata al terzo posto nell'enumerazione dei differenti compiti che riguardano il dialettico, perché essa si fonda sempre nella συναγωγή. Non è dunque l'elemento prioritario della dialettica»<sup>397</sup>. Al contrario, la prevalenza nel procedimento heideggeriano dell'analitica sulla sintesi, il carattere non dimostrativo ma “mostrativo”, apofantico, delitico dei λόγοι tra lo Straniero e Teeteto, pongono in primo piano la dimensione ermeneutica del percorso, alla quale sembra essere estranea ogni conciliazione dialettica. Si ricava dunque una fenomenologia, nel senso letterale del termine, vale a dire un discorso sul fenomeno tematizzato. Questa fenomenologia è radicata sul terreno fattuale su cui si muove il “tema” – è quasi imprendibile, come un animale cacciato – e ha l'obiettivo

<sup>395</sup> Concordo con la tesi di DIXSAUT, *op. cit.*, p. 413: premesso che «la divisione non ha funzione classificatoria ma definitoria [e] la definizione articola somiglianze e differenze, unifica una molteplicità data e divide un'unità intellegibile ... fa appello alla “docilità” dell'interlocutore» mentre «la dialettica ... implica l'integrazione delle resistenze» degli oppositori, ciononostante «la divisione è dialettica, non costituisce un nuovo metodo né un altro metodo; è la dialettica stessa, ma liberata dal compito di esaminare pazientemente le opinioni», «è il nome del movimento propriamente dialettico della dialettica» (p. 414). MOVIA, *op. cit.*, p. 180: «Le diairesi del *Sofista* hanno a che fare con le forme e con le loro relazioni, e sono quindi ontologicamente fondate».

<sup>396</sup> GA XIX, p. 289. MOVIA, *op. cit.*, p. 184: «La svalutazione delle prime sei diairesi del sofista è diventata ormai quasi una *communis opinio* tra gli studiosi. Ora, se è vero che il risultato di queste diairesi non è costituito da “definizioni” nel senso rigoroso della parola, cionondimeno esso corrisponde a “descrizioni” o caratterizzazioni della natura della sofistica. Tali caratterizzazioni sono tutte adeguate all'oggetto, ma, al tempo stesso, non sono tutte ugualmente rivelative di esso».

<sup>397</sup> GA XIX, p. 526. Heidegger polemizza su questo punto con J. STENZEL, il quale nei suoi *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, 1917 (II ed. Leipzig-Berlin, 1934), aveva individuato nei dialoghi tardi l'idea diairetica della dialettica, procedimento di divisione che ha lo scopo di isolare il concetto. Sul tema è da vedere E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, 1987.

di individuare il suo ambiente, i suoi comportamenti, le sue relazioni. E' «questa fatticità (*dieses Faktische*)», il radicamento nei fatti e nelle cose di questa esistenza, «a dover essere compresa e non un'idea chimerica del sofista»<sup>398</sup>. Dalla descrizione del tessuto relazionale che l'ente-sofista intrattiene con il suo mondo torna indietro, come un riflesso, l'immagine più prossima all'oggetto della ricerca. Trovo dunque estranea alle intenzioni di Heidegger la discussione relativa alla correttezza logica delle definizioni, alla insussistenza delle prime sei e al carattere conclusivo dell'ultima, che verrebbe a condensare i frutti abortiti dai tentativi iniziali. Il commento heideggeriano si muove sul piano delle descrizioni fenomenologiche e ha come obiettivo fondamentale l'interpretare più che il dimostrare, secondo lo schema che si è usato per distinguere le *Geisteswissenschaften* dalle *Naturwissenschaften*<sup>399</sup>. Senza remora inserisco il lavoro di Heidegger nell'ambito dell'ermeneutica che è scienza, secondo il significato greco del termine, e lo è in un modo precipuo a cui il pensatore tedesco ha dato un contributo per nulla marginale. Credo di non fraintendere il senso generale di questo commento riprendendo gli argomenti di cui si è servito Heidegger stesso nel ricordo iniziale di Natorp: la scientificità di una produzione, seppur parziale, si misura dalla capacità di aprire e mostrare questioni, più che risolverle inseguendo da principio l'idea di sistematica.

Platone premette alla discussione sul sofista l'analisi di un paradigma. Il pescatore con la lenza è un oggetto εὐγνώστον e μικρόν, ricavato dall'ambito della quotidianità nel quale è facile convenire in merito alla sua definizione. Il primo problema che pone la scelta di un simile esempio è la sua aderenza al seguito del discorso oppure la più completa autonomia: questo oggetto è analizzato al solo scopo di esplicitare il metodo o esprime una continuità con il sofista? Se prevale la prima ipotesi, è chiaro che il procedimento metodologico risulta assolutamente indipendente dal tema discusso, ed è una mera «tecnica formale»<sup>400</sup>. Al contrario, «tra l'oggetto esemplare ... e l'oggetto tematico ... esiste anche un rapporto di contenuto»<sup>401</sup>. Questa relazione, anticipando il senso dell'affermazione di Heidegger, è stabilita in base alla τέχνη, posseduta sia dal pescatore che dal sofista, che li rende τεχνίτης, esperti dunque di una certa tecnica, e, riprendendo la definizione aristotelica di *Etica nicomachea*, insediati nel cuore del disvelamento. Lo ζήτημα πρῶτον (221c8), il primo punto da sottoporre ad indagine, è come interpretare (ὡς ... θήσομεν, 219a5-6) questo fenomeno: è τεχνίτην, ἄτεχνον ο ἄλλην δὲ δύναμιν ἔχοντα (*ib.*), è esperto di una certa tecnica, ne è assolutamente privo, o possiede forse qualche altra abilità? Questa determinazione iniziale dell'oggetto ha una priorità non meramente cronologica, come se fosse la prima fortuita questione, sostituibile da un'altra; essa ha al contrario un primato di contenuto, è il «pre-disponibile (*Vor-habe*)», un prerequisito necessario che

<sup>398</sup> GA XIX, p. 295

<sup>399</sup> Su Dilthey, Schleiermacher e l'interpretazione «storico-critica» di Platone, si veda *ibid.*, p. 310 sg.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 262

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 263

informa l'intera ricerca. Il dato più rilevante che emerge dalla posizione del problema da parte di Platone è la relazione tacita stabilita tra la τέχνη e la δύναμις, tra un modo della verità e la definizione principale degli enti: «io pongo come definizione delle cose che sono (τὰ ὄντα), questa: gli essenti non sono altro che possibilità (δύναμις)»<sup>402</sup>. Ogni essente è caratterizzato dalla “possibilità di” (εἰς ... δύναμιν, 219b8-9) essere in un modo o nell'altro, di stabilire nei confronti della verità il proprio rapporto, l'essere esperto di una certa arte, l'essere avveduto relativamente alle proprie azioni, l'essere dedito alla pura attività conoscitiva o l'essere sapiente in merito alla costituzione ontologica di ogni ente. E' implicito dunque nella questione sopra descritta che il pescatore, seppur non possieda alcuna tecnica, dovrà a suo modo, in quanto essente, avere la propria specifica relazione alla verità. Il termine ἰδιώτης (cfr. 221c9), che verrà preso a sinonimo di ἄτεχνος, indica «l'uomo qualunque», chi ancora non è divenuto trasparente a se stesso nel proprio modo d'essere e nell'entrare in rapporto con la ἀλήθεια. Il senso comune risponde alla formulazione della domanda che il pescatore è dotato di una τέχνη; la facile intellesione che caratterizza la sua essenza deriva dal fatto che è sotto gli occhi di tutti che egli sia dotato di un certo intendersi (*Sich-auskennen*).<sup>403</sup>

La successiva specificazione che Platone, attraverso le parole dello Straniero, offre della tecnica non ha lo scopo di pervenire ad una “sistematica”, per indicare quindi con esattezza i modi del suo manifestarsi. Lo σχεδόν (219a8) che accompagna la descrizione degli εἶδη di ogni τέχνη indica, secondo Heidegger, la mancanza di una risoluzione definitiva della questione: «i modi dell'intendersi ... sono approssimativamente, forse, (σχεδόν) due»<sup>404</sup>, due sono gli aspetti (εἶδος, *Aussehen*) nei quali tutte le tecniche si mostrano. Il cammino procede anche in questo caso dalla determinazione dell'immediato, del più prossimo, per risalire a ciò che costituisce la forma assoluta della tecnica, il suo senso generale, la sua visibilità, senza che tuttavia questo percorso implichi una parola definitiva su un fenomeno che si presenta invece molto complesso. Il primo dato evidente è che la τέχνη, in quanto intendersi di qualcosa, esprime una relazione con l'oggetto (*Worin*) di cui si occupa. Relativamente a quest'ultimo è possibile ricavare una descrizione della tecnica dai modi più semplici dell'esistenza, intensificando ulteriormente la convinzione che la parte iniziale del *Sofista* esponga una vera e propria analitica esistenziale, a partire dalle sue modalità più quotidiane, fino a quelle più sofisticate, quali

<sup>402</sup> *Soph.* 247e3-4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 409 [lievemente modificata]. CARCHIA, *op. cit.*, p. 17: δύναμις è «potenzialità indeterminata» e τέχνη «uno specificarsi di tale potenzialità in una competenza puntuale». ROSEN, *op. cit.*, p. 101: «The term δύναμις does not mean “possibility” in the *Sophist*; it refers to an “actuality” which does or suffers something tangible, let us say something countable».

<sup>403</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 18: «Si vuole fare del sofista uno “specialista”, per sottrarlo alla sua proteiforme indeterminatezza, sulla quale si fonda la sua presunta onniscienza. È chiaro che è qui in gioco il predicato dell'universalità, la cui pretesa si vuole assegnare al filosofo, mostrando la parzialità della δύναμις sofistica, il suo qualificarsi sempre solo in un ruolo “specifico”».

<sup>404</sup> GA XIX, p. 266. CASERTANO, *op. cit.*, p. 96: lo «σχεδόν ci dice in effetti che del genere scelto esistono più di due specie, ma che noi decidiamo di raggrupparle in due».

il βίος θεωρητικός e la sua dissimulazione, intenzionale o meno, ad opera della sofistica. Occorre tuttavia aggiungere una piccola annotazione in merito all'impiego da parte di Platone di εἶδος, γένος nonché φύλον. Secondo la lettura di Heidegger questi termini vanno assunti come equivalenti e non ulteriormente differenziati<sup>405</sup>: «Platone impiega γένος e εἶδος in modo promiscuo», mentre «γένος e εἶδος sono ... due termini di orientamento molto diverso, sia nel loro carattere concettuale, sia nel loro rispettivo contesto. γένος è un concetto strutturale dell'essere, εἶδος è un concetto di donazione d'essere all'ente» e, si specifica in un'annotazione a piè di pagina, «γένος: essere-stato, εἶδος: evidenza, *presenza*».<sup>406</sup> Il primo dunque contribuisce a chiarire «reciproci rapporti di fondazione» (*Fundierungszusammenhänge*), le relazioni ontologiche preesistenti, «*l'a priori*», che si colgono nell'atto intellettuale. εἶδος accentua invece il «contenuto reale» (*Sachhaltigkeit*) delle cose ma nulla dice relativamente al loro essere. Almeno nelle prime diairesi è tuttavia evidente che la coincidenza concettuale lamentata da Heidegger non è assoluta. La grande bipartizione interna alla tecnica ci pone dinanzi due εἶδη, così come nuovi εἶδη porteranno in luce anche le ulteriori distinzioni. Soltanto verso la fine di ogni descrizione compare il termine γένος, che viene ad indicare dunque una categoria meno ampia. Ragionando in termini classificatori, εἶδος potrebbe corrispondere alla “specie”, γένος al “genere” e φύλον al “ceppo” o a quella che, con un'espressione da me non condivisa, si può chiamare la “razza”<sup>407</sup>. Seppure questa tripartizione determini il risorgere di questioni che Heidegger trova superate, o comunque non pertinenti al contesto della sua interpretazione, mi sembra che, attraverso la distinzione concettuale, si possa evidenziare un dato di non secondaria importanza. L'articolazione delle diairesi comincia sempre da un presupposto; nel caso della prima e fondamentale dicotomia appare tuttavia che il dato comune è l'εἶδος, che dal punto di vista della sua costituzione non è di certo un particolare. εἶδος è il nome dell'universale che si trova presupposto all'interno della quotidianità. Si tratta di un'intuizione che non verrà mai contestata nel corso del dialogo.<sup>408</sup> L'esperienza empirica ci pone dunque dinanzi ad un universale che ha la sua ragion d'essere unicamente nella condivisione; è come l'essere che, amava dire Heidegger, è senza ragione e senza fondamento, non patisce in conclusione il peso della dimostrazione o della

<sup>405</sup> Heidegger ricorda che il termine γένος negli ultimi dialoghi sostituisce εἶδος, facendo propria la tesi di L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, 1867, che intravedeva in questo mutamento il condizionamento di Aristotele.

<sup>406</sup> GA XIX, pp. 523-524

<sup>407</sup> Così E. Martini nella sua traduzione del 1931, cit., p. 127. A. GRAESER, *Platons Ideenlehre. Sprach, Logik und Metaphysik. Eine Einführung*, Bern-Stuttgart, 1975, cit. in MOVIA, *op. cit.*, p. 119: εἶδος è interpretabile come “classe naturale” o “proprietà”.

<sup>408</sup> In definitiva, il metodo diairetico è deduzione o induzione? È dunque, nel secondo caso, un metodo euristico? Poiché l'universale è in qualche modo presupposto, certo verrebbe da pensare alla diairesi come ad una forma di esposizione e sistemazione di una verità già posseduta, piuttosto che ad una sua ricerca; tuttavia «non v'è dubbio che tutti i gradi che essa percorre sono stati previamente conosciuti per via induttivo-intuitiva; cionondimeno, è altrettanto ovvio che essa, come tecnica di reperimento della definizione, realizza proprio in ciò la sua specifica funzione euristica» (MOVIA, *op. cit.*, p. 122).

verifica. Che questo εἶδος sia l'ἰδέα, che dunque l'ontologia platonica sostanzia l'essere in un ente, punto nevralgico della successiva interpretazione heideggeriana di Platone, nel *Sofista* è tutt'altro che sostenibile. Il termine ἰδέα del resto si trova impiegato solo di rado e quasi sempre in un'accezione neutra, sinonimo di εἶδος, come "carattere", in 235d2, 253d5 e 255e5: in quest'ultimo caso analogo di φύσις, e dunque anche "natura propria" (254a9).<sup>409</sup>

La determinazione della tecnica parte dal fenomeno della γεωργία (219a10), l'agricoltura, che esprime una forma di cura (θεραπεία, 219a11) della terra; allo stesso fenomeno della cura è riportata ogni attività che in genere si occupa di ciò che è mortale<sup>410</sup>; la περὶ τὸ θνητὸν πᾶν σῶμα θεραπεία (219a10-11) è da assumere come sinonimo di allevamento. Cura la si riferisce anche ad ogni utensile (σκεῦος, 219b1) che è stato «composto» o «modellato», è dunque l'oggetto di una «fabbricazione (*Verfertigen*)»<sup>411</sup>, nonché alla μιμητική (*ib.*), alla capacità imitativa che, a differenza della produzione, lavora su un materiale preesistente fornendo di quest'ultimo una copia, in ogni caso un'immagine che non corrisponde all'originale se non per il modo di apparire. Questi quattro modi immediati del prendersi cura dell'esistente possono essere indicati «con una sola denominazione»<sup>412</sup>. Il nome unico esprime una medesimezza (*Selbigkeit*)<sup>413</sup> di contenuto che risulta essere strutturale ad ogni intendersi riconosciuto come un prendersi cura. Questo fenomeno unitario è εἰς οὐσίαν ἄγειν (cfr. 219b4-5), il condurre ad essere. Implicitamente è contenuta in questa definizione anche l'affermazione che si può portare ad essere qualche cosa che in precedenza non esisteva (μὴ πρότερόν ... ὄν, 219b4). Il termine οὐσία è da assumere qui in un'accezione naturale e originaria, costituisce quello che per Heidegger sarà in Aristotele lo ὑποκείμενον e si riferisce alle piante, ai frutti della terra, agli animali, agli utensili, agli ornamenti e alle opere d'arte. Il senso dell'essere che Platone esprime in questo contesto ha lo stesso significato di *physis*, in quanto essere generato delle cose, mentre non è ancora determinata la differenza tra enti di natura e enti artificiali prodotti dagli umani. «Essere significa dunque qui, in un senso assolutamente determinato, la presenza (*Anwesenheit*) di certe cose

<sup>409</sup> Soltanto la traduzione di Cambiano (pp. 418 e 420), tra quelle consultate, evidenzia questo dato. MOVIA, *op. cit.*, p. 184: «Platone ... sembra attribuire all'idea il carattere di "concetto" o "proprietà" e, insieme, quello di "classe", pur senza chiarire completamente la natura di questa relazione». ROSEN, *op. cit.*, p. 170, riferendosi all'uso di ἰδέα in 235d2, sostiene: «The Greek word rendered here as "look" is ἰδέαν, which makes its first appearance in the dialogue, but which, like εἶδος before it, does not carry its later technical sense as a pure form. The Stranger is having trouble distinguishing the looks of mimesis because no pure forms are involved».

<sup>410</sup> Per un'interpretazione della nozione platonica di "cura" si veda J. PATOČKA, *Platone e l'Europa*, tr. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, pref. e intr. di G. Reale, Milano, 1998.

<sup>411</sup> GA XIX, p. 267

<sup>412</sup> *Soph.* 219b2, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 371: ἐνὶ ... ὀνόματι. La presenza dell'avverbio δικαιότατα ("a ragione", "correttamente") indica che in questo caso la correttezza del "nome" è stata verificata attraverso i discorsi e non si tratta dunque di una denominazione arbitraria.

<sup>413</sup> GA XIX, p. 268

*nell'ambito dell'uso quotidiano e del vedere quotidiano*<sup>414</sup>. Poiché “portare ad essere” implica un “fare”, «chi conduce all'essere “fa” (ποιεῖν) e ciò che viene condotto all'essere “viene fatto” (ποιεῖσθαι)»<sup>415</sup>: «essere vuol dire dunque essere pro-dotto (Her-gestelltsein)» e «stare a disposizione» (*Zur-Verfügung-Stehen*)<sup>416</sup>. Il significato più antico di οὐσία indica infatti i beni, gli averi, tutto ciò di cui si dispone nell'ambito del quotidiano e che si presta ad un uso. Ancora prima di consacrarsi ad un'esistenza scientifica, i Greci erano già in possesso di un'ontologia originaria e naturale, elaborata all'interno di una concezione del mondo in quanto *Umwelt*. La successiva determinazione degli essenti, in quanto dotati di una precipua capacità (εἰς ... δύνανται, 219b8-9), segue il filo della delineazione di questa ontologia fondata sul primigenio rapporto con l'essere delle cose. Si estrae dall'intendimento comune la certezza che alcuni enti sono naturalmente disposti verso il ποιεῖν. Tutte le attività in precedenza citate, elaborate su uno specifico concetto di relazione al mondo che è quello della cura, ontologicamente determinate alla produzione di qualcosa, possono essere ricondotte sotto la denominazione unitaria di ποιητική (cfr. 219b11): è questo il primo εἶδος della τέχνη. La minuzia con la quale Heidegger si attarda nell'analisi di questo passo fondamentale del *Sofista* riguarda la complessità delle questioni analizzate: innanzitutto la specificazione del ποιεῖν nell'ambito degli esistenti, poi dell'aver sotto mano enti che attraversano il campo delle possibilità loro concesse, passare cioè dal non-essere all'essere, fino al compimento finale della loro δύνανται, che nella sua essenza più radicale indica per l'appunto questo passaggio e dunque la possibilità di appartenere sia al non-essere che all'essere. Non è casuale che il sofista sia in seguito definito τεχνίτης e che l'analisi del μὴ ὄν intervenga a chiarire il senso proprio di una capacità di portare ad essere cose, che non hanno la loro provenienza ma la loro attualità nel non-essere. L'essere come *dynamis* (cfr. 247e3-4) è un essere come “piega”<sup>417</sup>, non più paragonabile alla sfera di parmenidea memoria perché ha i suoi chiaroscuri, le sue ombre, apre sgarci nei quali si insinua, primo tra tutti, il non-essere che è la tenebra più fitta.

Non si esce dall'ambito del quotidiano neanche nella specificazione del secondo εἶδος, il quale è ottenuto, secondo una schema ritornante nella dialettica platonica, sulla base della chiarificazione del primo. Non possono rientrare nella definizione di ποιητική l'apprendere, il conoscere, il guadagno, la lotta e la caccia, giacché nessuna di queste attività produce alcunché, e invece o si impossessa «per mezzo di parole e di azioni, delle cose esistenti in natura o già prodotte» oppure «impedisce ad altri di impossessarsene»<sup>418</sup>, fa resistenza. La parola chiave di questa nuova forma di tecnica è χειροῦσθαι, letteralmente “mettere le mani su qualcosa”, trarlo a sé (*an sich bringen*), impadronirsene. Anche la conoscenza e

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 269

<sup>415</sup> *Soph.* 219b5, tr. it. G. Cambiano, cit., p. 371.

<sup>416</sup> GA XIX, p. 270. Su questo punto concorda CARCHIA, *op. cit.*, p. 19.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 117. Si veda anche G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, ed. it. a cura di D. Tarrizzo, Torino, 2004.

<sup>418</sup> *Soph.* 219c2-5, tr. it. di M. Vitali, cit., p. 7.

l'apprendimento implicano una specie di appropriazione, non meno della pratica del guadagno, dell'agonistica e della caccia, dove questa attitudine è più facilmente comprensibile. Apprendere è «aver-acquisito, essersi procurato qualcosa (*Sich-etwas-Beibringens*) », conoscere «rendersi familiare qualcosa, fare conoscenza di qualcosa, o ... *prendere* conoscenza di qualcosa»<sup>419</sup>. Questi modi della tecnica si caratterizzano per una mancanza, cioè il fatto di “non produrre” (*δημιουργεῖ ... οὐδέν*, 219c4)<sup>420</sup>, e di avere di conseguenza un atteggiamento assolutamente indifferente rispetto alla cosa di cui si appropriano, poiché non interessa al loro modo di effettuarsi sapere se essa esiste per natura o è il prodotto di un'attività. L'instaurarsi del possesso, l'acquisizione che consegue al *χειροῦσθαι*, è la *κτησις* e la tecnica così caratterizzata è *κτητική* (219c7).

I due aspetti della *τέχνη* possono essere relati, nella misura in cui la tecnica acquisitiva si sviluppa come appropriazione di un dato preesistente che è prodotto dalla poietica.<sup>421</sup> La *ποίησις* non esaurisce tuttavia lo spettro ontologico dell'essere, poiché esistono enti di natura che sono eterni, non sottoposti al divenire e pertanto, sebbene sia possibile individuare il loro principio di generazione, sono al di fuori di ogni processo produttivo.<sup>422</sup> Heidegger interpreta la distinzione tra *ποιητική* e *κτητική* come i due modi per accedere alla comprensione, il primo, dell'*οὐσία*, e, il secondo, del *λόγος*. Il discorso è da includere tra le attività che si caratterizzano per un *δημιουργεῖ οὐδέν* e dunque va compreso nella tecnica acquisitiva. Questa inclusione implica che il *λόγος* sia un fenomeno appropriativo che ha la caratteristica di lasciar-essere (*Sein-lassen*) un ente, non lo modifica né lo produce, non lo trasporta dalla sua naturale costituzione nell'ambito del soggetto, della coscienza, non ne fa dunque un fenomeno derivato: lo lascia essere qual è e, in questo modo, pone in atto una pratica del disvelamento. «*Ciò di cui ci si appropria nella conoscenza e nel discorso è dunque la*

<sup>419</sup> GA XIX, p. 273

<sup>420</sup> *Ibid.*: «*δημιον* significa “pubblicamente”; *δημιουργεῖν*: “produrre qualcosa di cui ‘si’ ha bisogno quotidianamente nella vita pubblica”; il *δημιουργός* è l'artigiano che produce le cose d'uso quotidiano».

<sup>421</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 19: «Proprio perché qui si ha a che fare con una fenomenologia della vita quotidiana, le acquisizioni argomentative si esprimono in una sorta di linguaggio giuridico-economico. Nei termini dell'economia moderna, sembra quasi che il dialogo distingua una sfera della produzione da una sfera della circolazione, connettendo a quest'ultima la figura del sofista».

<sup>422</sup> Tento in questo modo di conciliare la lettura heideggeriana con il passo platonico, che non sarà analizzato del commento, della doppia *ποίησις*, divina e umana. *Soph.* 265c1 sg., tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 432 [lievemente modificata]: «Tutti gli animali mortali, e così anche le piante, e quanto sulla terra sorge da seme o da radice, quanto senz'anima sta entro la terra, corpi che possono o non si possono fondere, diremo noi che tutto ciò, che prima non era (*πρότερον οὐκ ὄντα*) viene ad essere poi per altra causa che non sia un dio fabbricatore (*θεοῦ δημιουργοῦντος*)? ... La natura genera sulla base di un discorso (*μετὰ λόγου*), di una scienza divina che procede dalla divinità». Anche le realtà divine non sono estranee al processo di generazione-produzione. La sola capitale differenza tra questo punto e il passo 219b, nel quale è esposta per la prima volta la definizione della *ποίησις*, è la presenza della *αἰτία*: tecnica poietica è «possibilità che viene ad essere la causa (*αἰτία*) per cui le cose che prima non sono vengono poi all'essere» (265b9-10). R. BRAGUE, *La cosmologie finale du Sophiste (265b4-e6)*, in AA.VV., *Etudes sur le Sophiste de Platone*, cit., p. 272.

*verità dell'ente, il suo disoccultamento.* Il λέγειν, il parlare riguardo a qualcosa, è un modo d'appropriazione dell'essente nell'evidenza in cui si offre (*es aussieht*)<sup>423</sup>. Questo è il vero senso del percepire (*Wahr-nehmen*): cogliere il vero (*das Wahre nehmen*). L'essenza della tesi parmenidea sulla coincidenza di essere e pensare-percepire deriva da un intendimento originario. La ποιήσις e la κτήσις sono i due modi possibili della relazione all'ente da parte dell'Esserci quotidiano. La determinazione della pesca, necessaria a pervenire alla definizione del pescatore, la quale si specifica come un "prendere" – la "presa" (*Fang*)<sup>424</sup> – avviene nell'ambito della τέχνη κτητική, in cui è compreso anche il λόγος.<sup>425</sup> Nuovamente siamo ricondotti a individuare nel discorso un fenomeno primario, relativamente sia all'esistenza umana che al campo di indagine principale del *Sofista*.

Stabilita nella precedente diairesi la differenza tra le tecniche, le successive distinzioni hanno ad oggetto la tecnica acquisitiva. Il primo εἶδος è il μεταβλητικόν, il secondo è χειρωτικόν (219d5 e 7). L'appropriazione che sorregge il μεταβλητικόν è uno scambio che avviene «fra due parti per volontà di ambedue»<sup>426</sup>, quindi più che di un impossessarsi si tratta di un donare e, in ogni caso, anche in una compravendita o nel percepire un salario per una prestazione, anche laddove cioè predomina l'aspetto monetario, prevale la dimensione non unilaterale dell'azione. Il χειρωτικόν è invece «impadronirsi di qualcosa attraverso l'azione o il discorso» (219d6-7). Il senso reciproco implicito nel dono della prima κτήσις lascia qui il posto ad un possesso successivo ad una cattura, ad un «mettere-le-mani-su in tutto e per tutto»<sup>427</sup>. Quest'ultima separazione, tralasciando il primo argomento che nello svolgimento della diairesi è sempre posto da parte, si presta a sua volta ad un'ulteriore dicotomia, quella tra lo ἀγωνιστικόν e il θηρευτικόν, la lotta e la caccia, che si specificano per il compiersi «allo scoperto» la prima, «di nascosto» la seconda (219e1-2). L'essere allo scoperto nella lotta implica che colui che è oggetto di tale atto di appropriazione è al corrente dell'attacco che gli si sta sferrando, così da potersene difendere. Il nascondimento in cui si compie la caccia, al di là del realistico significato, che è quello di stare appostato, attendere il momento opportuno per poter balzare sulla preda, rimanda simbolicamente all'astuzia, dunque alle nascoste intenzioni di chi la pratica, e all'oscurità nella quale si trova la preda, appunto ignara di essere attaccata e quindi indifesa. La delineazione della pesca, che fino a questo momento si è svolta sullo ζήτημα πρῶτον della "presa", dunque sul modo (*Wie*) nel quale si compie, si sposta, a partire da 219e4, sull'oggetto (*Was*). Il fenomeno sarà dunque analizzato a partire dalla vittima, dove non si prendono più in

<sup>423</sup> GA XIX, p. 276

<sup>424</sup> Sulla relazione tra *Fang* come "presa", "essere rapiti" e *An-fang*, "inizio", si veda GA LIV, tr. it. p. 41: «I pensatori sono *coloro che vengono iniziati-catturati dall'inizio-cattura* ("die vom Anfang An-gefangenen")».

<sup>425</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 95: «The Stranger and Theaetetus agree that practise of the angler falls under the acquisitive arts. In other words, they know in advance where to find him. If the angler is an "uncuttable atom", he will not be located by diaeresis. On the contrary, we can use diaeresis because we already know how to locate the angler».

<sup>426</sup> *Soph.* 219d4-5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 372.

<sup>427</sup> GA XIX, p. 280



esame, sostiene Heidegger, i «rapporti ontologici (*Seinsverhältnissen*)» tra gli εἶδη del fenomeno da definire, bensì il comportamento (*Verhalten*) concreto di questo fenomeno e le relazioni che intrattiene con altri enti, quali ad esempio l'essere cacciatore e il rapporto con la preda, comportamento e relazioni che sono il manifestarsi fattivo (*faktisch*) degli εἶδη.<sup>428</sup> La caccia prende di mira esseri ἄψυχον e ἔμψυχον (cfr. 219e7), inanimati e viventi; nel primo caso va compresa ad esempio l'arte del tuffarsi, del palombaro, e poche altre cose simili, che, data l'irrilevanza ai fini della questione, potrà anche rimanere «senza nome»; nel secondo l'intera categoria della «caccia agli animali» (ζωοθηρικὴν, 220a5), a qualunque tipo di esistenza naturale, compresi gli umani: sul fondamento di questa diairesi si procederà in seguito alla definizione di sofista come cacciatore. Gli ζῷα sono a loro volta divisibili in τὸ μὲν πεζοῦ γένους (220a8), secondo il genere degli animali che vivono sulla terra, e in τὸ ... νευστικοῦ ζῷου, secondo il genere degli animali che nuotano. La caccia corrispondente ai primi è πεζοθηρικόν, «caccia ai terrestri», la seconda è ἐνυγροθηρικόν, «caccia acquatica» (220a8-10). Tra gli animali acquatici è da distinguere il ceppo (φῦλον) di quelli dotati di ali (πτηνόν), ad esempio gli uccelli marini, e di quelli che vivono costantemente sott'acqua (ἔνυδρον): la prima caccia è ὀρνιθευτική, la seconda è ἄλιευτική, la pesca (220b1sg.).<sup>429</sup> L'analisi si modifica ancora una volta perché, dopo essere giunti alla determinazione del fenomeno dal punto di vista degli oggetti, l'interesse di Platone si sposta nuovamente sulle modalità attraverso le quali è effettuata la pesca.<sup>430</sup> Segue l'ultimo gruppo di diairesi. I pesci possono essere catturati «per mezzo di chiusure», «di un impedimento» – «nasse, reti, calappi, trappole e simili» – oppure «mediante percussione»: la prima pesca è ἐρκοθηρικόν («caccia di preclusione», 220c7), la seconda è πληκτικὴν ... θήραν (220d1), «caccia a percussione» che si compie mediante l'utilizzo di esche e tridenti. Quest'ultima può essere svolta di notte ed è νυκτερικόν (220d5), «pesca con le lampare», quella diurna può essere sinteticamente definita «pesca con l'amo» (ἀγκιστρευτικόν, 220d10), in riferimento agli uncini che costituiscono le estremità anche delle fiocine o dei tridenti. Quando la pesca comporta un movimento che va dall'alto in basso, allora la pesca sarà τριοδοντία (220e4), «col tridente». Se il colpo non ferisce a caso ma mira al capo o alla bocca del pesce e se il movimento dell'oggetto va dal basso all'alto, come la canna del pescatore dall'acqua risale in superficie recando la preda catturata, la pesca sarà allora ἄσπαλιευτική (cfr. 221a7).

Gli interpreti che non hanno considerato l'esempio del pescatore come un gioco, un mero esercizio metodico, si sono impegnati a verificare la correttezza delle distinzioni platoniche, investendo forse troppo impegno nello stabilire le cause che avevano portato Platone a scegliere tra una

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 292

<sup>429</sup> Si potrebbe istituire una relazione tra la divisione delle tecniche secondo gli oggetti e le partizioni dell'anima: MOVIA, *op. cit.*, p. 90 sg.

<sup>430</sup> In verità è possibile distinguere le diairesi non solo in relazione al modo, all'oggetto e agli strumenti, ma anche in base al tempo e al modo di impiego degli strumenti: si veda su questo punto CASERTANO, *op. cit.*, p. 97 e MOVIA, *op. cit.*, p. 94.

diairesi o l'altra. Si è così ad esempio ritenuto che la distinzione interna agli "animali acquatici" tra "quelli che vivono sull'acqua" e "quelli che vivono sott'acqua" include gli uccelli solo nella prima categoria mentre è noto che non tutti i volatili sono capaci di vivere a contatto con ambienti umidi. Queste annotazioni critiche avrebbero senso se l'intento platonico fosse stato quello di fornire una classificazione del reale nel quadro di una cosmologia naturale. In questo caso sarebbe interessante analizzare soprattutto la parte di mezzo dell'analisi paradigmatica (219e7-220b7), relativa agli oggetti della caccia, con la «cosmologia finale»<sup>431</sup> del *Sofista*, che tronca il creazionismo di altri dialoghi, il *Timeo* ad esempio, poiché al vertice supremo della scala pone non gli dèi immortali ma gli animali mortali. Dal momento che Platone tuttavia ha premesso a tutte le diairesi della prima definizione in cui i personaggi si impegnano lo *σχεδόν*, e dunque ha fatto ricadere la scelta delle distinzioni sulla capacità critica – il *διακρίνειν* – di chi le presenta, in conclusione gli argomenti esposti fungono poco da sistematica e molto più da pratica discorsiva radicata, direbbe Heidegger, nelle cose, e aggiungo, nella singola cosa che si sta tentando di definire. Più che di una descrizione biologica dei fenomeni il mondo presentato da Platone è la *Umwelt*, l'ambiente, nel senso letterale del termine. Non è detto che l'approccio dello Straniero non sia diretto a fornire dell'ente la descrizione più consona al suo naturale e originario mostrarsi, così che anche il *λόγος*, che si è visto essere fondamento di questa interpretazione, corrisponde all'aspetto, all'*εἶδος*, nel suo primo darsi. Rimanendo nell'ambito della quotidianità, dove si è assunto il fenomeno dell'apparenza a dato primario, è da considerare il mutamento della determinazione dell'apparire tra il prologo e la definizione dello *ἄσπαλιευτής*: se l'introduzione al dialogo pone dinanzi agli occhi la nuda problematicità del *φάντασμα*, dell'apparenza pura e non ancora discussa sulla base del suo fondamento ontologico, la ricerca del pescatore con la lenza si inaugura con la entrata in scena del termine *εἶδος*, da assumere qui in senso indeterminato, e dunque appunto come "aspetto", "visione" ma anche "forma" o "modo". Esso si trova impiegato nel corso delle diairesi, talvolta sovrapposto a *γένος* o a *φῶλον*, per tagliare il termine estremo di una precedente divisione in una doppia e ulteriormente scomponibile coppia di *εἶδη*. Se quotidiano è l'aspetto primario del mondo, quotidiano è anche il modo di interpretarlo. Quotidiano in quest'ultimo significato non equivale ad ingenuo, giacché è necessario che il *λόγος* «non sia più breve di quanto viene richiesto da tutto ciò che è di maggior impegno»<sup>432</sup>. La sesta definizione del sofista chiarirà il senso originario del *διαίρειν* e del *διακρίνειν* riportandolo alla quotidianità delle mansioni svolte dai domestici che, nello spazio familiare dell'*οἰκία*, dell'essere in quanto «casa», «tagliano», «filtrano», «selezionano», offrendo un modello alla comprensione scientifica del mondo. In maniera non dissimile è da interpretare questa prima fatica diacritica, che è in grado di vedere a fondo, laddove la vista del senso comune è annebbiata dalla multiformità delle

<sup>431</sup> BRAGUE, *op. cit.*

<sup>432</sup> *Soph.* 218e3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 371.

apparenze delle cose, e scorgere le differenze tra gli essenti, preparandosi così a comprendere la stessa differenza *in mezzo agli* essenti, come un ὄν.<sup>433</sup>

Il metodo impiegato può essere definito “della divisione”, ed allora detto diairesi, oppure “del tagliare in due” (τέμνειν, ma talvolta Platone usa anche il verbo σχίζειν, “fendere”)<sup>434</sup>, e viene indicato come “dicotomia”. Entrambi i modi dell’operare una distinzione devono essere interpretati sulla base del δηλοῦν, «mostrare, rendere manifeste le cose»<sup>435</sup>. La prospettiva di Heidegger non è arbitraria, in considerazione del fatto che il metodo diairetico o dicotomico si riferisce al λόγος, che è a sua volta delotico, e informa di questo carattere tutti i fenomeni che gli si riferiscono. Il procedimento del separare non procede tuttavia all’infinito, giacché ha lo scopo di pervenire ad una definizione che, alla lettera, stabilisce un confine e un limite estremo oltre il quale non è dato procedere. Il termine conclusivo – per quanto al tempo stesso provvisorio, suscettibile cioè di essere impiegato in ulteriori diairesi e quindi nella ricerca di altre definizioni<sup>436</sup> – è indivisibile, vale a dire sussiste nella sua concretezza senza la necessità di essere ancora riferito ad altro. Lo svolgimento della diairesi prevede difatti sempre la relazione ad un’altra cosa che si elimina, come si separa «il meglio dal peggio», in quanto esterna alla determinazione della cosa in esame. Il dato di fatto più rilevante, destinato ad avere ampia fortuna nell’interpretazione globale del pensiero di Platone da parte di Heidegger, è l’applicazione delle dicotomie non soltanto al campo dell’ente, che è questo ambito della quotidianità nel quale siamo ormai addentrati, ma anche nelle strutture dell’essere, mediante l’introduzione della distinzione tra i γένη che compongono la κοινωνία dell’essere: «in Platone non c’è differenza alcuna tra il modo di considerare l’ente e il modo di considerare l’essere»<sup>437</sup>, vale a dire ancora non si è specificata la differenza ontologica tra essere e ente che diverrà lo ζήτημα πρῶτον dell’analitica dell’esistenza finalizzata all’ontologia fondamentale.

«È stato mostrato in maniera soddisfacente» (ικανῶς δεδήλωται, 221c4), conferma Teeteto, come l’accordo relativo all’essenza dello ἄσπαλιευτής sia stato raggiunto. Lo Straniero aveva infatti utilizzato l’espressione συνωμολογήκαμεν (221b1) per indicare la condivisione dell’universale sopraggiunta al termine della definizione, a sua volta conferma dell’ipotesi iniziale della ricerca, che era appunto «convenire» (συνωμολογήσθαι, 218c5), «intonarsi» sul concetto che sta dietro il nome,

<sup>433</sup> DIXSAUT, *op. cit.*, p. 352: il filosofo «deve osare moltiplicare l’uno e unificare il molteplice, identificare l’altro e alterare lo stesso, affermare la partecipazione solo nel modo della differenza e della negazione, non in quello dell’immanenza o dell’imitazione; deve osare infine dire ciò che non è dicendo l’altro, sapendo che dire l’altro è il solo modo che l’essere ha per poter essere detto».

<sup>434</sup> τέμνειν (223c12; 227d1 sg.), σχίζειν (229d8).

<sup>435</sup> GA XIX, p. 286

<sup>436</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 21: «il passaggio dal paradigma al “tema” del dialogo si rivela subito come una sorta di resurrezione di ciò che è stato sacrificato nel διακρίνειν paradigmatico» a conferma del fatto che le «divisioni concreto-vitali» del pescatore sono le medesime del sofista e che il metodo diairetico non è mai scienza delle dimostrazioni definitive.

<sup>437</sup> GA XIX, p. 287

per dire – secondo la perifrasi che Heidegger ha reso del verbo – con l’altro, la stessa cosa dell’altro. Accordarsi sul γένος del pescatore è stato relativamente semplice. Ben altro impegno comporta la definizione del sofista dal momento che il suo apparire non è «di poco conto», implicando una «tecnica molto ricca di aspetti, multiforme» (μάλα ποικίλης, 223c2). Ritorna, nella constatazione dello Straniero, il rimando alla varietà che accompagna l’apparire del sofista e della sua arte. Il rinvio non è casuale poiché si tratta di contrapporre appunto il molteplice da un lato e il semplice, relativamente alla sua composizione, dall’altro, semplice che tuttavia, nella scala del rinvenimento gnoseologico è l’ultimo ad essere colto: «ciò che è ultimo nell’analisi (τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει) è primo nella generazione (πρῶτον ... ἐν τῇ γενέσει)»<sup>438</sup>. L’indagine segue il filo della varietà dei φαντάσματα nei quali il sofista si mostra: arrestando le prime sei definizioni, lo Straniero invita ad un provvisorio riposo da questa contesa e «a riprendere fiato» (231c8) per ripetere ancora una volta a noi stessi finora «in quanti modi il sofista si è presentato» (ὅποσα ... πέφανται, 231d1-2). «Più sono vari gli aspetti nei quali il sofista si mostra a chi ha a che fare con lui, tanto più enigmatico e arduo diviene il compito di coglierlo in maniera univoca, di ottenere una sua definizione che permetta al tempo stesso di riunire questa varietà di determinazioni immediate e di donare loro un fondamento unitario».<sup>439</sup> Questa complessità strutturale impedisce che si possa rinvenire, come dato presunto e condiviso, un «fenomeno di partenza» (221c8) indiscusso. Se per il pescatore lo ζήτημα πρῶτον era la “presa” e dunque le sue competenze erano facilmente classificabili sotto la tecnica acquisitiva che implica un “prendere” e un “trarre a sé” (χειροῦσθαι e κτήσθαι), da dove bisogna partire per la determinazione di questo fenomeno che già all’inizio è ritenuto complesso e dunque tale da non garantire un accordo presupposto? La ricerca arranca e corre il rischio di perdersi in vuote elaborazioni concettuali. Ancor una volta occorre dunque fidarsi della vita quotidiana, degli orizzonti più familiari, per centrare lo scopo, approssimarsi alla verità: «Se tutto ciò che partecipa di un movimento – la conoscenza ad esempio – e si propone una meta, ad ogni tentativo devii da essa e la sbagli; diremmo noi che ciò gli accade per una proporzione tra l’uno e l’altra o al contrario per una sproporzione?»<sup>440</sup> Diremmo che tra lo scopo – la corretta denominazione di sofista – e la ricerca esiste una mancanza di misura, una sproporzione e potremmo assumere proprio questa come fenomeno iniziale.

<sup>438</sup> *Et. Nic.* III, 3, 1112b19 sg., tr. it. cit., p. 121 [lievemente modificata].

<sup>439</sup> GA XIX, p. 296. Si veda *ibid.*, pp. 354-55: «l’accentuazione della struttura, cui io qui accordo grande valore, non ha l’intenzione di determinare alcunché relativamente alla forma letteraria del dialogo e cogliere l’ordine cronologico a partire da elementi di critica stilistica, ma unicamente di comprendere il *contenuto reale*, se peraltro abbiamo il diritto di presupporre che Platone abbia conformato la disposizione del suo *logos* alla forma della cosa stessa; cioè, conformemente alla pluralità di forme del sofista, egli parte da quest’ultima per condurla verso un ἔν che permette di avere un’unica vista di insieme – nel modo della συναγωγή – in modo da poterla determinare autenticamente a partire da lì». CARCHIA, *op. cit.*, p. 22: «La sofistica è, in questo senso, una sfida per la filosofia, che deve sapersi mostrare altrettanto duttile, proprio se non vuole farsi ingannare dalle apparenze».

<sup>440</sup> *Soph.* 228c1-5, tr. it. di E. Martini, cit., p. 142.

L'analisi parte da un'acquisizione già stabilita nelle diairesi precedenti perché come per lo ἀσπαλιευτής, si domanda: il sofista è inesperto (ιδιώτην, 221c9) o possiede una tecnica (τέχνην ἔχοντα, *ib.*) ed è, in quest'ultimo caso, «veramente sofista» (ἀληθῶς σοφιστήν, 221d2)? Lo Straniero anticipa con quest'ultima espressione che egli è già in possesso di un presupposto in merito alla definizione cui vuole pervenire: l'avverbio ἀληθῶς si riferisce ad un pre-concetto, in questo caso il nome, posseduto in anticipo. Il pescatore e il sofista sono «l'uno congenere (συγγενῆ) all'altro» (221d9) perché hanno in comune il possesso di un'abilità. Non è l'essere τεχνίτης che li apparenta – questo è solo il dato pre-acquisito ricavato dall'intendimento comune – ma la condivisione di una τέχνη specifica. «Entrambi mi si chiariscono – avanza Teeteto – come due cacciatori (θηρευτά)»<sup>441</sup> e difatti si vedranno «procedere insieme» (ἅμα ... πορεύεσθον, 222a3), provenendo «dalla tecnica acquisitiva» (*ib.*), fino a un certo punto. Così «è indicato quale percorso fanno insieme nella storia della loro provenienza: dalla τέχνη, attraverso la κτήσις e il χειρωτικόν, fino al θηρευτικόν; è il percorso dell'appropriazione, nel senso della caccia che afferra. Il sofista ha in comune con l'ἀσπαλιευτής tutta questa preistoria ontologica»<sup>442</sup>. La distinzione avviene al punto in cui si è vista la definizione del pescatore mutare di segno per la prima volta, quando cioè la ricerca si è spostata dal modo del suo effettuarsi all'oggetto. A questo punto i comportamenti divergono: uno «va verso il mare, i fiumi, i laghi, a cacciare ciò che vive in questi luoghi», mentre l'altro «si avvia verso la terra ... verso prati, non avari di gioventù e di ricchezza per impadronirsi di ciò che vi cresce»<sup>443</sup>. Gli animali terrestri, γένος che in precedenza è stato lasciato indiviso e verso il quale il sofista mostra attenzione, è in realtà πολυειδές (221e7), poliedrico, contiene numerosi altri εἶδη su cui esercitare l'arte dicotomica. La τῆς πεζῆς θήρα (cfr. 222b2) può essere distinta in «caccia agli animali selvatici» (τὸ δὲ τῶν ἀγρίων, 222b5) e in ἡμεροθηρική (cfr. 222c3), «caccia agli animali domestici». Teeteto chiede se sia legittimo parlare di una caccia agli animali domestici e lo Straniero risponde, introducendo un altro dato convenuto – l'essere, il sofista, cacciatore di umani – che esiste ed è legittima qualora si inseriscono anche gli esseri umani negli animali domestici. Messo alle strette, giacché gli viene chiesto di chiarire la sua posizione a riguardo (esistono gli animali domestici?, Quali sono?, L'umano è un animale selvatico?, Anche se l'umano è un animale domestico, esiste una caccia che lo ha ad oggetto?)<sup>444</sup>,

<sup>441</sup> *Ibid.*, 221d13, tr. it. di E. Martini, cit., p. 132. ROSEN, *op. cit.*, p. 101: «Since we are ourselves hunting, it looks as though we, too, are related to the sophist». Si spiegherebbe in questo modo un presunto stupore dello Straniero a sentir parlare del sofista come di un cacciatore: considerando difatti la propria ricerca come una caccia, egli si sorprende di condividere la stessa essenza del sofista.

<sup>442</sup> GA XIX, p. 291

<sup>443</sup> *Soph.* 222a5-11, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 375 [lievemente modificata].

<sup>444</sup> CASERTANO, *op. cit.*, p. 103: «La risposta dello Straniero è significativa, ancora una volta, del meccanismo del discorso dimostrativo ... che a mano a mano che procede va sempre chiarendo i propri presupposti, e sceglie, in un campo di possibilità logiche, quella che appare più fondata, la preferibile: quella ipotesi, cioè, che determina meglio i *confini* della possibilità stessa del proseguire il nostro discorso».

Teeteto risponde, ed è più la voce di una resa, che «per quanto mi è dato sapere» (ἡγοῦμαι, 222c1), l'umano è un animale domestico ed esiste una caccia che ambisce alla sua cattura (ἄνθρωποθηρίας, 223b3-4). La ἄνθρωποθηρία è suddivisa innanzitutto in «caccia violenta» (βίαιον θήραν, 222c6), compiuta ad esempio dai briganti, organizzata per riprendere un fuggitivo; in generale la tirannide, la guerra, vanno comprese sotto questa specie. Il dato più notevole di questa descrizione è l'inserimento di una forma politica tra i generi venatori: forse intento dello Straniero è delineare «il quadro di una umanità “civile”»<sup>445</sup> nel quale si ergono come antitetici modelli esistenziali la domesticità degli umani – in questo modo si potrebbe comprendere meglio l'incalzare dello ξένος dinanzi alla titubanza di Teeteto nel convenire su questa divisione – e la ferocia dei despoti e dei sanguinari. Forse Platone tratteggia qui quello che, in termini moderni, si definisce uno stato di natura<sup>446</sup>, dove l'essere fuori della legge significa in questo caso essere “innaturali”, vale a dire contravvenire alla vera natura umana che è *nomos*. Accanto alla violenza, fa comparsa un'attività che non è più caccia ma tecnica, la πιθανουργική (222c10), la capacità di persuadere. La βία e il λόγος sono, nel corso di questa definizione, non nettamente distinguibili, in quanto esprimono in ogni caso, come pretendeva Gorgia, una forma di costrizione nell'estorcere un consenso; il discorso agirebbe in maniera ancora più riprovevole giacché si acquatta, come un cacciatore appostato in attesa della preda, sotto le melliflue arti della persuasione. Questa distinzione deve essere ricondotta alla diairesi, presentata nella definizione del pescatore, dell'impadronirsi di qualcosa «attraverso l'azione o il discorso» (219d6-7). È chiaro che la caccia violenta è un'appropriazione per il tramite di un'azione, mentre l'abilità persuasiva si serve dei discorsi: entrambe appartengono tuttavia allo stesso dominio del χειροῦσθαι. All'improvviso la ricerca della denominazione di sofista è riportata sul terreno del λόγος. Platone specifica che si tratta del discorso ridotto a “chiacchiera”, che comprende non solo il linguaggio della vita quotidiana ma anche la retorica, nella forma di discorso giudiziario, oratoria pubblica, in genere il conversare, accomunati alle distorsioni della parola proprie della sofistica.<sup>447</sup> La πιθανουργική è sia privata (ιδίω, 222d5; ἰδιοθηρία, 223b4), indirizzata cioè ad individui

<sup>445</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 24. ROSEN, *op. cit.*, p. 103: «Domesticated animals are, by extension, politicized animals. In the case of human beings, the sharpest form of the question is whether man is by nature a political animal. This Aristotelian definition of man never appears in the Platonic dialogues». In risposta a ROSEN MOVIA (*op. cit.*, pp. 108-109) ritiene che «per Platone, un singolo individuo certamente può o meno decidere di partecipare attivamente alla vita dello Stato, ma, qualunque sia la sua decisione, da un lato rimane sempre vera la sua “naturale” politicità, e, dall'altro, resta indubbio che, per Platone ... l'individuo è sostanzialmente cittadino, se non altro perché conosce, per diretta esperienza, come si fanno le leggi. Ovviamente, un uomo può rinunciare al dialogo coi propri simili e trascurare la propria παιδεία, o può mettersi ai margini o anche contro la vita associata, ma ciò non può avvenire che contravvenendo alla sua natura essenziale».

<sup>446</sup> Il suggerimento è di ROSEN, *op. cit.*, p. 104.

<sup>447</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 24: «Sebbene non violento, nel senso che non esercita un'azione fisica, il λόγος è anch'esso nella sofistica un'arma, uno strumento offensivo, qualcosa di aggressivo, in maniera subdola e nascosta ... Il πιθεῖν rappresenta l'aspetto offensivo del λόγος».

singoli, sia pubblica (δημοσ , *ib.*)<sup>448</sup>, la prima è finalizzata al guadagno (μισθαρνητικόν, 222d7; νομισματοπωλικῆς, 223b4-5) oppure si realizza in una serie di doni (δωροφορικόν, 222d8): esempio dell'ultima è la caccia degli amanti (ἔρωτική, 222e3) che seducono anche attraverso regali, la prima invece può essere ἡδοντική (cfr. 223a1), tecnica dell'adulare sfoggiando amabilità e ricorrendo alla gratificazione di chi ascolta (κολακική, 222e7: κόλαξ è il parassita); oppure quella pratica di «intrecciare conversazione» (ὀμιλίας ποιούμενον, 223a4), allo scopo apparente di comunicare una «virtù» e di procurare in questo modo un'educazione apparente (δοξοπαιδευτική, cfr. 223b5)<sup>449</sup> a «giovani ricchi e di origine illustre» mentre ha l'unico obiettivo di accaparrarsi un profitto. Chi agisce in tal modo ha «il nome che gli si addice»: è σοφιστής (cfr. 223a8), «lo abbiamo messo allo scoperto» (ἀνηυρηκέναι, 223a9), e la sua abilità è la σοφιστική (223b7).<sup>450</sup> La prima descrizione del sofista sembra avere carattere più dimostrativo che assertorio. È vero che si immette sulle strutture vitali già evidenziate per il pescatore ma la semplicità e la facilità con cui si è pervenuti alla verità sulla sua essenza si contrappongono ad un fenomeno che già in partenza è stato definito complesso e inafferrabile. Si ha l'impressione che questo primo movimento diairetico voglia confermare la tesi dell'imprendibilità, dell'evanescenza e della multiformità del “tema” dell'analisi. Non c'è diairesi dello ἀσπαλιευτήης sul tronco della quale non possa innestarsi l'inizio di un cammino definitorio del sofista, così come non c'è aspetto emerso in questa definizione che non valga la pena riprendere per tentare un cammino differente. Il sofista è sempre paragonato ad una fiera, disumanizzato da Platone quasi a renderlo un oggetto più appetibile da cacciare. L'immagine ferina che meglio lo rappresenta sulla base di questo primo volto poliedrico è l'idra, cosicché ad ogni divisione corrisponde una moltiplicazione<sup>451</sup>, e ogni volta il volto moltiplicato non è mai identico a quello reciso.

La prima descrizione si conclude con la constatazione della non coincidenza tra il dato di fatto incontrovertibile che il sofista possieda un'apparenza (φάντασμα παρέχεται, 223c3) e che questa non corrisponda al γένος enunciato, la caccia, bensì ad un altro (ἄλλ'ἕτερον, 223c4). Lo svolgimento dell'indagine non sovverte completamente i risultati già

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 25: «Tanto Heidegger quanto la maggior parte dei commenti hanno sorvolato sulla distinzione essenziale fra i due γένη della persuasione tracciata dallo Straniero in 222d3 e sgg. La distinzione fra persuasione “esercitata in pubblico” e persuasione che ha luogo “in privato” corrisponde in realtà, proprio a quella fra retorica e sofistica».

<sup>449</sup> PALUMBO, *op. cit.*, p. 33: «Tale espressione è ... una testimonianza del legame ... tra il problema della determinazione del sofista e il problema della definizione dell'apparenza (φάντασμα), come oggetto di una falsa δόξα». La relazione tra l'erotica e le arti suasive potrebbe offrire l'idea della sofistica come di una prostituzione (ROSEN, *op. cit.*, p. 105).

<sup>450</sup> CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, cit., p. 212: «hydraheaded». TAYLOR, *op. cit.*, p. 589: «i punti messi in evidenza sono lo spirito commerciale del sofista, la falsità della sua “sapienza” e la sua sospetta affinità col “parassita”». CARCHIA, *op. cit.*, p. 26: il dato più rilevante che emerge da questa prima descrizione del sofista è «l'individuazione dell'esca con la quale cattura la sua preda».

<sup>451</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 100: «The division of the look of the sophist thus leads a multiplication of “definitions” of the sophist».

acquisiti perché procede retrospettivamente, ritornando sulla struttura interpretativa del pescatore, che dunque costituisce lo sfondo ermeneutico della fatticità del sofista. Nel corso delle successive definizioni, si vedrà come ogni ulteriore specificazione del “tema” si allontani man mano dal paradigma, viene cioè ristretto il campo di quella preistoria ontologica comune che li rende «congeneri», affinché si abbia la certezza di aver individuato due γένη che rendono i fenomeni analizzati perfettamente distinguibili l’uno dall’altro. Andare a ritroso comporterà il risalire le tappe delle precedenti diairesi, fino a giungere alla prima e fondamentale dicotomia interna all’essenza della tecnica: le definizioni iniziali si approssimano alla verità senza centrarla perché si articolano sul terreno dell’appropriazione, della κτητική. Lo Straniero e Teeteto perverranno durante la sesta definizione alla constatazione che il sofista vada invece innestato sul tronco della ποιητική. Si vedrà di seguito come questa intuizione comporti la necessità di un approfondimento ontologico che condurrà alla legittimazione sia del non-essere sia della τέχνη in quanto modalità del disvelamento.

La seconda, la terza e la quarta definizione possono essere raggruppate sotto un unico εἶδος, anteriore alla precedente determinazione che abbiamo visto iniziare dal genere domestico degli umani. Tutte e tre le descrizioni sono ricondotte alla distinzione interna alla tecnica acquisitiva tra caccia e tecnica degli scambi e fatte partire dalla μεταβλητική. Il filo conduttore di questo nuovo impegno diairetico è la dimostrazione dello stravolgimento compiuto dai sofisti nella concezione della verità, ridotta a “utile”. Il problema verte non tanto sul nomadismo della cosiddetta “grande” sofistica della seconda definizione o sulla sedentarietà della terza e della quarta: anche i filosofi si spostano, cambiano città, o trascorrono la vita nello stesso posto, dialogano e dunque usano il discorso come mezzo di scambio delle loro conoscenze. La questione riguarda la monetizzazione del vero, la sua riduzione a merce di scambio che è concessa dietro pagamento di una cospicua somma. Chi compra non è da meno coinvolto in questo lucro spirituale, poiché egli compra solo per rivendere a più alto prezzo, ovverosia si serve delle cognizioni comprate per comprare, ancora una volta, una posizione di dominio nella comunità. Lo scambio è già stato definito sempre bilaterale (qui è specificato come ἀλλακτικόν, 223c7), consistente nello scambio gratuito di doni, e in quello, a fini di lucro, della compravendita o del ricevere un compenso. Quest’ultimo è ἀγοραστικόν (223c10), «scambio mercantile», vendita dunque di propri manufatti o mercatura (μεταβλητικήν, 223d3) di prodotti realizzati da altri, che è a sua volta «artigianato» (καπηλική, 223d6) o «commercio ambulante» (ἐμπορική, 223d10).<sup>452</sup> Dal momento che si possono commerciare beni per il corpo e beni per la anima, come la musica, la pittura, l’arte dei prestigiatori<sup>453</sup>,

<sup>452</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 28: «La messa a fuoco del sofista come ἀγοραστικός apre la strada a tutta una fenomenologia dei modi del commerciare».

<sup>453</sup> È da notare l’inserimento delle principali arti sotto questa categoria, ma soprattutto che compaiano due arti visive, la γραφική e la θαυματοποιική, in particolare quest’ultima, la tecnica illusionistica, molto prossima alla definizione conclusiva del sofista che “fa giochi di prestigio”, lasciando vedere apparenze che non sono.



nonché le cognizioni (μαθηματοπωλική, 224b9), la vendita delle conoscenze relativa alle virtù è il σοφιστικὸν γένος (224c7-8) e il sofista è ἔμπορος. I momenti salienti di questa seconda determinazione del sofista come venditore ambulante di prodotti altrui, sono innanzitutto il commercio itinerante, il fatto di viaggiare «da una città all'altra» (223d9) – come nella descrizione iniziale i filosofi che «vanno di città in città» (216c5)<sup>454</sup> – e di non assumere atteggiamenti ludici come i musicisti, i pittori e gli illusionisti, ma di mantenere una visibile serietà (σπουδῆς χάριν, 224a5) che tuttavia agli occhi avveduti non appare mai «cosa meno risibile» (224b5), ed infine di mercanteggiare «discorsi e cognizioni» (224d1) non originali relativi all'anima. Nuovamente è posto in primo piano il fenomeno della παιδεία, che tende alla «educazione dell'autentico Esserci, all'esistenza nella πόλις»<sup>455</sup>, ed è assunto qui come un contrabbando di virtù. Lo Straniero ammette che esattamente su questo fenomeno, il commercio di cose spirituali (ψυχμπορική), non si ha esatta conoscenza (ἀγνοοῦμεν, 223e5), «ignoriamo» cosa esso significhi in realtà e di conseguenza chi lo pratica non è immediatamente identificabile.

Per determinare la terza definizione non occorre allontanarsi molto dalla seconda e ritornare indietro al punto in cui si è distinta la «parte» (μέρος, 223d6)<sup>456</sup> dell'artigianato da quella della vendita ambulante. La καπηλική è il commercio sedentario di un artigiano che vende propri manufatti e, in piccola misura, quelli di altri. Anche a questa parte della μεταβλητική vanno attribuite le stesse competenze della ἐμπορική, vale a dire il traffico di cose spirituali e di cognizioni. La sofistica può dunque essere paragonata al lavoro dell'artigiano. Questa definizione, che in maniera apparentemente innocente viene a sovrapporsi alla precedente, corre il pericolo di invalidare le diairesi anteriori giacché le divisioni successive alla individuazione della ἐμπορική sono identiche a quelle che caratterizzano la καπηλική e dunque la dicotomia tra commercio ambulante e artigianato non è corretta. I due fenomeni si differenziano appena attraverso alcune modalità in cui si attuano. Al contrario, definendo il sofista sia un κάπηλος sia un uomo

<sup>454</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 108: «A more difficult point is that the Stranger also goes from city to city (from Elea to Athens), not to sell, but to give as a present the doctrines of others (as he implies, of the Eleatic school). This is not to suggest that the Stranger is a merchant. It is rather to draw a contrast with Socrates, who goes to no other cities (in his role as philosopher) and makes no presents (since he has no doctrines). Socrates draws an at least rhetorical or public connection between his philosophical and his political activity. He purports to “enlighten” ... only his fellow citizens, whereas the Stranger is indifferent to the question of citizenship». Questa la situazione ricavabile dalla seconda definizione. A conclusione della terza, sostiene Rosen, i ruoli si invertono: Socrate è il venditore sedentario che smercia in città le sue teorie; si accredita in questo modo l'accusa che egli sia corruttore di giovani e si ripete un argomento di Rosen, dal mio punto di vista non condivisibile, che lo Straniero sia giunto per “giudicare” Socrate mettendo in scena il suo processo. Ritorna, con tali affermazioni, la questione della *differenza* tra lo Straniero e Socrate, la nota più “drammatica” del *Sofista*, che è sia personale sia dottrinale o metodologica.

<sup>455</sup> GA XIX, p. 299. Sul tema si veda H. EILAND, *The Pedagogy of Shadow: Heidegger and Plato*, in «Boundary2», 1989 (2-3), pp. 13-39.

<sup>456</sup> J. M. E. MORAVCSIK, *The Anatomy of Plato's Division*, in AA. VV., *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen, 1973, p. 337, cit. in MOVIA, *op. cit.*, p. 119: εἶδος e μέρος in questo luogo sono equivalenti.

dedito all'αὐτοπωλικόν (224e2), all'autoproduzione, si sottintende che egli non solo si appropria di manufatti altrui ma ne produce di propri: è dunque un facitore e la sua competenza è la ποίησις. Non una dunque, bensì due definizioni sono così presentate: la terza è quella di venditore al minuto, la quarta è propriamente quella di artigiano. La quarta definizione, richiamando la ποιητική, in sordina conduce già al di fuori del tracciato segnato dal παράδειγμα.

La quinta definizione si innesta sulla distinzione tra la caccia e la lotta, la ἀγωνιστική, e si serve di quest'ultima per pervenire a conclusione, perché, discutendo, è emersa un'altra somiglianza (προσέοικεν, 224e6). La lotta può essere distinta infatti in gara di emulazione e in combattimento vero e proprio (μαχητιχόν, 225a6), che è colluttazione, oppure contrappone «discorso a discorso» ed è ἀμφισβητητικόν (225b1), contestazione. La caratteristica dell'agone è di non prevedere mai l'annientamento dell'avversario, giacché la continuazione della tenzone dipende dalla sua resistenza. Il dibattito può essere pubblico, come un'orazione della difesa o dell'accusa, ed è il contenzioso giudiziario, oppure è un discorso serrato, fatto di domande e risposte<sup>457</sup>, svolto in privato: ἀντιλογικόν (225b10), il contraddittorio. Esso non è necessariamente un discorso tecnico: la parte che prevede una molteplicità di categorie è bene lasciarla senza nome, mentre la parte opposta la si può definire ἐριστικόν (225c9), disputa. Quando ci si cimenta nella disputa per puro piacere, trascurando gli affari domestici, allora si ha cicaleccio (ἀδολεσχικόν, cfr. 225d10)<sup>458</sup>; se invece si ha di mira un guadagno, allora è χρηματιστική. Un altro sinonimo di sofista è dunque erista. Il senso di quest'ultima definizione è per Heidegger indice del rapporto del sofista, in quanto esistenza, con il λόγος. Sebbene il discorso fosse il fondamento tacito anche delle altre definizioni, il mezzo (*Womit*)<sup>459</sup> con cui cacciare e vendere, è in questo contesto che tale aderenza emerge senza equivoci, poiché il λόγος è divenuto fondamento, oggetto e modo dell'attuarsi dell'esistenza sofistica. Il filo rosso che secondo Heidegger collega le ultime tre definizioni è da ricondurre al fenomeno dello ἀντιλέγειν.<sup>460</sup>

<sup>457</sup> In 225b8 appare κατακεκερματισμένον, da κερματίζειν, "cambiare in moneta", cioè scomporre fino al più piccolo elemento, assunto come sinonimo di διαίρειν. CARCHIA, *op. cit.*, p. 30: «la quinta definizione segna la transizione dalla retorica alla dialettica».

<sup>458</sup> La ἀδολεσχία è «chiacchiera culturale» (*Bildungsgeschwätz*, GA XIX, p. 304) e l'ἀδολεσχίης il «chiacchierone». Heidegger rimanda ai *Caratteri* di Teofrasto, in particolare al Terzo, dove è descritta proprio questa figura. CARCHIA, *op. cit.*, p. 32: «Per il suo disinteresse la ἀδολεσχία sembra avvicinarsi alla dialettica, ma essa è priva della serietà di quest'ultima, è puro gioco dell'avere ragione fine a se stesso ... Non è vero, quindi, che, privata dall'interesse al guadagno, l'eristica possa, in qualche modo, già essere dialettica».

<sup>459</sup> GA XIX, p. 296. CARCHIA, *op. cit.*, p. 30: «Se λόγος è ciò che collega e unisce, la parola stessa appartiene alla sfera della circolazione, è mercato: essa circola, si scambia».

<sup>460</sup> È pensiero largamente condiviso che l'antilogica sia il nodo centrale, o comunque l'elemento comune delle definizioni. Dissentono in maniera diversa ROSEN (*op. cit.*, p. 160): «There was nothing in the diaeresis to distinguish this attribute [ἀντιλογικόν] as decisive for a definition of the sophist», e MOVIA (*op. cit.*, p. 193): «con la scelta dell'ἀντιλογική, l'ospite di Elea non conclude, bensì inizia la ricerca del punto focale».

Se le definizioni, come si sono finora presentate, hanno costituito un prisma concettuale all'interno del quale convogliare le diverse immagini del sofista, se in sostanza ciascuna di esse era riconducibile al fondo unitario stabilito dal paradigma, la sesta definizione interrompe questa continuità e mostra un modo di procedere affatto scontato. Rispetto alle altre, la sesta «possiede già un carattere descrittivo più positivo»<sup>461</sup>, preparando metodologicamente la settima.

A conclusione della prima descrizione lo Straniero ammette: l'arte del sofista è troppo varia (μάλα ποικίλης, 223c2); al termine della quinta è ripresa la medesima idea della molteplicità e si ammette che l'avversario è una «fiera multiforme» (τὸ ποικίλον ... θηρίον, 226a6-7), difficile ad essere catturata in un colpo solo. Si rende necessario un grande impegno speculativo per giungere alla corretta denominazione, così è bene mettersi sul suo cammino seguendone le tracce che si è lasciato indietro (μεταθέοντας ἵχνος, 226b2).<sup>462</sup> Le orme del sofista conducono all'interno dell'*ousia* in quanto spazio del quotidiano, mettendoci dinanzi le mansioni che i domestici svolgono in casa. La domanda dello Straniero, che per radicalità della svolta lascia interdetto Teeteto, è: sotto quale nome si riconoscono alcune di queste occupazioni, quali il «filtrare» (διηθεῖν), il «setacciare» (διατᾶν), il «vagliare, spulare» (βράττειν), il «separare» (διακρίνειν) – o secondo un'altra lettura διασήθειν, «sceverare»; inoltre il «cardare» (ξάινειν), il «filare» (κατάγειν), il «tessere» (κερκίζειν)<sup>463</sup>? È evidente che lo Straniero intende prendere queste attività come παραδείγματα (226c1-2), ma perché ne domanda? La risposta che viene

ἀντιλογικός semplicemente descrive il sofista in un modo particolarmente rivelativo». Più spinta rispetto ai commenti tradizionali ma più prossima all'intendimento heideggeriano è l'affermazione di CARCHIA (*op. cit.*, p. 33): «l'ἀντιλέγειν del sofista ha qualcosa in comune con il διαλέγεσθαι del filosofo».

<sup>461</sup> GA XIX, p. 354

<sup>462</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 27: «La complessità della sofistica cresce in parallelo con quella della filosofia: quanto più vario e sfuggente si rivela il profilo del sofista, altrettanto più raffinato e articolato si fa il discorso del filosofo».

<sup>463</sup> *Soph.* 226b5-9. CARCHIA, *op. cit.*, p. 34: «Piuttosto che sul carattere “servile” di queste attività, l'accento sembra cadere sul loro aspetto “domestico”, sul loro legame con l'οἶκος. In altri termini, il riferimento sembra qui ad una “interiorità”, ad un essere proprio, intimo, caratteristico del “metodo” del separare, rispetto alla precedente exteriorità degli altri γένη dell'acquisizione». ROSEN, *op. cit.*, p. 117 sg., evidenzia che le attività citate da Platone pongono una fondamentale e ineludibile distinzione tra «natur and human work»: l'autore sostiene – ed è condivisibile – che tutte le definizioni successive alla prima costituiscano un progressivo allontanamento dal paradigma, e dunque dalla tecnica acquisitiva. Io ho retrodatata questa separazione, inserendola già nella quarta definizione. Anche la quinta potrebbe essere più produttiva che appropriativa nella misura in cui il λόγος, oltre ad appropriarsi del già esistente, produce nuove forme, ossia il falso. Meno condivisibile è la tesi che, presentando le mansioni dei domestici, Platone rimandi alla separazione tra servi e padroni, i primi definiti come i veri e propri produttori, in quanto impegnati a trasformare la natura delle cose in prodotti utili al soddisfacimento dei bisogni umani. La produzione di pane e il confezionamento di tessuti o abiti sono le qualificazioni specifiche della diairesi, che dunque è tecnica poietica. Ai padroni invece farebbe capo un modello matematico di interpretazione del reale, questo sì realmente appropriativo. La lettura del passo poco si accorda con l'interpretazione fenomenologica di Heidegger delle pratiche del quotidiano, dove la distinzione tra ruoli e classi sociali è tutt'altro che scontata, sebbene sia ovvio che le mansioni succitate erano nel mondo greco regolarmente eseguite da schiavi.

fornita comporterà una modificazione radicale del modello stabilito nel precedente paradigma del pescatore: esse «hanno in comune la caratteristica di dividere (διαίρετικά, 226c3)»<sup>464</sup>, possono essere raccolte sul fondamento unitario di una sola tecnica (μίαν ... τέχνην, 226c5-6), e indicate con un nome solo: distinzione (διακριτική, cfr. 226c8).<sup>465</sup> Secondo Heidegger il verbo διακρίνειν è espressione più rigorosa di διαίρειν, perché accanto alla scomposizione, alla dissociazione, comporta un ulteriore fattore: mettere in evidenza (*Abhebung*)<sup>466</sup>, l'uno rispetto all'altro, in contrasto, gli elementi scomposti. Questo carattere si comprende meglio sottoponendo la distinzione ad una dicotomia interna. Scomporre (ἀποχωρίζειν, 226d2) si può dire del «simile dal simile» (τὸ δ' ὅμοιον ἀφ' ὁμοίου, 226d2-3), ma per questa separazione Platone ammette di non avere un nome appropriato ed uno possibile potrebbe essere “vagliatura”; oppure del «peggio dal meglio» (τὸ μὲν χεῖρον ἀπὸ βελτίονος, 226d2) e in questo caso lo si può denominare καθαρός (226d10), «purificazione». Il rilievo in cui sono portati i termini evidenziati dalla catarsi, che implica sempre una distinzione pratica del bene dal male, sono eliminati oppure conservati: ἀποβάλλειν τὸ χεῖρον, disfarsi del peggio, e καταλείπειν τὸ βέλτιον, trattenere il meglio (cfr. 226d6-7). Ciò che è estratto mediante la purificazione è così liberato (*Freilegung*)<sup>467</sup> dagli ostacoli che lo occultavano e rimesso a se stesso. Il καθαρός può avere ad oggetto corpi o anime – ritorna la distinzione già analizzata durante la seconda definizione, nonché le forme del commercio spirituale in tutte le sue forme, dalla vendita ambulante all'eristica – e la descrizione della purificazione dei corpi funge da premessa per quella delle anime, innanzitutto perché è il senso complessivo e non parcellizzato dell'esistenza che qui è da considerare, inoltre perché, ancora una volta, si parte dall'immediato, dal più familiare, per avvicinarsi ad un fenomeno, quello della vita spirituale sul quale già in precedenza lo Straniero ha ammesso di essere in difficoltà. Nella κάθαρσις περὶ τὰ σώματα (cfr. 226e5-6) il corpo può essere esperito come mera estensione fisica (ἄψυχον, *Körperding*) e può essere purificato per il tramite di lavaggi (γναφευτική) e detersioni (κοσμητική); queste attività e molteplici altre (l'arte del lavare con la spugna o la farmacoepa, ad esempio) di cui è impossibile dar conto riguardano soltanto le parti esterne dei corpi. Discipline come la ginnastica (γυμναστική) o la medicina (ιατρική) assumono il corpo in quanto animato (ἔμψυχον, *Leib*), vivente in senso proprio, e mirano a detergere l'interiorità. Questa separazione contiene anche una importante correzione della dialettica che si sta delineando, la μέθοδος τῶν λόγων (cfr. 227a8), la quale non ha lo scopo di distinguere attività più nobili da altre più risibili, come se ad

<sup>464</sup> Tr. it. di Cambiano, cit., p. 381.

<sup>465</sup> Mi sembra molto interessante il rilievo di ROSEN (*op. cit.*, p. 118) che ritiene la διακριτική traducibile e interpretabile in molteplici modi: separare, discriminare, decidere o giudicare. MOVIA, *op. cit.*, p. 147: a differenza delle precedenti definizioni, che si concludono nel modo sinottico del riepilogo, qui la συναγωγή precede la diairesi, giacché la diacritica è sinossi.

<sup>466</sup> GA XIX, p. 357

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 358

esempio, cercando il γένος della caccia, si desse maggior risalto all'arte strategica piuttosto che allo spidocchiare, dunque alla caccia agli umani piuttosto che a quella ai pidocchi. Tutte le attività considerate hanno pari grado di dignità e sono conservate nelle diairesi successive unicamente in vista della definizione che si vuole ottenere. L'obiettivo fondamentale è la «comprensione» (ἐνεκα νοῦν, 227b1) per individuare (κατανοεῖν, 227b2), tra queste tecniche, quali siano congeneri e quali non lo siano. La μέθοδος, per poter essere efficace, deve essere obiettiva nella massima misura possibile, esimendosi dal pronunciare giudizi di valore sulla consistenza ontologica degli enti. Ci pare di ascoltare in questa precisazione metodologica il rimprovero che il vecchio Parmenide rivolse a Socrate nel dialogo a lui intitolato, quando l'incapacità di assumere alcuni essenti riprovevoli sotto la categoria del reale dipendeva dalla scarsa attitudine a raccoglierne in una sintesi sussistente i caratteri ontologici fondamentali.<sup>468</sup> A questo punto la denominazione della catarsi corporea può anche rimanere senza nome: la rinuncia a definirla, come è stato premesso, non interviene sul valore di questa specie; essa costituisce solo la prova evidente della sua esistenza, come distinta dalla purificazione dell'anima, verso cui tende l'analisi, in vista della determinazione del καθαρός περὶ τὴν διάνοιαν (cfr. 227c4). Quest'ultima si ottiene legittimando e definendo l'esistenza della purificazione dell'interiorità, che assume il nome di «estrazione del vizio dall'anima» (κακίας ἀφαίρεσιν, 227d9-10), vale a dire distinguere il peggio – il vizio, che viene così eliminato – dal meglio – la virtù, che invece è conservata. Vizio può essere la malattia (νόσος) oppure la bruttura (αἰσχρός); la prima si qualifica come «rivolta» (στάσις) che ingenera una «corruzione» (διαφθορά), dovuta appunto da «una qualche discordia (διαφορά) di ciò che per natura è unito e congenero»<sup>469</sup>, provoca «una dispersione di ciò che è συγγενές ... un annichilimento nel senso più ampio»<sup>470</sup>; la seconda, che non è influenzata da una disposizione affettiva, e non dipende dunque dal trovarsi in un umore piuttosto che in un altro, è «mancanza di armonia (ἄμετρία)» ed è deformità vera e propria (δυσειδές). Il conflitto interiore del malvagio è descritto da Platone come il campo sul quale le opinioni contrastano con i desideri, gli impulsi con i piaceri, i discorsi con le paure<sup>471</sup>, per cui la malvagità (πονηρίαν, 228b8) può esattamente definirsi come una malattia e una rivolta dell'anima. La fenomenologia delle attitudini negative dell'anima ha lo scopo di far emergere l'ignoranza in quanto errore di giudizio, come ho già evidenziato nella sezione aristotelica, difetto di valutazione che sbaglia a prendere la

<sup>468</sup> *Parmenide* 130c sg., tr. it. di M. Migliori, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 380: «E allora, Socrate, sei incerto anche a proposito di quelle realtà che sembrano ridicole, come capelli, fango, sporcizia o altro privo di importanza e valore, se cioè bisogna ammettere per ognuna di queste un'idea separata, diversa da quanto noi trattiamo con le mani?». Sul legame con il *Parmenide* concorda anche ROSEN, *op. cit.*, p. 119.

<sup>469</sup> *Soph.* 228a1-8, tr. it. di G. Cambiano, p. 383.

<sup>470</sup> GA XIX, p. 364

<sup>471</sup> *Ibid.*: «δόξα, ἐπιθυμία, θυμός, ἡδονή, λόγος, λύπη ... : tutte queste determinazioni sono costitutive per l'essere dell'umano. Tuttavia per qualcuno, allorché si trova in una condizione di infelicità di tipo psichico, non soltanto questi momenti strutturali si disgregano ma entrano in disaccordo, di modo che ne risulti una ribellione».

giusta mira tra il soggetto della conoscenza e l'oggetto. Il movimento dell'anima verso la cosa – il fatto che essa partecipi del movimento (κινήσεως μετασχόντα, 228c1) è «essere-in-cammino-verso»<sup>472</sup> – è conoscenza. «Questo fenomeno interno alla ψυχή è il νοεῖν, secondo una più concreta intellesione è il φρονεῖν, la φρόνησις, che in Platone non è ancora separata né dalla σοφία né dall'ἐπιστήμη»<sup>473</sup>. Implicitamente è già contenuta in questa affermazione quanto sarà riconfermato in seguito nella discussione della κοινωνία, vale a dire la relazione tra ψυχή e κίνησις e lo slancio (ὄρμη, cfr. 228c2) indefinito della prima verso la verità, difettando talvolta del raggiungimento dell'obiettivo. Il verso-cui (Worauf-zu) di questo tendere è σκοπός, “scopo” ma nel senso del τέλος, termine ultimo e conclusivo che rende l'azione completa. Quando il fine è già noto, cioè è σκοπός perché è già stato visto (σκοπεῖν), il movimento è giunto ad una conclusione positiva. L'incapacità a raggiungere la finalità prefissa è dovuta ad un'asimmetria tra i due fenomeni coinvolti, è dunque la certezza di una distanza valutata in maniera errata a causa di un difetto che è tuttavia interno all'anima giudicante e mai strutturale all'essenza dell'oggetto preso di mira. «L'ignorare (ἀγνοεῖν) infatti altro non è fuorché un'aberrazione dell'anima, che nel tendere alla verità devia dal sentiero della conoscenza»<sup>474</sup>: questa è la παραφροσύνη, errore di valutazione, deviazione della correttezza di giudizio. Nella lettura heideggeriana è da evidenziare in particolare il prefisso παρά per sottolineare la vicinanza del movimento dell'anima alla verità (l'essere-presso, che costituisce la determinazione fondamentale dell'essere-nel-mondo), una vicinanza che tuttavia non è mai esperita fino in fondo e che conduce dunque ad una parzialità di veduta, all'incapacità di godere una vista unitaria sull'ente. È interessante notare come il termine παραφροσύνη ripeta, capovolgendola, la scrittura semantica della σωφροσύνη, la ponderazione che salva la φρόνησις. Essendone il rovescio, il delirio del giudizio è lo smarrimento (Verranntheit) dello sguardo avveduto sul mondo, è una para-φρόνησις, stupidità in quanto mancanza (Verfehlen). L'ignoranza è propriamente «una disposizione ontologica, libera di ogni contenuto ontico inerente a ciò che è saputo in quanto tale»<sup>475</sup>. Aggiunge Platone tuttavia che l'ignoranza talvolta è non intenzionale: «ogni anima tutto ciò che ignora, lo ignora senza intenzione di ignorarlo»<sup>476</sup>. La ἄγνοια è dunque un fenomeno che va compreso nella sua «multiforme molteplicità» (τὸ δὲ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἀγνοίας πάθος, 228e4) e considerato innanzitutto come un'affezione dello spirito da cui è necessario purificarsi affinché quella distanza intermedia tra l'anima e le cose sia vicinanza il più possibile. L'estirpazione del vizio può ottenere buoni risultati per prima cosa attraverso l'insegnamento (διδασκαλική) ma perché questo si specifichi come trasmissione di informazioni, dunque come insegnamento tecnico, e

<sup>472</sup> *Ibid.* Su questo punto si veda diffusamente il primo capitolo, in particolare i §§ 4 e 5.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 367

<sup>474</sup> *Soph.* 228c10-d2, tr. it. di E. Martini, cit., p. 142.

<sup>475</sup> GA XIX, p. 379

<sup>476</sup> *Soph.* 228c7-8, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 384.

spinta a ricercare la verità, occorre far un po' di luce sulla «multiforme molteplicità» dell'ignoranza, quanto meno per individuare un fattore dominante, una nervatura interna da sottoporre ad una eventuale divisione. Dalla possibilità di tale distinzione derivano poi le differenti pratiche didattiche. Il dato rilevante è che la catarsi, non meno dell'insegnamento tecnico vero e proprio, è una τέχνη.<sup>477</sup> «Penso di vedere – argomenta lo Straniero – almeno una importante e grave specie di ignoranza», vale a dire «credere di sapere qualche cosa non sapendola (τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι); da ciò ... dipendono ... tutti gli errori del nostro pensiero».<sup>478</sup> Ignorare è non aver ancora visto qualcosa (εἰδέναι) e tuttavia credere (δοκεῖν), dunque fingere, di averlo visto. «Questo τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι, la pretesa familiarità con qualcosa, è la vera origine dell'illusione e dell'errore. *L'essenziale non è la semplice ignoranza, il semplice non-sapere, ma, positivamente, il tener-per (Dafürhalten) come se si sapesse*»<sup>479</sup>. La liberazione dalla ἄγνοια può avvenire come δημηγορικὴ, insegnamento di un mestiere, o παιδεία, così infatti «è detta presso tutti i Greci» (229d4) l'educazione, non nel senso della formazione, così che è possibile dire che un ciclo formativo ha raggiunto i suoi risultati, bensì nel senso della «πραγματεία, un compito»<sup>480</sup> da realizzarsi indefinitamente. Quest'ultima, sempre effettuata per il tramite di discorsi (ἐν τοῖς λόγοις, 229e1), prende due strade: la prima è νοουθετητικὴ, l'ammonimento messo in pratica, ad esempio, dai padri nei confronti dei figli; la seconda è la confutazione, ἔλεγχος. Il concetto non è nuovo, poiché ha segnato il primo ingresso in scena dello Straniero ed in quella circostanza sembrava connotato negativamente. Qui ne viene offerta invece una descrizione molto dettagliata, dunque è sfrondata da ogni riferimento alle polemiche degli eristi, e collocato a fondamento dell'attitudine critica del pensiero. La confutazione è esercitata nei confronti di coloro che, stimandosi sapienti, sono duri a richiamare alla ragione con arti tradizionali, poiché credono che l'ignoranza sia sempre un fenomeno non intenzionale e hanno accumulato talmente opinioni sui fenomeni da credere di essere in possesso di un sapere stabile, definitivo e coerente e non sono affatto disposti a continuare il loro processo formativo. Questo «pensare da sé» (230a5-6), nel significato di farsi opinioni infondate, è il concreto obiettivo della liberazione (ἐκβολή, cfr. 230b1) catartica. Le opinioni formate dai falsi sapienti potrebbero contenere un implicito riferimento alla ποιήσις, dal momento che, seppur non specificato, queste δόξαι vengono formate

<sup>477</sup> *Ibid.*, 228e7. La catarsi è la τέχνη che permette di «*lasciar diventare libero l'ἀληθεύειν stesso*» (GA XIX, p. 374).

<sup>478</sup> *Soph.* 229c1-6, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 385 [lievemente modificata].

<sup>479</sup> GA XIX, p. 372

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 373. CARCHIA, *op. cit.*, pp. 37 e 39: «La παιδεία non è che una propedeutica alla filosofia. Essa è ciò che consente all'anima di stare dentro quella misura, dentro quell'equilibrio che soli consentono che essa si indirizzi verso l'ἀληθεύειν ... Scopo della παιδεία non è quello di riempire l'anima di nozioni, bensì al contrario quello di svuotarla, di renderla sgombra, lasciandola alla dimensione dell'attesa e dell'attenzione. La παιδεία deve restituire all'anima il suo vuoto, purificarla dalle scorie del falso sapere che la trascina nell'incoscienza e nell'ignoranza».

dagli umani, sono il prodotto di un'attività di pensiero, e dunque rappresentano un ulteriore allontanamento dallo schema diairetico iniziale fissato per il pescatore e incentrato sulla κτητική.<sup>481</sup> Gli educatori hanno lo scopo di interrogare<sup>482</sup> persone di tale risma certi che essi non dicano nulla che abbia senso; raccolgono (συνάγοντες, 230b6) le opinioni, le confrontano in modo da dimostrare, mediante una visione sinottica, al modo del «συνορᾶν: essi “vedono insieme”»<sup>483</sup>, che sono «in contraddizione (ἐναντίας) ad un tempo con se stesse<sup>484</sup>, sullo stesso oggetto, nello stesso rapporto e nello stesso senso»<sup>485</sup>. Il confutato diventa più docile, avviandosi così a liberarsi da tutti gli «impedimenti interni» (230c6) che gli impedivano di gustare nuovi frutti: egli non potrà godere delle cognizioni prima che qualcuno «esercitando la confutazione» (ἐλέγχων, 230d1) lo «riduca alla vergogna di sé» (εἰς αἰσχύνην, *ib.*); sarà veramente purificato quando giunge a «sapere soltanto ciò che sa e niente più»<sup>486</sup>, quando cioè si sarà disfatto del sapere solo apparente (δοξοσοφία, cfr. 231b6)<sup>487</sup>. L'ἔλεγχος è «la maggiore e più efficace» (μεγίστη καὶ κυριωτάτη, 230d7) purificazione, «la prima ad aprire l'Esserci all'incontro possibile con il mondo e con se stesso»<sup>488</sup>, l'affrancamento «più dolce» (ἀπαλλαγή ... ἡδίστη, cfr. 230c2-3), sia per chi lo pratica attivamente sia per chi lo subisce. Si è giunti al momento in cui, trovato il γένος, occorre convenire sul nome: «ho paura a chiamarli “sofisti”» (231a1), ammette lo Straniero, questi purificatori che confutano, per non attribuire ai primi un onore troppo grande.<sup>489</sup> Teeteto reintroduce nella sua risposta un argomento che aveva già

<sup>481</sup> In particolare ROSEN (*op. cit.*) insiste sulla compresenza della κτητική e della ποιητική nel corso delle ultime due definizioni (p. 116) ed in generale riconosce nel metodo diairetico «a linguistic production of definitions» (p. 118).

<sup>482</sup> GA XIX, p. 376: «διερωτᾶν vuol dire: scuoterlo in qualche modo interrogandolo, pressarlo con questioni in modo che sia toccato nel suo εἰδέναι; strapparli alla sua presunta familiarità con le cose. È qui data congiuntamente la connessione reale con i modi dell'azione quotidiana dati all'inizio, ad esempio spulzare il grano».

<sup>483</sup> *Ibid.*

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 377: «Qui non si deve assumere in maniera totalmente univoca il senso di questo ἄμα. Si è tentato di prenderlo quasi sempre come una determinazione temporale: quella del “nello stesso tempo” – nella misura in cui le δόξαι sono comprese come ciò che afferra la stessa cosa, nel senso di una presentazione. Ciò significa che sia ciò su cui vertono i pareri sia questi stessi pareri si tengono nel carattere dell'“ora” (*Jetzt*): “ora” la cosa è in questo o quel modo, ovvero “ora” tale parere dice questo, l'altro il contrario».

<sup>485</sup> *Soph.* 230b7-8, tr. it. di E. Martini, cit., p. 145. Heidegger non concorda con quanti ritengono che questo gioco dialettico che contrappone le opinioni l'una contro l'altra abbia segnato, da parte di Platone, la scoperta del principio di non-contraddizione. GA XIX, p. 378: un principio non può essere scoperto prima che sia stato chiarito che cos'è un principio (*Satz*): «Si può tutt'al più dire che in un certo senso il principio di non-contraddizione si trova qui allo *stato virtuale*».

<sup>486</sup> *Soph.* 230d3-4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 387.

<sup>487</sup> Il termine δοξοσοφία è l'equivalente concettuale di δοξοπαιδευτική di 223b5: se quest'ultima era l'apparente – dunque falsa – educazione, il sapere di chi la pratica è un finto sapere.

<sup>488</sup> GA XIX, p. 379

<sup>489</sup> TAYLOR, *op. cit.*, pp. 591-592: «È evidente che l'osservazione è ironica. Socrate, ad esempio, che nella sua difesa mise bene in rilievo che mai egli aveva professato di essere in grado di “educare gli uomini”, direbbe di non aver mai aspirato ad un nome tanto bello come quello di σοφιστής. Ma quel che s'intende suggerire è che chi pratica il metodo socratico è il “filosofo” che il dialogo si propone teoricamente di distinguere dal sofista.



fatto comparsa nel prologo, la similitudine: il sofista «assomiglia» (προσέοικε, 231a4) al divino confutatore, a quel filosofo che è lo Straniero, ma si tratta di una somiglianza esteriore, come del resto ogni similitudine, allo stesso modo del lupo – nuovamente una metafora ferina – il più selvaggio degli animali, che assomiglia solo nell’aspetto esterno al più domestico degli animali, al cane. Purificarsi dall’ignoranza significa anche non tener dietro alle somiglianze (τὰς ὁμοιότητας, 231a7), «genere molto infido», «terreno oltremodo sdrucchiolevo» (*ib.*). Al genere delle similitudini appartiene tuttavia anche la sesta definizione che viene resa: il fenomeno descritto è la cosiddetta «sostanza di stirpe pura» (ἡ γένει γενναία σοφιστική, 231b7-8). Gli interlocutori piombano così nell’imbarazzo perché sembrano essere tornati indietro al bivio che aveva indicato Socrate nell’introduzione, vale a dire alla complessità dei fenomeni da analizzare che, per il fatto di apparire e di essere l’uno simile all’altro, sono difficili da distinguere. Troppe sono, confessa Teeteto, le apparizioni in cui il sofista si è finora mostrato (διὰ τὸ πολλά πεφάνθαι, 231b9-c1) e tali da far piombare nella confusione.<sup>490</sup> Non bisogna concedere enfasi eccessiva a questa descrizione, nell’accentuare i tratti di tangenza tra il filosofo e il suo doppio, giacché – come specifica il riepilogo che conclude la sesta definizione – non è questione di discutere se il sofista possa avere tratti comuni con il suo avversario: certo è che il volto confutatorio della sostanza ha «il grande merito di “umiliare” la ragione presuntuosa, di riportare l’anima nella sua nudità»<sup>491</sup>. Aperta e ancora sondabile rimane la questione che qualche cosa di esistente, mostrandosi come un’apparenza, appaia polimorfo relativamente sia ai suoi aspetti umani e animali sia alle competenze e alle cognizioni di cui fa sfoggio. Si tratta, ammette Platone, di una apparenza «non sana» (232a3) e chi ne è affetto (πάσχων, 232a3) non «è in grado di vedere» (οὐ δύναται κατιδεῖν, 232a4) il punto su cui convergono tutte le conoscenze, l’εἰς ὃ (*ib.*), non gode cioè della vista unitaria, di quello che Heidegger, con una perifrasi ricavata dal corso di questa descrizione, ha definito συνάγειν εἰς ἓν<sup>492</sup>, poiché è l’unitarietà dei fenomeni che è da ricercare, preludio alla συναγωγή che interviene nell’analisi dei γένη. L’εἰς ὃ, che è l’ἓν, penalizza tuttavia la multiformità emersa durante le descrizioni: la prevalenza della convergenza sull’uno, lo sguardo sinottico supera il momento analitico, al punto che le sue

Φιλόσοφος, come sappiamo dal *Simposio*, è termine meno impegnativo di σοφός (o del suo equivalente σοφιστής), ma il suo carattere è tanto più elevato ... L’espressione ἡ γένει γενναία σοφιστική ..., che è stata stranamente fraintesa, vuole soltanto sottolineare l’ironia».

<sup>490</sup> ROSEN (*op. cit.*), che insiste sulla mancanza di un modello matematico a fondamento del procedimento diairetico, ritiene che la diairesi è sempre destinata al fallimento: «The diaeresis regularly violate the principle of noncontradiction, and thus produce a series of inconsistent definitions» (p. 134), quindi «the use of diaeresis has nothing to do with the Stranger’s serious analysis of sophistry» (p. 141).

<sup>491</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 40.

<sup>492</sup> GA XIX, p. 378. ROSEN (*op. cit.*, p. 159) parla di una «focal art», di una pratica comprensiva, che è la dialettica filosofica, capace di raccogliere la molteplicità dei fenomeni – ad esempio le apparenze del sofista – in unità. Pertanto «the problem is not the multiplicity, but the unity»: il problema filosofico in senso stretto è l’unità, o, aggiungerei per anticipare la terminologia della discussione seguente, l’identità.

acquisizioni rimarranno lettera morta per la rimanente parte della discussione. Il solo fenomeno unitario che l'indagine ha potuto mettere in luce durante le sei definizioni è il λόγος, proprio del sofista in quanto esistenza; dell'antilogia per quanto riguarda il campo delle sue pratiche. La conclusione della quinta definizione può dunque essere assunta a riepilogo delle precedenti, dalla quali emergeva che la caccia e i vari tipi di commercio cui è dedito il sofista sono effettuati sempre attraverso i discorsi. La polemica eristica della quinta definizione è per così dire salita di rango nella sesta, dove l'arte di mettere alla berlina l'avversario – che è un altro significato di ἔλεγχος – diviene l'arte sublime di ottenere ragione screditando le false ragioni altrui. Tenendo fede all'interpretazione di Heidegger, abbiamo concretamente di fronte le due estreme possibilità del λόγος, la prima, ancorata nell'intendimento quotidiano, la seconda veicolata verso l'autentica comprensione dell'essere.<sup>493</sup>

Le precedenti descrizioni si muovono tra apparenti contraddizioni, apparenti perché nessuna definizione è mai aporetica: ciascuna da sé costituisce una totalità conclusa e la necessità della loro riscrittura appare una strategia attuata da Platone per mostrare non tanto il filosofo quanto il sofista in azione. Se il filosofo difatti sarà operante nella sezione successiva dove indaga il fondamento della possibilità esistenziale di un "oggetto" chiamato sofista, sofisticici sono i discorsi che conducono ogni volta a distinte verità sullo stesso dato. La fenomenologia del quotidiano ha dunque anche lo scopo di penetrare nel cuore della quotidianità sofistica, nella «molteplicità delle sue *attitudini*»<sup>494</sup> fino all'«*Esserci concreto del sofista*»<sup>495</sup>. Le sei definizioni finora esposte, pur nella loro circolarità, hanno un unico punto di riferimento: tutte sono ancorate al paradigma originario, taluna se ne allontana per un certo momento oppure solo in maniera non rilevante. Il dato comune a ciascuna è l'appartenenza alla tecnica acquisitiva: cacciando ci si appropria della preda, mercanteggiando si vendono prodotti di cui ci si è appropriati in precedenza – ad eccezione dello αὐτοπώλης della quarta definizione che è anche auto-produttore – praticando in maniera degenerata la sottile arte dei ragionamenti verbali ci si appropria dell'animo tenero di chi li ascolta, infine – non sembri una forzatura – purificando l'anima ci si appropria del suo vuoto, del suo silenzio, del suo "essere nuda". Heidegger ha ragione a ritenere il λόγος il fenomeno originario e portante del *Sofista* e a convenire, come indicato in 231b6 e sg.<sup>496</sup>, che il carattere comune delle definizioni è il loro

<sup>493</sup> *Parmenide* 135d2 sg., tr. it. cit., p. 385 [lievemente modificata]: «Bello e divino ... è lo slancio che ti spinge verso il discorso. ... impegnati a fondo in quell'attività che può sembrare inutile e che i più considerano chiacchiera, altrimenti la verità ti sfuggirà». CARCHIA, *op. cit.*, p. 29: «Heidegger ha, però, forzato il significato di questo riferimento al λόγος, che è cardine della τέχνη acquisitiva, insistendo sul fatto che ciò che il sofista è in grado di offrire è il corretto parlare, la παιδεία come εὖ λέγειν».

<sup>494</sup> GA XIX, p. 191

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 192

<sup>496</sup> «Noi abbiamo detto che egli è, credo, uno che discute in contraddittorio. – Sì – Ebbene? Non viene ad essere forse anche agli altri maestro di questo discutere?» (tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 389). Questa è la caratteristica definita dallo Straniero «più

radicamento nell'ἀντιλέγειν. Sofista è chi fa pratica del contraddire, ma è anche colui che insegna quella pratica, se ne fa maestro. L'espressione ποιεῖν ἀντιλογικούς (232b12) rimanda indietro alla prima diramazione diairetica, alla distinzione portante tra κτητική e ποιητική. L'aspetto del τεχνίτης è ora completo. Nella *Metafisica* Aristotele ha definito i possessori di una tecnica più sapienti (σοφωτέρους) di coloro che hanno la mera esperienza, e questo perché l'esperienza è conoscenza dei soli particolari, mentre la tecnica è conoscenza degli universali.<sup>497</sup> Il credito di cui godono questi τεχνῖται, ribadisce Platone nel *Sofista*, deriva dal sembrare di possedere un sapere su qualunque cosa (πάντα ἐπίστασθαι, 233a3), delle realtà sublimi e pertanto oscure, di quelle visibili e manifeste ai più, dell'essere e del divenire<sup>498</sup>, delle leggi e di altre questioni politiche, dell'essenza della tecnica e di tutte le specie particolari di produzione, tanto che è chiara la loro capacità (δύναμις) di poter dibattere «in generale su tutto» (ἐν κεφαλα περὶ πάντων, 232e3).<sup>499</sup> La questione della possibilità del sapere universale in Platone non è certo priva di ironia, come dimostra il modo di rivolgersi dello Straniero a Teeteto, fingendo di chiedere ad un giovane, ritenuto più lungimirante di un adulto, se si dia qualcosa come la cognizione universale. Lo Straniero si rivolge al suo giovane interlocutore non soltanto per interrogarlo in merito alla pretesa scientifica della sofistica ma anche per ricavarne l'opinione comune se appunto sia possibile qualcosa come il sapere universale, che è ben altra cosa dal sapere dell'universale, scienza del concetto, nella quale si impegna la ricerca filosofica. Il vero sapiente, dunque non il sofista, sa che non si può sapere la totalità dei fenomeni né di quegli enti che non si lasciano cogliere attraverso l'evidenza sensibile. Sa soltanto che l'indagine filosofica è domanda relativa ai principi in virtù dei quali possa darsi qualcosa come il tutto. La purificazione della mente, sulla quale si è così dilungata la sesta descrizione, il rinvenimento dell'ignoranza in quanto mancanza di misura tra il soggetto giudicante e l'oggetto preso di mira, necessitano dunque anche di una calibratura: la sproporzione rimane tale fin quando una mente finita, qual è quella umana, si dirige – si slancia – verso la totalità degli enti.<sup>500</sup>

indicativa» (μηνῦον, 232b4) di altre. CASERTANO (*op. cit.*, p. 123): «μηνῦον (da μηνύω, svelare, indicare), quindi rivelativo di ciò che era segreto, nascosto».

<sup>497</sup> *Met.* A, 1, 981a20 sg., tr. it. cit., p. 5

<sup>498</sup> In questo rimando all'οὐσία e alla γένεσις si potrebbe leggere un'anticipazione del seguito.

<sup>499</sup> GA XIX, p. 385: «Questa ricapitolazione è naturalmente importante anche per la caratterizzazione positiva dell'orizzonte che è stato presente a Platone, alla sua filosofia: l'ente come dio e mondo, l'ente nel senso dell'umano e, in relazione a tutto ciò, l'essere di questo ente e congiuntamente i modi dell'intender-si in ciascuno di questi modi dell'ente e dell'essere».

<sup>500</sup> MOVIA, *op. cit.*: «Il filosofo ... secondo Platone, dispone di una "scienza dell'intero" che non è soltanto un saper teoretico (la dialettica), capace di distinguersi dalle altre discipline scientifiche e dalle altre tecniche e di stabilirne le connessioni reciproche e i fondamenti, ma è anche una forma di sapere tecnico-pratico (la politica), come arte di disciplinare e coordinare tutte le tecniche per il bene della città, secondo una "misura" oggettiva» (p. 190). Dunque «il filosofo non presume di avere scienza su tutto, se questo significa possedere tutte le scienze e tutte le tecniche; in base ai suoi caratteri specifici, il

Aristotele, nel passo indicato, non si interroga sulla possibilità del πάντα ἐπίστασθαι, limitandosi a constatare che «chi per primo scoprì una qualunque tecnica, superando le comuni conoscenze sensibili, sia stato oggetto di ammirazione da parte degli umani, proprio in quanto sapiente e superiore agli altri, e non solo per l'utilità di qualcuna delle sue scoperte».<sup>501</sup> Per il senso comune i ritrovati teorici sono di gran lunga più apprezzabili nella misura in cui difettano della relazione all'utile, tratto che invece accompagna la concezione platonica della sofistica in quanto τέχνη. Dovremmo concordare con Heidegger quando afferma che in Platone «i termini τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις, coincidono»<sup>502</sup> perché si spiegherebbe in questo modo la avversione del pensatore greco per la tecnica, estesa anche alle arti, in quanto strumento neutrale produttore di appariscenti inganni, e al tempo stesso la sua impossibilità a darne conto come grado specifico dello εἰδέναι. Al contrario, come rileva Heidegger, nella descrizione aristotelica, emerge l'indiscutibile evidenza che il quotidiano Esserci, nel mostrare ammirazione per la capacità tecnica, denoti «uno specifico apprezzamento per la scoperta»<sup>503</sup>, vale a dire per il disvelamento, dunque riconosca nella liberazione dalla necessità della vita, il più elementare modo del trascendere che nei gradi inferiori del sapere è già presente. Il fatto che, tuttavia, Platone offra una minuziosa descrizione della tecnica nella quotidianità, potrebbe comportare l'implicito riconoscimento di un insediamento della τέχνη tra i modi della verità, per il tramite di un discorso apofantico che è al contempo rivelativo sia del vero sia del falso. Heidegger ritorna, durante l'interpretazione della sesta definizione, sulla struttura della tecnica, lasciando emergere i tre momenti in cui si articola. Poiché τέχνη è Umgang, “commercio” o, in generale “relazione”, essa prevede un mezzo, un modo e un oggetto (*womit, wie, was*): «detto in relazione al sofista: il *con-cui* (*womit*) egli commercia, il “con cosa” egli ha veramente a che fare, sono *gli umani*, un ente a lui congenere, che viene al mondo ed è con lui. Un tale ente, che è con noi nel modo del nostro proprio essere, lo chiamiamo “mondo in comune (*Mitwelt*)”. In opposizione, l'ente con il quale noi abbiamo a che fare, che *non* è nel modo del nostro proprio essere, lo chiamiamo “mondo-ambiente (*Umwelt*)” – alberi, pietre, terra, mare. Ora, ciò con cui il sofista ha a che fare sono gli umani. L'essere dell'umano è però determinato come ζῶον λόγον ἔχον. Così quelli con cui il sofista ha a che fare sono i λόγον ἔχοντες. Il *modo* (*Weise*) del commercio, la specie della cura, è ἄντιλέγεσθαι, ovvero il λέγειν. E il *cosa* (*was*), ciò di cui il commercio ha cura, è παιδεία, ovvero una certa δύναμις dell'ἄντιλέγεσθαι. Così la struttura ontologica del sofista, inizialmente caratterizzata in maniera assolutamente formale come τέχνη, diviene ora concreta. Il con-cosa del commercio sono quelli che si caratterizzano attraverso il λέγειν; il modo del

sapere filosofico da un lato, al livello teorico, intende esibire i fondamenti delle scienze e delle tecniche; dall'altro, al livello politico, si propone di coordinare le tecniche in vista del bene comune, secondo un criterio oggettivo» (pp.192-193).

<sup>501</sup> *Met.* A, 1, 981b13-17, tr. it. cit., p. 7 [lievemente modificata].

<sup>502</sup> GA XIX, p. 191

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 93

commercio è il λέγειν; e il cosa, ciò di cui ci si preoccupa nel commercio è di nuovo il λέγειν. È dunque qui, nella τέχνη σοφιστική, che diventano visibili le differenti sfaccettature della struttura del λόγος»<sup>504</sup>.

I sofisti, nella descrizione platonica, non si limitano a fingere l'onniscienza, ma ne fanno mercato, cioè la sottopongono ad un insegnamento. L'inganno è duplicato. La «capacità sofistica» è θαῦμα (233a9), termine che conosciamo come “meraviglia”, “stupore”, e che in maniera innocente poniamo addirittura come principio del filosofare. Esso indica anche il “burattino”, la “marionetta”, e, in questa accezione, si è già incontrato durante la prima definizione, nel composto θαυματοποιική.<sup>505</sup> Non è privo di intenzione il richiamo dello Straniero: da un lato egli vuole richiamare l'ammirazione suscitata dal sofista, dall'altro è già sulla via di attribuirgli la stessa tecnica illusionistica che era stata scartata in una precedente diairesi e che, come si evince dal rimando al ποιεῖν nella sua struttura, è “produttrice di cose portentose”. La questione è finalmente posta: essi «appaiono» (φαίνονται, 233c6) in possesso dell'onniscienza, eppure «non lo sono» (οὐκ ὄντες γε, 233c8). La risoluzione del problema pone in campo un'ermeneutica dell'apparenza, da elemento fondativo comune ad ogni essente, dunque univoco, fino alla sua *dynamis* moltiplicativa, che ne fa il *doppio* di se stessa. Il dato più rilevante della pretesa all'onniscienza è tuttavia l'anticipazione della successiva problematica relativa all'essere del non-ente, al caso cioè, come dimostrano anche i prestigiatori, che sia presente, secondo il significato indicato da Heidegger dell'essere come presenza, dunque come collocazione degli enti nella sfera della disponibilità all'uso, sia presente un ente che in realtà non-è: come può darsi la simultanea presenza di un'assenza, l'esistere di un'inesistenza? «Ciò che ha indicato l'interpretazione condotta fin qui è che questa τέχνη accompagna in maniera fattiva l'esistenza del sofista, di modo che con il sofista, con la τέχνη sofistica, abbiamo dinanzi un *ente che è presente e che è tuttavia ontologicamente impossibile*, di conseguenza, per anticipare il seguito: l'essere del non-ente».<sup>506</sup>

<sup>504</sup> *Ibid.*, pp. 386-387

<sup>505</sup> VITALI, nella sua traduzione del *Sofista*, cit., p. 96, rimanda ad altri dialoghi in cui il termine compare, ad esempio le *Leggi*, il *Protagora*, o la *Repubblica*: la «caverna è un vero e proprio Grand Guignol, col suo muro “simile ad un paravento che i burattinai pongono tra sé e il pubblico, e al di sopra del quale fanno muovere le loro marionette” (Diès)».

<sup>506</sup> GA XIX, p. 389. Su questo punto mi sembra molto corretta l'annotazione di CASERTANO, *op. cit.*, pp. 123-124: «Qui sembra che Platone instauri una differenza tra la correttezza e la verità, che sono due campi che coincidono sempre, o che debbono coincidere sempre, ma tra i quali pare che possa anche aprirsi uno iato, ed è proprio nella *possibilità* di questo scarto che si colloca il sofista. Per ingenerare quell'opinione il sofista deve pure possedere una capacità (δύναμις) di disputare su tutto (232e2-4), ma non farebbe nascere nei giovani l'opinione di essere il più sapiente “*se non contraddicesse correttamente*” (233b3: εἰ μήτε ἀντέλεγον ὀρθῶς)”, e per questo appunto può apparire il più sapiente. È possibile dunque contraddire *correttamente*, pur restando lontani dalla verità, ed è proprio su questa *possibilità* che si basa il fatto che il sofista *appare* sapiente senza *esserlo* realmente».

### II.3 Ermeneutica dell'apparenza

La banalità assoluta del truismo è l'insidia maggiore nascosta dietro ad una tesi simile a quella che si sta per argomentare: «la tradizione filosofica, fin dall'inizio, ha considerato il “vedere” come modo d'accesso privilegiato all'ente e all'essere»<sup>507</sup>. Il più ovvio e il più profondo sono attributi inconciliabili, specie quando si attribuisce il primo alla dimensione pre-teoretica dell'esistenza e il secondo alle sfere quasi intangibili e irte di mistica dell'atteggiamento contemplativo. Il “fatto bruto” della vita è tuttavia una persistenza insuperabile, un'eccedenza che nemmeno la meditazione più disincarnata può annichilire col gesto libero e complesso del negare. Così il pensiero più profondo nasce sempre da ciò che più vive, da quella vita nuda che si torna ad amare e a proteggere con maggiore intensità dopo l'esercizio spirituale più alienante, o forse l'algore di quest'ultimo non ha altro fine che quel *primo* amore.<sup>508</sup> La caduta libera nella ovvietà è il più eloquente segno dell'elemento vitale insito nella teoria, che conquista la «fatica del concetto» nel cerchio immediato e perturbante dell'*oiko-logia*, il *logos* analitico che rende conto e ragione dell'essere che viene *per primo* nella *ghenesis* e ospita, attrae e respinge come solo la domesticità della nostra essenza può fare, domesticità che non vuol dire porto sicuro, rifugio alle intemperie, ma essere insediati nel cuore del tempo e dei suoi tormenti: il *deinon* sofocleo è l'umano sentirsi a casa nell'essere senza dimora.<sup>509</sup>

Non avremmo mai potuto addentrarci nei luoghi della platonica “metafisica della luce” se Heidegger non avesse mostrato, applicandosi senza sosta, la costituzione visiva del pensiero filosofico delle origini. Non c'è testimonianza della sua meditazione nella quale egli non sia tornato instancabilmente a ribadire quello che nella *Vorlesung* in esame è stato definito il «primato dell'ὄραν» e altrove, con parole diverse per la

<sup>507</sup> GA II, tr. it. di Chiodi-Volpi, p. 181

<sup>508</sup> Sul pensiero del più profondo e sull'amore del più vivo si vedano NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, tr. it. di G. Colli e M. Montanari, Milano, 2000, p. 16 e il corso heideggeriano *Che cosa significa pensare?* (GA VIII, tr. it. p. 48), dove sono commentati i versi di Hölderlin su Socrate e Alcibiade.

<sup>509</sup> GA XL, tr. it. p. 156 sg.: «Il δεινόν è il terribile nel senso dell'imporsi predominante (*überwältigendes Walten*) che provoca ugualmente il timor panico, la vera angoscia, così come il timore discreto, meditato, raccolto. ... Ma, per un altro verso, δεινόν significa il violento nel senso di colui che esercita la violenza, che non solo ne dispone, ma che è violento (*gewalt-tätig*), inquantoché l'uso della violenza è il carattere fondamentale non solo del suo agire, ma del suo stesso essere. ... Noi concepiamo l'inquietante (*das Unheimliche*) come quello che estromette dalla “tranquillità”, ovvero sia dal nostro elemento, dall'abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare (*das Unheimische*), non ci permette di rimanere nel nostro elemento. Ed è in ciò che consiste il pre-dominante. Ma l'uomo è quanto vi è di più inquietante non soltanto perché svolge la sua essenza in mezzo all'inquietante così inteso, ma lo è perché fuoriesce, sfugge da quei limiti che gli sono anzitutto e per lo più familiari, in quanto, come colui che esercita la violenza, trasgredisce i limiti del familiare, e ciò proprio in direzione dell'inquietante inteso come il predominante».

medesima intuizione, l'*eccellenza*<sup>510</sup> della vista per l'apprensione della mente. La priorità del vedere è, stando alla lettera della *Metafisica* aristotelica, nella quale si trova esposta in maniera scientifica per la prima volta ma non introdotta, giacché si è trattato di dare fondamento ad un presupposto comune e facilmente condivisibile, questa priorità è innanzitutto basata su un principio biologico più che filosofico. Nel libro A, infatti, è enunciata la naturale disposizione umana al sapere che è vedere (εἰδέναι, dalla stessa radice del verbo ὀρᾶν, ἰδ-); testimonianza ne è «l'amore per le sensazioni» e, tra queste, più di tutte si ama la vista (ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων): «non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in un certo senso a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze tra le cose»<sup>511</sup>. La causa principale del primato della vista consiste nella struttura diacritica del suo effettuarsi, nel suo far risaltare – seguendo il lessico stabilito da Heidegger nel commento alla nozione platonica di διακριτική – le differenze esistenti tra le cose. Di conseguenza la sensazione visiva è la prima conoscenza delle distinzioni.

Il metodo fenomenologico preposto da Heidegger al suo commento guida questa “ermeneutica dell'apparenza” che non è un argomento proprio del pensatore tedesco ma un approfondimento della metacritica. Il metodo, che ha lo scopo di lasciare che le cose si mostrino, si trova in presenza di qualcosa che è in sé puro apparire. Certo non si può confondere il φαινόμενον con la φαντασία, dunque il “fenomeno” con l’“apparenza”, o con il suo derivato, la “parvenza” (φάντασμα). Eppure, radicata nella possibilità del mostrarsi, è la necessità che ciò che si mostra abbia la *dynamis* di apparire. Ogni manifestazione fenomenica è in conclusione derivata dal poter essere apparenza delle cose. È mia convinzione che da 232b fino al termine del dialogo, passando per la discussione ontologica, Platone esponga la molteplicità dei modi dell'apparire, per correggere la determinazione iniziale di φάντασμα che ha segnato l'ingresso in scena del “vero filosofo” e del “vero sofista”, che è il “falso filosofo”. Nel corso della settima definizione, il discorso diviene più articolato, giacché, accanto all'ineludibile presupposto che tutti gli essenti sono nel mondo al modo di apparenze, è via via specificato che non tutte le apparenze, ma solo «alcune di esse e qualche volta siano false» (ἔνια καὶ ἐνίοτε, 264b3). Il dato rilevante è quell’«alcune», che necessita dunque di un'elaborazione categoriale, di una ricerca “genetica”, e il «qualche volta», l'estensione temporale di tale possibilità. Poiché si ricava questa conclusione a posteriori, dopo aver riconosciuto le apparenze congeneri al discorso, occorre risalire le tappe del ragionamento che vi conducono e che passano per la risoluzione della questione “che cos'è un'apparenza falsa?”, a sua volta scissa in due distinti problemi, “che cos'è un'apparenza?” e “che cos'è il falso?”. Lo Straniero ha già indicato nel sofista una apparenza «non sana»

<sup>510</sup> GA XXXIV, tr. it. pp. 128-129: «per i Greci il senso della vista è il senso *eccelso* per cogliere l'ente».

<sup>511</sup> *Met.* A, 1, 980a23, tr. it. cit., p. 3.

(232a3), contro la quale occorre dire «qualcosa di sano» (233a6), è necessario un *logos* che non si smarrisca nella multiformità che la diairesi lascia emergere e che abbia di mira l'εἰς ὅ, il punto focale della raccolta delle determinazioni sparute nella sintesi dialettica. La sanità dei *logoi* si acquisisce attraverso la confutazione, ovverosia attraverso il potere catartico del λόγος διαλεκτικός.

Heidegger, che su questi punti si mantiene molto critico nei confronti del pensiero platonico, sostiene che Platone non abbia avuto un reale interesse per la determinazione della figuratività in senso lato. Appellandosi alla *Quinta Ricerca Logica* di Husserl, dove è stabilita la differenza tra il *Bildobjekt*, l'oggetto-immagine, e il *Bildsubjekt*, il soggetto-immagine, sostiene che Platone sia indifferente nei confronti sia dell'essere-immagine (*Bild-sein*) delle cose sia del «fenomeno della figuratività (*Bildlichkeit*)», essendo interessato soltanto a ciò che nel soggetto-immagine si trova esposto (*dargestellt ist*), giacché «egli non ha neppure i mezzi per evidenziare queste connessioni strutturali». Ciò che conta, ai fini del suo discorso, è soltanto l'esposizione, meglio, “ciò che esposto”, poiché l'esposto – ciò che si rende presente nell'immagine – è il non-essere. In sintesi, l'interesse per i problemi relativi al fenomeno dell'apparenza secondo Heidegger sarebbe mosso unicamente dalla possibilità da loro esibita di incontrare il μὴ ὄν.<sup>512</sup> Questa obiezione merita un maggiore approfondimento. È vero innanzitutto che l'obiettivo platonico è proprio quello di esibire la possibilità concettuale del non-essere attraverso una interpretazione dell'immagine; è vero altresì che questa ermeneutica non è una “teoria”, giacché è condiviso che una teoria in senso stretto si radica nell'esistente – ed è per questo che ce n'è una denominata “delle idee” – e si occupa dell'immagine (εἶδωλον, *Bild*), solo in quanto modo derivato del più generale apparire: è «descrizione delle modalità dell'essere in quanto εἶδωλον»<sup>513</sup>. L'apparenza ha lo scopo di rendere visibile concettualmente il “dato di fatto” di un'inesistenza; di quest'ultima intuizione non si possiede il concetto corrispondente, di modo che è necessaria quella che Kant ha definito una «resa sensibile (*Versinnlichung*)», un'esibizione indiretta del concetto, la manifestazione di un'evidenza attraverso un *altro* ad essa legata da un rapporto di analogia (σύμβολον, da συμβάλλειν, “unire”): da ciò si ricava che l'εἶδωλον-immagine, portando a vedere il φάντασμα-parvenza o apparenza falsa, può essere veicolo dell'εἶδος in senso descrittivo-ermeneutico.<sup>514</sup> Il procedimento euristico articolato nel *Sofista* parte difatti dall'individuazione del concetto già presunto di μὴ ὄν e lo fissa

<sup>512</sup> GA XIX, p. 400. E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, ed. it. a cura di G. Piana, Milano, 2001 (in particolare l'appendice al secondo capitolo della *Quinta Ricerca, Contributi alla critica della “teoria delle immagini” e della teoria degli oggetti “immanenti” degli atti*). Per un approfondimento della *Darstellung* (esposizione nella raffigurazione, esibizione) si vedano le note successive.

<sup>513</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 52.

<sup>514</sup> I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, §59, tr. it. di L. Amoroso, Milano, 1995, p. 542 sg. Penso in particolare all'esibizione simbolica così definita: essa può «applicare, in primo luogo, il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la mera regola della riflessione su quell'intuizione a tutt'un altro oggetto, del quale il primo non è che il simbolo» (*ibid.*, p. 545).



all'empirico mediante un'individuazione concreta. Anche i "paradigmi" più volte richiamati da Platone – la tecnica, il pescatore, lo «scherzo» che sarà enunciato nel corso della settima definizione, cioè la pretesa produttiva del *logos* – non hanno altro scopo che quello di ancorare al sensibile l'elaborazione concettuale, di rimanere fedele a τὸ πρῶγμα αὐτό (218c4) e, laddove questa immediata corrispondenza manchi, esibire la concretezza mediante una relazione analogica. In definitiva può essere affermato che l'intera discussione si svolge sotto il segno caratteristico della paradigmaticità. La sola e sostanziale differenza tra il principio kantiano e il discorso platonico riguarda l'individuazione del "simbolo": il sofista non è solo l'analogo, il simbolo del non-essere perché lo rende visibile; egli è al contrario la visibilità aderente o – come ha ben evidenziato Heidegger – «*la versatile fatticità* (die wandelnde Faktizität) *del μὴ ὄν*»<sup>515</sup>.

Se la più alta meditazione aristotelica riconosce come dato incontestabile l'aderenza tra sapere e vedere, potrebbero essere citati come controprova dell'interesse dello stagirita per le sensazioni, numerosi luoghi platonici in cui si rifiuta l'identità sensibile della scienza. Nel *Teeteto* ad esempio è contestata l'identificazione di scienza e visione sensibile, giacché si avrebbe scienza fintantoché persiste la percezione dell'oggetto di cui si sta facendo esperienza, così – argomenta Socrate – se uno chiudesse gli occhi non avrebbe più cognizione di ciò che ha appreso e questa sarebbe una «mostruosità», mentre la conoscenza è fondata essenzialmente sul ricordo, che, come ha già evidenziato Heidegger nell'interpretazione dei modi del disvelamento, rende superflua la presenza temporale dell'oggetto perché il pensiero ha la capacità di ripresentificare (*vergegenwärtigen*) le cose in un tempo assoluto sciolto dal contingente.<sup>516</sup> Se si confrontano le affermazioni del *Teeteto* con quelle del *Fedone* la posizione di Platone sulla "priorità del vedere" risulta negativa, contribuendo dunque a contestare la tesi iniziale. «Non è forse vero che, mentre queste cose mutevoli tu le puoi vedere o toccare o percepire con altri sensi corporei, quelle, invece, che permangono sempre identiche non c'è altro mezzo di coglierle, se non col puro ragionamento della mente, perché queste cose sono invisibili e non si possono cogliere con la vista?»<sup>517</sup> Poiché il visibile è di necessità veicolato dalla sensazione ed è pertanto inaffidabile fondamento scientifico, il sommo grado nella scala della scienza è l'invisibile (ἀφαντον). La posizione di Platone relativamente al riconoscimento filosofico del vedere è aporetica, così come problematica è la nozione di apparenza che, fin dai primi movimenti dialettici del *Sofista*, si è agitata tra contraddizioni insanabili. Platone non arriva mai a riconoscere alla vista una validità scientifica, foss'anche parziale, o un mero impulso alla conoscenza. Non giunge mai a riconoscere che "avere scienza" è "aver veduto": prova ne è l'episodio che accade durante l'ultima definizione di sofista, quando lo Straniero può riconoscere che il suo avversario "ha occhio" senza contraddirsi, avendo già stabilito che egli manca di scienza. Se la ἀσθησις è rigorosamente distinta

<sup>515</sup> GA XIX, p. 404

<sup>516</sup> *Teeteto* 163a sg., tr. it. di C. Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 213.

<sup>517</sup> *Fedone* 79a, tr. it. di G. Reale, in *ibid.*, p. 89.

dal νοῦς e dall'ἐπιστήμη, è altresì vero che Platone struttura i caratteri dell'apprensione intellettuale sulle determinazioni che costituiscono il vedere sensibile. Di conseguenza, essendo entrambi l'ὄρατόν e l'ἄρατον ricondotti all'ὄραῖν, la distinzione tra il visibile e l'invisibile si affievolisce, cosicché non esiste più una "teoria dei due mondi" ma solo due distinti domini del visibile. Egli si muove dunque tra metafore apparenti, in quanto si tratta di autentiche individuazioni concettuali, con un'ambiguità riscontrabile solo in quei testi dove predomina l'atteggiamento fideistico o poetico e non è in discussione la credibilità scientifica. Nel *Vangelo* giovanneo, ad esempio, è prima affermato che «quelli che non vedono, veggano; e quei che non vedono, diventino ciechi» (9, 39) per poi riconoscere la beatitudine solo a coloro che, non necessitando del gesto tattile della verifica, hanno accolto la nuova parola: «beati coloro che non hanno visto, ed hanno creduto» (20, 29). Mentre la mente del poeta, appressandosi all'«ultima salute», arde dal desiderio di «veder» l'«eterno lume», l'«alta luce», «e sempre di mirar faciesi accesa» (*Paradiso*, XXXIII).

Come conciliare la diffidenza platonica per la vista con l'individuazione visiva dell'ente invisibile che è ἰδέα, e dunque "visibile" suo malgrado? Forse occorrerebbe operare una distinzione tra ὄραῖν, in quanto verbo della visione sensibile, e ἰδεῖν, proprio dell'intuizione dell'intellegibile.<sup>518</sup> Questo rilievo tuttavia non appianerebbe la contraddizione intrinseca ad un pensiero che è al contempo la negazione più vigorosa e l'affermazione più clamorosa del primato del vedere interno alla prima filosofia occidentale. A Heidegger va senza dubbio ascritto il merito di aver evidenziato l'aporia platonica che, tuttavia, nel disegno della fondazione metafisica, emana i suoi raggi attraverso i secoli, passando dalla persistenza visiva dell'idea sostanzialistica alla concezione moderna del mondo ridotto ad immagine e al corrispondente pensiero rappresentativo. L'analisi relativa a questi argomenti tocca i contenuti della settima definizione dove è esposta un'interpretazione dell'apparenza come fenomeno, al fine di sezionarla per sottrarla alle obiezioni e raccoglierla nell'origine unitaria che ne legittima la pluralità fenomenica; ma si apre anche – derogando ai principi iniziali – alla lettura heideggeriana del platonismo, dove questi problemi sono più ampiamente esaminati. Negli scritti successivi alla *Kehre* infatti le riflessioni su questi fenomeni si ripresentano con intensità costante.

L'ermeneutica dell'apparenza ricavabile dal *Sofista* pone una differenza fondamentale in seno all'individuo sofista: egli «è apparso» (ἀναπέφανται, 233c11) in possesso di una presunta «scienza dell'opinabile» (δοξαστικὴν ... ἐπιστήμην, 233c10) ma non della verità (ἀλλ'οὐκ ἀλήθειαν, 233c11). Dopo aver contestato la pretesa pseudoscientifica dell'onniscienza, dunque il falso volto appropriativo della totalità degli essenti, Platone polemizza contro l'attitudine altrettanto dissimulante della tecnica intellettuale che congettura di poter far essere le cose, non soltanto quelle realmente producibili, come l'artigiano fa oggetti d'uso quotidiano, ma i σύμπαντα

<sup>518</sup> Heidegger non individua alcuna differenza tra i due termini. GA XLV, tr. it. p. 50: «Vedere si dice in greco ἰδεῖν, la cosa vista nel suo essere-stata-vista si dice ἰδέα».

(cfr. 234a4), tutte le cose, la terra, il cielo, gli dèi, i mortali, gli elementi primigeni richiamati anche nel *Geviert* heideggeriano<sup>519</sup>: è la presunta creazione della totalità. Il nuovo παράδειγμα richiesto per chiarire questo aspetto appare a Teeteto uno «scherzo» (234a6), giacché è risibile la pretesa ammessa, che si possa cioè essere in possesso della capacità di creare tutte le cose; si rivela invece questione serissima, giacché li coinvolgerà in un discorso inesauribile e nel progressivo manifestarsi di aporie.<sup>520</sup> Il primo modo (εἶδος, 234b2) del portare ad essere è il μιμητικόν (*ib.*), l'imitazione, specie di grande estensione, «molto varia» e ciononostante capace di garantire uno sguardo sinottico (εἰς ἔν πάντα συλλαβῶν, 234b3-4). La forma più ingenua di offrire imitazioni o omonimie degli esistenti è la raffigurazione pittorica, che certo può tenere all'oscuro (λανθάνειν, 234b9) soltanto i fanciulli<sup>521</sup> che guardano quelle immagini da lontano. Il riferimento alla lontananza serve a Platone per indicare la distanza tra lo slancio verso la verità e la sua incapacità a coglierla: come una pittura, il discorso tiene «lontani dalla verità» (il contrasto è giocato sull'opposizione di λανθάνειν del periodo precedente e ἀλήθεια) offrendo «immagini parlate» (εἶδωλα λεγόμενα, 234c6) delle cose, al fine di «creare l'opinione – in chi ascolta – che si stia dicendo il vero» (ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι, *ib.*). Questa espressione, secondo Heidegger, opera una vera e propria dissimulazione della ποιήσις come ἄγειν εἰς οὐσίαν: il condurre ad essere è qui sostituito dal «ποιεῖν πάντα δοκεῖν, un non far altro che somigliare a ...»<sup>522</sup>, poiché l'impiego di δόξα in questo passo capovolge l'apofansi del *logos*, il discorso che lascia vedere, e diviene dimostrazione di una somiglianza, disinteressandosi di verificare se questa similitudine sia reale – cioè riferita ad un essente – oppure finta – priva del contatto con le cose, addirittura imparentata con il non essente. Nella successiva argomentazione dello Straniero è presentata un'ulteriore opposizione, quella tra i ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα (234e1) e gli ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργα (cfr. 234e2), tra le mere parvenze annidate nei discorsi e la concretezza delle realtà dell'esperienza vissuta. Il sofista è ricondotto alla classe degli imitatori o dei prestigiatori (μιμητής, γόης), a coloro che creano giochi illusionistici, al θαυματοποιῶν γένος (cfr. 235b5), che inganna la percezione ingenua. La μιμητική, l'imitazione, è indicata da Platone anche come εἰδωλοποιϊκή (cfr. 235b8-9), tecnica del produrre immagini, che – al pari della mimetica – non esprime ancora una caratterizzazione negativa, per quanto risaputa sia la condanna platonica per tutte le attività riproduttive del reale. È da notare che l'equivalenza tra mimetica e eidolopoietica si basa

<sup>519</sup> *La cosa*, GA VII, tr. it. p. 115 sg.

<sup>520</sup> CARCHIA, *op. cit.*, pp. 47-48: a questo punto il dialogo «mette così in scena una concezione poetico-fabbrile dell'operare umano assolutamente sconcertante per la visione antica».

<sup>521</sup> Correttamente Heidegger ha notato che Platone parla di “fanciulli” o “giovani” quando si vuole riferire ad un approccio ingenuo al mondo. Il riferimento più importante avviene durante la contestazione degli argomenti ontologici dei filosofi precedenti, accusati di “raccontare favole”, vale a dire di non considerare il reale spessore intellettuale di chi ascolta, considerato alla stregua di un “bambino”, espressione non critica di quella «moltitudine che – innanzitutto e per lo più – siamo» (cfr. *Soph.* 242c sg.).

<sup>522</sup> GA XIX, p. 392.

sull'equazione fondamentale tra εἶδωλον e μίμημα: ogni immagine è sempre un'imitazione. Dal momento che la profondità scientifica del metodo implica la astensione dal pronunciare giudizi di valore sui fenomeni analizzati, Platone si impegna nella descrizione fenomenologica dell'apparire *sine ira et studio*. Una simile obiettività è garantita dal καθορᾶν (235d1), che interviene a questo punto per riprendere lo sguardo avveduto e imparziale sul mondo richiamato all'inizio del dialogo e attribuito già allora sia agli esseri divini sia all'esistenza filosofica. Applicando la diairesi a questa tecnica produttiva, risultano ottenuti due εἶδη, la rappresentazione di un modello secondo le esatte proporzioni, e la produzione di parvenze, εἰκαστική (cfr. 235d6) e φανταστική (cfr. 236c4). Oggetto della prima è in generale l'εἰκὼν (cfr. 236a8), che è rappresentazione nel senso della "copia", ed è il tipo di immagine di cui si servono ad esempio i pittori, gli scultori e in una certa misura anche i musicisti, se è vero che la musica riproduce l'armonia reale del cosmo.<sup>523</sup>

<sup>523</sup> Per questo motivo la filosofia può essere definita «la musica più grande» (*Fedone*, 61a). Nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* Heidegger richiama questo dialogo ponendolo in relazione con il prologo del *Sofista* (216c e sg.): «μουσική, il "formare" ritmico, che si attiene ad un ordine interno e che si attua in esso» (GA LXI, tr. it. p. 83). Poiché la filosofia non è mai tecnica in senso stretto, per cui filosofare non può significare «"esercitare la filosofia", "occuparsi" di filosofia», meglio sarebbe dire «"praticare la musica" o "far musica"» (cfr. Platone, *Fedone*) e in tedesco è anche migliore l'espressione "musizieren" (restare nell'ordine armonico, τάξις!), e un vero "musicista", un autentico musicista, di cui diciamo in senso proprio e originario che egli "musiziert", è qualcuno che proprio nel e con il "musizieren" è ciò che è. Il "musizieren" non è qui solo il semplice rapportarsi ad un possibile "esercizio", al padroneggiamento di una tecnica» (*ibid.*, p. 81), tanto più che «Platone non designerebbe mai la filosofia come τέχνη» (*ibid.*, p. 83). È utile ricordare che nel *Fedone* Socrate confessa a Echecrate di aver spesso sognato l'invito a "comporre e praticare la musica"; per lungo tempo egli ne fraintese il senso, dedicandosi alla composizione di poesie. Solo più tardi comprese che doveva semplicemente persistere nella sua attività «in quanto la filosofia è la musica più grande». Di metafore musicali è intriso anche il lessico heideggeriano: basti ricordare la già citata traduzione di συνωμολογήσθαι – nel *Sofista* equivale a "dire la verità" come "accordarsi sul vero" dopo averlo ricercato insieme – con *übereinstimmen*, che si ricollega al verbo tedesco *stimmen*, il quale, a partire dal XVI secolo è stato impiegato nel linguaggio musicale per indicare l'accordatura, l'intonazione. Lo stesso verbo, con lo stesso significato, è anche a fondamento del termine *Stimmung*, che solo secondariamente ha indicato lo "stato d'animo", implicando invece in origine un "accordo emotivo" con le cose, gli eventi e le situazioni. Anche nel *Sofista*, oltre al passo citato da Heidegger, è ribadita l'equivalenza tra filosofia e musica: poiché ci sono alcune cose che possono essere mescolate tra loro e altre no, come il grammatico conosce il legame segreto tra le lettere dell'alfabeto così da poterle combinare, μουσικός (253b3) è definito allo stesso modo colui che possiede l'arte combinatoria dei suoni, il quale, tuttavia, ha sia la cognizione particolare sia il senso d'insieme, l'armonia, possiede dunque il più bel "dono delle Muse", che di lì a poco sarà individuato nella dialettica. Alla base dell'etimologia di μουσικός c'è infatti il rimando alle Μοῦσαι, che emerge soprattutto nel contrario ἄμουσος (*ibid.*), "non musicista", nel senso di "non toccato dal privilegio delle muse", dalla cognizione dell'accordo segreto tra gli essenti. L'idea della verità filosofica come accordo è dominante anche nel passo che si sta analizzando: dopo che Teeteto ha ammesso di essere ancora lontano dalla verità delle cose, lo Straniero prova paternamente a condurlo «il più vicino possibile», senza che egli subisca la «dolorosa esperienza» della confutazione o del brusco risveglio alla realtà, «ferite al narcisismo» (CARCHIA, *op. cit.*, p. 51) alimentato dalle lusinghe sofisticherie. Lo Straniero dice «noi tutti qui», tutti i presenti dovranno collaborare a questa liberazione, sottolineando che la ricerca della verità è sempre plurale, è l'intonarsi della singola voce al coro dell'universale (*Soph.* 234e, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 392).

Della seconda fanno parte i φαντάσματα, le apparenze, che tuttavia non sono “apparenze semplici”, comprese in seguito (a partire da 260c9) sotto la categoria di φαντασία, ma vere e proprie “parvenze”, seguendo la distinzione kantiana, ripresa anche da Heidegger, tra *Erscheinung* e *Schein*, dunque fenomeni illusori. Il principale elemento discriminante tra la rappresentazione e la parvenza è costituito dalla similitudine all’oggetto imitato, somiglianza presente nell’εἰκόν e difettiva nel φάντασμα. La rappresentazione è difatti sempre εἰκός γε ὄν (236a8), «simile al vero essente», mentre la parvenza è μηδ’εἰκός ... εἰοικέναι (236b6), «non appare nemmeno somigliante», φαίνεται μὲν, ἔοικε δὲ οὐ (236b7), «appare somigliante, ma non lo è».<sup>524</sup> Il rapporto di συμμετρία (236a5), presente nella somiglianza della copia all’oggetto reale, esprime un rapporto di concordanza, dunque di verità nel senso della ὁμοίωσις o della ὀρθότης, anche quando non vengono rispettati i rapporti proporzionali reali poiché la finalità della produzione è mirata ad apparire bella allo sguardo dell’ammiratore.<sup>525</sup> La corrispondenza formale e parziale manca invece completamente nelle immagini fantasmatiche.<sup>526</sup> Se il φάντασμα è il primo modo dell’apparire, ricollegandosi al verbo φαντάζεσθαι di 216c e sg., la ὁμοιότης, la somiglianza, è senza dubbio il secondo; esso è stato definito in 227b3 un «genere infido, sdrucchiolevole» su cui è scivolato anche Socrate dinanzi al primo apparire dello Straniero-filosofo. Ed in questo ἄπορον εἶδος (236d2), in una radice ontologica aporetica per chi la vuole investigare, si è andato a rifugiare il sofista cacciato. Durante la diairesi della mimetica torna l’immagine dominante della ricerca filosofica in quanto caccia, indagine euristica. I riferimenti sono molteplici e spiegano al

Una nuova associazione tra “musica” e filosofia si trova ribadita in 259e1-2, a conclusione dell’esposizione pratico-teorica della dialettica, che è presentata come la facoltà del pensiero di riconoscere e stabilire accordi.

<sup>524</sup> ROSEN, *op. cit.*, p. 156: la somiglianza è «ontologically defective».

<sup>525</sup> La εἰκαστική «ha luogo soprattutto quando uno, attenendosi alle proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e, per di più, applicando a ciascuna parte i colori convenienti, esegue la sua opera d’imitazione. – E che? Tutti quelli che imitano qualche cosa, non si sforzano appunto di far questo? – Non però, credo, quanti o plasmano o dipingono qualcuna delle cose grandi. Giacché, se riproducessero la vera proporzione delle cose belle, sai perfettamente che le parti superiori apparirebbero più piccole del giusto, e le inferiori più grandi, per essere da noi le une viste di lontano, e le altre da vicino. – Senza dubbio. – Non è dunque esatto dire che ora gli artisti, lasciato da parte il vero, riproducono nelle loro immagini, non già le proporzioni reali, ma quelle che possono parer belle? – Precisamente» (*Soph.* 235d6- 236a10, tr. it. di E. Martini, *cit.*, p. 152).

<sup>526</sup> Platone aveva già parlato di μιμήματα καὶ ὁμόνυμα τῶν ὄντων (234b6-7) a proposito della γραφική. La similitudine insita nelle “omonimie” è a fondamento della definizione degli εἶδωλα λεγόμενα e dei φαντάσματα ἐν τοῖς λόγοις. Molto pertinenti e soprattutto coerenti con l’interpretazione heideggeriana mi sembrano le osservazioni di ROSEN (*op. cit.*, p. 176) sulla connessione tra le immagini e il *logos*: il radicamento delle apparenze nei discorsi si rivela un problema di «giudizio (*statement*)», per cui la dimostrazione di apparenze vere e parvenze (false) si risolve in conclusione nelle possibilità del giudizio vero e del giudizio falso. Con ciò non si vuole tuttavia accentuare il valore predicativo della questione ontologica di Platone, poiché la prevalenza è sempre assegnata al significato esistenziale dell’essere. Così anche CASERTANO, *op. cit.*, p. 130: «È sul piano del discorso ... che *to me on* diviene *on*: questa può essere un’ipotesi solo del discorso, e ad essa è appunto legata la nascita del falso: al di fuori del discorso il falso non può venire ad essere».

contempo lo stupore dell'eleate quando Teeteto ha paragonato in precedenza il sofista al cacciatore (221d13). Il θαυματοποιὸν γένος è il nuovo calappio, apparecchiato a questo scopo dai discorsi per serrare la fuga della preda (235b5sg.).

L'interpretazione dei modi dell'apparire si interrompe bruscamente con un rimprovero a Teeteto che non scorge il reale grado di difficoltà in cui sta procedendo la ricerca: «l'apparire (φαίνεσθαι), il sembrare (δοκεῖν) e non essere (εἶναι δὲ μὴ)» (236e1-2) apre un nuovo prologo teso prima all'enunciazione delle aporie insite nella spinosa questione della negazione (il μὴ o l'οὐ che hanno negato alla parvenza la similitudine all'essente), poi della non esistenza del non-essente che tuttavia una concezione apofantica del discorso lascia manifestare, ed infine la destrutturazione delle tradizionali teorie ontologiche su cui la ricerca platonica pratica l'ἔλεγχος nel senso più radicale, prospettando il pericolo estremo della "distruzione", e ciò allo scopo di liberare il *logos* dai suoi fantasmi per rispondere all'appello delle cose e pervenire ad una ὀρθολογία del μὴ ὄν (239b4). Smembriamo all'occorrenza il dialogo platonico, praticando la sospensione degli argomenti che analizzerò nelle sezioni successive, per giungere all'affermazione che chiude la descrizione delle contraddizioni del non-essere e apre il tradizionale "nocciolo" ontologico. La diairesi interna alla mimetica o produzione di immagini tra tecnica icastica e tecnica fantastica è subordinata alla soluzione del problema ontologico. Essa è dunque lasciata sospesa fino a 239d3, quando si scopre possibile ricondurre il sofista sotto la φανταστική: egli è difatti εἰδωλοποιός, "fa" immagini servendosi di argomenti antilogici. Si mostra finalmente all'opera quando, vedendosi ormai braccato, tenta di rovesciare il discorso che lo sta confutando portando questa obiezione: «che cosa diciamo, in generale, con "immagine"?» (τί ποτε τὸ παράπαν εἶδωλον λέγομεν, 239d3-4). La struttura della domanda, com'è evidente, riproduce il modo propriamente socratico di porre in difficoltà l'interlocutore, e non a caso è lo Straniero a pronunciare questa obiezione dinanzi alle contraddizioni in cui si sta avvolgendo l'argomentare di Teeteto: questa avrebbe dovuto essere la prima questione ad essere formulata non appena imboccato il cammino della poietica icastica. La risposta precipitosa di Teeteto (εἶδωλα sono le immagini riflesse nell'acqua o nello specchio, quelle modellate o dipinte), attira la contestazione del suo avversario, cui lo Straniero riconosce di «avere occhi» che, come ha più volte ricordato Heidegger, è una qualificazione propria dei Greci, gli umani "tutt'occhi", in quanto particolarmente avveduti.<sup>527</sup> Il sofista "ha occhio", si avvede delle contraddizioni e le usa per controbattere alle tesi: è naturale che qui Platone stia facendo dell'ironia, allo scopo di rendere più "avveduto" Teeteto. L'aporia consiste nell'aver nominato realtà disparate sotto un unico fenomeno, come se «un'unità» fosse supposta alla base di ciascuna di esse. Il punto è di grande importanza: innanzitutto Platone rimanderebbe al

<sup>527</sup> Si veda ad esempio il *Parmenide*, GA LIV, tr. it. p. 258. È da notare che questa idea della "avvedutezza" è anche a fondamento della φρόνησις, che in tedesco è *Umsicht* (*Sicht*, com'è noto, è la vista).

discorso in quanto λεγόμενον, vale a dire alla possibilità che qualche cosa sia catturata dal *logos*, giacché esprime quella che Heidegger chiama la struttura dell'«in-quanto»<sup>528</sup>; in secondo luogo, mediante il richiamo sensibile alla vista, si schiuderebbe invece una modalità di intellesione ultrasensibile, il νοεῖν: ciò che si evidenzia è difatti l'ἰδέα (cfr. 253d5), la «nota caratteristica», la «vista (*Sicht*)»<sup>529</sup> che è «una» e permette di raccogliere i dati molteplici in unità. Teeteto non si avvede che attraverso il suo ingenuo argomentare ha già individuato il punto di raccolta, corrispondente nella dialettica al momento della συναγωγή. «La questione verte dunque su una permanenza (*Selbigkeit*), sulla fissità dell'εἶδωλον in opposizione al cambiamento arbitrario degli εἶδωλα nelle loro diverse forme concrete»<sup>530</sup>. Il problema cade, nel seguito del dialogo, sulla somiglianza (ἄφωμοιωμένον, 240a8): avendo collocato il sofista tra i mistificatori (ψευδουργός, cfr. 241b6) e gli illusionisti si è operata una moltiplicazione delle difficoltà e delle antinomie. Solo la previa indagine sul falso è garante delle possibilità d'esistenza di εἶδωλον, εἰκόν e φαντασία (260c8-9): «se il falso è, c'è anche l'inganno» e «se c'è l'inganno, necessariamente tutto sarà pieno di immagini, di rappresentazioni e di parvenza»<sup>531</sup>.

Il λόγος e l'οὐσία-οἶκος costituiscono lo spartiacque concettuale interno alle descrizioni fenomenologiche dell'esistenza sofistica, tra i modi del suo intender-si, del suo affaccendarsi impegnato nel mondo, il primo appropriativo, il secondo produttivo. Gli enti di cui ci si impossessa attraverso il discorso non sono meno essenti di quelli della produzione: l'essere in quanto presenza rimane in ogni caso l'ambito fondamentale. L'accentuazione preponderante del secondo implica l'esplicito intervento umano a condurre all'essere, implica allora sia il ποιεῖν, l'attività produttore, sia il δρᾶν, l'agire deliberante, la decisione cioè di portare ad essere: un fare pratico-poietico. D'altro canto il λόγος non è sempre e solo *Sein-lassen*, lasciar-essere, giacché una delle acquisizioni principali della definizione finale di sofista è la capacità poietica del discorso, produttore di «immagini verbali». La determinazione poietica è tuttavia una degenerazione del discorso perché il *logos* autentico non deve essere produttivo ma sempre e solo appropriativo, deve cioè agire su un contenuto già dato, preesistente al suo effettuarsi. Di conseguenza non soltanto il λόγος sarà falso, lo sarà anche il ποιεῖν: quest'ultimo produce infatti inesistenze. Ci troviamo allora dinanzi non una bensì due τέχναι, la prima, reale, è ποιεῖν in senso stretto, condurre ad essere; la seconda è μιμεῖσθαι,

<sup>528</sup> GA XIX, pp. 182-184: *als etwas* e *Als-Sagen*.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 427

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 428

<sup>531</sup> *Soph.* 260c6-9, tr. it. di E. Martini, cit., p. 189 [lievemente modificata]. Cfr. anche la ricapitolazione di 264c12-13: «piombò sulla nostra mente una vertigine anche più tenebrosa, quando ci apparve quell'argomentazione che contro tutti sosteneva non esserci assolutamente né simulacro né immagine né apparenza alcuna, per ciò che non possa esserci mai nessuna falsità di nessun genere e in nessun caso» (*ibid.*, p. 195).

imitazione del vero produrre.<sup>532</sup> Il pericolo più grave insito nella volontà produttiva del discorso è la sua interferenza nell'ambito dell'essere: se il senso del ποιεῖν è "portare ad essere", portare alla presenza, dove questo essere-presenza non è mai ontologicamente determinato dalla produzione che lavora su soggiacenze anteriori, il λόγος poietico pretende invece di modificare l'essere, di non accontentarsi dunque dell'appropriazione del già esistente ο, al limite, di far-esistere: esso vuole l'οὐσία.

Il discorso è costituito di affermazioni e negazioni (φάσις e ἀπόφασις, cfr. 263e12): radicata nella questione del non-essere c'è anche quella negazione. Un giudizio che nega non è meno delotico di uno affermativo. Per delotico è da intendersi sia il significante, secondo il senso aristotelico del σημαντικός, sia l'apofantico, il giudizio che "esibisce" (*Aufweisung*) la verità come disvelamento assoluto, non più coniugato nella riduttiva forma della predicazione del vero o del falso. Anche il falso è un modo del δηλοῦν, essendone difatti l'annichilimento, la contrarietà che, ciononostante, si lascia vedere, appare, si mostra. Il falso esibisce sempre un rapporto analogico con il vero, appunto perché della ἀλήθεια, della sua simmetrica costituzione, della sua corrispondenza con i discorsi umani, è ἀνάλογον – si ricordi che questo è proprio uno dei significanti indicati da Heidegger della parola λόγος – simbolo rovesciato, in quanto "ricoprimento", "dissimulazione", "inganno", "illusione", "parvenza". Il radicamento delle apparenze nel λόγος, dunque la loro possibilità di essere false, comprova l'esistenza delle imitazioni del reale (264d4) e di una specifica tecnica dell'inganno (ἀπατητική, cfr. 264d5).

La parvenza si trova collocata in conclusione al dialogo tra la διάνοια e la δόξα, ossia tra quei luoghi dell'anima in cui si generano il vero e il falso: l'integrazione di questi fenomeni nel discorso evidenzia – sostiene Heidegger – «il primato del λόγος su tutti gli altri possibili modi del disvelamento e dell'apertura»<sup>533</sup>, per quanto sia da giudicare insoddisfacente l'analisi platonica del radicamento dell'apparenza nel λέγειν poiché «i concetti di δόξα e di φαντασία rimangono incerti»<sup>534</sup>, non sono ulteriormente chiariti nella loro radice discorsiva. Questa inclusione è difatti improvvisamente descritta come relazione che ciascuna di queste attività intrattiene con il parlare, nella multiformità del dialogo con sé, fondato sulla

<sup>532</sup> GA XIX, p. 397: «ποιεῖν significa: pro-durre (Her-stellen); μίμησις, μιμῆσθαι significa: es-porre (Dar-stellen)». Così D. PRADELLE (in HEIDEGGER, *Platon: Le Sophist*, cit., p. 375) commenta il singolare gioco linguistico a fondamento di questa distinzione: «Assonance intraduisible autour de la racine *stellen* – c'est-à-dire *poser* – commune à *herstellen* (*produire*) et *darstellen* (*exposer*), que Heidegger met en évidence en la séparant par un tiret. Anzi, *her-stellen* signifie littéralement *poser-en-le-faisant-venir-de...*, que l'on peut rendre par *pro-duire* en ayant conscience de son double sens: celui de la fabrication technique, et celui qui est issu du latin *pro-ducere*, *amener-devant*, c'est-à-dire *amener à la présence*. De même, *dar-stellen* est l'équivalent du latin *ad-ponere*, *poser-devant*, à côté de... ou *mettre sous les yeux* que l'on peut rendre par *ex-poser*; *dar-stellen* est en général traduit chez Kant par *présenter* ou *exposer*, et chez Husserl, à propos de la figuration de l'objet intentionnel par les cogitationes immanentes (ce qui est explicitement évoqué ensuite) par *exposer* ou *figurer*. Le caractère de représentation ou la figurativité d'une œuvre d'art ne sont que des espèces du *Darstellen* entendu comme présentation générique».

<sup>533</sup> GA XIX, p. 607

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 391



salda certezza dell'interiorità (καθ'αὐτὸ, 264a4) e della corrispondenza tra la mente e il reale<sup>535</sup>; e del discorso che è invece δι'αἰσθήσεως (*ib.*): la particolarità della "sensazione" fa da *pendant* alla universalità della verità mentale, su cui è facile trovare l'accordo. L'αἴσθησις è l'individuale puro, soggettivismo ineffabile. Il discorso sensibile è φαντασία, che risulta essere dunque «congenere al discorso» (264b2-3), e su questa base – ritornando alla tesi di partenza – «alcune» apparenze e «talvolta» sono false. Nella sezione finale Platone legittima l'appartenenza della mimetica alla tecnica poetica: «l'imitazione (μίμησις) è una sorta di fare (ποίησις τις)» (265b1) che ha ad oggetto εἶδωλα. La ποίησις – è già noto – è la possibilità (δύναμις) di generare (γίγνεσθαι prende il posto di ἄγειν di 219b, "condurre", "portare"), e questa "capacità" è qui specificata come αἰτία, causa efficiente della produzione. L'artefice divino, che procede con scienza e giudizio (il μετὰ λόγου di questo passo è pratica discorsiva in quanto disposizione critica), genera l'esistente in tutte le sue forme, dagli animali alle piante. I φύσει λεγόμενα (cfr. 265e3) sono opera del ποιεῖν divino, mentre gli assemblaggi ulteriori, che si servono dunque degli esistenti per natura, sono opera umana. La prima importante ammissione di questa singolare distinzione tra tecnica divina e tecnica umana è la possibilità, da parte del principio divino, di produrre immagini, di essere εἰδωλοποιϊκή (cfr. 266a10). Platone non arriva a dire che l'essere immagine delle cose è radicato esplicitamente nelle loro essenze; ammette tuttavia che ci sono immagini che non dipendono dalle intenzioni umane di condurre in inganno: queste sono i sogni, le ombre e tutte le altre visioni apparenti. Il sapiente artefice, la segreta finalità che tempera la umana *hybris* e alimenta la speranza di senso, fa seguire alle cose (oggetto della αὐτοποιητικῆ, cfr. 266a9) le loro immagini. Non è la fede ma il rigore dell'intelletto a credere che esse occupino nell'ordine dell'esistente la loro razionale collocazione, se non altro, almeno, per fungere da impedimento alla mente che passa, di purificazione in purificazione, dal visibile all'invisibile.<sup>536</sup> Che cos'è del resto l'εἶδος, la "figura" di una cosa, la sua ἰδέα, se non il suo "aspetto" sommo, la sua visione suprema, il suo apparire sfrondata di sensibilità, intuibile solo con gli occhi della mente? Anche l'apparenza, come la sua forma degenerata, la parvenza, impastata di

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 608: «La determinazione della ψυχή nel senso della pura interiorità è qui un non-senso, come se il διανοεῖν fosse un parlare soggettivo che potrebbe essere elevato al rango di problema riguardo alla sua validità oggettiva per i suoi oggetti. Identificando la ψυχή con la coscienza, e questa con la soggettività, si è introdotta una irrimediabile confusione nell'interpretazione della filosofia platonica, confusione da cui non si può sperare di uscire fintantoché non si imparerà a fare astrazione delle categorie compromettenti propri dei punti di vista moderni».

<sup>536</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 116: «C'è una costitutiva difettività nel mondo naturale rispetto alla pienezza del cosmo iperuranio e molteplici sono i livelli ontologici, dato che nella sua costituzione demiurgica l'essere è costituito anche di apparenze. La difettività demoniaca della realtà non serve, però, affatto qui come fondamento di legittimazione di una "fantasticità" e di un illusionismo dell'arte. Il paradigma della ποιητικῆ divina serve, piuttosto, a mostrare quanto sia intrisa di apparenza l'ἐπιστήμη umana, fino a che punto essa sia fondamentalmente μιμητικῆ, riflesso».

opinione e sensazione (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, 264b2)<sup>537</sup> è “visione” ed è per questo motivo che può essere imitazione, copia, rappresentazione, falsificazione del reale, perché, come il reale, si dà a vedere, meno nascostamente, in maniera plateale, così da ingenerare facilmente la consapevolezza dell'inganno.

Per concludere con le definizioni di sofista basta seguire l'ordine inverso della ricapitolazione che Platone espone alla fine del dialogo e che riproduce in sintesi i modi distinti dell'apparire nei quali si è articolata questa ermeneutica dell'apparenza, per cui «chi dirà che il vero sofista appartiene a tale genia e a tal sangue, dirà l'assoluta verità (τάληθέστατα)»<sup>538</sup>: il συνωμολογήσθαι si è effettuato. Esiste la εἰδωλοποιική, divina ed umana, o anche εἰδωλουργική (cfr. 266d8), una tecnica di produrre immagini, distinta in εἰκαστική e φανταστική (cfr. 266d9; nel sommario φανταστικὸν γένος, 268c9), quest'ultima è θαυματοποιική (cfr. 268d2), una creazione di apparenze illusorie, che può essere δοξομιμητική (267e1; o δοξαστική μίμησις, cfr. 268c9) – che è il terzo neologismo platonico del *Sofista* composto da δόξα, dopo δοξοπαιδευτική (cfr. 223b5) e δοξοσοφία (cfr. 231b6) – imitazione dell'opinabile, che può essere a sua volta εἰρωνική μίμησις (cfr. 268a7), imitazione che simula, “ironica”, come ad esempio quella dell'oratore pubblico, oppure la ἐναντιοποιολογική (268c8), quella del contraddire in privato, attraverso brevi discorsi. Come si chiamerà quest'ultimo, chiede lo Straniero, «“sapiente” o “sofista” », giocando sulla onomatopea dei nomi σοφός-σοφιστικός, per sottolineare il tentativo di similitudine che si insinua anche nel nome? Egli è il «realmente e assolutamente sofista» (268c4). La caccia filosofica ha catturato la sua preda.

Il primo dato da rilevare nella descrizione platonica dell'apparenza è la totale assenza di riferimento sia a εἶδος sia a ἰδέα che, come è stato riconosciuto da gran parte degli interpreti, possono essere considerati sinonimi. Eppure in questi concetti, così come nei verbi che connotano l'attività intellettuale la relazione al vedere è incontestabile: ἰδεῖν, καθιδεῖν, εἰδέναι, il fondamentale καθορᾶν, sono atti di intellesione su fondamento visivo. L'argomentazione heideggeriana della metafisica visiva di Platone inizia allora da un'assenza, da quel non-detto che costituisce la dottrina più importante di un pensatore. Proviamo ad esercitare questo

<sup>537</sup> Da registrare è l'obiezione aristotelica alla definizione platonica di φαντασία come «connessione di sensazione e opinione»: «l'immaginazione (φαντασία) non può essere né opinione accompagnata da sensazione, né opinione conseguente alla sensazione, né combinazione di opinione e sensazione ... Intendo dire che l'immaginazione sarebbe la combinazione dell'opinione riguardo al bianco e della sensazione del bianco, giacché certamente non potrebbe essere l'unione dell'opinione sul buono e della sensazione del bianco. L'apparire a noi di qualcosa sarà dunque avere un'opinione su ciò che si percepisce, e ciò non accidentalmente. Ma ci sono cose che appaiono anche falsamente, di cui si ha al tempo stesso una persuasione vera ... Ne segue, allora, o che si è abbandonata l'opinione vera che si aveva, benché l'oggetto sia rimasto lo stesso e non ci si sia dimenticati di quella opinione né si sia rimasti persuasi del contrario, oppure, se la si conservi ancora, necessariamente la stessa opinione sarà vera e falsa. Ma l'opinione potrebbe diventare falsa soltanto qualora l'oggetto mutasse a nostra insaputa» (*De Anima* Γ, 3, 428a25 sg., tr. it. cit., pp. 207-208).

<sup>538</sup> *Soph.* 268d3-4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 436 [lievemente modificata].

principio sulla stessa *Vorlesung* sul *Sofista*, che “non dice” esplicitamente questa “ermeneutica dell'apparenza”, ma la assume intrinsecamente nella “ermeneutica dell'Esserci” che sta descrivendo con l'aiuto del metodo fenomenologico. L'interpretazione che Heidegger fa del vedere si fonda, in questo corso, come negli scritti successivi, sulla connessione tra la rappresentazione greca dell'essere come presenza (*Anwesenheit*, οὐσία)<sup>539</sup> e la sua visibilità, giacché qualcosa che si dà alla presenza, si rende presente nel tempo (*Gegenwart*) e allo sguardo: «l'essere-presente (*Vorhandensein*) dell'immagine» è «la fatticità del sofista»<sup>540</sup>. Nella tecnica immaginifica del sofista questa presentazione visiva prende i tratti dell'inganno. Pur tuttavia il rapporto tra il presentificare e il vedere persiste: «c'è una connessione specifica tra l'esserci di un ente finito nel senso dell'essere-presente (*Gegenwärtigseins*), dell'essere, in quanto tale, visibile (*Sichtbarseins*), e il ποιεῖν, in quanto ποιεῖν δοκεῖν nel senso del lasciar-vedere (*Sehenlassens*). Anche chi produce qualcosa in senso proprio, pensano i Greci, lascia vedere in questo modo qualcosa; un εἶδος è così dato nel suo contenuto reale (*Sachhaltigkeit*). Anche nel ποιεῖν vero e proprio in quanto ἄγειν εἰς οὐσίαν, il senso oscilla tra il condurre-alla-presenza (*In-die-Gegenwart-Bringens*) e il lasciar-vedere, in modo che la cosa sia presente (*präsent*) in se stessa. Qui tuttavia, in questo ποιεῖν, il ποιεῖν non si riferisce alla cosa ma al δοκεῖν: ovvero al fatto che essa somigli-a...»<sup>541</sup>. Premesso che produrre, nella determinazione aristotelica della τέχνη, prevede un'anticipazione dell'opera nell'εἶδος, dunque lascia vedere l'aspetto, nella capacità sofistica di far vedere qualcosa e in questo modo di portarlo alla presenza, c'è l'εἶδωλον, l'immagine sradicata di una cosa: «ἀληθές, εἶδος, εἶδωλον sono tutti modi dell'essere-da-disvelare, e in quanto tali si rapportano alla vista»<sup>542</sup>. La nozione οὐσία fa comparsa proprio nella definizione della tecnica in quanto “condurre all'essere”: poiché tale essere in cui vengono a stare le cose prodotte è “presenza”, le cose sono dunque presenti, alla presenza di qualcuno, si prestano ad essere viste e in più sono disponibili, si offrono con il loro essere presenti, ad un utilizzo (il lessico di Heidegger, che comprende *Anwesenheit*, *Gegenwart* e *Vorhandensein* nonché tutti i loro derivati, si basa su questa complessa trama semantica).

Le considerazioni in cui si impegna Heidegger partono innanzitutto dalla determinazione visiva di due termini chiave del linguaggio platonico, εἶδος o ἰδέα, e conducono alla strutturazione in chiave metafisica della filosofia occidentale. Nel corso sul *Sofista* il pensatore non sembra concedere molta attenzione a questi concetti, non esprimendosi in merito alla loro sinonimia, anche perché, del resto, Platone sembra preferire εἶδος a ἰδέα. Heidegger traduce εἶδος con *Aussehen*, “aspetto”, scelta che manterrà anche in seguito, quando però introdurrà anche alcune varianti di non secondaria

<sup>539</sup> GA VI, p. 719: «Platone pensa l'essere come οὐσία, come presenza e stabilità e come visività».

<sup>540</sup> GA XIX, p. 406

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 392

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 397

importanza.<sup>543</sup> Possiamo ad esempio rammentare *Anblick*, *Ansicht*, dove al “vedere” (*sehen*) del termine principale, si aggiunge il *Blick* o la *Sicht*, rispettivamente lo sguardo o la vista. Un’importante variante appare nel *Parmenide*, dove è tradotto con *Gesicht*, il “volto”. Con l’approfondimento in senso metafisico della meditazione platonica, Heidegger matura anche la convinzione che i due termini significano esattamente la stessa cosa: «ἰδέα vuol dire lo stesso che εἶδος», arriverà a dire esplicitamente nel *Nietzsche*<sup>544</sup>.

Nelle interpretazioni condotte sul mito della caverna del VII libro della *Repubblica*, che si trovano nel corso platonico del ’31-’32 e nella celebre *Platons Lehre*, le metafore visive diventano l’elemento metafisico determinante. La lettura di Heidegger è infatti impostata sul contrasto tra le immagini dell’antro e il vero aspetto delle cose che si intuisce soltanto alla luce delle idee: in ogni caso su di una persistenza dell’elemento visivo che permea anche l’idea di verità in quanto non tenersi nascosto di ciò che è. «Il disvelamento, anche se è nominato nei suoi diversi gradi – i quattro gradi della conoscenza del mito platonico – in realtà viene considerato solo in relazione al modo in cui rende accessibile nella sua e-videnza (εἶδος, *Aussehen*) ciò che appare, e visibile ciò che si mostra (ἰδέα). La vera e propria riflessione riguarda l’apparire dell’e-videnza consentito nella chiarezza della luce. Tale e-videnza offre la vista (*Aussicht*) su ciò che ogni ente è in quanto presente. La riflessione vera e propria ha di mira l’ἰδέα. L’“idea” è l’e-videnza che conferisce la vista su ciò che è presente. L’ἰδέα è il puro risplendere (*Scheinen*) nel senso in cui si dice “il sole risplende”. L’“idea” non fa “apparire” (*erscheinen*) qualcos’altro (dietro di lei), ma è essa stessa ciò che risplende. L’ἰδέα è ciò che ha il potere di risplendere (*das Scheinsame*). L’essenza dell’idea consiste in questo suo poter risplendere e rendersi visibile (*Schein- und Sicht-samkeit*). Essa realizza il venire alla presenza (*Anwesenung*), cioè il presentarsi di ciò che di volta in volta è»<sup>545</sup>. Per quanto Heidegger tenda a riferire i due termini allo stesso fenomeno, in questo come in passi di altre opere, avanza anche il tentativo di distinguerli. Ad esempio, nel *Parmenide* si legge: «Platone concepisce l’ente che si mostra, e che in quanto tale perviene alla svelatezza, come ciò che entra nella visuale (*Sicht*) e si schiude così nel suo aspetto. L’“aspetto”

<sup>543</sup> Per non confondere “aspetto” con *Aspekt*, è stata anche proposta la traduzione di εἶδος con “e-videnza”, in particolare nella *Dottrina platonica della verità*: «l’ente si mostra nella sua “e-videnza” (*Aussehen*). Questa “e-videnza” non è intesa da Platone come semplice “aspetto” (*Aspekt*). L’“e-videnza” ha per lui qualcosa a che fare con l’emergere attraverso cui ogni cosa si “presenta” (*präsentiert*). È lo stesso ente che si mostra stando nella sua “e-videnza”. “E-videnza” si dice in greco εἶδος o ἰδέα» (GA IX, tr. it. pp. 169-170).

<sup>544</sup> GA VI, tr. it. p. 712. Ma «per cogliere l’essenza greco-platonica dell’ἰδέα, dobbiamo escludere ogni riferimento alla moderna determinazione dell’ἰδέα come *perceptio*, e quindi il rapporto di idea e “soggetto”». L’idea è difatti «l’“universale” corrispondente al particolare, e per questo l’ἰδέα riceve tosto la connotazione del κοινόν, di ciò che è comune a molti individui» (*ibid.*, p. 713). Per una discussione più completa dell’utilizzo di εἶδος e ἰδέα nella lettura heideggeriana di Platone rimando a A. LE MOLI, *Heidegger e Platone*, cit., p. 67 sg.

<sup>545</sup> GA IX, tr. it. p. 180 [lievemente modificata].

stando nel quale qualcosa è presente in quanto svelato, vale a dire *è*, si dice *ἰδέα*. La visuale e la vista che qualcosa offre e con cui guarda l'uomo si dice *εἶδος*. Pensata nel senso di Platone, la svelatezza accade come *ἰδέα* e *εἶδος*. In essi e tramite essi l'ente, ovvero ciò che è presente, è presente»<sup>546</sup>. In questo caso è specificato ciò che nella *Dottrina platonica* si trova presupposto, vale a dire l'idea-luce che funge da a priori strutturale al venir delle cose nel loro aspetto, al loro assumere una forma alla luce del vero.

Il rimando all'essere in quanto luce costituisce, com'è noto, anche un presupposto dell'idea heideggeriana di *Lichtung*, la quale, solo successivamente fu “emancipata” dal dominio della luce (*Licht*) e ricondotta al verbo *lichten*, che significa “diradare”, come nel bosco si diradano gli alberi e all'improvviso appare la luce.<sup>547</sup> Heidegger si impegna in questo modo a liberare l'accadere della verità – la “radura” appunto – dalla relazione causalistica con la luce in chiave metafisica. Non riesce tuttavia a liberarla dalla luminosità che è sempre implicita in ogni evento che si dà a vedere, quand'anche tra sentieri impraticabili e in modo assolutamente imprevedibile, poiché l'evento luminoso della verità appartiene a se medesimo. È altresì vero che il farsi radura può esigere un disboscamento: quale è allora la relazione che potrebbe instaurarsi tra chi apre alla verità dell'essere la possibilità di accadere, a chi dà alla luce la possibilità di cadere e farsi vedere? Il “pastore dell'essere” è sempre un umano cui l'essere si fa incontro nell'oscurità dei boschi e nell'isolamento; la relazione alla verità, perché sia praticabile, necessita sempre di una soggettività residuale e di un mondo che raccolga l'epifania. Si rende sempre necessaria sia una «δύναμις τοῦ ὁρᾶν» sia una «δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι», «la facoltà di vedere con gli occhi» e «la facoltà e la possibilità di essere visto»<sup>548</sup>: non c'è esistenza che non le possieda entrambe. Nella *Introduzione alla metafisica*, nel tentativo di liberare l'essere dalle «limitazioni» entro cui lo costringe la relazione ad “altro” nella storia metafisica dell'Occidente, Heidegger analizza la coppia concettuale essere-apparenza, avendo di mira la necessità di cogliere la loro «intima appartenenza»<sup>549</sup>. Dei modi in cui è possibile parlare di apparenza (*Erscheinen*) Heidegger ne individua almeno tre: lo splendore o il rilucere (*Leuchten*), ad esempio quello del sole e di altre stelle; il parere (*Scheinen*) o venire all'apparizione (*Vor-schein*); la pura apparenza o sembrare (*Anschein*), su cui si fonda una delle accezioni di *δόξα*. Questa molteplicità semantica può essere ricondotta ad unità qualora

<sup>546</sup> GA LIV, tr. it. p. 225. Su questo punto si veda anche GA XLV, tr. it. p. 50: *ἰδέα* è «l'aspetto offerto da qualcosa, la sembianza che qualcosa ha e che, per così dire, mette davanti a sé per offrirsi alla visione, *εἶδος*».

<sup>547</sup> ZSD, tr. it. p. 179: «La luce può appunto cadere nella radura, nel suo aperto (*in ihr Offenem*) e in essa lasciar giocare la luminosità (*Helle*) con l'oscurità (*Dunkel*). Ma giammai è la luce che crea originariamente la radura; invece è quella, la luce, che presuppone questa, la radura. La radura (l'aperto) è libera non solo per la luminosità e l'oscurità, ma anche per l'eco e per il suo spegnersi, per ogni suono e per il suo svanire. La *Lichtung*, la radura, è l'Aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente (*das Offene für alles An- und Abwesende*)»

<sup>548</sup> GA XXXIV, tr. it. p. 128

<sup>549</sup> GA XL, tr. it. p. 110

si assuma in realtà che «“essere” significa “apparire”»<sup>550</sup>. Al di là della medesima provenienza semantica dell'essere secondo i naturalisti greci (φύσις) e dei nomi dell'apparire (φαίνεσθαι) dalla luce (φῶς) che rende possibile ogni esistere e ogni manifestazione, l'apparire nel suo primo significato, dunque come rilucere, indica la posizione di un essente nel mondo: il fatto ad esempio che il sole risplenda non è un attributo derivato ed occasionale della sua essenza, ma è radicato nella sua appartenenza all'ordine dell'esistente. Ogni essente non è meno rilucente di una stella, è anch'esso a suo modo provvisto di un proprio luore. La stessa ἀλήθεια mantiene un privilegiato rapporto con l'apparire, se è vero che essa dischiude, disvela, sottrae le cose dal loro occultamento visivo. È chiaro che i fenomeni dell'illusione, dell'inganno possono radicarsi nell'apparenza, ma questo – argomenta Heidegger – «non è che uno dei modi, fra agli altri, per cui l'uomo si muove nel triplice modo ove s'intersecano l'essere, il disvelamento e l'apparenza»<sup>551</sup>. L'evidenza originaria, il radicamento dell'apparenza nell'essere delle cose, e lo stesso essere dell'essere come presenza<sup>552</sup>, dunque come ciò che offrendosi alla vista è appreso innanzitutto come visibile, è tuttavia adombrata da quello che Heidegger definisce il soggiogamento della ἀλήθεια all'ιδέα: se «ciò che importa è l'ιδεῖν dell'ιδέα, la visione dell'“e-videnza”, allora ogni sforzo deve concentrarsi anzitutto nel rendere possibile un tale vedere. ... Tutto dipende dall'ὀρθότης, dalla correttezza (*Richtigkeit*) dello sguardo ... Per effetto di questo adeguarsi dell'apprensione in quanto ιδεῖν all'ιδέα, si costituisce una ὁμοίωσις, una concordanza del conoscere con la cosa stessa. In questo modo, dal primato dell'ιδέα e dell'ιδεῖν sull'ἀλήθεια nasce un mutamento dell'essenza della verità. La verità diventa ὀρθότης, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione»<sup>553</sup>. Nel *Parmenide* allo «sguardo del predatore», la vista della soggettività rappresentativa, si contrappone lo «sguardo incontrante» che è «un immediato lasciar venire incontro nella luce enti, cose, esseri viventi e uomini»<sup>554</sup>: «lo sguardo, la veduta (*Blick*), θέα, non è il guardare inteso come attività e atto del “soggetto”, bensì la visione in quanto schiudersi e venire incontro dell'“oggetto”. Il guardare è il mostrarsi»<sup>555</sup>. Lo sguardo moderno è predatore – sarebbe stato singolare se

<sup>550</sup> *Ibid.*, tr. it. p. 111

<sup>551</sup> *Ibid.*, tr. it. p. 118 [lievemente modificata].

<sup>552</sup> GA XXXIV, tr. it. p. 75-76: «In senso stretto non è l'occhio, come strumento, che vede, ma semmai è la *vista* che vede con l'ausilio degli occhi ... L'“idea” è dunque la *veduta* dell'“in quanto che cosa” qualcosa che è si presenta. Queste vedute sono ciò in cui la singola cosa *si presenta* in quanto questo o quello: è presente e *si presenta* (*präsent und anwesend*). Presenza si dice presso i Greci παρουσία ο, in forma abbreviata, οὐσία, e “presenza” significa per i Greci *essere*».

<sup>553</sup> GA IX, tr. it. p. 185

<sup>554</sup> GA LIV, tr. it. pp. 199, 200 e 260

<sup>555</sup> *Ibid.*, tr. it. p. 192. «Gli uomini dell'età moderna, ovvero, in termini più ampi, le umanità post-greche, sono da lungo tempo talmente ripiegati su se stessi da intendere il guardare esclusivamente come il rivolgersi dell'uomo all'ente rappresentandolo. Il guardare non viene affatto scorto, ma è inteso soltanto come quell'“attività” in sé compiuta consistente nell'atto di rappresentare (*vor-stellen*). Rappresentare significa qui il “porre dinanzi a sé” (*vor-sich-stellen*), il “portare dinanzi a sé” (*vor-sich-bringen*) e padroneggiare, l'aggregare le cose» (*ibid.*).

Heidegger avesse retrodatata questa caccia a quella inscenata nel *Sofista* – perché tende ad impadronirsi degli enti e di disporne in vista di un utilizzo. Un interessante rinvio alla ermeneutica platonica dell'apparenza è contenuto anche nel saggio *L'epoca delle immagini del mondo*, dove, alla domanda “che cos'è un'immagine?”, Heidegger fornisce una sintesi di significati riconducibili a quelli già evidenziati da Platone. “Immagine” (*Bild*) è innanzitutto «riproduzione di qualcosa»<sup>556</sup>, non ancora del senso dell'imitazione – che invece è concetto preponderante nella dottrina platonica dell'apparenza, giacché tutte le immagini sono μιμήματα – ma come «idea fissa ... di qualcosa»: avere «un'idea [immagine] fissa di qualcosa significa: porre innanzi a sé l'ente stesso così come viene a costituirsi per noi e mantenerlo costantemente così come è stato posto»<sup>557</sup>. In questa definizione compare di nuovo implicita la concezione dell'essere come presenza, che se negli anni Venti non è sviluppata in tutte le conseguenze, qui invece è assunta come principio della trasformazione della visione originaria nel mondo a “rappresentazione” e il pensiero corrispondente diviene dunque rappresentativo, soggettivistico e razionalista. La presenza diviene rap-presentazione. «Quando il mondo diviene un'immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò che egli vuol portare innanzi a sé; e quindi, in un senso decisivo, come ciò che vuol porre innanzi a sé (*vor-stellen*), rap-presentarsi»<sup>558</sup>: «il fatto che in Platone l'entità dell'ente si definisca come εἶδος (aspetto, veduta), è il presupposto storico remoto, operante una lunga e nascosta meditazione, perché il mondo divenga immagine»<sup>559</sup>. Il «mondo concepito come immagine», che Heidegger individua come una degenerazione del pensiero, contraddice in realtà l'essenza stessa della costituzione fenomenica del mondo e delle cose in esso ospitate. L'atteggiamento dei due pensatori, alla luce di quest'ultimo riferimento, è più che mai prossimo ad identificarsi: entrambi hanno dimostrato di non addentrarsi nella aporeticità dell'idea di apparenza sperimentandola fino in fondo, offrendole vale a dire la credibilità che la sua dimensione pre-teoretica esige. A differenza infatti delle altre elaborazioni concettuali, delle costruzioni del pensiero, contro le quali la meditazione heideggeriana ha sempre recalcitrato, scorgendovi l'abbandono del fenomeno primario della vita, l'apparire è ciò che prima di tutto va custodito: il senso della «salvezza dei fenomeni» è salvaguardia della loro immediatezza.

Nondimeno degli altri modi dell'apparenza, anche l'opinione è “vedere”, esprimendo un “punto di vista”, il più primitivo e soggettivo “modo di vedere”, ma al tempo stesso il primo “sguardo” sul mondo. Heidegger riconduce anche la δόξα al vedere. Tradurre infatti, com'è solito, δόξα con “opinione” e δοξάζειν con “opinare” rende solo un aspetto della pluralità di

<sup>556</sup> GA V, tr. it. di P. Chiodi, p. 86

<sup>557</sup> *Ibid.*, tr. it. di P. Chiodi, p. 87

<sup>558</sup> *Ibid.*, tr. it. di P. Chiodi, p. 87. Si veda il saggio di V. M. FÓTI, *Representation and Image. Between Heidegger, Derrida and Plato*, in «Man and World», 1985 (18), pp. 65-78.

<sup>559</sup> GA V, tr. it. di P. Chiodi, p. 90

significati che caratterizzano questi fenomeni.<sup>560</sup> Perché tuttavia sia colta in tutta la sua varietà un fenomeno tanto complesso, è bene mettere in chiaro i significati che il termine denota; così, altrettanto importante per la nostra prospettiva, è accettare la riconduzione della δόξα e del δοξάζειν al λόγος. Heidegger stabilisce questa relazione interessandosi in particolare del *Teeteto*, a partire già dal corso del '24-'25, poi in quello del '26 e soprattutto in quello del '31-'32, dove questo dialogo platonico è analizzato più dettagliatamente. Per quanto questi fenomeni siano sempre interpretati in connessione al discorso, di cui la δόξα è sempre una modalità, nella *Vorlesung* sul *Sofista*, prevale l'aspetto discorsivo più che quello visivo, che invece sarà elemento determinante delle successive interpretazioni. In questo primo approccio la relazione discorsiva è a fondamento di quella visiva giacché interpretare la δόξα come modo del λόγος significa rendere meno anomalo il legame stabilito da Platone nel *Sofista*, tra φαίνεσθαι, δοκεῖν e λέγειν come dimostra il passo 236e1-2.<sup>561</sup> Il corso sul *Teeteto* dedica un'ampia digressione al corretto intendimento "visivo" della δόξα. Il verbo δοκεῖν è assunto ordinariamente, anche nel linguaggio filosofico, come il contrario di λαθάνειν, e pertanto della verità in quanto non-nascondimento. Occorre tuttavia evidenziare il mostrare che viene presupposto quando si dice "mi sembra", "a me pare": «in esso c'è il mostrarsi di qualcosa, l'offrire-una-visione, e soprattutto l'averne un aspetto»<sup>562</sup>. Il termine che, secondo Heidegger, esprime meglio l'accentuazione dell'elemento visivo intrinseco alla δόξα è *Ansicht*, "veduta", che tuttavia viene a coincidere con il senso generale dell'interpretazione che egli ha reso di ἰδέα, nella misura in cui questa espressione non è il "parere", nel senso dell'averne un'opinione (*einer Ansicht sein*)<sup>563</sup>. Proporre questa lettura implica di necessità l'assunzione dell'ambiguità insita nel nome, giacché racchiudiamo nella stessa parola sia il «comportamento soggettivo», che si esprime negli usi "ritenere che ...", "essere dell'opinione che ...", sia dell'«oggetto» che si offre nella visione: «δοξάζειν: essere di una veduta su qualcosa che si mostra in questo o quel modo, cioè che offre questa e quella veduta (*An-sicht*), un'apparenza (*An-schein*)»<sup>564</sup>. Così la «veduta distorta» è lo ψεῦδος, «la distorsione»<sup>565</sup>. Nel corso *Introduzione alla metafisica* del 1935 il significato di δόξα viene raccolto in quattro accezioni fondamentali: nel senso più antico – ricavato dalla lettura di un frammento eracliteo – è «gloria», la considerazione di cui si gode; poi è «il semplice aspetto fornito da una cosa», dunque il suo εἶδος; la «"semplice apparenza" (*das blosser Anschein*)» nel senso che qualche cosa ha soltanto «l'aria di ...», vale a dire somiglia a qualcosa senza esserlo: da qui il significato di apparenza come il contrario dell'essere, un'accezione

<sup>560</sup> *Cratilo* 420b, tr. it. cit., p. 166: «δόξα ha preso il nome o dall'inseguimento che l'anima compie perseguendo la conoscenza di come stiano le cose, oppure dal lancio dell'arco: a quanto pare questa è la spiegazione più probabile».

<sup>561</sup> GA XIX, p. 410

<sup>562</sup> GA XXXIV, tr. it. p. 288

<sup>563</sup> GA XIX, p. 407

<sup>564</sup> GA XXXIV, tr. it. p. 290

<sup>565</sup> *Ibid.*, tr. it. p. 291



denotata anche in senso etico, se è vera la regola di vita che, come ricorda Heidegger, prescrive di “guardarsi dalle apparenze”; infine – ed è il significato dominante nell’approccio quotidiano al fenomeno – la δόξα è “opinione”, «il punto di vista».<sup>566</sup> Sul fondamento di questa ultima e derivata accezione, δόξα è “veduta particolare” di qualcosa che si presenta sempre sotto forma di un “aspetto” – quello che da Heidegger è indicato con il termine εἶδος e reso in tedesco con *Aussehen* – in questo caso non sempre differenziato da ἰδέα – o *Ansicht*, e dunque vera e propria coincidenza semantica con δόξα. Questa sovrapposizione semantica e concettuale annulla le differenze stabilite da Platone nella scala gerarchica di cui abbiamo potuto avere un saggio nel corso della settima definizione di sofista, e dove, ponendo da parte i riferimenti all’εἶδος o all’ἰδέα, in quanto modi supremi della visibilità del reale, prevale la dimensione mondana del vedere, racchiusa, nella prima parte del dialogo, sotto l’unica nozione di φαντασία, e dopo rigidamente distinta in “immagine” (εἶδωλον), intesa come il darsi visivo delle cose, “rappresentazione” oppure “copia” (εἰκόν), “parvenza”, accentuando dunque il carattere negativo dell’apparire, reso con φάντασμα, in special modo al plurale φαντάσματα. Benché non sia possibile individuare in Platone una concezione positiva della δόξα, ad eccezione forse del *Teeteto* – che, secondo la lettura di Heidegger contiene anche un intendimento più positivo di retorica, la quale, invece, non verrebbe quasi mai distinta dalla sofistica – occorre ricordare la definizione conclusiva che il *Sofista* offre di δόξα: essa è διανοίας ἀποτελεύτησις (264b1), «completamento del pensiero».

È pressoché impossibile porre una parola conclusiva sui fenomeni presentati in questa breve sintesi, che ha avuto più lo scopo di aprire questioni e svelare il volto aporetico di ogni apparire e di qualunque pensiero che intenda negarlo, da parte della metafisica e dei suoi rivolgimenti. Il luogo della filosofia – dentro e al di fuori della metafisica – non può essere che nella luce, nella molteplicità di aspetti in cui essa si mostra. Non è un caso che Platone, che forse rappresenta meglio l’ambivalenza di tutte le posizioni, nella sua volontà di salvare l’evidenza delle cose prestandovi fede e negarle in nome di una ultravisibilità ideale, abbia caratterizzato i non-luoghi del sofista attraverso l’oscurità: «si è eclissato in un luogo inaccessibile» (239c6-7), «sfugge nell’oscurità di ciò che non è» ed «è difficile scorgerlo a causa dell’oscurità del luogo» (254a5-6), «è caduto nelle tenebre del non-essente»<sup>567</sup>. A questa immagine produttrice a sua volta di immagini verbali, non corrisponde la vera luce dell’εἶδος, di conseguenza per essa non c’è «visione» (*Sicht*).

Le considerazioni che hanno permesso il delinarsi di questa ermeneutica sono nate all’interno di un *vis-à-vis* col testo heideggeriano e se ne sono allontanate in gran parte. È tuttavia premio alla fatica e al rischio cui ci si è esposti ritrovarsi “alla sera” assieme ad un *altro* e a scoprirsi accordati sullo stesso tono. Il senso del συνωμολογήσθαι si rende in tal modo effettuale, almeno per una “notte”, foss’anche per una volta nel mezzo

<sup>566</sup> GA XL, tr. it. p. 114

<sup>567</sup> GA XIX, p. 404

di una totale oscurità. «La distanza fra il filosofo e il sofista è qui quella che separa l'*idea* dall'εἶδωλον, l'idealismo dall'illusionismo. In questo senso, la dottrina delle idee non è per nulla, sul piano del conoscere, una fuga dall'esperienza. Al contrario, essa è la *corretta visione del carattere fenomenico della realtà*», «l'ἀλήθεια, anche il λόγος, sono *in qualche modo apparenza, immagine*».<sup>568</sup>

<sup>568</sup> CARCHIA, *op. cit.*, p. 52 e 113, corsivi miei.

#### II.4. Preistoria e futuro della sofistica

Chi è dunque il sofista? Alla lettera del dialogo platonico è il produttore di immagini verbali, di finzioni discorsive. L'analisi dedicata da Heidegger ad altri testi platonici col sostegno di alcuni scritti aristotelici giunge a conferma di questa tesi. Essa disegna l'immagine eterna dell'antifilosofo<sup>569</sup>,

<sup>569</sup> Occorre intendersi in merito alla definizione di antifilosofia, che si distingue nettamente dalla non-filosofia. La tradizione occidentale offre numerosi esempi, se non di sistematica riflessione, certo di vibranti polemiche e stigmatizzazioni dei due fenomeni, i quali assumono significati e oscillazioni semantiche differenti a seconda dell'idea di filosofia che sta a monte. Man mano che la filosofia si approfondisce in senso critico e polemico, viepiù matura l'idea di un'antifilosofia che, avendo di mira la parvenza della prima e conservando la pretesa ad essere autentica, coincide con l'atteggiamento delle scuole e delle tradizioni. Come dimostrerà nel seguito il dialogo platonico, il sofista è il vero contrario del filosofo, dunque l'antifilosofo. Su un versante che non è quello dell'opposizione bensì della distinzione, c'è il variegato fronte della non-filosofia, che racchiude nel nome l'insieme delle forme di vita che filosofia non sono: per il fatto di escluderla non è detto tuttavia che, come l'antifilosofia, intendano negarla. Si accennava poc'anzi alla necessità di possedere una nozione critico-polemica di filosofia come fonte di differenza dai suoi distinti e dai suoi contrari. È però da notare che la coscienza della determinazione in senso metafisico della filosofia, con la conseguente volontà del suo superamento, non ha comportato la contestuale disintegrazione dell'antifilosofia. Quest'ultima ha anzi radicalmente mutato il suo aspetto dinanzi a questo cambiamento epocale. Una filosofia che è metafisica è certamente antifilosofica, così come un'antifilosofia che si appropria degli atteggiamenti polemicamente demolitori dello spirito filosofico critico diventa a sua volta custode della filosofia più autentica. Il ricordo non può non andare alla conferenza heideggeriana del 1964 *La fine della filosofia e il compito del pensiero* (ZSD, tr. it. p. 169 sg.), testo nel quale la "fine della filosofia" in quanto metafisica preserva ancora un "compito" al "pensiero", il quale sostituisce la nozione abusata e inaugura nuovi spazi di pensabilità. All'origine del pensiero heideggeriano c'è senza dubbio la pratica antifilosofica di Nietzsche in quanto "rovesciamento del platonismo", e dunque l'azione demolitoria che osa pensare ciò che la tradizione ha rimosso. Sulla "intenzionalità antifilosofica" di Nietzsche si veda A. GIUGLIANO, *Tra Nietzsche e la filosofia*, in *Nietzsche – Rickert – Heidegger*, cit., pp. 117-137. Tuttavia quella che viene a configurarsi come negazione e superamento della modernità è anche la ripresa del miglior spirito della *Neuzeit*. Il nome di Giordano Bruno è senza dubbio l'esempio più eloquente di fedeltà a quello che Heidegger chiamerebbe l'appello alle "cose del pensiero" contro gli "asini", i "pedanti", i dogmatici, insomma la variegata genia degli antifilosofi, caratterizzata da un'estraneità di sostanza più che di forma alla filosofia. Sul tema si veda R. VITI CAVALIERE, *Croce e Bruno. Filosofia, antifilosofia e non-filosofia*, in Id., *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti*, Napoli, 2002, pp. 47-62. Nel quadro dell'antifilosofia e delle sue "tipologie", per ritornare ai temi originari della discussione, è interessante tener conto anche dei moderni volti della sofistica, una volta acclarata la sua necessità storica. Ad esempio R. FRANCHINI, *Il sofisma*, in Id., *Il sofisma e la libertà*, Napoli, 1971, delinea le caratteristiche peculiari di chi fa uso di sofismi: sofisma è il ragionamento perfetto quanto alla forma, fondato sul rispetto esteriore di tutte le regole sillogistiche e, in quanto tale, difficile da confutare: «il sofisma è figlio della logica formalistica» (*ibid.*, p. 14). Più insidioso dell'errore, prodotto della buona fede, della fallacia, che comunque si rende disponibile al dubbio, e della menzogna, il sofisma è un prodotto della volontà e della malafede. Essendo il volto eterno dell'antifilosofo, il sofista nell'epoca contemporanea si rende ancora più insidioso: «nel mondo contemporaneo il sofista non viaggia mai solo, così come avveniva una volta, in cerca di discepoli da indottrinare per la conquista del successo o del potere: il sofista odierno è al servizio di giganteschi organismi politici, la cui preoccupazione eminente è quella di mantenere ed estendere il proprio dominio su ingenti moltitudini umane, da impastare e foggiare secondo fini di potenza e perciò da trasformare, come suona l'antica metafora agostiniana, in massa (*massa damnationis*)» (*ibid.*, p. 8). In poche e dense pagine anche Karl JASPERS (*Die*

venendo a costituirne una preistoria concettuale. Attribuire al sofista una preistoria significa riconoscergli la possibilità di avere storia e, dunque, di avere un futuro. Sulla base della paradigmaticità del disegno platonico, astruendo l'argomentazione dallo studio di coloro che furono "sofisti" e che pure contribuirono alla stagione dell'illuminismo greco e alla cosiddetta rivoluzione antropologica<sup>570</sup>, il sofista costituisce del filosofo l'eterno doppio, apparenza riflessa di un già apparente, simulacro riprodotto di una ripetizione, esistenza possibile ma inautentica. Il futuro della sofistica si rende effettuale in virtù della storicità nella quale questa figura negativa si radica, se è vero che ogni esistenza si inverte storicizzandosi, vivendo e divenendo. La forma universale e perciò esemplare, descritta dalla preistoria esistenziale-ontologica, fondamento della possibilità esistenziale-ontica, ma sempre concreta, fattuale, funge da modello di un inveramento sempre attuabile, nel passato post-greco così nel presente, del modello rovesciato di un originale. Il sofista *ha storia*.

Dallo «*Esserci concreto del sofista*»<sup>571</sup> – vale a dire dalla descrizione effettiva del suo relazionarsi al mondo – emerge che egli è dotato di una tecnica, "si intende" di qualche cosa, appropriandosene e producendola. Il modo di attuazione del naturale rapporto che lega ogni esistenza alla totalità degli essenti è tuttavia indirizzato a "portare alla presenza" un'immagine dell'essere. Il sofista presentifica l'illusione (*Täuschung*) – in quanto produce e parla di immagini irreali – e la finalità del suo agire pratico è l'inganno (*Trug*) – relativo alla propria e all'altrui (di persona o cosa) identità. Il manifestarsi di dati fenomenici quali "illusione" e "inganno" inaugura il confronto con il principio eleatico: illusorio è qualcosa «*che in fondo non è*» e ingannevole è la contraffazione del reale con il suo falso, lo spaccio del non-essente come essente. «Dalla concretezza e dalla fatticità sofistica, appare – senza dubbio ad una riflessione che si innalza ad un livello superiore – *che il non-essente (illusione, inganno) è*». La *dynamis* sofistica rinnova la constatazione del potere apofantico del *logos*, «potenza magica», principio di svelamento di universi possibili. Rinnova altresì la determinazione dell'esistenza umana fondata sul discorso, avente nel pronunciare parola la capacità di aprire mondi, reali o apparenti che siano.

*geistige Situation der Zeit*, tr. it. N. De Domenico, *La situazione spirituale del tempo*, Roma, Jouvence, 1982, pp. 198-201) tratteggia alcuni caratteri della «potenza anonima» del sofista, concludendo, in certa misura in accordo con Platone sulla difficoltà a catturare questo avversario: «con siffatte descrizioni non si finirebbe mai». Il sofista, ubiquo e versatile, è una forza incontenibile che nasce dall'interiorità e «secretamente vorrebbe rendersi padrona di tutti di noi, sia per tramutarci in se stessa, sia per escluderci dal nostro esserci» (*ibid.*, p. 201). Sono da tener presenti sull'uso politico della menzogna gli scritti di H. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, in *Politica e menzogna*, tr. it. di S. D'Amico, Milano, 1985, pp. 87-122, e *Verità e politica*, ed. it. a cura di V. Sorrentino, Torino, 1995, ed infine, sulla malafede, J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, tr. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, 1991, pp. 86-114.

<sup>570</sup> M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino, 1949; G. B. KERFERD, *I sofisti*, tr. it. di C. Musolesi, Bologna, 1988; G. CASERTANO, *Sofista*, Napoli, 2004. GA XIX, p. 217: «Il nostro studio va in tutt'altra direzione: non si tratta di comprendere la sofistica nel suo significato culturale, ma, partendo dall'idea del sofista stesso, comprendere ciò di cui si occupa: *la parvenza, il falso, il "non" e la negazione*»

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 192. Dalla stessa pagina sono tratte anche le successive citazioni.

Di conseguenza il parlare che lascia apparire l'ente è «onto-logia»<sup>572</sup>, discorso relativo ad un essere che è sempre un λεγόμενον, qualcosa che va detto.

Le potenzialità logiche determinano il senso dell'umano, la sua qualità, inautentica, come nel caso esemplare del sofista, o autentica, e solo in questa ipotesi degna di corrispondere all'appello di fedeltà alle cose che si annuncia nella filosofia. Si è già fatto cenno agli argomenti heideggeriani della *Sachlichkeit* e della *Unsachlichkeit*, ma è bene spendere su di essi una parola definitiva, soprattutto quando è ormai evidente la reale fisionomia del sofista.<sup>573</sup> I due concetti costituiscono l'esemplificazione del duplice rapporto possibile all'esistente, il primo denotato da una fedele aderenza alle cose, il secondo caratteristico di un atteggiamento disimpegnato, tipico di chi filosofo non è e non si pone dunque problemi sull'identità del reale ma si limita ad assumerlo come fatto incontrovertibile, evidenza primaria e al tempo stesso ingannevole. La *Unsachlichkeit* è l'esperienza di quella che Platone ha definito ἄγνοια, la mostruosa deformità della mente, che manca senza sosta il raggiungimento del bersaglio prefissatosi. La asimmetria dello slancio dell'anima verso il vero e l'effettivo compimento di questa azione per Platone non è intenzionale. L'approssimazione con cui nel mondo si

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>573</sup> Per un commento alla nozione di *Sachlichkeit* molto interessante è la nota di J.-F. Courtine e M. Roesner alla traduzione francese del corso del *Sofista*, cit., p. 220: «*Unsachlichkeit – Sachlichkeit*. A differenza del significato usuale del termine “*Sachlichkeit*”, che si può sovente rendere con “oggettività”, quello che Heidegger vede, nel contesto presente della demarcazione tra la “vera” filosofia e la sofistica, non è tanto il contenuto concreto dell'oggetto, della *Sache*, quanto piuttosto una certa attitudine dell'umano di fronte alle cose. Nel linguaggio corrente, si dice di qualcuno che è “*unsachlich*”, quando non si mostra obbiettivo, quando il suo modo di argomentare non si attiene ai fatti e diviene non pertinente in rapporto alla cosa in questione. Trattando del sofista, Heidegger precisa che egli fa comprendere questa *Unsachlichkeit* nel senso della *Sachlosigkeit*. Si intende dire non che i sofisti manchino della materia, della *Sache*, del soggetto possibile del loro discorso, ma al contrario che la loro stima esagerata per il “bel dire” richiede che essi partano sempre da “qualcosa”, anche quando la *Sache* in questione non ha alcuna rilevanza esistenziale. Un tale discorso, che conserva sempre e strutturalmente il suo “su qualcosa” (*ce-sur-quoi*), testimonia in verità una profonda “indifferenza” e una certa disinvoltura, dal momento che esso è estraneo a questa *Sachlichkeit* nella quale l'Esserci sa di appartenere egli stesso alla posta in gioco del suo proprio atto di domandare e di filosofare. Ma se sottolinea la necessità di questo radicamento della filosofia nell'esistenza, Heidegger evita subito un possibile fraintendimento, quello che la filosofia possa costituire una *Weltanschauung* edificante. È in questo contesto che la formula del § 39: *Freiheit der Sachlichkeit* dovrà essere intesa. Essa significa che la filosofia, lontana dal doversi mettere al riparo dietro un “sistema” filosofico o delle “certezze” religiose più o meno confortevoli, è tenuta ad esporsi liberamente a tutte le problematiche (anche a quelle ritenute non “oggettivabili”, come la storia) e nel considerarle a titolo di “*Sachen*”, cioè di fenomeni che concernono direttamente il suo proprio essere. Così Heidegger contrappone francamente la *Sachforschung* ad ogni *Weltanschauung*, come ad ogni “filosofia sistematica”. Mentre la prima pone l'Esserci filosofante davanti ai fenomeni che concernono direttamente la sua esistenza sempre irrevocabilmente libera, la seconda vanta una falsa oggettività che si crede tanto più assicurata se i suoi oggetti sono radicati dal terreno esistenziale della ricerca. Seguendo una precisa suggestione di Martina Roesner, si potrà intendere, se non tradurre, *Freiheit der Sachlichkeit* con “fedeltà esistenziale performativa (e dunque sempre rinnovabile) per le cose stesse”. Ci permettiamo ancora di suggerire che la *Faktizität* (fatticità) guadagnerà senza dubbio in intelligibilità nell'essere rapportata alla “performatività”».

parla di verità dipende da una deficienza radicale che è a fondamento di ogni ignorare, che poi è il non-pensiero (si ricordi che la ἄγνοια è forma privativa di νοεῖν). Il concetto può essere reso anche con un'espressione positiva, *Sachlosigkeit*, che esprime una de-realizzazione della *res*, una sottrazione del terreno concreto in cui la cosa è radicata, senza il quale essa è non-cosa. La sopravvalutazione del potere del λόγος conduce senza dubbio allo sradicamento ontologico degli enti, costringendoli ad un'oscillazione tra l'esistenza e la non-esistenza, pronti ad essere catturati, in virtù della capacità venatoria e guerriera del discorso, quando lo richiede l'occasione opportuna. Mancando di *Sachlichkeit*, si potrebbe definire il sofista un filosofo *sui generis*? Che cosa comporterebbe questa ammissione? Il disegno heideggeriano è perfettamente coerente con la tesi platonico-aristotelica sulla sofistica. Nel libro Γ della *Metafisica* infatti si trova la sofistica descritta come «apparente sapere»<sup>574</sup>, espressione che ricalca la conclusione del *Sofista* della δοξαστική ἐπιστήμη. La ἐπιστήμη platonica e la σοφία aristotelica costituiscono il vertice dell'attività speculativa. Heidegger pone in relazione la definizione dello stagirita con l'espressione platonica σοφοὶ φαίνονται (cfr. 233c6), «coloro che appaiono sapienti». La δοξαστική che viene a caratterizzare per Platone la “scienza sofistica” è da interpretare in un duplice senso: come sinonimo di φαينوμένη e in quanto fondata su δόξαι, le opinioni, che costituiscono l'opposto del reale contenuto della filosofia, cioè la ἀλήθεια. Entrambi i pensatori greci sono concordi nel riconoscere nel sofista il discutibile detentore del massimo sapere, di quella “scienza dell'intero” che è a fondamento dell'orientamento platonico-aristotelico. Non è un caso del resto che Platone, nelle ultime due descrizioni del sofista, si sia impegnato a distruggere la relazione che il suo avversario sembra intrattenere con l'intero, sia mediante l'appropriazione discorsiva di un tutto già dato, sia attraverso il discorso produttivo di totalità, ovviamente apparenti. Coerente con questo indirizzo, il pensatore tedesco nega con decisione che una forma seppure larvale o minima di filosofia accompagni il sofista, che è al contrario anti- o pseudo-filosofo. Attribuirgli concezioni quali il relativismo, il soggettivismo, lo scetticismo è in realtà un abuso. L'attenzione che egli dimostra per le possibilità formali e argomentative del discorso è il suo unico tratto caratteristico: definirlo sulla base di una corrente filosofica lo tramuterebbe nel suo contrario, in filosofo. Questa capacità di rovesciamento è in definitiva peculiare solo di chi opera ingannevoli giochi linguistici.<sup>575</sup>

<sup>574</sup> *Met.* Γ, 2, 1004b19. La medesima definizione si trova nelle *Confutazioni sofistiche* I, 165a22, tr. it. di M. Zanatta, Milano, 2000, p. 121.

<sup>575</sup> Gli argomenti aristotelici delle *Confutazioni sofistiche* costituiscono senza dubbio un approfondimento delle questioni platoniche. Il testo espone nel dettaglio una fenomenologia del discorso sofistico, partendo dall'idea di confutazione che, si è visto già nel *Sofista*, apparenta il filosofo al suo avversario, con l'importante distinzione che la «confutazione sofistica» è in realtà un «paralogismo» (164a21), cioè una confutazione apparente, perché manca della necessaria «contraddizione della conclusione» (165a2-3) che rende efficace invece il vero ἔλεγχος.

Al discorso che è *sachlich*, aderente alla natura delle cose, si oppone quello *freischwebend*,<sup>576</sup> sospeso in aria, privo di radici, dunque inconsistente. Il *Fedro* fornisce a Heidegger gli strumenti concettuali per argomentare questa immagine del nomadismo del λόγος. Al dialogo platonico il pensatore dedica nel corso della sua *Vorlesung* una lunga digressione, intermedia tra la sesta e la settima definizione, dalla quale si ricava l'equivalenza stabilita da Platone tra sofistica e oratoria, poiché entrambe condividono un uso ornamentale del discorso e ne ricavano autorevolezza presso il consesso umano. È notevole considerare che il tratto definitivo del sofista, nel pensatore antico come in Heidegger, è sempre ottenuto mediante il confronto con l'identità del filosofo. Ciò accade nel *Sofista* come nel *Fedro*, dialoghi nei quali il filosofo è di volta in volta presentato come il vero confutatore, il dialettico, colui che sa separare e unire, distinguere e raccogliere in sintesi.

Lo scopo di Heidegger è dimostrare una ambiguità di fondo nell'atteggiamento platonico verso la retorica. Il *Fedro* sembra infatti esprimere un intendimento più positivo rispetto al *Gorgia*, altro scritto dedicato alla retorica. La questione è per nulla marginale, avendo già assunto che l'intera concezione dell'esistenza è basata sul λόγος, del quale la sofistica, al pari della retorica, rappresenta una forma inautentica, sradicata. L'*excursus* heideggeriano correda questa specificazione e si propone di chiarire ulteriormente il significato dell'antilogica che, a giudizio del pensatore, raccoglie in unità la specificità delle singole descrizioni. Heidegger ritiene che la definizione offerta da Cicerone nel *De Inventione* rappresenti il senso generale della retorica per gli antichi: essa non ha lo scopo di parlare *de arte* ma *ex arte*, non è dunque discorso relativo ad una tecnica ma a partire da una tecnica; parte dunque da una conoscenza delle tecniche formali per produrre un discorso che ne rispetti le regole. Scopo della retorica è generare persuasione. Il *Gorgia* è costruito attorno ad un duplice registro: da un lato è chiesto se la retorica sia una τέχνη e dall'altro se essa sia in grado di persuadere. Sulla prima questione il punto di vista platonico si mantiene sempre critico, giungendo mai né in questo né in altri scritti a attribuire alla retorica l'onore del riconoscimento tecnico: il fine di Platone mirava ad estromettere l'oratoria e implicitamente la sofistica dal novero delle "scienze" o comunque da una forma di conoscenza, sebbene limitata ad un fare poetico. Non c'è competenza specifica che possa essere attribuita alle attività poste in essere dagli avversari della filosofia. Quanto al secondo punto, Socrate esclude che la filosofia abbia relazione con la vera persuasione, che è compito del pensiero, avendo di mira null'altro che la κολακεία, l'adulazione dell'interlocutore. Relativamente al *Fedro*, Heidegger, ricordando le discussioni filologiche sulla datazione del dialogo, è dell'idea, contraria alla tesi di Schleiermacher, che lo scritto vada collocato allo stesso livello di dialoghi che lui definisce "scientifici", ad esempio il *Sofista*, il *Teeteto*, il *Filebo*, il *Parmenide*. Più che attardarsi su questioni inerenti a problemi formali e di riscontro oggettivo delle tesi,

<sup>576</sup> GA XIX, p. 340

preferisce, seguendo un metodo che abbiamo visto già ampiamente utilizzato nell'analisi del *Sofista* e che avrà largo impiego nell'ermeneutica platonica del Novecento, Heidegger richiama un'interpretazione che abbia il proprio punto di partenza nel contenuto del dialogo, ossia in ciò che realmente vi si trova discusso. «Der erste Weg ist der einer sachlichen Interpretation»<sup>577</sup>.

In apertura al dialogo Socrate si presenta “ammalato di discorso”, attratto da quel testo di Lisia che Fedro porta sempre in tasca e, come animale gratificato da un frutto che gli si esibisce, lo segue al di fuori della città. La «malattia del discorso» va coniugata con la «passione della conoscenza di sé»<sup>578</sup> richiamata alla memoria dalla testimonianza dell'imperativo delfico. Il λόγος costituisce secondo Heidegger il vero oggetto tematico dello scritto. I tre discorsi erotici con cui Socrate inaugura la discussione sono finalizzati a radicare i problemi filosofici nell'esistenza umana che è e *si sente* nel mondo. La disamina, che prenderà in esame sia il discorso orale sia quello scritto, mira a indicare il reale criterio in base al quale è possibile identificare un λόγος come vero. La caratteristica fondamentale perché un discorso possa ritenersi adatto ai parametri della competenza e del rigore è la necessità del pensiero, della διάνοια, dell'aver già visto preliminarmente «il vero intorno alle cose su cui si accinge a parlare»<sup>579</sup>. Le obiezioni di Fedro, vale a dire la possibilità di un conoscere fondato sull'aver udito, sul “sentito dire”, e non sulla esperienza diretta, e la non indispensabilità della conoscenza del vero da parte dell'oratore – a lui basta conoscere ciò che la moltitudine ritiene essere vero – specificano l'immagine del *logos freischwebend*. Nella definizione che Socrate fornisce della retorica risuonano i medesimi attributi della sofistica: è capace «di rendere ogni cosa simile a ogni cosa», in tutti i modi e i casi possibili, oppure «sa nasconderla»<sup>580</sup>. La capacità di stabilire somiglianze tra le cose (ὁμοιοῦν) presenta un'ambiguità di fondo: «chi intenda ingannare un altro senza essere a sua volta ingannato, bisogna che distingua la somiglianza e la dissomiglianza degli esseri in modo preciso»<sup>581</sup>; vale a dire l'inganno, per realizzarsi, deve possedere una previa conoscenza dell'oggetto. Come infatti contraffare il volto reale delle cose se di esse non si possiede appunto la verità? La conoscenza si rende necessaria perché chi è ingannato non abbia la sensazione di esserlo; occorre dunque operare somiglianze tra cose simili, tenendo da parte le dissimili. Per evitare equivoci: se l'ignoranza non è intenzionale, lo è invece l'inganno. Retori e sofisti non pervengono alla conoscenza, come si è già stabilito, giacché sono privi di atteggiamento speculativo. Ciò che posseggono è appunto un sapere relativo alle somiglianze, scienza apparente dell'apparente. Le possibilità che l'inganno vada a segno aumentano quando si fanno oggetto dell'argomentare enti astratti e non rinvenibili del quotidiano: pressoché nessuno confonderebbe

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 314

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 316

<sup>579</sup> *Fedro* 259e1 sg., tr. it. di G. Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 567.

<sup>580</sup> *Ibid.*, 261e1 sg., tr. it. cit., p. 568.

<sup>581</sup> *Ibid.*, 262a sg., tr. it. cit., p. 568.



ferro ed argento, per quanto simili; in molti al contrario si prestano all'inganno relativo a concetti quali il bene o la giustizia.

Secondo una consuetudine tipicamente platonica, la delineazione di un oggetto mostra sempre anche il suo opposto. Se dunque il λόγος sofistico è *freischwebend*, il discorso reale è dialettico, ossia filosofico. La dialettica, nella lezione del *Fedro*, è articolata in συναγωγή e διάρρησις: «la prima forma del procedimento consiste nel ricondurre ad un'unica idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi»<sup>582</sup>, mentre la seconda è «saper dividere secondo le idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte»<sup>583</sup>. Il dialettico è «amante ... delle divisioni e delle unificazioni, al fine di essere capace di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sia capace di guardare verso l'uno e anche sui molti, io gli vado dietro seguendo le sue orme, come quelle di un dio»<sup>584</sup>. In conclusione il dialettico è il solo esperto di discorsi, giacché possiede la conoscenza che è a fondamento di ogni λόγος e che nel dialogo è argomentata anche come ἀνάμνησις, ricordo del sapere dell'origine. Le possibilità concrete del discorso devono essere accompagnate da una «conoscenza fondamentale della ψυχή»<sup>585</sup> o di quelli che Aristotele nella *Retorica* definirà i πάθη. La vera retorica sarà ψυχαγωγία, fondata nella dialettica e radicata nella ψυχή, di cui costituisce l'orientamento. «Nella sua funzione propria il λόγος si fonda sulla dialettica. Vediamo tuttavia al contempo che il λόγος, se è una parola viva – vivente, in quanto lascia vedere gli altri – presuppone necessariamente che la ψυχή altrui si trovi in una disposizione a vedere»<sup>586</sup>.

Immagine del nomadismo del λόγος sono in una certa misura gli scritti. Il mito descritto nel *Fedro*, che secondo alcuni interpreti segna l'implicita condanna da parte di Platone dei suoi scritti e rinvia ad una speculazione ulteriore affidata solo al ragionamento orale, va in realtà connesso con la ἀνάμνησις di cui Platone ha già discusso in precedenza, quindi all'idea che la vera conoscenza consista nell'aver già veduto una volta. Il λόγος autentico si innalza solo da questo sapere: lo scritto è un esempio paradigmatico della estraniamento dalla conoscenza, è l'immagine più eloquente dell'appellarsi all'autorità, all'aver-udito senza aver da sé visto e conosciuto. Heidegger definisce “fluttuante”, “sradicato” il dire del sofista o del retore, apparentandoli sulla base dell'insignificanza che essi producono nel loro argomentare. Il pensatore definisce al contrario il vero λόγος “vivente” (*lebendig*)<sup>587</sup>, lasciando emergere il contrasto tra un parlare che è vuoto cicaleccio, un “dir nulla” sosterrebbe Platone, lettera morta, incapace di destare l'attenzione di un uditore o di un interprete e, dall'altro lato, la forza vitale del discorso. Più che impegnarsi nella discussione sulla preminenza del testo scritto o dell'oralità, l'attenzione andrebbe spostata dal λόγος a colui che lo riceve, al destinatario che si dispone ad ascoltare

<sup>582</sup> *Ibid.*, 265d sg., tr. it. cit., p. 572.

<sup>583</sup> *Ibid.*, 265e sg., tr. it. cit., p. 572.

<sup>584</sup> *Ibid.*, 266b3 sg., tr. it. cit., p. 572.

<sup>585</sup> GA XIX, pp. 335-336

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 347

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 345

quanto il λόγος dice, e a colui che, per iscritto o oralmente, gli ha dato forma. Il riferimento va dunque alla ψυχή, che è come un fiume sotterraneo che esce in superficie soltanto quando è evocato dalla disposizione d'animo – Heidegger direbbe la *Stimmung* – confacente ad intendere la sua linfa nascosta: si tratta dell'apparire “vivo” soltanto a chi è vivo nello spirito; morto appare il λόγος a chi in realtà è in sé morto nell'anima. Il λόγος ha una vita nascosta, la vita del pensiero.

Il sofista rappresenta l'eterna sfida della filosofia. Egli è *persona* concettuale, esibizione di un'idea, il non-pensiero, su cui è possibile scrivere la parola definitiva solo quando la filosofia è alla fine, a seguito del suo compimento metafisico, quando la carica vitale che questa figura reca con sé non viene a costituire più un problema – l'esperienza – da cui la filosofia può ritrarsi. L'interpretazione esistenziale dell'ontologia di cui Heidegger dà un saggio in questa *Vorlesung* è carica di implicazioni per la delineazione di questa questione. Porre il filosofo contro il sofista, ma radicarli entrambi all'interno delle possibilità di esistenza, equivale a ridisegnare uno scenario che è immutato dalla notte dei tempi filosofici: la purezza e l'astrazione dal mondo del primo e le implicazioni faticosamente mondane del secondo, che giunge al cospetto del suo avversario recando con sé notizie dell'al di qua, facendosi interprete del senso comune. Sparisce il sofista quando sparisce il suo antagonista, quando, per dirla con Nietzsche, il mondo apparente scompare con quello reale. Ampliando il valore dell'immagine sofistica e riprendendo i tratti di negatività che essa esprime – è anti- o pseudo-filosofo – è possibile delineare ulteriori scenari, che risultano proficui anche per il seguito della discussione. Il sofista senza dubbio costituisce l'alterità assoluta, l'estraneità nella sua forma più radicale che è appunto quella della negazione di una positività.<sup>588</sup> Platone ne è stato senz'altro consapevole, tanto che ne ha disegnato la fisionomia ricorrendo a descrizioni ferine, quasi che il suo scopo sia stato quello di rendere il suo eterno antagonista un oltre-umano, perché molto meno che umano. È vero tuttavia che egli non è «meno essente», non patisce una diminuzione di essere, bensì è essente “in modo diverso”, è nel senso di una differenza di qualità (ποιόν). Il pensatore antico non giunge alla disintegrazione dell'altro, forse perché consapevole di quella parte del sé che il distinto rappresenta, forse perché, ritornando nel circolo della necessità dialettica della filosofia, privo della diversità il pensiero sarebbe un fumoso gioco di auto-contraddizioni e si arrovellerebbe a cercare dentro di sé il suo contrario dandogli voce camuffata come in un ventriloquo.<sup>589</sup> I piani della meditazione si intersecano con quelli della

<sup>588</sup> Il sofista è senza dubbio uno straniero al pensiero. Anche lo ξένος, nel suo primo apparire, non si distingue ancora per la sua reale essenza filosofica che si mostrerà solo in corso d'opera. Egli mantiene per tutta la discussione una posizione di estraneità rispetto agli interlocutori: è il senza-nome, ha di proprio solo il γένος, la provenienza, ed è quasi un concetto puro. Cfr. E. JABÈS, *Uno straniero con sotto il braccio un libro di piccolo formato*, tr. it. di A. Folini, con uno scritto di P. A. Rovatti, Milano, 2001, p. 14: «Allo straniero non domandare il luogo di nascita, ma il luogo d'avvenire». Il dialogo platonico offre numerose metafore dell'estraneità, influenzando sul dibattito etico contemporaneo. Sul tema rimando a B. WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Napoli, 2002.

<sup>589</sup> L'immagine è ricavata da *Soph.* 252c7-9: lo Straniero parla di un Euricle, un ventriloquo, paragonandolo ai sostenitori della logica tautologica che non si avvedono di

progettualità etica: il connubio platonico tra scienza e prassi è inesauribile e senza dubbio contraddittorio, come nota Heidegger in ogni momento del suo confronto con il pensatore antico. Ma è in ogni caso la fatica di un pensiero che, anche nell'errore o addirittura nel delirio, tende a dar conto della vita.

avere «il nemico in casa», che «parla loro di dentro» e li accompagna ovunque. Questo nemico è il «contraddittore», vale a dire il principio che esprime la necessità della predicazione fondata sulla mescolanza e sulla comunicazione reciproca delle cose. NANCY ha interpretato il *Sofista* come un continuo ventriloquio, «gasterografia» (*Ventriloquo*, cit., p. 14), del sofista che “mima” il filosofo e dei filosofi (Platone, Socrate, Parmenide, Lo Straniero, i pensatori ontologici precedenti) che ripetono sempre il discorso di un altro. Così anche la dialettica è “discorso del ventre”, esternazione di un’interiorità, secondo la nota formula del «dialogo dell’anima con se stessa». Il ventre del filosofo ospita sempre un altro, porta l’alterità nel suo intimo. Questo estraneo diviene poi, nell’esperienza biografica di Nancy, un «intruso»: l’altro è introiettato nell’individuo ma la sua permanenza è vissuta sotto il segno dell’intrusione, in un gioco dialettico paradossale per il quale l’introiezione dell’“altro” nel “ventre” del sé è a sua volta possibilità di continuità della stessa medesimezza. Lo scritto cui mi riferisco è l’intenso racconto di questa introiezione clinica – introspezione meta-clinica fatto da Nancy in prima persona: *L'intruso*, tr. it. di V. Piazza, Napoli, 2000.

*III. Il Sofista. Architettura della distruzione*

### III.1. Parricidio e Destruktion

L'idea che venga alla presenza, dunque ad essere, qualcosa che non è, comporta una «rivoluzione della concezione del senso dell'essere» che compie Platone nel *Sofista*, e che mira ad un «più radicale coglimento del senso dell'essere stesso e dei caratteri del "non" che vi si trovano contenuti»<sup>590</sup>. La rivoluzione cui si riferisce Heidegger in questa pagina riguarda, com'è ovvio, la modificazione dell'ontologia di stampo parmenideo che il pensatore tedesco ancora riconosce come il retroterra teorico all'interno del quale si muove l'orientamento platonico: Platone «ha costantemente alle spalle il principio di Parmenide»<sup>591</sup>. Ciò implica innanzitutto che la piena aderenza agli argomenti eleatici prefigura un arretramento dinanzi all'evidenza che esiste qualcosa come non-essente e di questa evidenza occorre rendere ragione; inoltre – ed è un punto fondamentale anche per la determinazione della filosofia – essente è ciò che viene incontro nel mondo ed è interpellato discorsivamente. Il *Begegnischarakter* e lo *Ansprechen*, entrambi ricavati dall'esperienza antecedente ai *logoi* della ragione, costituiscono i tratti essenziali di ogni ente a partire dal quale bisogna porre il problema dell'essere; dimensione, questa, estranea a Parmenide per il quale l'afferramento concettuale dell'essere avviene nell'astrattezza del *voεῖν*, di un'apprensione che necessita della negazione di ogni specificazione mondana. L'essere così colto è incapace di darsi ad un incontro e di essere incontrato, così come non è mai concettualizzato attraverso il discorso. Il problema ontologico è innanzitutto, secondo la lezione heideggeriana, «onto-logia»<sup>592</sup>, vale a dire approccio discorsivo all'essere assunto, in virtù del suo essere «in quanto tale», predicabile logicamente, *λεγόμενον*, qualcosa che va detto: «più di ogni altra cosa è il discorso stesso, se giustamente analizzato, che ci potrebbe rivelare ciò»<sup>593</sup>, ovvero sia è il *logos* che mostra qualche cosa che eccede la dottrina eleatica relativa alla non-esistenza e alla non-pensabilità del non-essere.

I dati ricavati nel corso della discussione sulla «fatticità del sofista» sono i seguenti: 1) τὸ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ e 2) τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, c'è un apparire e un sembrare che tuttavia non è, e c'è un portare qualcosa al discorso («*etwas ansprechen*») che tuttavia non si lascia vedere nel suo disvelamento («*nicht aber es im Aufgedecktsein sehen lassen*»).<sup>594</sup> La ricerca si presenta irta di difficoltà, nel passato come nel presente perché «affermare e pensare che il falso veramente sia (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι)» sembra impossibile da dimostrare senza cadere in contraddizione (ἐναντιολογ μὴ συνέχεσθαι).<sup>595</sup> Eppure il dialogo tra lo Straniero e Teeteto,

<sup>590</sup> GA XIX, p. 192

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 396

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>593</sup> *Soph.* 237b1-2, tr. it. di G. Cambiano, cit., pp. 394-395.

<sup>594</sup> *Ibid.*, 236e1-2 e GA XIX, p. 406.

<sup>595</sup> *Soph.* 236e4-5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 394.

all'apparenza in modo inavvertito, ma si scoprirà in seguito con piena deliberazione, ha osato porre a fondamento l'ipotesi che il non-essere sia (ὕποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι). «Parmenide il grande ... ha testimoniato per noi che allora eravamo bambini» che mai deve essere costretto ad essere il non-essere e che dinanzi a simili cedimenti occorre tenere ben salda la mente: «mai tu costringerai ad essere ciò che non è, / tu invece da questa via, nel tuo cercare tieni lontano il pensiero».<sup>596</sup> L'imperativo logico che sta a fondamento di questa tesi ontologica richiede una coerenza estrema alla mente: chiede ad essa che non si lasci sorprendere dalle cose e che si concentri unicamente sulla perfezione di quel principio, l'identità, che impedisce la predicazione della medesima cosa con un'altra diversa da se stessa: salva dunque dalla contraddizione<sup>597</sup>. C'è tuttavia anche un altro compito, anch'esso radicato nell'essenza della ricerca filosofica: «soltanto se si presuppone questo: τὸ μὴ ὄν εἶναι, c'è in generale qualcosa di simile ad un sofista. Se questa presupposizione è illegittima, cioè attenendoci al principio di *Parmenide*, fin qui non crollato, secondo cui il non-essente non è, allora non può esserci il sofista. Ma allora non c'è alcuna differenza tra la ricerca scientifica e ciò che fanno i sofisti, ovvero la chiacchiera. Ogni discorso in quanto tale è ugualmente giustificato. Con ciò appare il vero significato di tutte le definizioni date fin qui, scolastiche solo in apparenza: *siete costretti con ciò ad opporvi ai dogmi della tradizione di un Parmenide nella ricerca fondata sulla cosa stessa*»<sup>598</sup>.

Il discorso introduttivo alla delineazione delle aporie interne alla tesi eleatica viene da Heidegger incardinato sulla relazione della filosofia alla tradizione, dunque sul rifiuto della dogmatica e sull'idea “costruttiva” della distruzione. Se ne ricava un'indicazione imprescindibile per le sorti sia del dialogo platonico sia del pensiero heideggeriano che, fin dalle prime esperienze, si è mosso dal confronto serrato con la tradizione filosofica occidentale e ha provato a “ristrutturarla” tentando di evidenziare ciò che la sistemazione del tempo e delle interpretazioni aveva celato o fatto sprofondare nel terreno inquestionabile dell'ovvietà. L'analisi della ontologia parmenidea esaminata dal pensatore tedesco ha l'implicita finalità di porre la filosofia dinanzi ad un'alternativa: rispettare pedissequamente la dogmatica – dunque condividere gli assunti di Parmenide e della sua scuola, farsi scolaro al pari degli sterili continuatori di questo indirizzo già stigmatizzati all'inizio del *Sofista* – oppure rispondere all'appello delle cose che è, secondo il metodo fenomenologico praticato nella *Vorlesung*, l'unica possibile modalità di accedere all'invito del pensiero. Il dilemma di Platone è: rimanere fedele a Parmenide ma, in questo modo, ignorare l'essere fattivo del sofista; ciò implica di conseguenza, rifiutare a sé l'appellativo di filosofo e riconoscerlo invece al suo avversario, dal momento che non si presenta più alcuna possibilità di distinguere il “vero” dal suo contrario, il “falso”. «*Oppure riconoscere il dato di fatto dell'essere-presente del sofista, nonché*

<sup>596</sup> *Ibid.*, 237a3, 8-9, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 394.

<sup>597</sup> Si veda R. VITI CAVALIERE, *Il principio di identità e la differenza*, in Id., *Il Gran Principio. Heidegger e Leibniz*, Napoli, 1989, pp. 99-128.

<sup>598</sup> GA XIX, pp. 410-411, ultimo corsivo mio.

del μή ὄν, dello ψεῦδος, la fatticità dell'illusione, dell'occultamento, dello sviamento, com'essa è e in questo modo rielaborare la teoria dell'essere»<sup>599</sup>. La rinuncia alla filosofia comporta l'abbandono della propria identità esistenziale, se è vero che nella pratica della filosofia "ne va" di volta in volta dell'esistenza che conduce la ricerca ed in ogni caso si tratta di "esaminare la vita" a partire dalla vita che si è. Pertanto la questione dell'essere riguarda nel caso concreto il *bios* all'interno del quale essa si schiude. La relazione alla tradizione concerne non meno di Platone e Aristotele, sebbene in modo differente, il pensiero di ogni tempo. La lettura "romantica" di Platone, inaugurata dalla sistemazione del *corpus* dei dialoghi compiuta da Schleiermacher è, secondo Heidegger, all'origine di un fraintendimento esemplare nell'approccio al pensatore antico: essa non lascia emergere ciò che di veramente produttivo si trova contenuto in ogni dialogo, e che non è la risposta completa ad un interrogativo, come ad esempio la strutturazione della teoria delle idee o l'individuazione dell'Uno che servono a conferire senso compiuto alla meditazione. Platone risponde all'appello delle cose impegnandosi nella riflessione ma sempre consapevole della parzialità e della provvisorietà di ogni risultato: meglio di ogni altra testimonianza parlano i dialoghi aporetici, quelli corrispondenti alla cosiddetta fase giovanile o socratica; eppure Heidegger ritiene che anche gli scritti da lui definiti propriamente «scientifici», tra i quali è da annoverare certamente il *Sofista*, hanno di «veramente positivo ... il non compiuto, il frammentario ... ciò che rimane ... in corso d'opera»<sup>600</sup>.

Heidegger annuncia nel corso del '24-'25, seppur in brevi battute, l'idea di *Destruktion* che nel sesto paragrafo di *Essere e tempo* sarà presentato in modo più articolato e che si trova preannunciato, ma non svolto, in un altro corso marburghese, quello del '27 sui *Problemi fondamentali della fenomenologia*. Nella *Vorlesung* platonica il pensatore mette in guardia da un approccio «romantico» di certa fenomenologia che ingenuamente crede di potersi liberare del passato con un semplice salto. Rivendicando implicitamente l'importanza della storia per il pensiero che è innanzitutto vita, Heidegger sostiene al contrario che scopo della filosofia «non è la liberazione dal passato» ma «*liberare per noi il passato, separarlo dalla tradizione*, da quella tradizione inautentica che ha la specificità di alterare il dato stesso nel dare, nel *tradere*, nel restituire»<sup>601</sup>. Il recupero del passato smarcato dai tentativi di imbalsamazione della storia è indice del recupero della storicità intrinseca ad ogni esistenza che si volge indietro e nel già-stato scopre se stessa. «*Manca di riguardo verso la tradizione è profondo rispetto per il passato* – e questo rispetto è autentico solo se ci si appropria di quest'ultimo (il passato) attraverso la *distruzione* [*Destruktion*] della prima (la tradizione)»<sup>602</sup>. La salvaguardia dell'essere-storico comporta un'opera di demolizione; dunque la distruzione deve essere architettata, deve corrispondere ad un progetto, per non confondersi

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 411

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 413

<sup>601</sup> *Ibid.*

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 414

con la furia cieca dei tentativi di smantellamento della tradizione, dell'antico come della modernità, inalberati con eccessiva fiducia da presunte avanguardie filosofiche.

Nel corso *Grundbegriffe der Phänomenologie* la *Destruktion* è inserita tra le «tre componenti fondamentali del metodo fenomenologico»<sup>603</sup>. La delineazione del metodo fenomenologico nei suoi momenti strutturali è annunciata nello schema del corso come quarto capitolo della terza ed ultima sezione. Questa parte non verrà affrontata durante le lezioni né scritta successivamente. Le sole indicazioni si ricavano nel quinto paragrafo della *Introduzione* al corso. Dopo aver ribadito il valore eminentemente metodico della fenomenologia e la necessità della differenza ontologica tra ente ed essere, nonché il presupposto secondo il quale «si dà essere solo se esiste la comprensione dell'essere»<sup>604</sup>, solo dunque se esiste un ente che ne possa avere comprensione, Heidegger stabilisce che i tre momenti strutturali del metodo fenomenologico sono la «riduzione», la «costruzione» e la «distruzione». Il senso della riduzione ha lo scopo di volgere lo sguardo dall'ente nel quale si schiude il tema dell'essere a quest'ultimo, ossia intuire che il «fondamento ontico» sul quale si struttura la questione ha di mira un approdo ontologico. La «costruzione fenomenologica» tende a rendere positivo questo sguardo: si richiede cioè un atteggiamento impegnato, un rigore coerente al tema. Da quest'analisi si ricava che è necessario innanzitutto inquadrare la «situazione storica in cui si situa un'indagine filosofica», giacché l'essere storico dell'Esserci deve condurre alla consapevolezza che ogni problematica è sempre influenzata dal periodo storico. Ecco dunque emergere il tema del relazionarsi dell'esistenza alla propria storicità: «ogni sviluppo della filosofia, anche il più radicale, anche quello che assume un punto di partenza nuovo, è condizionato da quei concetti e quindi da quegli orizzonti e da quei punti di vista tramandati che non è detto affatto siano scaturiti originariamente e genuinamente dall'ambito e della costituzione d'essere che essi pretendono di concepire. Per questo motivo, all'interpretazione concettuale dell'essere e delle sue strutture, vale a dire alla costruzione riducente dell'essere, appartiene necessariamente una *distruzione*, cioè una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono anzitutto essere necessariamente impiegati, allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti. Solo attraverso una tale distruzione l'ontologia può assicurarsi fenomenologicamente della genuinità dei propri concetti»<sup>605</sup>.

In *Essere e tempo* Heidegger rivendica l'appartenenza dell'Esserci al suo passato, in definitiva la radice storica della sua esistenza, e propone una «storiografia» dell'essere, cioè un'indagine storiografica che abbia lo scopo di interpretare positivamente i precedenti confronti con la questione ontologica. Nell'opera del '27 la determinazione storica del *Dasein* è arricchita dalla descrizione delle sue «strutture» esistenziali, così il rapporto tra l'Esserci e il passato è interpretato come una caduta: «l'Esserci, non solo

<sup>603</sup> GA XXIV, p. 26; tr. it. p. 17.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 26; tr. it. p. 17.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 31; tr. it. p. 21.



ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarsi alla luce riflessa [*reluzent*] da esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione»<sup>606</sup>. Questo trovarsi originariamente nel proprio passato non implica il godimento di un accesso libero; «la tradizione sradica» dalla storicità e i tentativi compiuti per accostarsi a quell'origine, di solito sulla scorta dell'appartenenza ad una corrente o ad una scuola, non fanno altro che camuffare «il proprio sradicamento». «Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia, bisogna che una tradizione sclerotizzata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione che deve compiersi *seguendo il filo conduttore del problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida»<sup>607</sup>. Anche in questo caso la *Destruktion*, per quanto non esplicitamente formalizzata come strumento del metodo fenomenologico, ha carattere metodico: serve ad assicurare l'entrata ad un passato, nello specifico ad una storia che è stata interpretazione e comprensione di un problema storicamente coniugato.<sup>608</sup>

Heidegger specifica che l'impegno decostruttivo non ha finalità rivoluzionarie, ovvero non tende al sovvertimento radicale della tradizione cosicché essa possa considerarsi definitivamente superata. «La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento *positivo*; la sua funzione negativa resta implicita e indiretta»<sup>609</sup>. I propositi positivi che si trovano a fondamento della *Destruktion* costituiscono forse la più immediata eredità socratica trasposta nel pensiero heideggeriano. Non si dà confutazione dell'avversario che non sia, nel quadro del *dialeghesthai*, accompagnato dall'intento positivo di liberarlo dalle false nozioni per renderlo disponibile ad accogliere nel suo intimo il *nuovo inizio* che accompagna ogni esperienza singolare di filosofia. Così «la costruzione della filosofia è necessariamente distruzione» e «la distruzione è parte della costruzione»<sup>610</sup>: innanzitutto perché non esiste demolizione che non sia pianificata nei minimi dettagli, a patto che non si tratti di una rivoluzione, cioè di un rovesciamento improvviso e radicale. Eppure il clima rivoluzionario è, come si dice, sempre nell'aria: così, ad esempio, Heidegger ha dimostrato in modo magistrale che tutta l'atmosfera spirituale e

<sup>606</sup> GA II, tr. it. Chiodi-Volpi, p. 35.

<sup>607</sup> *Ibid.*, tr. it. Chiodi-Volpi, p. 36.

<sup>608</sup> Nella conferenza del 1955 *Was ist das – die Philosophie?*, Heidegger richiama il § 6 dello *Hauptwerk* e così commenta: «Distuggere non significa annientare ma smantellare, estirpare e accantonare – per l'appunto le asserzioni meramente storiografiche sulla storia della filosofia. Distuggere significa schiudere il nostro orecchio, renderlo libero per ciò che si rivolge a noi nella tradizione come essere dell'essente e che ci chiama in causa» (WIP, tr. it. p. 35). Un'indicazione di non poco conto sull'avvenire della filosofia si trova anche nella conferenza del 1962 *Zur Sache des Denkens* (ZSD, tr. it. p. 111): «l'unico cammino possibile ... per far progredire il pensiero ulteriore circa siffatto destino dell'essere (*Seins-Geschick*), resta quello di pensare fino in fondo ciò che in *Essere e tempo* è detto sulla distruzione della dottrina ontologica dell'essere dell'essente».

<sup>609</sup> GA II, tr. it. Chiodi-Volpi, p. 37.

<sup>610</sup> GA XXIV, p. 31; tr. it. p. 21.

concettuale del *Sofista* è impregnata di fermenti rivoluzionari, dal principio fino alla fine, e che la contestazione al padre-Parmenide non giunge insospettata nel cosiddetto “nocciolo” del dialogo, ma è coscientemente preparata in ogni sua tappa, dal primo apparire dello Straniero fino alla messa in pratica dell’assassinio filosofico. In secondo luogo lo scopo della *Destruktion* non è esibire «“certificati di nascita”» dei concetti, dunque ritornare al passato solo per legittimare l’orientamento di una ricerca presente, ma nemmeno «ha il senso *negativo* di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica»<sup>611</sup>. L’atto distruttivo contiene infine una finalità superiore ad ogni arido tentativo di continuazione del passato, tende cioè ad una positiva appropriazione della tradizione, a quella vitalità della storia che la sedimentazione dei tempi e delle opinioni tendono a mascherare. Questa appropriazione vuole “circoscrivere” la tradizione, in modo che emergano i suoi contributi positivi, e “de-finirla”, raccoglierla cioè nei suoi «limiti» e non lasciare più che da questi confini essa trabocchi nel presente e ne condizioni le sue potenzialità. In questo modo la re-invenzione – l’*invenire* come ritrovamento dell’ingegno – del passato si presenta piuttosto come una critica diretta all’attualità, al modo presente di recuperare l’antico. Ha in ogni caso di mira la *Wirkungsgeschichte* che accompagna i problemi filosofici, le testimonianze, le opere umane, cariche della tradizione nella quale queste tracce sono state di volta in volta accolte e re-interpretate. All’atteggiamento ermeneutico tuttavia, per certi versi rassegnato al corredo di esperienze che, iscrivendosi nell’opera, la sovra-scrivono, incidono sull’originale memorie del presente, Heidegger palesa, nella fase del suo pensiero corrispondente allo studio dell’analitica esistenziale, la possibilità che tale affrancamento sia praticabile. È possibile arguire che al superamento di questa posizione abbia contribuito anche l’esperimento non andato a buon fine con la tradizione filosofica occidentale.<sup>612</sup>

Il problema della “distruzione della tradizione” è radicato nella questione ontologica che sorge nell’ente chiamato Esserci, dunque riguarda una più profonda comprensione della storia nella quale si muove quell’esistenza destinata a porre e riproporre la questione relativa all’essere. Quando, nello svolgimento della meditazione heideggeriana, questo tema prenderà un cammino differente, vale a dire quando sarà tentata la strada dell’evenemenzialità assoluta dell’essere, il principio fenomenologico della *Destruktion* non avrà più ad oggetto la «liberazione del passato» utile «a noi» per riappropriarci della nostra storia e così di noi stessi. L’esistenza verrà marginalizzata ai limiti dell’Evento: disboscare il passato non costituirà più una garanzia per la manifestazione dell’essere; nessuna delle determinazioni umane, a partire dal *logos* delotico o apofantico, riuscirà più a farsi causa di questo accadimento.

Nel *Sofista* Platone fa uso della “distruzione” nei confronti della scuola eleatica, com’è noto, e, contemporaneamente delle precedenti e coeve teorie

<sup>611</sup> GA II, tr. it. Chiodi-Volpi, p. 36.

<sup>612</sup> Sull’impiego della *Destruktion* nelle ricostruzioni “storiografiche” di Heidegger rimando a R. VITI CAVALIERE, *Heidegger e la storia della filosofia*, Napoli, 1979, in particolare *La distruzione della storia dell’ontologia*, pp. 77-89.

dell'essere. Non si deve trascurare infatti che la strutturazione dell'ontologia si articola anche a partire dal superamento di quella "storiografia" dell'essere disegnata nei quattro momenti dell'analisi dei monisti, dei pluralisti, degli "idealisti" e dei "materialisti"; a queste demolizioni è da aggiungere anche il riferimento ad Antistene e alla logica della tautologia, nonché il quadro generale della caccia filosofica alla sofistica.<sup>613</sup> Come suggerisce Heidegger, questo scenario polemico si trova prefigurato dal primo apparire dello Straniero, che provenendo da Elea, discepolo di Parmenide, ambiguo filosofo agli occhi di Socrate, esperto di confutazioni, può rivendicare la propria appartenenza alla filosofia solo se si mostra un parricida potenziale. Il discorso platonico si muove sempre sotto il segno della metaforicità e della esemplarità, così che è difficile non rispondere alle suggestioni che una scrittura talmente drammatica offre. Il parricidio annunciato dallo ξένος in 241d3 è o sembra essere, poiché il programma dell'assassinio è enunciato in forma negativa e come un tentativo di fuggire i dubbi che questo gesto possa realmente compiersi («non credere che io divenga quasi un parricida»), l'estrema conseguenza dell'ἔλεγχος che costituisce l'anima dell'argomentare e del procedimento dialettico.<sup>614</sup> La analisi della tecnica confutatoria, già descritta in 230b4 e sg., può essere sinteticamente riassunta nei seguenti punti: c'è l'evidenza incontrovertibile di un dire che "dice nulla", dinanzi al quale il confutatore svolge un previo esame dell'argomentazione; assume le opinioni sostenute e le raccoglie in modo da dimostrare la loro inconsistenza ma soprattutto che esse affondano nella contraddizione assoluta. Segue il momento appropriativo della

<sup>613</sup> G. SASSO, *L'essere e le differenze*, cit., p. 57: «Non deve far meraviglia che in un dialogo di così alto e ambizioso impegno, e nell'accingersi ad una trattazione del problema dell'essere che sapeva tanto "rischiosa" quanto rivoluzionaria, più forte che altrove Platone avvertisse l'esigenza della storicizzazione». G. CARCHIA, *La favola dell'essere*, cit., pp. 70-71: «La prima fragilità dell'idea di essere, il primo vuoto che si apre dentro di essa, è proprio il suo avere storia, il suo essere stata detta in molti modi, il non essere qualcosa di indiscutibile ... L'essere non ha solo una storia, bensì molte». L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza*, cit., p. 74: «Più volte nel corso del dialogo si incontrano simili tracce di critica platonica a teorie antiche e contemporanee ... proprio prendendo spunto da tali critiche, Platone disegna l'idea di filosofia intesa come ricerca comune della definizione corretta di ciascuna delle cose, come verifica accurata degli strumenti dialettici dell'indagine teorica, come analisi linguistica dei termini che consentono l'individuazione di un problema, lo scioglimento di un'aporia, la spiegazione di una questione semantica». Su questi temi sono da vedere i saggi di J. MANSFELD, *Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, pp. 1-59, e di G. CAMBIANO, *Tecniche dossografiche in Platone*, in *ibid.*, pp. 61-84. Inoltre gli studi di M. DIXSAUT, *Platon et le logos de Parménide*, in *Etudes sur Parménide*, a cura di P. Aubenque, II, Paris, 1987, pp. 215-253, e di D. O' BRIEN, *Introduction à la lecture de Parménide*, in *ibid.*, I, pp. 134-302.

<sup>614</sup> Platone utilizza in 241d6 i verbi βασιανίζειν, "sottoporre ad esame", "mettere alla prova" e βιάζεσθαι, "sostenere con forza" per definire il suo parricidio programmatico. Non si può non notare, a conferma del carattere critico-polemico della filosofia di cui ho già discusso nel secondo capitolo, che i due verbi indicano azioni violente: in particolare βασιανίζειν significa anche "torturare", e βιάζεσθαι, sia nella forma attiva sia in quella media, indica "fare violenza". S. ROSEN (*Plato's Sophist*, cit., p. 205) sostiene che a questo punto si passi «from hunting to war». Cfr. anche G. SASSO, *L'essere e le differenze*, cit., p. 11: i verbi platonici rimandando ad un'idea «di violazione e profanazione: come se appunto occorresse qualcosa come una ὕβρις per indurre ad essere, e all'"essere", "ciò che non è", e per capovolgere, in modo così drastico il logo di Parmenide».

confutazione, vale a dire la “costruzione” della conoscenza che ha il proprio punto di partenza nel riconoscimento di un sapere difettivo, in quel «sapere solo ciò che si sa, e nulla di più». Anche analizzando la dottrina eleatica si parte da un’evidenza altrettanto incontestabile, tuttavia necessitante di un impegno ben più gravoso rispetto a quello che richiede la confutazione di individui che si scoprirà essere anti-filosofi, poiché il principio di Parmenide è ἰσχυρὸς λόγος (cfr. 241 c 9), un discorso duro da contestare. Il dato di fatto da cui si innesca il processo demolitorio della tradizione nasce dalla constatazione che c’è un “dire il nulla”, un discorso che enuncia e lascia apparire l’esistenza di ciò che intende negare. Al divieto di Parmenide, «mai tu costringerai ad essere ciò che non è», occorre lanciare una sfida: «dobbiamo osare». L’audacia non riguarda tanto l’enunciare questa parola, come sostiene lo Straniero, vale a dire il μὴ ὄν, giacché essa si spinge oltre, risalendo le tappe del discorso e del ragionamento che lo fonda nella sua credibilità scientifica, per giungere al limite estremo di pensare il non-essere, dimostrando in tal modo che il discorso che lo predica risponde ad una conoscenza già verificata. «Comprendi allora con me – si rivolge lo ξένος al suo giovane interlocutore – che non è possibile pronunciare né dire la denominazione del non-essente e nemmeno pensarlo per sé, e che anzi è impensabile (ἀδιανόητον), indicibile (ἄρρητον), impronunciabile (ἄφθεγκτον) e al di fuori di ogni discorso (ἄλογον)?»<sup>615</sup> Alla lettera dell’imperativo eleatico le possibilità di discorrere a proposito del non-essente sono impedita da questa incapacità di predicazione. Tra le difficoltà che una simile discussione presenta una è la maggiore: «non capisci, proprio da quanto si è detto, che il non-essente mette in difficoltà (εἰς ἀπορίαν) anche chi ne confuta la nozione e la denominazione, cosicché quando uno si prova a farne la confutazione è costretto a dire di esso cose che nel suo dire stanno in reciproca opposizione (ἐναντία)?»<sup>616</sup> La confutazione si svela una pratica di argomentazione non più sufficiente alla conduzione del discorso, giacché fa precipitare anche il confutatore nell’abisso delle contraddizioni dalle quali egli cerca di salvare il confutato. Colui che assume il ruolo di confutare il confutatore è il sofista: per questo motivo l’alternativa descritta da Heidegger dinanzi alla quale si trova Platone, decidersi per la filosofia o per il dogma, costituisce il segno della salvaguardia del pensiero contro i suoi detrattori, o contro coloro che si servono dei discorsi disancorandoli dalle cose.<sup>617</sup> Attribuire, come vedremo tra poco, il falso ai *logoi* sofistici significa sperimentare la massima aporia: equivale ad ammettere l’esistenza di un dire che lascia vedere qualcosa che in realtà non è. Il sofista dirà dunque che «per questa ammissione più volte siamo costretti ad attribuire l’essere al non-essente, proprio noi che abbiamo convenuto che questo è

<sup>615</sup> *Soph.* 238c8-10, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 396 [lievemente modificata].

<sup>616</sup> *Ibid.*, 238d4-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 397 [lievemente modificata].

<sup>617</sup> Cfr. CARCHIA, *La favola dell’essere*, cit., pp. 60-61: «nell’ambito della rassegnata ammissione dell’inadeguatezza dell’ontologia di Parmenide a rendere conto dell’apparenza sofistica, è possibile rinvenire la prova dell’azione della “nobile sofistica” evocata nella sesta definizione. È solo attraverso questa prima sconfitta, è solo attraverso questo iniziale essere confutato, che allo Straniero riuscirà poi di trovare una via d’uscita dal vicolo cieco in cui l’ha cacciato il suo pregiudizio di scuola».

assolutamente impossibile»<sup>618</sup>. L'avversario della filosofia si fa dunque paladino del principio eleatico: ripetendo alla lettera il pensiero del "padre", egli confuta i nuovi filosofi che osano contestarlo, giungendo a negare loro l'identità filosofica e attribuirgli invece a se stesso.

Questo è dunque lo scenario in cui è lanciata l'idea del parricidio. È difatti «necessità dire cose in opposizione a chi stesso le dice»<sup>619</sup>, ossia è «necessario sottoporre ad esame il discorso del nostro padre Parmenide, e sostenere con forza che il non-essente in un certo senso è e che l'essere a sua volta in un certo senso non è»<sup>620</sup>. Di questa citazione Heidegger mette in rilievo due punti: il non-essente è detto essente in quanto "cosa" (τί), mentre l'essere è detto non-essente riguardo al "modo" (πῆ). «Non si tratta dunque di una opposizione radicale tra il non-essere e l'essere, o della loro συμπλοκή ... ma: τὸ ὄν ὡς οὐκ ἔστι πῆ, cioè che l'ὄν non ha la stessa maniera di *non essere* del μὴ ὄν, ma un'altra, e che il μὴ ὄν non ha la stessa maniera d'*essere* dell'ὄν, ma un'altra, ὡς ἔστι κατὰ τι. Questo implica pertanto una *modificazione del senso dell'essere in generale. Questo è il vero argomento*»<sup>621</sup>. Il concetto di "altro", destinato a dare nome a una simile modificazione, è preannunciato in 238a5 come τῶν ὄντων ἕτερον, «altro dagli essenti» o, sarebbe meglio dire, «altro *tra* gli essenti», e in 240a8 come ἕτερον τοιοῦτον, «tal altra cosa» rispetto ad una prima, e viene riferito all'immagine, che è altra rispetto a ciò che rappresenta e che nella manifestazione iconica si trova in tal modo esibito. La confutazione dell'eleate costituisce la fatica e il rischio estremo del pensatore. Essa simboleggia l'abbandono della sicurezza derivante dalla propria identità e dall'appartenenza del proprio pensiero ad una scuola per sondare sentieri impraticabili e proibiti, fino ad apparire ai più un «folle» (242a11): la pazzia è all'apparenza la conseguenza estrema di chi non vuole ma «per necessità ineluttabile» (242b7-8) è costretto a trasformarsi in un πατραλοίας.

Il disegno parricida si estende da Parmenide a tutti coloro che, nel passato e nell'attualità contemporanea a Platone, avevano già discusso di essere. Lo Straniero utilizza un'espressione di grande efficacia che serve al contempo per riscrivere il senso della filosofia e per prendere le distanze da ingenua soluzioni del problema ontologico. Parmenide, in modo non dissimile da altri, ha usato, nei confronti dei posteri o comunque dei giovani allievi, una certa bonarietà; pertanto alla fine, quella tradizione ontologica precedente sembra che abbia raccontato una favola (μῦθον διηγείσθαι, cfr.242c8) credendo appunto di rivolgersi a bambini. «Sarebbe difficile e fuori luogo fare rimproveri su questioni di così grande portata ad uomini tanto illustri ed antichi; una cosa invece ci è dato di dichiarare senza attirare su di noi alcuna impopolarità ... essi hanno troppo avuto in dispregio la moltitudine che noi siamo guardandoci dall'alto: infatti senza badare minimamente se noi seguiamo le loro parole oppure se li lasciamo andare

<sup>618</sup> *Soph.* 241b1-3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 400 [lievemente modificata].

<sup>619</sup> *Soph.* 241e5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 401 [lievemente modificata].

<sup>620</sup> *Ibid.*, 241d5-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 401 [lievemente modificata].

<sup>621</sup> GA XIX, pp. 433-434

solì, ciascuno di essi batte la propria strada fino in fondo»<sup>622</sup>. Il punto sul quale si applica l'attenzione di Platone è quella «*del numero dell'ente e della sua costituzione*»<sup>623</sup>, ossia di definire l'ὄν in senso qualitativo e quantitativo: che cos'è "essere" e in che numero si mostra? Platone descrive una sintetica storiografia della comprensione dell'essere segnalando quattro argomenti principali che verranno in seguito discussi e decostruiti. La prima scuola è di quanti sostengono che l'essere sia composto da tre elementi che possono scomporsi e combinarsi e così dar vita ad altri enti. Gli interpreti individuano in questa descrizione Ferecide di Siro<sup>624</sup> o Jone di Chio<sup>625</sup>. La seconda scuola, forse di Archelao di Atene<sup>626</sup>, individua invece due elementi, il caldo e il freddo o l'umido e il secco, anch'essi opposti ma combinabili. C'è poi la «gente eleatica»<sup>627</sup>, discendente da Senofane<sup>628</sup> e altri più antichi<sup>629</sup>, che ritiene che i πάντα siano una sola cosa. Infine ci sono le «Muse» ioniche e di Sicilia, chiaramente Eraclito<sup>630</sup> e Empedocle<sup>631</sup>,

<sup>622</sup> *Soph.* 243a3-b1, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 403.

<sup>623</sup> GA XIX, p. 436. Cfr. MOVIA, *Apparenze, essere e verità*, cit., p. 242: «La suddivisione delle dottrine intorno all'essere è operata seguendo un preciso schema categoriale: da un lato i pluralisti e i monisti, che affrontano il problema dell'essere dal punto di vista quantitativo, dall'altro i materialisti e gli "idealisti" che ne tentano una determinazione qualitativa».

<sup>624</sup> Vissuto nel VI secolo, forse maestro di Pitagora, avversario di Talete, autore di una *Teologia* o *Teogonia*, secondo la testimonianza di Cicerone fu il primo a sostenere l'immortalità dell'anima. Da Aristotele è collocato tra coloro che hanno disdegnato il mito a favore della poesia, avvicinandola alla filosofia, e hanno individuato nel bene sommo il principio generatore delle cose. Heidegger (GA XIX, p. 441) si ispira alle testimonianze di Damascio, Probo, Ermia e Diogene Laerzio, secondo i quali Ferecide aveva individuato i tre principi eterni in Zeus, Chrono e Ctonia, ovvero fuoco, terra e aria o etere, terra e tempo. Il riferimento alle "nozze" contenuto nella citazione platonica del *Sofista* si legge nei frammenti della *Teologia*. Cfr. *I Presocratici*, vol. I, cap. 7, Roma-Bari, 2002, pp. 50-59, e E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, tr. it. di R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I: *I Presocratici*, Firenze, 1968, da cui Heidegger riprende le notizie su Ferecide.

<sup>625</sup> Poeta e tragico del V secolo, ricordato da Aristofane come "astro mattutino", autore di un'opera filosofica, i *Triagmi*. Nelle testimonianze di Isocrate e di Filopono e nei frammenti dell'opera si legge che egli aveva individuato tre principi fondamentali: fuoco, terra e aria. Cfr. *I Presocratici*, vol. I, cap. 36, cit., pp. 427-430.

<sup>626</sup> Discepolo di Anassagora e maestro di Socrate, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio avrebbe introdotto ad Atene la "filosofia della natura" e individuato due cause del divenire: il caldo e il freddo, continuando la dottrina anassagorea relativa alla mistione degli elementi naturali secondo il disegno di un νοῦς. Cfr. *I Presocratici*, vol. II, cap. 60, cit., pp. 611-616. L'ipotesi che possa trattarsi di Archelao è di Diels.

<sup>627</sup> N.-L. CORDERO, *L'invention de l'école éléatique: Platon, Sophiste, 242 D*, in *Etudes sur le Sophiste*, cit., pp. 91-124.

<sup>628</sup> Senofane di Colofone, cfr. *I Presocratici*, vol. I, cap. 21, cit., pp. 147-178. È da Platone posto tra la "gente eleatica" perché partecipò alla fondazione della colonia di Elea dove fu discepolo di Parmenide e vi insegnò. La dottrina che Platone gli attribuisce è l'unità del tutto (ὅς ἐν ὄν τὰ πάντα, cfr. 242d5-6). Per l'idea di anima, ritenuta da Senofane "soffio", Heidegger rimanda all'opera di E. ROHDE, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, tr. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, *Psyche: culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, pref. di G. Pugliese Carratelli, Roma-Bari, 1970.

<sup>629</sup> Cfr. *I Presocratici*, vol. I, cap. 1, cit., pp. 11-12, dove si rimanda alle testimonianze dei dialoghi platonici sulla scuola orfica cui il passo del *Sofista* potrebbe alludere.

<sup>630</sup> Cfr. *ibid.*, cap. 22, cit., pp. 179-221. "Musa ionica" è definito Eraclito per il luogo di nascita, Efeso, città della Ionia. Pare inoltre che il suo libro *Sulla natura* avesse il titolo *Muse* (la testimonianza è di Diogene Laerzio), da qui l'appellativo platonico. Non è da

che hanno ripreso le concezioni precedenti giungendo a definire l'essere uno e molteplice, animato da principi contrastanti che ne determinano il divenire. Le Muse eraclitee, «più intonate», sostengono che nel disaccordo si genera sempre concordia. Le altre, meno rigorose, sostengono che «in alterna vicenda» l'essere può essere uno quando cade sotto il potere aggregante della forza di coesione, oppure molteplice quando prevale l'elemento disgregante. Platone, in questa descrizione alquanto mitica della precedente storia dell'ontologia, sembra argomentare innanzitutto la semplicità dei ragionamenti sottesi a simili teorie, richiedendo dunque un rigore maggiore ma soprattutto il superamento di una prospettiva primitiva e

escludere che Platone preannunci già la relazione stabilita in seguito tra il μουσικός e il filosofo (253b3) ed è per questo motivo che distingue le Muse ioniche da quelle di Sicilia sulla base dei suoni: συντονώτεραι le prime, dal suono più acuto, vale a dire più severo; le altre μαλακώτεραι, dai toni più delicati, per estensione meno rigide o, in senso dispregiativo, più deboli. Sempre da Diogene si apprende che per Diodoto il titolo dell'opera eraclitea fosse «l'acuta guida per la linea della vita». Non è da escludere che il nome sia individuato anche sul gioco tra il concordare e il discordare (συμφέρειν e διαφέρειν) del passo 242e2-3 che sintetizza la dottrina eraclitea dell'armonia dei contrari: si vedano i frammenti 8 («L'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia»), 10 («Congiungimenti sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose»), 51 («Non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira»), 57 («Maestro dei più è Esiodo: credono infatti che questi conoscesse moltissime cose, lui che non sapeva neppure cosa fossero il giorno e la notte; sono infatti un'unica cosa»), 67 («Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi»), 80 («Bisogna però sapere che la guerra è comune [a tutte le cose], che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità»), 103 («Comune infatti è il principio e la fine nella circonferenza del cerchio»).

<sup>631</sup> Cfr. *ibid.*, cap. 31, cit., pp. 323-421. Della dottrina empedoclea Platone dimostra interesse soprattutto per l'individuazione del tema del divenire che, tra l'altro, lo avvicina alla posizione di Eraclito. Utile su questi argomenti è il frammento 17: «Duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere/ da molte cose, talvolta poi di nuovo ritornarono molte da un unico essere./ Duplice è la genesi dei mortali, duplice è la morte:/ l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose,/ l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano./ E queste cose continuamente mutando non cessano mai,/ una volta ricongiungendosi tutte nell'uno per l'Amicizia,/ altra volta portate in direzioni opposte all'inimicizia della Contesa./ <Così come l'uno ha appreso a sorgere da più cose>/ così di nuovo dissolvendosi l'uno ne risultano più cose,/ in tal modo esse divengono e la loro vita non è salva;/ e come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili durante il ciclo./ Ma ascolta le mie parole: la conoscenza infatti accrescerà la mente:/ come infatti già prima ho detto preannunciando i limiti delle mie parole,/ duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere/ da molte cose, talvolta di nuovo molte cose si disgiungono da un unico essere,/ fuoco e acqua e terra e l'infinita altezza dell'aria,/ e la Contesa funesta da essi disgiunta, egualmente tutto intorno librata,/ e l'Amicizia fra essi, eguale in lunghezza e in larghezza:/ lei scorgi con la mente e non stare con occhio stupito;/ lei, che dagli uomini si crede sia insita nelle membra/ e per lei pensano cose amiche e compiono opere di pace,/ chiamandola con vario nome Gioia o Afrodite;/ ma nessun uomo mortale la conobbe agirantesi fra essi [*elementi*]:/ ma tu ascolta l'ordine che non inganna del mio discorso./ Tutte queste cose sono eguali e della stessa età,/ ma ciascuna ha la sua differente prerogativa e ciascuna il suo carattere,/ e a vicenda predominano nel volgere del tempo./ E oltre ad esse nessuna cosa si aggiunge o cessa di esistere:/ se infatti si distruggessero del tutto, già non sarebbero più;/ e quale cosa potrebbe accrescere questo tutto? E donde venuta?/ E dove le cose si distruggerebbero, dal momento che non vi è solitudine [*vuoto*] di esse?/ Ma esse son dunque queste [*che sono*] e passando le une attraverso le altre,/ divengono ora queste ora quelle cose sempre eternamente eguali».

naturalistica, che per Heidegger viene a coincidere con il privilegio della dimensione ontica rispetto a quella ontologica.<sup>632</sup> In secondo luogo con l'espressione "raccontare una favola" egli pretende di correggere al contempo una direzione intrinseca ad ogni pensiero; vale a dire la disponibilità ad essere intesa dalla moltitudine arrischia la filosofia in descrizioni ingenuie che possono limitare la sua portata teoretica. Si tratta dunque di un irrigidimento che Platone esige innanzitutto dalla propria speculazione: non mi sembra casuale che il *Sofista* sia un dialogo che si segnala per l'assenza di un μῦθος, ai cui racconti Platone ci ha abituato.<sup>633</sup> Lo Straniero argomenta che è possibile scegliere qualcuna di tali strade solo in gioventù, quando non si è ancora pervenuti ad intendere la problematicità intrinseca ad espressioni all'apparenza facilmente comprensibili quali "essere" e "non-essere". Né d'altro canto è stata premura di quegli antichi maestri verificare la corretta comprensione delle loro dottrine da parte dei loro allievi, così che hanno contribuito a generare quella degenerazione della speculazione che Platone sta lamentando in particolare nella eredità parmenidea: «"raccontando storie", senza vero logos»<sup>634</sup>, fanno uso di parole ma sono incapaci di verificare l'aderenza del loro dire "alla cosa stessa", dando l'impressione di favoleggiare. La critica platonica si rivolge, nota Heidegger, non solo alle dottrine antiche.<sup>635</sup> Essa prende di mira anche le tesi contemporanee a Platone, che esprimono tuttavia un approccio trasversale ed universale alla questione dell'essere. Nei passi 246a-250e è descritta la «battaglia di giganti» (246a4), scontro che infuria tra i sostenitori di due schieramenti: i primi sostengono che l'essere sia identificabile con la materia (οὐσία = σῶμα), i secondi – forse i Megarici – con le sostanze immateriali (οὐσία = εἶδος).

Heidegger argomenta che la discussione platonica sulle tesi ontologiche passate e contemporanee ha lo scopo di riproporre il problema dell'essere come questione inaugurale di ogni filosofia. Riprendendo dunque la

<sup>632</sup> GA XIX, p. 441: «Ciò vuol dire che, per quanto avessero trattato dell'essere, gli Antichi raccontavano qualcosa sull'ente: ... non arrivavano mai al punto di tener fermo ciò che riguardava l'essere dell'ente. Allorché, ad esempio, raccontavano τρία τὰ ὄντα, evidenziavano un ente determinato che aveva per loro un senso particolare, e spiegavano l'ente con l'ente. Questo è il senso dell'espressione «raccontano storie», ovvero essi si muovevano ingenuamente nella dimensione dell'ente, senza mai entrare nella dimensione dell'essere dell'ente».

<sup>633</sup> M. COLLOUD-STREIT, *Warum gibt es keinen Mythos im Sophistes?*, «Journal of the International Plato Society», [www.nd.edu/~plato/](http://www.nd.edu/~plato/), pp. 1-17.

<sup>634</sup> GA XIX, p. 443

<sup>635</sup> La discussione delle dottrine antiche è svolta in 242c-245c, come indica nel dettaglio Heidegger (*ibid.*, pp. 439-440 e 444): prima è discussa la tesi della molteplicità dell'essere, la cui confutazione porterà all'individuazione dell'essere come uno; in secondo luogo è analizzata la tesi eleatica per concludere che l'uno rimanda ad una molteplicità. La ripresa degli argomenti eraclitei ed empedoclei avverrà invece nel corso della "ricostruzione" ontologica, ossia dell'esposizione della teoria platonica: il recupero di queste tesi mi pare infatti che possa essere rintracciato nella analisi della κίνησις e dell'inserimento di quest'ultima nella "comunione" dei γέννη. Cfr. *ibid.*, p. 489: «Mettendo in evidenza la κίνησις e la στάσις, Platone ha recuperato i due concetti fondamentali la cui vitalità è attestata nelle posizioni delle ontologie precedenti: la στάσις di Parmenide e la κίνησις di Eraclito, e questo in modo che si possa al tempo stesso operare la giunzione tra queste posizioni nel fenomeno del γινώσκειν».



denominazione da Aristotele, essa può essere definita come il problema dell'ἀρχή. L'articolazione del discorso filosofico preplatonico, con la sola eccezione di Parmenide, si muove nell'ambito dell'ontico più che dell'ontologico: «La critica, esercitata da Platone sull'epoca precedente, si dispiega nel seguente orientamento: pervenire all'ontologico in opposizione all'ontico, alla spiegazione categoriale dell'essere in opposizione alla descrizione ontica dell'ente, vale a dire renderli in generale visibili nei loro rispettivi domini. Poiché per Platone era veramente una scoperta inaudita vedere l'essere in opposizione all'ente – scoperta verso la quale Parmenide aveva fatto il primo passo, in parte a sua insaputa, con il principio in apparenza banale secondo il quale “l'ente è”. Con un tale principio egli si è fondamentalmente elevato al di sopra dell'ente inteso nel senso di una descrizione» cioè, aggiunge in nota, di una descrizione «dell'ente attraverso l'ente»<sup>636</sup>. Questo passo merita di essere interpretato in maniera più incisiva. Esso contiene infatti l'abbozzo di un riconoscimento della “differenza ontologica”, che sarà tematizzata per la prima volta a partire dal 1926 e che costituirà il tema fondamentale dell'ontologia heideggeriana, anche successivamente alla *Kehre*. La “differenza” riguarda difatti la distinzione tra l'essere e l'ente e scopo della filosofia è dar conto di una simile separazione: anche il pensatore tedesco questiona l'essere interrogando un ente, non ambisce tuttavia, come dimostrano di fare i fisiologi o, in seguito, i filosofi cristiani, a descrivere l'essere attraverso un ente (ad esempio l'aria, il fuoco, il dio). Alla descrizione naturalistica si contrappone l'intuizione categoriale – in questo corso non ancora superata da parte di Heidegger, per il quale, nella meditazione successiva, l'essere interpretato sulla base di categorie è in modo appena dissimile un'interpretazione ontica, in quanto radicata sulla priorità della logica rispetto all'ontologia – che nel mondo antico solo Parmenide, seppur in maniera non del tutto consapevole, Platone e Aristotele hanno formulato. Il dato rilevante della citazione è senza dubbio l'inserimento di Platone in una simile prospettiva, poiché, com'è indicato nella lezione successiva degli anni Trenta, il pensatore greco interpreterà l'essere a partire da un ente, ἄγαθόν. Implicitamente Heidegger ammette che la dichiarazione di superamento della prospettiva eleatica esprime in realtà il tentativo platonico di rimanere ancorato a quella dimensione verticistica della speculazione greca del tempo, dal momento che si trattava di riconoscere la svolta ontologica compiuta dal maestro e portare a livello di consapevolezza ciò che in lui era contenuto ma oscuro.

Il paesaggio metodico del parricidio arriva a comprendere con lo sguardo un orizzonte ben più esteso del confronto con il solo “padre venerabile e terribile”. In sintesi, divenire πατραλοίας equivale ad assumere un atteggiamento radicale nei confronti della tradizione, sperimentare praticamente la destrutturazione del passato per potersene appropriare in senso positivo, come pretende Heidegger, e indicare in tal modo scenari futuri per la filosofia innanzitutto preservandole uno spazio d'azione che il rispetto formale dell'autorità le nega. La rassegna critica

<sup>636</sup> *Ibid.*, pp. 438-439

delle precedenti teorie recupera il senso originario della confutazione, ovvero si serve della confutazione dell'avversario per salvare dalla contraddizione il proprio discorso in apparenza aporetico. Le premesse programmatiche e metodologiche così esposte anticipano e legittimano la *scomposizione* delle opinioni sull'essere al fine di preparare la *ricostruzione* della questione ontologica.

### III.2. Dissonanze e disaccordi

La decostruzione delle ontologie precedenti ha un doppio significato: metodologico, in quanto serve a Platone a disarticolare nei minimi dettagli quelle teorie, fungendo dunque da metodo della scomposizione; programmatico, poiché da ciascun confronto il procedimento dialettico lascia emergere ipotesi che saranno in seguito raccolte e dimostrate nel momento della ricostruzione ontologica. Nello specifico, la confutazione di Parmenide ha lo scopo di operare una distinzione interna tra μὴ ὄν, il non-essere in senso relativo, che sarà positivizzato nel concetto di ἕτερον, e il μηδ'αμῶς ὄν (237b8), ο μηδέν, il nulla, che rimane, in accordo con l'imperativo eleatico, la contraddizione assoluta del pensiero. Nei confronti con i monisti e con i pluralisti Platone si impegna a dimostrare la compresenza di unità e molteplicità all'interno dell'essere, che sarà da preludio alla delineazione della κοινωνία, vale a dire della reciproca comunicazione delle fondamentali determinazioni dell'essere. Dalla rassegna critica dei "materialisti" e degli "idealisti" emergono infine le idee di δύναμις e κίνησις, entrambe espressioni di idee di mutamento e utilizzate da Platone per definire la vita e i suoi movimenti, primo tra tutti la conoscenza che, si è già visto in 228c, è ὄρμη, «slancio», un essere in cammino verso la verità. Lo spartiacque tra le prime due confutazioni, fondate sulla "quantità", e le successive, finalizzate ad una elaborazione "qualitativa", al "come" dell'essere, è costituito dal giudizio logico che sostiene le prime e il giudizio di esistenza delle seconde, dunque dall'uso predicativo (ἐστί) e dall'uso esistenziale (εἶναι) di essere.<sup>637</sup> La contraddizione dei primi mette in luce anche il mito della logica e la necessità di risalire dalla priorità dell'enunciato alla significatività del discorso.

La delineazione delle ontologie precedenti costituisce il punto di inizio a partire dal quale è possibile comprendere «l'intera connessione che Platone mette in evidenza successivamente», insiste Heidegger su questo punto, perché non è possibile intendere il seguito della discussione come l'elaborazione improvvisa e rivoluzionaria di un nuovo concetto di essere. «Questo rinvio a un momento ulteriore del dialogo – Platone in 247e7 dice «più tardi» – non deve essere compreso come se si trattasse qui di elaborare un senso di essere ben preciso ai fini della confutazione, allo scopo di imbavagliare in qualche modo gli avversari. Questa considerazione rinvia già ad un elemento *positivo* e non è per nulla qualcosa di provvisorio, nel senso che sarà di seguito abbandonato: essa è *provvisoria in senso*

<sup>637</sup> M. DIXSAUT, *La natura filosofica*, cit., p. 387, n. 33: «ostinarsi a distinguere i significati dell'essere e a privilegiare la proposizione predicativa porta alla fine a pensare come se Platone non avesse mai scritto il *Sofista*». Per una rassegna critica sul tema rimando a G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità*, cit., p. 226 e sg., in particolare la nota n. 34, e L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza*, cit., p. 19 sg., soprattutto le note nn. 7 e 8, e l'intero terzo capitolo, *L'essere*, pp. 140-187.

*propedeutico*, nel senso di ciò che sarà ripreso in altro modo in seguito e semplicemente sarà colto in modo più originario»<sup>638</sup>.

La confutazione dell'ontologia parmenidea si articola in tre punti, esposti nei passi 237b-239d. Il tema dominante è riassumibile nel concetto di relazione, espresso dalle preposizioni ἐπί e πρός, che, nota Heidegger nel commento al testo, sono dominanti nella esposizione delle aporie eleatiche e si raccordano all'idea di κοινωνεῖν che compare per la prima volta in 248a10. «Nell'ὄνομα in quanto tale ... si trova già l'ἐπί, la relazione "alla cosa"»<sup>639</sup>. La tesi heideggeriana muove innanzitutto dalla determinazione intenzionale del discorso, che è sempre "discorso di qualcosa": un dire che prende di mira il non-essente esprime in ogni caso una relazione a qualcosa. Compito del pensiero è dunque la verifica dell'esistenza del non-essente e della conformità del pensato alla cosa. «Chi esprime il μὴ ὄν, se si comprende correttamente, *tace*. Perché ogni λέγειν è secondo il suo senso λέγειν τί, e λέγειν τί, è sempre *congiuntamente* ὄν e ἔν. Io dico dunque nel μὴ ὄν, in quanto io λέγω, "dico", congiuntamente l'ὄν e l'ἔν. Questo rende già visibile una struttura assolutamente originaria del λέγειν, struttura che si trova interamente libera dal rapporto con la sfera di realtà alla quale può rapportarsi il λέγειν, cioè l'interpellare e l'elaborare discorsivamente. Soltanto nella misura in cui λέγειν è λέγειν τί, un "approccio discorsivo di qualcosa", in ciò che è stato portato in questo modo al discorso sono detti congiuntamente determinati caratteri del suo essere e dell'essere stesso. Questo significa che tuttavia il λέγειν, in quanto è λέγειν τί, implica difficoltà fondamentali per l'approccio discorsivo del μὴ ὄν»<sup>640</sup>. Il commento heideggeriano si riferisce ai tre asserti in base ai quali è contestato il principio parmenideo. Poiché un essente è sempre un qualcosa e poiché il qualcosa è a sua volta identificabile numericamente, allora ὄν, τί e ἔν sono i tre caratteri identificativi per l'essente in generale. Ecco come Platone sviluppa la questione. È innanzitutto da verificare «a quale cosa vada mai attribuita (ἐπιφέρειν) questa denominazione, τὸ μὴ ὄν» (237c1-2). Essa «non è riferibile ad alcuna tra le cose che sono» (τῶν ὄντων ἐπί <τι>, 237c6-7), agli ὄντα, e di conseguenza nemmeno a "qualche cosa" (ἐπὶ τὸ τί, 237c10), al τί, perché questa espressione rimanda sempre ad un essente ed è «impossibile dirla da sola, nuda e spoglia di tutti gli essenti» (237d2-4): non dire "qualche cosa" significa «dire assolutamente nulla» (παντάπασιμηδὲν λέγειν, 237e2).<sup>641</sup> Dire "qualcosa" comporta inoltre sempre un'attribuzione quantitativa, «dire *un* qualche cosa» (ἔν τι λέγειν, cfr. 237d7), singolarmente come unità o al plurale (due, molti). Il numero, ἀριθμός<sup>642</sup>, è certo da annoverare tra le cose che sono e costituisce un

<sup>638</sup> GA XIX, p. 473

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 417

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 418

<sup>641</sup> P. AUBENQUE, *Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l'“étant” et le “quelque chose”*, in *Etudes sur le Sophiste*, cit., pp. 365-385.

<sup>642</sup> Heidegger nota che l'ἀριθμός rimanda a «un concetto ben più ampio di numero»: il numerare rinvia ad un'articolazione della molteplicità e «non ha nulla a che vedere con una visione matematica del mondo». L'ultimo richiamo va all'opera di J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Berlin-Leipzig, 1924.

criterio identificativo del reale: «come potrebbe un uomo proferire dalle sue labbra la denominazione o col suo pensiero senz'altro afferrare le cose che non sono o ciò che non è, così senza il numero?»<sup>643</sup>

Da questo primo movimento dialettico occorre far risaltare due questioni. In primo luogo, come si è già anticipato, la dimensione intenzionale del discorso. A questo argomento si connette la possibilità di relazione tra un essente e un non-essente, se, come dice lo Straniero, «ad un essente potrebbe in qualche modo unirsi un'altra tra le cose che sono» (τι τῶν ὄντων ἕτερον, 238a5). Il verbo che esprime questa possibilità è προσγίνεσθαι, alla lettera “diventare, venire ad essere”, che Heidegger raccorda a προσφέρειν (“riferire”, 238b3), προστιθέναι (“attribuire”, 238c1) e προσαρμόττειν (“accordare”, 238c6), in quanto accomunati dal prefisso πρὸς che, come ἐπί, implica il riferimento di una cosa ad un'altra, dunque rinviano tutti all'idea di relazione, di partecipazione, di comunione. Il non-essere spoglio di riferimento all'essere è impossibile a dirsi e a pensarsi.

In secondo luogo Platone, dando inizio alla confutazione del principio parmenideo, indica il μὴ ὄν come τὸ μηδαμῶς ὄν (237b8), che è «il non assolutamente essente».<sup>644</sup> L'aggiunta dell'avverbio non è casuale e preannuncia quello che, più che configurarsi come un superamento di Parmenide, è invece un completamento e al tempo stesso una difesa. La distinzione platonica tra un non-essere assoluto, che, positivizzato, equivale al “nulla” e un *altro* non-essere, che si rivelerà quello veramente predicabile ed esistente, costituisce l'effettiva portata del confronto platonico con il suo maestro. Indicativo di questo dato è la “teoria” della negazione che si legge in 257b9 sg.: «non concederemo che negazione significhi opposizione, ma soltanto che “μὴ” e “οὐ”, preposti ai nomi che li seguono, o piuttosto davanti alle cose a cui i nomi si applicano, indicano qualcos'altro». Le particelle negative negano il nome o la cosa di cui il nome è segno; operano questo gesto all'interno del *logos* e non interferiscono nel reale perché non giungono a negare la cosa in quanto esistente. A monte dunque della riscrittura dell'ontologia si situa un chiarimento, una ὀρθολογία, di ciò che è essente e di quell'azione logica, il “non”, che talvolta vi si può attribuire. «Ma se il non-essente deve poter essere in qualche modo, è chiaro che il *non* deve essere qui usato in un senso specifico, rimasto ignoto allo stesso Platone. Si richiede dunque sia una *revisione del λόγος* e del suo senso sia una *revisione del senso del “non”*. In quanto tuttavia il “non” è correlativo al dire-non e alla negazione, la problematica del μὴ ὄν si concentra di nuovo sul λέγειν del μὴ ὄν»<sup>645</sup>. Se difatti si assume l'incontrovertibile relazionalità del dire, allora si comprende che la negazione è un evento interno alla predicazione: da ciò il fraintendimento di Platone relativo alla teoria del “non” lamentato da Heidegger, poiché, assorbito dal discorso, la negazione non giunge a toccare le cose e rimane un'operazione della mente

<sup>643</sup> *Soph.* 238b6-8, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 396.

<sup>644</sup> ROSEN, *Plato's Sophist*, cit., p. 180: «τὸ μηδαμῶς ὄν could mean either the *nihil absolutum* or a definite instance of something which has no existence at all».

<sup>645</sup> GA XIX, p. 419

estranea alla reale dimensione dell'essente, ovverosia derivata e aggiunta all'essere.

Gli argomenti utilizzati per contraddire la teoria eleatica – se il non-essere è assolutamente inesistente, ed è indicibile, impensabile, estraneo ad ogni discorso e ragionamento, perché ne parliamo? – si radicano nella concezione apofantica del λόγος, di un dire “che mostra”, e nella fiducia forse eccessiva, come talvolta ha notato Heidegger, a credere da parte di Platone che il discorso possa essere sottratto a coloro che ne fanno un uso contrario alla scienza. Ammettendo infatti che la “manifestatività” e l'intenzionalità del λόγος, il suo essere sempre “parlare di qualcosa”, garantiscano la pretesa di esistenza di ciò che in esso si dà a vedere, e dal momento che esiste la parola “nulla”, è necessità conseguire che, mantenendo il nome un riferimento alla cosa, esiste allora non solo la cifra positiva del non-essere che è differenza, ma anche il suo contrario, l'έναντίον assoluto, che non ammette partecipazione e relazione con l'essere. Che di “nulla” non si stia parlando nel dialogo è ribadito dallo Straniero nei seguenti passi: se ci si riferisce al nulla allora «se uno vuole parlare correttamente non deve definirlo né come unità né come molteplicità, e neppure indicarlo con “lo”, assolutamente: infatti anche questa denominazione ad esso verrebbe data sulla base dell'unità»<sup>646</sup>. I parametri platonici per l'individuazione del reale sono quelli appena forniti: l'essere τί e ἀριθμός delle cose. Certo il nulla non è “qualcosa” perché non è un ente, né è numerabile perché, più che coincidere con un numero, nemmeno con l'uno, è l'assenza di ogni possibile numerazione. Chiaramente Platone esprime la sua posizione a riguardo: «non parliamo di un opposto (οὐκ έναντίον) dell'essere, ma solo di una cosa diversa (έτερον μόνον)»<sup>647</sup> e «nessuno dica di noi che, indicando nel non-essente l'opposto dell'essente osiamo sostenere che esso in tal senso è. Noi infatti è già gran tempo che diciamo di non occuparci di un opposto dell'essente, se è o non è, se si tratta di cosa che ammetta di essere oggetto di un discorso, o che ogni discorso rifiuti»<sup>648</sup>. L'ultima citazione esplicita l'assoluto disinteresse di Platone per il tema del “contrario dell'essere”, al punto che, non essendo questione di cui discute nel *Sofista*, può trascurarla relativamente al suo essere o modo d'essere, alla possibilità che esso abbia un dire che lo mostri, com'è facile da arguire, o se diversamente non vi sia discorso, in questo caso un discorso scientifico, che con armi concettuali ne neghi l'esistenza.

La discussione della negazione comporta la messa in evidenza di un ulteriore problema, quello del falso, emerso durante la discussione relativa all'immagine e alla proposta di interpretare il sofista come un produttore di illusioni. Definire l'είδωλον una cosa, precisamente un'altra cosa (έτερον τοιοῦτον, 240a8), pone il problema dell'originale e dunque della verità. «Assolutamente non vera – dice Teeteto – ma simile al vero» e lo Straniero gli chiede a che cosa vada attribuita la verità: se «vero è il realmente essente

<sup>646</sup> *Soph.* 239a8-11, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 397 [lievemente modificata].

<sup>647</sup> *Ibid.*, 257b3-4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 422.

<sup>648</sup> *Ibid.*, 258e6-259a1, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 424 [lievemente modificata].

(τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν, 240b3)», allora «il non vero è il contrario del vero (ἐναντίον ἀληθοῦς, 240b5)». Il somigliante è dunque qualche cosa ma non realmente vera: è cioè essente ma non nel modo della verità. Risalta a questo punto l'idea che è stata sottesa all'analisi delle aporie parmenidee, quando si è prospettata l'idea, allora ritenuta impossibile, di una comunicazione tra essente e non-essente. Quest'idea è la συμπλοκή (240c1), un «intreccio» di τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι: «il λέγειν ha una struttura determinata: quella del πρὸς, qualcosa a qualcosa, o, come possiamo dire in modo più rigoroso, interpellare discorsivamente qualcosa in quanto qualcosa. La συμπλοκή è l'espressione di questo carattere specifico dell'interpellare discorsivo inerente al λόγος: qualcosa in quanto qualcosa»<sup>649</sup>.

Nell'assumere una simile ipotesi, non ancora dimostrata riguardo alle sue concrete possibilità, si sviluppa ancora un'altra questione. Se si ammette che il sofista non è, si contravviene ad un'evidenza; così se si ammette che il non-essere non è, allo stesso modo si sovverte la prova dei fatti. Nell'uno e nell'altro caso «l'anima nostra opina il falso» (ψευδῆ δοξάζειν, 240d2-3); «falsa è ... l'opinione che opina in opposizione (τὰναντία) alle cose che sono»<sup>650</sup>. Allora τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν è ψευδῆ δοξάζειν (240d9). In analogia, λόγος ψευδῆς è dire τὰ ὄντα μὴ εἶναι e τὰ μὴ ὄντα εἶναι. L'argomento, com'è noto, contrasta con la tesi eleatica e con il discorso di colui che se ne sta facendo difensore. «Lo ξένος vuole dunque condurre Teeteto ad ammettere che l'εἶδωλον, se è un ἕτερον dell'ἀληθινόν, allora è l'ἐναντίον dell'ἀληθινόν e quindi un οὐκ ὄν. In ciò consiste la sofistica: nel fatto che lo ξένος ruota semplicemente il senso dell'ἕτερον dell'ἀληθινόν, ovvero dell'ὄν, intendendolo come un ἐναντίον dell'ὄν, dunque come un μὴ ὄν»<sup>651</sup>. Anche riguardo al problema del falso, come già per la negazione, Heidegger ritiene che Platone rimanga su un livello ontologico-formale, dunque nel mero ambito della predicazione. Questa conclusione non è in disaccordo con l'interpretazione heideggeriana secondo la quale tutto il dialogo deve essere interpretato a partire dal λόγος, quanto semmai con la pretesa heideggeriana di chiedere al pensiero greco la definizione esistenziale e fattuale del discorso, antecedente ad ogni teoria. Mi pare tuttavia che dalla descrizione della prima parte del dialogo siano emersi risultati fondamentali al dibattito. Che poi queste conclusioni non siano confluite in una teoria rigorosa è un'assenza che Heidegger lamenta ma al tempo stesso è un modo di mantenere certamente vive e aperte alla discussione le questioni, piuttosto che risolverle in una dottrina articolata.

<sup>649</sup> GA XIX, p. 430-431. Il termine συμπλοκή, in particolare in virtù di questo richiamo al discorso, potrebbe anche definirsi “giudizio”, soprattutto in considerazione del fatto che nell'ultima parte del dialogo Platone parla di un “intreccio” di nome e verbo che costituisce appunto la prima forma di giudizio, la proposizione costituita di nome e predicato. Heidegger rifiuta la traduzione con *Urteil*, giacché sostiene, come è emerso numerose volte nel corso del mio argomentare, che il termine rimanda ad un significato ben preciso nell'ambito della logica.

<sup>650</sup> *Soph.* 240d6-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 399.

<sup>651</sup> GA XIX, p. 429

Dalla confutazione di Parmenide sono ricavate allora importanti conclusioni per la meditazione successiva: innanzitutto che parlare di μή ὄν non significa parlare di “nulla”, e che connesse alla questione del non-essere vi sono quelle della negazione, del falso e dell’inganno. La discussione necessita però di ancora ulteriori chiarimenti ai quali dovranno provvedere le confutazioni delle altre teorie dell’essere. Si è già anticipato che da questi confronti Platone ricava l’idea della simultanea presenza nell’essere dell’unità e della molteplicità, del permanere e del divenire. Vediamo ora nel dettaglio come si articola la discussione.

È da notare innanzitutto l’inversione che il dialogo subisce durante la confutazione dei filosofi precedenti. Se nell’esame di Parmenide la discussione è incentrata sul non-essere, a partire da 243d il discorso si rovescia invece sull’essere, sul «λέγειν τὰ ὄντα»<sup>652</sup>. Lo Straniero ha già registrato un certo imbarazzo<sup>653</sup> ad affrontare questioni simili, quindi «la cosa più importante e principale, il capo di tutto» è «scoprire che cosa mai ritengono di indicare (δηλοῦν)<sup>654</sup> con l’espressione “essente” tutti quelli che ne fanno uso nel discorso»<sup>655</sup>. Nel giro di pochi capoversi Platone ritorna ben tre volte sulla difficoltà presente di analizzare l’essere. In 244a si trova la celebre citazione che apre l’imbarazzo da cui *Essere e tempo* intende togliere la filosofia nel riproporre la medesima questione, passo che tuttavia nel corso del ’24-’25 Heidegger non legge: «poiché noi non sappiamo cavarcene, chiariteci voi quanto basta che cosa mai vogliate significare, quando pronunciate la parola *essere*. Giacché è certo che voi questo lo sapete da un pezzo, mentre noi prima credevamo di saperlo, ed ora siamo in impaccio»<sup>656</sup>. Sebbene manchi il commento al futuro esergo, si trovano indicati al contempo tutti gli elementi che confluiranno nell’introduzione al saggio del ’27. Il tema di fondo è l’«oblio»<sup>657</sup> (*Vergessen*) che insorge quando il «concetto di essere» diventa «ovvio» e nello stesso tempo «supremo», quando cioè lo si utilizza fingendo una comprensione apparente o, al contrario, quando si rinuncia a definirlo perché troppo elaborato. Nel primo caso la «scienza fondamentale» (*Fundamentalwissenschaft*) non avrà come punto di partenza che questa “ovvietà”, vale a dire la trasformazione che l’essere ha subito mutandosi in

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 445

<sup>653</sup> *Soph.* 243c1-5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 403 [lievemente modificata]: «anche riguardo all’essente, non meno che riguardo al non-essente, noi interamente ci troviamo affetti dalla medesima difficoltà, e pure diciamo di non aver problemi riguardo a ciò ed affermiamo di comprendere quando uno dice l’espressione che lo indica, e di non comprendere nell’altro caso, mentre siamo nella stessa situazione, nell’uno e nell’altro».

<sup>654</sup> Heidegger enfatizza molto l’impiego del verbo δηλοῦν da parte di Platone. Il filosofo antico tuttavia dimostra in più contesti di utilizzarlo come sinonimo di σημαίνειν e pertanto di non possedere ancora la distinzione aristotelica tra λόγος ἀποφαντικός e λόγος σημαντικός, così cara al pensatore tedesco. In questo contesto, in particolare, è chiaro il significato “semantico” di δηλοῦν che invece Heidegger traduce, fedele alla sua terminologia, con *offenbarmachen*, “rendere manifesto”.

<sup>655</sup> *Soph.* 243d1-5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 403 [lievemente modificata].

<sup>656</sup> *Ibid.*, 244a6-8, tr. it. di E. Martini, cit., p. 164. Come ultima enunciazione dello ἄπορεῖν si veda 245d12-e2, tr. it. *ibid.*, p. 166: «e così di tante altre cose ciascuna presenta difficoltà infinite a chi dica che l’essere sia o due o uno solo».

<sup>657</sup> GA XIX, p. 447. Tutte le citazioni che seguono sono tratte dalla stessa pagina.



un dato indiscusso. Nel secondo caso l'atteggiamento è viziato dall'intento logico di pervenire ad una corretta e definitiva definizione; in questo modo verrebbe ad applicarsi alla comprensione dell'essere «la "logica" della determinazione dell'ente». L'impossibilità della definizione inalberata da questi tentativi si risolve sempre in un «frintendimento» di ciò di cui in realtà si sta discutendo. «Relativamente al primo compito di ogni ontologia possibile si deve dire positivamente che esso risiede nella *preparazione*, ovvero nella preparazione della donazione di un *terreno* per l'interrogazione del senso dell'essere in generale. *La questione del senso dell'essere* – ciò che significa in generale essere, nel senso della proposizione di Platone citata sopra – non è la questione ultima dell'ontologia, ed è impossibile rispondervi accumulando risultati ontologici. È al contrario *all'inizio che si trova* la questione del senso dell'essere, poiché ogni questione concreta che verte sulla struttura ontologica determinata di un ente, deve procurare il suo *filo conduttore* possibile *quanto al senso*. D'altra parte non basta porre la questione dell'essere in maniera formale né voler rispondere in maniera formale. Si deve comprendere al contrario che questa problematica del senso dell'essere richiede un'elaborazione, ovvero quella del *terreno* sul quale è in generale possibile interrogare l'ente quanto al suo essere. Si deve scoprire ed elaborare l'*ambito* nel quale può e deve in generale dispiegarsi la ricerca ontologica. Senza la scoperta e l'elaborazione rigorosa di questo ambito, l'ontologia non è altro che teoria della conoscenza del passato neokantismo. Porre la questione del senso dell'essere non significa altra cosa che elaborare la *problematica della filosofia in generale*»<sup>658</sup>. È chiaro che questo «terreno», il *Milieu*, l'«ambito» dal quale sorge la questione ontologica è il piano dell'esistenza. Così «ciò che è investito della domanda» (*das "Be-fragte"*) è l'ente, «ciò che si ottiene, o si mira ad ottenere, con la domanda» (*das "Erfragte"*) è l'essere e «ciò che si domanda» (*das "Gefragte"*) sono i caratteri ontologici dell'essere.<sup>659</sup> Heidegger riconduce a queste tre articolazioni della medesima questione il senso della dialettica platonica e la risoluzione dialettica dell'ontologia, che «non ha nulla a che vedere con il fatto di fare giochi di destrezza con le contraddizioni, secondo il significato attuale o quello stabilito da Hegel»<sup>660</sup>.

Questione comune ai sostenitori delle tesi successive è «un'eccedenza»<sup>661</sup>, una ulteriorità dell'essere rispetto agli elementi (l'essere è "terza cosa") o di un elemento rispetto all'essere (ad esempio l'uno). L'argomento principale contrapposto ai sostenitori della tesi sulla molteplicità dei principi è che in questo caso l'essere è colto come «terzo» (243e2) rispetto, ad esempio, ai precedenti due o tre elementi – ma Platone accenna solo ai dualisti. L'essere in quanto τριτόν non è condiviso da tutte queste ἀρχαί, ma da una sola di esse perché solo con una può identificarsi. Dicendo dell'essere di una di esse, non si ammette altro che l'esistenza di

<sup>658</sup> *Ibid.*, pp. 447-448

<sup>659</sup> Per le traduzioni mi sono attenuta alle scelte di F. Volpi, in GA II, tr. it. Chiodi-Volpi, p. 593.

<sup>660</sup> GA XIX, p. 449

<sup>661</sup> CARCHIA, *La favola dell'essere*, cit., p. 72.

quest'ultima negandola implicitamente all'altra. Di conseguenza l'essere è uno e non plurale. Heidegger commenta che in questo passo, più che istituire un «monismo»<sup>662</sup> Platone voglia al contrario richiamare l'idea di partecipazione, vale a dire di congiunzione (*Mitsagen*) tra ciò che nel discorso è detto e ciò a cui la cosa detta rimanda in realtà. Dicendo di ogni singolo elemento che è, il rinvio è disposto nei confronti dell'essere.

Il fatto che la constatazione di questo imbarazzo non sia rivolta a Parmenide può fungere da ulteriore conferma all'idea che Platone non osi contestare la teoria ontologica dell'eleate e che la contestazione precedente aveva il solo fine di far risaltare la differenza interna al non-essere e al nulla che Parmenide non aveva individuato. La polemica successiva – sebbene si trovi citato un altro frammento del poema parmenideo – ha di mira la “scuola eleatica”, perché dopo i pluralisti sono contestati coloro che sostengono che «tutto è uno» (ἐν τὸ πᾶν, 244b6). Heidegger suggerisce di scindere la discussione in due parti: la prima relativa all'analisi dell'ὄν in quanto ἔν (244 b 9 – 244 d 13) e la seconda all'ὄν in quanto πᾶν oppure ὅλον (244 d 14 – 245 e 5).

I sostenitori di questa tesi non si avvedono che dicendo “l'essere è uno” offrono in realtà due denominazioni. È cosa «risibile» afferma lo Straniero sostenere che per la stessa cosa sono disponibili due nomi, così come altrettanto «senza senso» è porre una separazione tra nome e cosa, perché anche in questo caso si porrebbe in realtà l'esistenza di due distinti (ἕτερον, 244d3): «con l'ὄνομα di qualcosa, con un significato che vuole dire qualcosa, tu dici già due ὄντα ... Nella espressione in quanto tale si trova dunque già una συμπλοκή»<sup>663</sup>. L'equazione tra uno e intero – qui Platone parla di ὅλον (244d14) e non, come in precedenza, enunciando la tesi, di πᾶν<sup>664</sup> – non è pacifica, dal momento che l'uno non è l'intero e l'intero non è uno. Trattandosi di due cose distinte una delle due si applica all'altra come una «affezione» (245a1), un πάθος, per cui una delle due subisce una aggiunta esteriore alla propria identità. Il frammento parmenideo che paragona l'essere ad una sfera (σφαῖρα)<sup>665</sup>, immagine dell'intero, pone il problema della relazione tra parti, perché è un tutto costituito di singole unità: «se dunque l'essere è così, ha un centro (μέσον) e delle estremità (ἔσχατα), e quindi, per stretta necessità, ha parti (μέρη)»<sup>666</sup>. L'uno si aggiunge al tutto come somma di parti, come elemento di raccolta di entità distinte. L'uno che è «vero uno» (ἀληθῶς ἐν, 245a8) è invece «assolutamente indivisibile in parti» (ἀμερῆς ... παντελῶς, *ib.*). Ciò che

<sup>662</sup> GA XIX, p. 446

<sup>663</sup> *Ibid.*, pp. 452-453

<sup>664</sup> Heidegger ritiene che il senso dell'ὄλον si avvicina a ciò che nella *Metafisica* (Δ, 26, 1023b32 sg.) Aristotele definisce come συνεχές. Sull'argomento rimando al primo capitolo, nota n. 167.

<sup>665</sup> DIELS-KRANZ, *Parmenides*, B, 8, 43-45. Cfr. *I Presocratici*, I, cap. 28, cit., p. 276: «simile alla massa di ben rotonda sfera/ di ugual forza al centro in tutte le direzioni;/ che egli infatti non sia né un po' più grande né un po' più debole qui o là è necessario». Cfr. CARCHIA, *La favola dell'essere*, cit., p. 67: Platone deve «attuare una gerarchizzazione dei momenti dell'essere, stabilire che la sua realtà non è monolitica, bensì è fatta di differenze, di pieni e di vuoti». Cfr. anche ROSEN, *Plato's Sophist*, cit., p. 194: «gradational ontology».

<sup>666</sup> *Soph.* 244e6-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 405 [lievemente modificata].

riceve l'uno come elemento aggiunto, che è «affetto dall'uno», è «più che uno». Al contempo è però assurdo, per salvare la definizione di uno, negare – esercitare la στέρησις (cfr. 245c5: στερόμενον), attribuire una privazione – l'esistenza al tutto: «ciò che viene ad essere sempre viene all'essere come intero; cosicché non si può dire “è” né dell'essere (οὐσίαν) né del divenire (γένεσιν) escludendo dalle cose che sono l'uno o il tutto»<sup>667</sup>. In quest'ultimo impiego, nota Heidegger, l'ὅλον è inteso come la totalità perfettamente finita, giunta a compimento in un processo di generazione.<sup>668</sup>

Nella delineazione di queste aporie è riconfermato il problema della relazione tra essenti e al tempo stesso enunciato un tema, quello della affezione, che verrà ripreso e ulteriormente sviluppato nelle confutazioni successive, quando si tratterà di discutere di *dynamis* e movimento. Gli argomenti platonici sono tuttavia avvolti da «tre oscurità essenziali»<sup>669</sup> che non appartengono solo al pensiero dell'autore ma che, in una certa misura, sono strutturali all'approccio filosofico di ogni tempo: «l'oscurità del concetto del “non” (*Nicht*)», «l'oscurità relativa alla distinzione di ὄν in quanto essere e ὅν in quanto ente» e infine un'oscurità relativa alle determinazioni dell'essere che sono emerse dalla precedente confutazione di Parmenide, vale a dire l'ὄν, l'έν e il τί. Riguardo al primo punto, dicendo la non equivalenza tra intero e essere, si sta affermando che l'ὅλον non è ὄν. Il procedimento dialettico della distinzione ha la manifesta necessità di lasciare emergere la contraddizione dal discorso dei suoi avversari, e questo avviene con il meditato proposito di portare alla luce l'aporia che solo il secondo momento della dialettica, quello ricompositivo della συναγωγή, può risolvere. Il chiarimento avverrà tuttavia solo quando è acquisita la possibilità di una visione sinottica del molteplice, quando l'uno si afferma come «determinazione dell'ὄν nel senso della συναγωγή dialettica, di modo che esso, in quanto questo uno, rimane costantemente co-presente in ciascuno dei πολλά»<sup>670</sup>. Platone non difetta di una articolata teoria della negazione, come più volte gli rimprovera Heidegger; egli è piuttosto animato dalla volontà di fare della negazione, contrariamente agli eleati, un problema filosofico. Riguardo alla seconda oscurità, è evidente l'accento ad una indistinzione tra ente e essere, mancanza di differenza che, per passare alla terza oscurità, giunge a viziare la originarietà delle determinazioni ontologiche e a considerarle solo dal punto di vista della loro provenienza, quando cioè, nella κοινωνία τῶν γενῶν, ciascun γένος sarà posto in rapporto derivato dagli altri.

Se la metafora fondamentale di queste prime confutazioni è raccolta in quel “raccontare favole” che ha introdotto la contestazione dei primi filosofi, un'altra metafora di grande suggestione apre il confronto con le tesi

<sup>667</sup> *Ibid.*, 245d4-6, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 406 [lievemente modificata].

<sup>668</sup> Per un commento al «pizzico di ... sofisticheria» del passo 245c1-3 sono da vedere le osservazioni di L. SCARAVELLI, *Due lettere di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, «Filosofia», Nuova serie, 1979 (1), pp. 33-44, e di G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il “Sofista” di Platone*, in ID., *Filosofia e Idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli, 1997, pp. 573-620.

<sup>669</sup> GA XIX, p. 459

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 463

contemporanee e, aggiungerei, eterne del pensiero: l'essere è materia o spirito? Tra i sostenitori delle due tesi infuria una γιγαντομαχία (246a4), una lotta tra "giganti", poiché in questo modo vengono appunto presentate le file dei due schieramenti, che riproducono non a caso una lotta universale ed epocale, come quella combattuta tra i giganti e gli dèi. Platone assegna loro nomi di grande simbolismo, identificando i primi come σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες (247c5), «seminati e nati dalla terra», autoctoni, e gli altri εἰδῶν φίλοι (cfr. 248a4), «amici dei concetti». Scevro di metafore, il ragionamento pone dinanzi due possibilità di avvicinarsi al problema dell'essere, favorendo come chiave d'accesso la αἴσθησις, oppure il νοεῖν. La domanda, come argomenta Heidegger, non è così scontata e certo non risiede della medesima impostazione con cui si dà nel pensiero moderno. La discussione è difatti introdotta dalla domanda relativa alle possibilità di esistenza di qualcosa di simile al νοῦς, all'intelligenza dell'intangibile, poiché il primo "senso" dell'essere è offerto dall'esperienza sensibile.

«Uomini terribili» e al tempo stesso «più mansueti», vale a dire più facilmente confutabili, sono coloro che ammettono l'esistenza solo delle cose materiali, di ciò che è esperibile attraverso i sensi, negando l'esistenza alle astrazioni o a realtà intangibili e invisibili, oppure riducendo anche quest'ultime, l'anima ad esempio, ad entità corporee; se tuttavia «vogliono concedere l'incorporeità anche di una, una piccola cosa, fra le cose che sono, è già sufficiente»<sup>671</sup>. Dalla discussione della prima tesi emerge la conferma dell'essere, qui reso con οὐσία, interpretato sulla base della presenza: presente è l'ente che si trova sottomano, è disponibile ad un contatto ed in grado, trattandosi di materia, di opporre una resistenza (*Widerstand*)<sup>672</sup>. Nel commento al passo Heidegger ritorna sulla tesi che i Greci avrebbero interpretato l'essere come *Anwesenheit*. A conferma di questa traduzione il pensatore ricorda che l'essere in presenza degli enti rimanda ad una disponibilità di uso nonché ad una capacità di resistenza – da qui l'urto contro gli enti – che offrono le cose in quanto materia. Trattandosi del primo modo di incontrare l'essere nel mondo, l'interpretazione dell'οὐσία in quanto σῶμα, sebbene limitata ad un dominio specifico dell'ente, si eleva, rispetto alle precedenti teorie, da un livello ontico ad uno propriamente ontologico: «Dobbiamo perciò fare uso di questo senso dell'essere ... essere = presenza, poiché *in esso si trova incluso l'intero problema del tempo nonché dell'ontologia dell'Esserci*»<sup>673</sup>.

L'idea di "presenza" è chiaramente richiamata nel passo 247a5 come παρουσία, quando è discussa la possibilità che l'anima possa essere giusta o ingiusta per il possesso (ἔξις) e la presenza in sé della giustizia o della ingiustizia. Alla delineazione di questa tesi concorrono anche due ulteriori concetti, il primo è quello di partecipazione, giacché la compresenza di più essenti necessita innanzitutto della possibilità di coesistenza e comunicazione, il secondo è il chiarimento dell'essere che, assieme alla determinazione fondamentale della presenza, è anche "possibilità"

<sup>671</sup> *Soph.* 247c9-d1, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 409.

<sup>672</sup> GA XIX, p. 464

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 467

(δύναμις). Il passo ritenuto da Heidegger indicativo di queste tre idee contiene l'affermazione dello Straniero secondo la quale, parlando di possesso e presenza relativamente ad un essente, si ammette implicitamente «la possibilità (τὸ δυνατόν)» dell'aggregazione e della separazione, παραγίγνεσθαι e ἀπογίγνεσθαι (247a8-9), ossia si dà il «poter divenir presente e potere divenir assente»<sup>674</sup> di una cosa ad un'altra. Così gli elementi presupposti in questo concetto di essere sono l'οὐσία, da interpretarsi come «presenza», la συμπλοκή ο κοινωνία e la δύναμις.

Dinanzi alle difficoltà che avrebbero i «materialisti»<sup>675</sup> a parlare di essere, lo Straniero avanza una propria definizione: «ciò che possiede una possibilità, quale si sia, o di fare un'altra cosa qualsiasi, o di subire anche la più piccola azione da parte dell'agente meno importante, anche se solo per una volta sola, ciò, in ogni caso, è realmente. Infatti io pongo come definizione degli essenti questa: essi non sono altro che possibilità»<sup>676</sup>. Le interpretazioni più consuete del passo tendono ad estrometterlo dal senso generale della discussione, trattandosi, com'è evidente, di una definizione che non è ricavata nel corso della ricerca, ma è invece prestabilita, già posseduta in anticipo dallo ξένος che la enuncia. Scorporare questa definizione puntuale dell'essere potrebbe portare ad un ulteriore fraintendimento del senso generale dell'indagine platonica. Se si riflette difatti sull'impiego dei verbi che rimandano alla idea di γένεσις, la definizione proposta dallo Straniero appare coerente con il significato generale delle argomentazioni e, nota Heidegger, con quanto Platone si propone di enunciare nel seguito. La corretta interpretazione della δύναμις va infatti radicata nella possibilità che alle cose viene offerta di «venire ad essere», nonché di «fare e di subire» (εἰς τὸ ποιεῖν ... εἰς τὸ παθεῖν, 247e1). Il ποιεῖν è già stato definito da Platone in 219b4-5 come ἄγειν εἰς οὐσίαν, «portare ad essere», mentre un precedente impiego di πάθος è stato incontrato nella confutazione della scuola eleatica, quando l'uno veniva definito «affezione» dell'intero. Heidegger suggerisce di interpretare il verbo παθεῖν in senso meno materialistico di quanto solitamente viene fatto, poiché esso esprime più semplicemente la possibilità di «venir determinato da un altro»<sup>677</sup>. L'altro non deve essere inteso nel senso di una differenza relativa, ossia di relazione rispetto ad un'identità, ad un sé, perché esso «esprime che ogni cosa, in quanto è, è sé e altro»<sup>678</sup>, è ontologicamente determinato come identità e differenza. L'ἕτερον giungerà «in seguito» (247e7) a completare questa prima definizione di essente come δύναμις.

Il secondo fronte è polemicamente bersagliato con la richiesta di argomentare la differenza che esso stabilisce tra οὐσία e γένεσις, presenza

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 470: «„des An- und Abwesendwerden-Könnens“»

<sup>675</sup> È solo per convenzione che utilizzo questa espressione, da Heidegger rifiutata, perché non ha senso parlare di materialismo, concezione moderna, nella filosofia greca: in questo caso invece si tratta soltanto di un'interpretazione dell'essere a partire da una particolare regione dell'ente.

<sup>676</sup> *Soph.* 247d9-e4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 409 [lievemente modificata].

<sup>677</sup> GA XIX, p. 475

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 476

e divenire, ossia tra l'essere-presenti degli enti e la possibilità che essi possano anche essere-assenti. Variamente discussa è stata innanzitutto l'identificazione degli «amici dei concetti» cui lo Straniero allude in 248a4. Accanto alle ipotesi che possa trattarsi dei megarici, dei pitagorici o ancora degli eleati, sono state proposte anche interpretazioni secondo le quali sarebbe qui operante una autocritica che Platone rivolgerebbe alla sua dottrina delle idee, oppure che possa trattarsi di una critica proveniente dalla scuola platonica, forse influenzata da Speusippo. Potremmo anche essere in presenza di correttivi che Platone ricaverebbe da un confronto con il suo giovane allievo Aristotele. Heidegger propende per i megarici, ricordando che Platone in gioventù aveva frequentato la scuola di Euclide. In ogni caso è da rilevare che lo ξένος parla di una «mia consuetudine con loro» (248b8). La decisione relativa all'identità degli interlocutori dipende in definitiva dall'identità che viene assegnata a questo misterioso personaggio. Potrebbe tuttavia trattarsi di una preferenza, che Platone non dissimula, per questo indirizzo rispetto a quelli già in precedenza esaminati.

Gli “idealisti” – assumo anche questa definizione per convenzione – non negano il divenire, come gli eleati, ma pongono una differenza assoluta, che non ammette dunque comunicazione, tra l'essere, caratterizzato dall'identità (κατὰ ταῦτά, 248a12), e il divenire, che è al contrario mutamento, e di conseguenza sempre “altro” di volta in volta (ἄλλοτε ἄλλως, 248a12-13): esso è quindi nel tempo. Anche la confutazione di questa tesi lascia emergere il tema della partecipazione. Ponendo difatti da una parte il corpo che «per mezzo delle sensazioni» comunica «col divenire» e dall'altra l'anima che comunica «con l'essere vero», come dare spiegazione a «questo comunicare (κοινωνεῖν) che voi affermate nell'uno piano e nell'altro?»<sup>679</sup> Lo Straniero riprende la definizione offerta poco prima dell'essere come δύναμις, confermando dunque che non si sia trattato di una scelta occasionale quanto, invece, radicata nel senso generale dell'argomentazione ontologica del *Sofista*, ed aggiunge: «mentre al divenire appartiene (μέτεστι) la possibilità di fare o di subire, all'essere non si addice la possibilità né dell'una né dell'altra cosa»<sup>680</sup>. Le azioni fatte (ποιήμα, 248b5) o subite (πάθημα, *ib.*) sono in ogni caso determinate dalla “possibilità” (ἐκ δυνάμεως, *ib.*). Su questo punto gli εἰδῶν φίλοι convengono, ma rifiutano che una simile definizione possa essere attribuita all'οὐσία, negando in sostanza che l'essere in ogni caso possa essere definito sulla base della possibilità e del divenire. La contraddizione relativa a questa posizione emerge allorché si afferma «l'anima conosce (γινώσκειν, 248d2)» e «l'essere è conosciuto (γινώσκεσθαι, *ib.*)». È necessario fornire una risposta alla possibilità che la forma attiva del conoscere sia azione e quella passiva sia un subire, oppure se entrambe o nessuna siano la stessa cosa. Se si accetta l'ipotesi che il conoscere sia un agire, allora ciò che subisce l'atto conoscitivo è il conosciuto, che è tuttavia essere. Avendo definito l'essere sulla base dell'identità a sé, è implicitamente assunto che esso in nessun modo può partecipare del

<sup>679</sup> *Soph.* 248a10-13, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 410.

<sup>680</sup> *Ibid.*, 248c7-9, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 411 [lievemente modificata].

divenire. Affermando al contrario che è πάθος del conoscere, si assume al tempo stesso che esso non «sta in quiete» ma «si muove a causa del patire (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, 248e3-4)».

Con l'ingresso nella discussione del tema del movimento, della κίνησις, Platone ha fornito tutti gli elementi della κοινωνία dell'essere; ha già posto a fondamento degli essenti le "radici ontologiche" del loro esistere, ossia i modi del loro essere. Le cose *sono* – dunque per prima cosa "essere", sia in senso predicativo, sia in senso esistenziale – identità, differenza, quiete e movimento. L'insieme degli opposti di eraclitea memoria deve tuttavia fondarsi su una spiegazione categoriale della loro possibilità di comunicare, ovvero di entrare in relazione senza che alcuno sia modificato ontologicamente dall'altro. Il passo platonico poc'anzi presentato pone infatti questa difficoltà: l'essere, nel suo divenir oggetto di conoscenza, subisce un'azione. Che ciò che subisce debba in ogni caso essere in movimento è un argomento fallace, poiché implica che l'identità possa essere al contempo altro da sé, il proprio opposto. Lo stesso è da dirsi per la "quiete" che esprime l'eterno riposo dell'essere nella sempiterna immediatezza dell'identico. Quietè e identità, così come movimento e differenza non vanno identificati, come ritengono gli "idealisti": ciascuno difatti sarà riconosciuto nella κοινωνία come γένος indipendente e ciononostante capace di entrare in comunicazione con gli altri. La delineazione della "possibilità" alla radice dell'esistenza degli essenti si svela in questo modo una preparazione per il cammino alla soluzione platonica della "possibilità di comunicazione" ed è dunque innanzitutto «δύναμις κοινωνίας [cfr. 254c5], la possibilità dell'essere l'uno con l'altro ("Miteinanderseins")»<sup>681</sup>.

Di contro agli argomenti discussi, lo scopo platonico non si dirige alla salvaguardia dell'essere eterno e identico, ma si indirizza alla vita e ai modi del suo effettuarsi. «Ci faremo persuadere così facilmente – obietta lo Straniero – che in realtà il moto (κίνησις), la vita (ζωήν), l'anima (ψυχήν), l'intelligenza (φρόνησις) non ineriscono all'essere assoluto, che quest'ultimo non vive né pensa (φρονεῖν) ma invece, venerabile e santo, senza intelletto (νοῦν) se ne sta fermo, immoto?»<sup>682</sup> È doveroso ammettere che «ciò che si muove» e il movimento «sono essenti». «Questo passo è il *centro* in cui si decide la comprensione di tutta questa discussione ontologica»<sup>683</sup>. Qui il rigore logico subisce uno slittamento in direzione dell'impegno etico che è a fondamento della ricerca filosofica. Platone non accetta le soluzioni intellettualistiche che assumono l'essere determinato dalla sola realtà spirituale e mentale; se esso è solo intelletto allora non ha vita, ma ciò che non vive non ha anima e l'inanimato, si sa, è materia inerte e passiva. Il dato più rilevante del passo, e che certo si accorda con il primato della prassi delineato da Heidegger nella sezione aristotelica, è l'inserimento della φρόνησις tra le determinazioni della vita e l'utilizzo del verbo φρονεῖν come modello di un pensare non sradicato dalla

<sup>681</sup> GA XIX, p. 479

<sup>682</sup> *Soph.* 248e6-249a2, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 411 [lievemente modificata].

<sup>683</sup> GA XIX, p. 482

immediatezza dell'essere né negato da attività superiori, da quel  $\nu\omicron\delta$  puro cui si riferisce l'ultima parte della citazione ed attribuito all'essere che ha i connotati dell' $\omicron\nu$  parmenideo. Il vero  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  è per Platone sempre  $\phi\rho\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ , pensiero avveduto, dunque etica pensata e ragionata: «noi rivolgiamo ogni nostro discorso a combattere chi, in qualunque modo lo faccia, si sforzi di annullare la scienza, l'intelligenza o l'intelletto in relazione a qualche oggetto ... Per chi è filosofo dunque, ed onora questi valori sopra ogni altro, evidentemente v'ha stretta necessità, per quanto s'è visto, di non accettare il tutto immobile di quelli che sostengono l'unità di esso o di quegli altri che affermano la molteplicità delle forme, e d'altra parte neppure ascoltare, assolutamente, coloro che muovono da tutti i punti di vista ciò che è, ma, come la preghiera dei fanciulli vuole che “quanto è immobile anche si muova”, bisogna dire che ciò che è e il tutto sono immobili ed in movimento»<sup>684</sup>. L'ammissione dell'impossibilità di intellesione delle entità immobili<sup>685</sup> va certamente nella direzione della “salvaguardia dei fenomeni”. L'evidenza assoluta che il movimento sia compartecipe di tutto ciò che esiste non giunge tuttavia al limite estremo di considerare ogni cosa in movimento e sottoposta ad incessante cambiamento. La conoscenza, come non è assicurata dalla fissità assoluta, allo stesso modo non può essere garantita dal movimento perenne: «se noi ammettiamo che tutte le cose si spostino, si muovano, per questo stesso discorso noi verremo ad escludere ancora per le cose che sono, la stessa cosa, l'intelletto»<sup>686</sup>.

Nel commento al passo Heidegger nota che quanto «è caratterizzato come  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  deve essere  $\mu\grave{\eta}$   $\omicron\nu$ »<sup>687</sup> e il  $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\epsilon\iota\nu$ , l'«aver qualcosa in comune» (“*etwas mit-haben*”), «autentico centro della riflessione»<sup>688</sup>, è proprio di un vivere in comunione sia con la generazione sia con l' $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ , in generale condividere la possibilità dell'essere-presenti all'identità o medesimezza (*Selbigkeit*) e alla alterità delle cose. Più avanti il  $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\epsilon\iota\nu$  è definito «il senso dell'essere» e consiste nello «essere l'uno con l'altro, essere riferito l'uno all'altro (“*das Miteinander-, das Aufeinanderbezogensein*”)». Il significato di questa «possibilità di relazione» tra le cose si fonda sulla determinazione dell'essere come “possibilità”. Non è pensabile dunque che si tratti di un artificio né di una definizione offerta ad un certo punto della discussione al solo scopo di ritrovare argomenti che possono confutare la tesi che si sta discutendo. Nel corso del dialogo si possono individuare ben quattro contesti in cui si trova stabilita la medesima definizione di essente emersa durante l'esame dei “materialisti”: «è possibile ( $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ ) l'aggregazione e la separazione» (247a8-9), «possibilità ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu$ ) o di fare o di subire» (247d8-e1), «possibilità ( $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$ ) determinata da un subire o un fare» (248b5) ed

<sup>684</sup> *Soph.* 249c6-d4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 412.

<sup>685</sup> *Ibid.*, 249b5-6, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 411: «per le cose che sono immobili, non vi è in nessuna, in nessun luogo, intelletto assolutamente».

<sup>686</sup> *Ibid.*, 249b8-10, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 412. Si dà qui il rifiuto di ogni “posizione totalitaria intorno all'essere” (cfr. CARCHIA, *La favola dell'essere*, cit., p. 76).

<sup>687</sup> GA XIX, p. 477

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 478



infine «possibilità (δύναμις) di patire e agire»<sup>689</sup> (248c5). Si tratta dunque di accordare – come ricorda l’impiego di προσαρμόττειν (in 248b8-9 ἄρμόττειν πρὸς) notato da Heidegger già in 238a7 – all’οὐσία la capacità di comunicare con altro e di sintetizzare le due definizioni di essere sostenute reciprocamente dai “materialisti” e dagli “idealisti” in una superiore comprensione in cui i termini non stiano più in opposizione. Occorre allora togliere la possibilità di contraddizione dagli essenti e mantenere aperto il campo alle possibilità di predicazione delle differenze. Finalità di Platone è stabilire la «παρουσία δυνάμεως κοινωνίας, presenza della possibilità dell’essere-l’uno-con-l’altro»<sup>690</sup> delle cose ossia, in sintesi, la loro «co-presenza (“Mit-Anwesendsein”)<sup>691</sup>.

L’individuazione della *dynamis* a fondamento dell’essere non va interpretata come una revisione della dottrina delle idee e dunque come il tentativo del vecchio Platone di lasciare che in qualche modo gli esseri reali partecipino a loro modo del divenire. Se si segue il discorso heideggeriano, le affermazioni platoniche devono essere inquadrare nel campo di una estensione del concetto di essere che arriva a comprendere il movimento, la vita e le facoltà intellettive, e dunque nella proposta ermeneutica di intendere il senso dell’essere a partire dalla possibilità di condivisione di quelle regioni dell’ente che ancora a questo punto del *Sofista* si presentano opposte l’una all’altra. Heidegger ritiene che tuttavia agisca in ogni caso su questa meditazione platonica, anzi sulla sua disponibilità a ridiscutere i concetti di σῶμα e di δύναμις, l’intervento del giovane Aristotele.<sup>692</sup> Si tratta, sostiene, di una «convinzione», quindi di una proposta interpretativa inverificabile. La dimostrazione necessiterebbe di un impegno dossografico e storiografico al quale Heidegger non è disposto a cedere e al quale certamente non è da ricondurre nemmeno la parte introduttiva della *Vorlesung*: in quel contesto ci si muoveva infatti nell’ambito dei principi dell’ermeneutica e della fenomenologia e si accoglieva la meditazione aristotelica nel quadro di una esposizione generale del problema ontologico. Il fatto poi che il pensatore ritenga più probabile che sia stato Aristotele ad influenzare Platone e non viceversa riposa su una preferenza mai sottaciuta per lo stagirita su cui a questo punto non vale la pena di insistere né di ritornare per riproporre sterili primati teoretici influenzati dalla storia.

L’esame “storiografico” e teoretico delle dottrine ontologiche precedenti ha avuto come fine il riconoscimento della *dinamicità* dell’essere. Questa idea non è caduta all’improvviso nel corso della discussione poiché Platone

<sup>689</sup> In questa ultima citazione, a differenza delle due precedenti, dove Platone utilizza i verbi ποιεῖν e παθεῖν, i verbi corrispondenti sono πάσχειν e δρᾶν: in particolare questo ultimo verbo esprime un’azione che non è più il semplice fare poetico ma è “fare” pratico.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 486

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 493. Per una critica alla nozione platonica di partecipazione rimando a G. SASSO, *L’essere e le differenze*, cit., p. 62 sg.: «l’idea di partecipazione è segnata» da «un tratto aporetico» e p. 218: «la μέθεξις [è] uno strumento, imperfetto, di “differenza ontologica”».

<sup>692</sup> Il pensatore ricorda che una simile ipotesi era già stata sostenuta da H. SIEBECK alla fine del XIX secolo nel saggio *Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge», tomi 107 e 108, Leipzig, 1896. Sul passo indicato cfr. tomo 108, pp. 5-9.

vi aveva già accennato all'inizio del *Sofista*, quando, proponendo la definizione del ποιεῖν come “condurre all’essere” aveva già avanzato l’ipotesi che alla base di questa capacità tecnico-poietica vi fosse la “possibilità di”, δύναμις εἰς (cfr. 219b8-9), propria degli essenti di attraversare il guado che separa le due sponde dell’ente, il principio e la fine, e di insediarsi nell’esistente. L’attribuzione all’essere della “possibilità” comporta certo il riconoscimento di una «difettività» originaria, causa dell’oscillazione subita dalle cose sottoposte a generazione tra l’esistere e il non-ancora e non-più essere, in balia di «realità meontiche»<sup>693</sup> che condizionano in ogni caso la loro permanenza nell’ente. Nella prospettiva del “venire ad essere” il non-essere non costituisce soltanto la provenienza e la destinazione, ma è al contrario la presenza nella quale le cose si trovano: determinate dalla possibilità, esse hanno nel non-essere la loro attualità. Il tema rimanda non a caso ad una precedente determinazione ontologica emersa durante le descrizioni del sofista, vale a dire l’idea che essere *possa* anche essere apparenza. L’essere che può apparire, reclamando per sé un posto tra gli esistenti, è *dinamico, potenziale e mobile*: «essere non significa altro che δύναμις, δύναμις del κοινῶν εἶν, l’essere-possibile (*Möglich-sein*) in quanto essere-insieme (*Zusammen-sein*)»<sup>694</sup>. Non è immerso nella calma costante dell’identità perché è turbolenza, scatenarsi incessante di differenze, di distinzioni, di contrarietà. La decostruzione dei *logoi* sull’essere ha comportato al contempo una scomposizione dell’essere, la rottura della perfetta sfericità del cosmo ontologico di Parmenide, per guadagnare, a dialettica conclusa, la medesima sintesi integrata tuttavia dallo sguardo sinottico sulla molteplicità.

<sup>693</sup> CARCHIA, *La favola dell’essere*, cit., pp. 68 e 70.

<sup>694</sup> GA XIX, p. 533

### III.3. Synōmologhēsthai intorno all'essere

La ricomposizione dell'ontologia è preceduta da una transizione, durante la quale gli interlocutori sembrano sprofondare in un nuovo imbarazzo relativo al corretto intendimento di essere. L'aver fatto salvi i fenomeni della immobilità e del movimento, raccogliendo i significati e i concetti delle ontologie precedenti, non impedisce che essi si trovino ancora «nell'ignoranza», e per giunta «la peggiore» (249e3). Lo Straniero, che prende i panni del confutatore di se stesso, ha difatti il sospetto che, ammettendo la contemporanea presenza nell'essere di στάσις e κίνησις, si sia ricaduti in una prospettiva dualistica. I due concetti sono difatti ἐναντιώτατα ἀλλήλοις (cfr. 250a8-9), «fra loro opposti al massimo grado», e l'unica soluzione, per evitare di dover dire che «entrambi si muovono» o «entrambi stanno», è ammettere l'esistenza dell'ὄν, che si è già attribuito all'uno e all'altro, come τρίτον (250b7), terzo tra i due. «Quello che c'è di caratteristico in questo tipo di argomentazione, è che κίνησις e στάσις catalizzano tutta l'attenzione, di modo che l'ὄν funziona in una certa misura solo come concetto ausiliare e non preso a tema»<sup>695</sup>. L'essere verrebbe difatti a svolgere, nel sillogismo che Platone sta delineando, un termine medio, comune sia alla quiete sia al movimento, assumendo in un certo modo il carattere di «affezione», come è accaduto all'uno rispetto al tutto.<sup>696</sup> L'attenzione di Heidegger è richiamata dal presentarsi dell'essere come περιέχον, che «abbraccia» gli altri due, i quali sono stati dimostrati essenti nel συλλαβεῖν e nell'ἀπιδεῖν (cfr. 250b9). Le due espressioni costituiscono una forma prototipale del procedere della dialettica, poiché l'uno «raccolge insieme» e l'altro «ha gli occhi puntati» sul fenomeno, nel senso che “discerne”, ma Heidegger evidenzia che il significato del verbo è anche “distogliere lo sguardo”. «Platone ha così fornito come preambolo alla vera ricerca dialettica una riflessione metodica, precisamente la chiarificazione della συναγωγή, che raccoglie in sé l'intero processo del διαλέγεσθαι. Di questo processo i principali momenti strutturali sono il συλλαβεῖν, il prendere-insieme, e l'ἀπιδεῖν, mettere in evidenza attraverso la vista. Conta ... cogliere in modo corretto il senso del prefisso ἀπό-: astrarre qualche cosa da qualche altra e concentrarsi su ciò che è stato così astratto. In questo approfondire, l'ἀπιδεῖν coincide con il συλλαβεῖν, nella misura in cui prendere-insieme la κίνησις e la στάσις non significa coglierle come due, ma distogliersi in un certo modo da loro, così che in

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 491

<sup>696</sup> Questa osservazione si prospetta come un rilievo di non poca importanza, che tornerebbe utile soprattutto a quanti ritengono che i due significati di essere (predicativo ed esistenziale) vadano disgiunti e siano chiaramente distinguibili: l'essere predicativo sarebbe difatti in questo caso il mero termine medio, mentre l'essere categoriale o esistenziale, la sostanza comune delle cose. Il “medio” – è evidente – si ottiene soltanto sulla base di una “comunanza” originaria e preesistente.

questo distogliersi esse ci sono ancora come dati preliminari, per i quali è determinante l'ἔν che resta da prendere di mira in questo ἀπιδεῖν»<sup>697</sup>.

In questo passo i contro-argomenti sull'essere come "terzo" pongono in atto una auto-confutazione per concludere che esso è «qualcosa di diverso» (ἕτερον δὴ τι τούτων, 250c4) rispetto a quiete e movimento e, in più, «al di fuori» (ἔκτος, 250d2) di questi. «Con questo τρίτον siamo pervenuti a ... "a quanto c'è di più impossibile", a qualcosa di diametralmente opposto a tutto ciò che si trova in nostro potere di comprendere e di spiegare»<sup>698</sup>. Il dialogo è giunto in questo momento ad una fase di impedimento assoluto, giacché l'essere che si è mostrato per la prima volta intruso tra le essenze collide con l'esistenza, con le esistenze che la critica ha già passato al vaglio. Dinanzi alla realtà della quiete e del movimento l'essere è un nulla: questo è al contempo un disvelamento e una *impasse* logica. Lo Straniero non può far altro che constatare che la «difficoltà insormontabile» del non-essere è superata da quella relativa all'ὄν. Quasi a testimonianza di aver perduto fiducia nelle armi logiche, Platone si appella alla «dolce speranza» (250e7) che dalla comprensione dell'essere derivi anche quella del non-essere, così come viceversa, un fraintendimento relativo all'essere è all'origine dell'incapacità di pensare il μὴ ὄν. È sulla natura di questa aporia duplicata che ora bisogna investigare. Questa sfida teoretica è affidata al λόγος: se «non potremo vedere né l'uno né l'altro, per qualunque via noi saremo capaci di farlo nel modo più opportuno sospingeremo il

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 494. Il duplice significato dell'ἀπιδεῖν non deve indurre a pensare ad una «aporia dell'a priori», poiché si dice al contempo di distogliere lo sguardo e rivolgere gli occhi a qualcosa. Il senso primario dell'espressione è per Heidegger nel prendere di mira con la vista solo ciò che necessita di essere messo in evidenza: ad esempio non il movimento e la quiete come "due" ma in quello "uno" che li accomuna. Il pensatore tedesco invita ad evitare fraintendimenti "kantianeggianti" o neoplatonici. Innanzitutto il richiamo alla ψυχὴ ("porre nell'anima" dice lo Straniero) non rimanda al soggettivo o allo psichico né tanto meno alla coscienza: il fenomeno dell'a priori – che Heidegger pur riconosce nell'unità verso cui tende la dialettica – nella prospettiva kantiana è sempre posto in relazione con la soggettività. Semmai è da individuare nel riferimento all'anima un «coglimento dell'a priori» a livello «ontico». Il tema della "eccedenza" dell'essere rispetto al movimento e alla quiete è divenuto *locus classicus* per i neoplatonici, che ricavano dal *Sofista* l'idea della ἐπέκεινα, l'"oltre" dell'ente concreto. Sull'ultimo tema è da vedere W. BEIERWALTES, *Epekeina. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption*, cit.

<sup>698</sup> GA XIX, p. 497. Nella dialettica tra l'essere e «le altre cose (Quiete, Moto, ecc.)» è come se «per un attimo l'Essere scomparisse *in toto*, e solo Q, M, ecc. avessero realtà, si fossero succhiato tutto quanto l'essere». Questa osservazione di SCARAVELLI (*Due lettere di L. Scaravelli*, cit., p. 39) si aggiunge e correda l'intuizione di Heidegger. Il venir risucchiato dell'essere è uno «sprofondar nel nulla, dell'Essere, per far venire a galla in tutta la loro sfacciata forza la Q., il M., ecc. Ma se quest'attimo c'è abbiamo una tessitura a tre fili: l'Essere, il Nulla e le Cose» (*ibid.*). Il venir alla presenza delle cose richiede una sorta di arretramento dell'essere che dà spazio all'accadere dell'altro. È la «ferita nell'essere» – per dirla con le parole di Mario Luzi – prodotta dall'essere, corrispondente alla creazione, modello di una spontaneità creatrice della *physis*, di cui quella teologica è solo uno sbiadito (sostituisce la spontaneità con la coscienza) modello derivato. Non si dirà più dunque che quella del *Sofista* è una «dialettica dipinta» (l'espressione è contro G. GENTILE, che vi aveva alluso in *Il metodo dell'immanenza*, ora in *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, 1996), fondata sulla labile persistenza dei "distinti", assorbiti, in quanto esistenti, nell'essere, perché emerge, in questa magica atmosfera del dialogo, della quale forse neanche Platone sa dare veramente conto, la forza dirompente del massimamente contrario dell'essere (il nulla), la variopinta galleria di contrasti, questi si veramente *dinamici* e dialettici.

nostro discorso fino a farlo passare fra tutti e due insieme»<sup>699</sup>. Per la prima volta Platone si trova dinanzi alla possibilità che il tentativo posto in atto nel *Sofista* di interpretare il non-essere naufraghi. Ma, si noti, dinanzi al fallimento messo in conto dell'ἰδεῖν, dell'apprensione intellettuale, persiste sempre il discorso che “può farsi strada” oppure “salvare” da un pericolo imminente<sup>700</sup>, in ogni caso raccoglie l'appello a non esaurire le argomentazioni.

Heidegger sostiene che nella discussione ontologica di Platone «la dottrina del λόγος non deve essere separata dalla problematica dell'essere»<sup>701</sup>, conferma che, tra l'altro giunge dalle parole del pensatore greco per via dell'invocazione dello Straniero che dice «privati di esso [il λόγος], noi saremo privati della filosofia, che è la cosa più grave»<sup>702</sup>. Questa constatazione è rilevante sotto una duplice prospettiva e soprattutto contiene un'indicazione fondamentale per l'interpretazione del senso della differenza. Se l'Esserci greco è determinabile come ζῶον λόγον ἔχον, allora la questione del discorso risulta incardinata nella esistenza che porta nella propria effettuazione la possibilità di “aver discorso”. Se d'altro canto l'ontologia platonica si specifica attraverso la disponibilità a stabilire una comunicazione interna all'essere, è altresì da notare che un simile comunicare avviene per opera della dialettica nella forma di un “intreccio” (συμπλοκή). La capacità di relazione discorsiva è difatti doppia, perché da un lato si occupa della «συμπλοκή dell'ὄν e del μὴ ὄν» e dall'altro della «συμπλοκή ο κοινωνία possibile, per il λόγος, con l'ὄν che esso interpella discorsivamente»<sup>703</sup>, facendone dunque un “detto” (λεγόμενον). L'esperienza del λόγος è dunque articolata su due fronti: quello esistenziale e quello logico in senso rigoroso. La “differenza” risulta in conclusione “sentita”, sul piano della fatticità, e predicata, su quello proposizionale. Nonostante Heidegger si sforzi di sottolineare che «λόγος in questo senso è ancora molto lontano da ciò che più tardi si è caratterizzato come “logica”», pur tuttavia «l'ὄν è interrogato tematicamente come λεγόμενον»<sup>704</sup>: persiste un'ambivalenza nell'interpretazione heideggeriana corrispondente ai questi due distinti livelli di esperienza discorsiva ed è da dire che, durante l'esposizione della problematica ontologica platonica della κοινωνία, «presupposto della possibilità della dialettica»<sup>705</sup>, la seconda interpretazione prevale nettamente sulla prima che ha goduto, durante la

<sup>699</sup> *Soph.* 251a1-3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 414 [lievemente modificata].

<sup>700</sup> Il significato di διωσόμεθα (251a2), che è tradotto qui con “far passare”, è controverso. Accanto alla versione di Burnet (διωσόμεθα) Heidegger cita anche quella di Stallbaum (διασώσομεθα: *Platonis opera omnia*, recensuit et commentariis G. Stallbaum, vol. III, Sect. II, Gothae, 1840). Nel primo caso il verbo è διωθεῖσθαι, “aprire un varco, fare un passaggio”, nel secondo διασώζεσθαι, “salvare sottraendo da un pericolo” (GA XIX, p. 498). Heidegger propone – consapevole di non fornire una soluzione alla controversia – di accentuare l'uso di λόγος come possibilità discorsiva in generale e non come semplice argomentazione, come per lo più è stato sostenuto dagli interpreti.

<sup>701</sup> *Ibid.*, pp. 510-511

<sup>702</sup> *Soph.* 260a6-7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 427.

<sup>703</sup> GA XIX, p. 507

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 512

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 513

sezione anteriore del dialogo, di una priorità quasi indiscussa. Pare che nel momento in cui con maggiore precisione si realizza il transito dal διαλέγεσθαι alla διαλεκτική ἐπιστήμη, che costituisce un approfondimento scientifico della dialogicità socratica, l'antidialettico sentiero heideggeriano imbocchi la strada del fraintendimento dialettico. Heidegger difatti, riconducendo la dialettica al λόγος, privandola dunque della pratica del pensiero ad essa sottesa, la esperisce solo sul terreno della significatività, come se scopo del ragionamento fosse la produzione esclusiva di enunciati dotati di senso, assegnando al «parlare "ontico"» la priorità su quello «"ontologico"»<sup>706</sup>.

La definizione e l'esposizione della dialettica è fornita da Platone a partire da 253a, quando, dopo aver posto la contraddittorietà delle posizioni che ammettono o escludono una comunicazione assoluta, è stabilita una forma di comunicazione «condizionata (*be-dingte*)»<sup>707</sup>, relativa cioè ad «alcune cose» e ad «altre no». Le possibilità di indagine del κοινωνεῖν, *Mitsein*, secondo l'interpretazione di Heidegger, sono tre: «nessun essente ha la possibilità di essere-con un altro essente» (251e8), «tutto ciò che in generale è si trova nella possibilità di essere l'uno con l'altro» (251d8), c'è «κοινωνία per alcune, non per altre» (251d9)<sup>708</sup>. Se non esiste, come pretende la prima tesi, la possibilità di relazione, «δύναμις del πρὸς, dell'ἐπί», allora si trova capovolta ogni tesi in precedenza analizzata, di coloro che sostengono l'equazione di essere e movimento, o di essere e stasi, giacché tutti «operano un collegamento dell'essere al moto e alla quiete»<sup>709</sup>, ad ogni cosa aggiungono, προσάπτειν, l'ὄν, o prevedono una σύμμεξις (251b6), la «mescolanza», soprattutto quanti fanno dell'essere una questione di raccolta e separazione di elementi. Certo l'argomento «più risibile» è di coloro che, come Antistene<sup>710</sup>, escludono la possibilità del giudizio di conoscenza sostenendo che una cosa è predicabile solo di se stessa perché il legame con un altro è vissuto sotto il segno dell'affezione (πάθημα). Alla base dei loro ragionamenti è presupposta invece già una serie di «strutture ontologiche formali»<sup>711</sup> di cui essi mancano di cognizione: si trovano così a pronunciare in maniera innocente categorie quali "essere", "separazione", "in sé", "per altro", per le quali, «impotenti» per l'impossibilità della relazione, non sono in grado di fornire spiegazione razionale. La cecità delle loro posizioni rende superflua qualunque confutazione. In verità Platone aveva già richiamato la logica della tautologia, tenendola appunto al di fuori della demolizione delle precedenti teorie, quando aveva sostenuto, ritornando sulla questione, già fornita

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 530

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 516

<sup>708</sup> Le traduzioni sono di Heidegger, *ibid.*, p. 513.

<sup>709</sup> *Soph.* 252a8-9, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 415.

<sup>710</sup> Il filosofo cinico, celebre per la sua contestazione al "concetto" socratico-platonico («vedo il cavallo, non la cavallinità») e il conseguente diniego di ogni forma di giudizio, è espressione di una concezione gnoseologica fondata sul puro nominalismo. La tesi dell'impossibilità della predicazione è attribuita anche alla scuola megarica. In entrambi i casi è da segnalare il raccordo con il dettato parmenideo sulla impossibilità della contraddizione.

<sup>711</sup> GA XIX, p. 515

durante l'introduzione al dialogo e riproposta nella discussione degli eleati, relativa alla possibilità di usare due o più nomi per la stessa cosa, che assegnando al nome "uomo" il predicato "buono" «ipotizziamo ciascuna come realtà unitaria, e poi diciamo ciascuna molteplice ed attribuiamo ad essa molte denominazioni»<sup>712</sup>. In questo modo, ironizza lo Straniero, si è allestito il banchetto per gli "imparatardi", coloro che apprendono in tarda età e che ritengono di poter confutare facilmente simili argomentazioni sull'unità, sulla molteplicità e sulla loro compresenza, mentre invece è semplice per chiunque obiettare ad una simile ipotesi. Antistene è di certo da annoverare tra coloro che dicono soltanto «bene è bene» e «uomo è uomo». Di costoro, in accordo con la proposizione successiva, Platone ritiene di non dover più discutere ritenendole persone che si distinguono solo «per la povertà della loro intelligenza (φρόνησιν, 251c4)». Diversamente dal pensatore greco, Heidegger si intrattiene a lungo su questo passo, fornendo di esso una spiegazione che recupera anche il giudizio aristotelico sulla logica antistenica e megarica.<sup>713</sup> Le citazioni di Aristotele, tratte dai *Topica* (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, 104b19sg.) e dalla *Metafisica* (μὴ εἶναι ἀντιλέγειν εἰ μὴ δὲ ψεύδεσθαι, Δ, 29, 1024b34), evidenziano l'impossibilità dell'antilogica, dunque della contraddizione, e al tempo stesso di ogni discorso perché «ogni "qualcosa" può essere detto solo di se stesso, cioè non è che se stesso e mai altro ... non c'è in generale né κατάφασις né ἀπόφασις, io non posso dire "qualcosa" che di questo stesso "qualcosa", in altri termini *non c'è che la pura e semplice φάσις* ... Nella semplice φάσις non c'è contraddizione, e di conseguenza, parlando in senso stretto, non c'è falsità»<sup>714</sup>. L'affermazione e la negazione, costituendo la struttura sintetica e diairetica del giudizio, ridotte a pura emissione vocale non significano. In verità non esiste che la semplice vocalizzazione, la quale, estromette il falso dal suo dire, ma, così operando, rinnega anche la verità. Il giudizio necessita infatti dello *Als-was*, dire qualcosa "in quanto" qualcosa. Lo "in-quanto" presuppone un legame, una relazione tra la nominazione e l'esistenza del detto che già travalica la tautologia di un nome che esiste solo perché nome e mai come denominazione di una cosa da essa diversa. «Antistene aveva un'idea ingenua del λόγος» perché credendo di poter dire sempre il vero non si avvede che esso può essere detto di ogni cosa. Procedendo con un argomentare immaturo, egli non riconosce di aver posto l'esigenza del γένος, dell'universale radice delle cose, di un dire cioè che necessita del legame inestricabile con ciò di cui è parola.

Ammettere, contrariamente all'ipotesi dell'inesistenza della κοινωνία, una partecipazione illimitata, equivale ad attuare un capovolgimento non dissimile dal primo: se nell'ipotesi precedente nulla era possibile argomentare per l'impossibilità di comunicazione, il caso di una κοινωνία

<sup>712</sup> *Soph.* 251b2-3, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 414.

<sup>713</sup> GA XIX, p. 502: «la dottrina degli antistenici ... è di particolare importanza per lo sviluppo della logica greca, poiché non di meno ha dato indirettamente un impulso ad una meditazione più radicale del λόγος».

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 503

illimitata ci pone di fronte ad un discorso che, nel dire qualunque cosa, dice in effetti nulla. Che la quiete si muova o che il movimento stia fermo<sup>715</sup> è insensato pronunciarlo al di fuori della parola poetica che nulla sa della contraddizione. Nel pensiero invece «la necessità più dura lo vieta» (ταῖς μέγισταῖς ἀνάγκαις ἀδύνατον, 252d9), perché la filosofia è la scienza della necessità e del rigore. La terza ed ultima forma di κοινωνία risulta essere quella autenticamente praticabile: essa ammette una possibilità di comunicazione limitata, condizionata – radicata nel *Ding*, come scrive Heidegger – dall'identità reale delle cose. È necessario dunque che si individuino tra gli essenti quelli che possono e quelli a cui al contrario è impedita la relazione ad altro da sé. La pratica effettuazione della κοινωνία richiede allora una previa distinzione, una “tecnica” del discernimento. Così si spiega in che senso la *dynamis* della partecipazione è presupposta alla dialettica: essa è la «scienza» di «chi vuole dimostrare con precisione e correttamente quali sono le radici ontologiche che si accordano con altre determinate e quali invece fra loro non ammettono di collegarsi»<sup>716</sup>. Secondo un argomento che tornerà anche nella conclusione del dialogo, il paradigma della διαλεκτικὴ ἐπιστήμη (cfr. 253d2-3) è introdotto da una τέχνη, la grammatica, che conosce gli accordi e le dissonanze tra le lettere e i suoni – nello stesso contesto è fatto riferimento al “musicista” – ed è capace di armonizzarli in una totalità finale dotata di senso. Le vocali dell'alfabeto esemplificano le «determinazioni originarie dell'essere: ὄν, ἔν, ταῦτόν, ἕτερον»<sup>717</sup>, perché, come queste ultime, «scorrono attraverso tutte le altre come un legame»<sup>718</sup>, esse stesse sono questo legame (δεσμός) dal momento che, come i μέγιστα γένη, godono di una «presenza universale»<sup>719</sup> e sono partecipi di ogni cosa, poiché l'intero essente è determinato in quanto tale dalla preesistenza anticipata (“*im vorhinein*”) delle sue determinazioni ontologiche.

La ricerca si specifica innanzitutto come un διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι (253b10), un percorrere i discorsi di cui si è previamente “esperti”, per scorgere a quanto di ontologicamente preesistente essi rimandano. Questo primo momento dialettico, che tra l'altro è stato sotteso alla determinazione diairetica della precedente sezione, risponde all'istanza suprema della μέγιστη ἐπιστήμη (cfr. 253c4-5), vale a dire «rendere

<sup>715</sup> Heidegger polemizza su questo punto con Platone, individuando nella categoricità della tesi un arretramento ontico. Platone non arriverà a dire che «la quiete è un caso limite determinato del movimento», nota tesi aristotelica, ma certo individua nella κοινωνία l'essere che è a fondamento dell'essere-mosso e dell'essere-in-quiete, che il pensatore tedesco ritiene carente in questo passo. È da ritenere che la tesi sia per il momento esclusa finché non apparirà chiaro che sotto una particolare prospettiva, in un determinato modo, dunque “a condizione”, il moto è quiete e la quiete è moto, nella misura in cui si interpreti l'“è” come “partecipa”, l'εἶναι come μετέχειν.

<sup>716</sup> *Soph.* 253b10-c1, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 417 [lievemente modificata].

<sup>717</sup> GA XIX, p. 518

<sup>718</sup> *Soph.* 253a5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 417.

<sup>719</sup> GA XIX, p. 520. Heidegger richiama l'esempio della colombaia descritto nel *Teeteto*, in particolare il punto dove viene detto che alcune conoscenti sono come certi uccelli, che non volano in stormi né in piccoli gruppi, ma vanno sempre separati e, ciò facendo, sono διὰ πασῶν, «dovunque» (197d8). L'espressione è rapportata al διὰ πάντων del passo in esame del *Sofista*.



visibile l'essere dell'ente»<sup>720</sup>. Come le vocali dell'alfabeto si diffondono in ogni parola, così i γένη sono quelle “radici”, note universali, diffuse διὰ πάντων (253c1), in grado di accordarsi (συμφωνεῖν, *zusammenklingen*), realizzare la tacita e nascosta sinfonia cosmica. Esse possono mantenere la continuità riguardo alla propria identità (συνέχειν, cfr. 253c1) e al tempo stesso stabilire una combinazione, mescolarsi (συμμείγνυσθαι, 253c2). Al fondamentale momento sintetico si aggiunge il κατὰ γένη διαιρεῖσθαι (253d1) o διακρίνειν κατὰ γένος (253e1-2), la distinzione analitica che induce a «non prendere lo stesso per un altro, né un altro per lo stesso» (253d1-2). La fase diairetica, che Heidegger considera derivata dal presupposto unificante, ha lo scopo di assumere l'identico e l'altro in sé, per ciò che essi sono, spogli di ogni relazione. Si rende dunque necessario un inquadramento concettuale dei γένη ancora privi del loro contesto relazionale. I compiti del dialettico sono così enumerabili: vedere un'idea (μίαν ἰδέαν, “*eine*” *Idee*) attraverso una molteplicità (διὰ πολλῶν), nella quale quell'unica “idea” si trova diffusa; vedere molte altre idee (πολλὰς ἑτέρας) che differiscono tra loro ma tutte «inglobate» (περιεχομένας, *umgriffen*) dal di fuori attraverso una sola idea; che questa idea, diffusa attraverso molteplici altre è dunque raccolta in un'unità (ἐν ἑνί); ed infine che molte non ammettono tra loro comunicazione ma rimangono separate (διωρισμένας) rispetto all'unità in cui le altre si raccolgono.<sup>721</sup> La definizione conclusiva che Heidegger fornisce della dialettica platonica è

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 523

<sup>721</sup> Il passo platonico 253d5-e2 da cui si ricavano queste indicazioni della scienza dialettica è di non facile comprensione, come riconosce lo stesso Heidegger che rinuncia all'interpretazione, rifiutando di introdurre la distinzione tra γένος e εἶδος, “genere” e “specie”, al solo scopo di «essere tratti d'impaccio» (*ibid.*, p. 528: dalla stessa pagina sono tratte tutte le citazioni a commento di questo luogo del *Sofista*). Il “rifiuto” heideggeriano dinanzi alla dialettica esemplifica una mentalità tipicamente antidialettica. È da dire che in questo caso agisce anche la provenienza aristotelica dell'autore. È utile rileggere quanto Aristotele scrive nella *Metafisica* a proposito dei dialettici: «i dialettici e i sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo (infatti, la sofistica è una sapienza solo apparente, ed i dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere), e discutono di queste nozioni, evidentemente, perché esse sono effettivamente oggetto proprio della filosofia. La dialettica e la sofistica si rivolgono a quel medesimo genere di oggetti a cui si rivolge la filosofia; ma la filosofia differisce dalla prima per il modo di speculare e dalla seconda per l'intento per cui specula. La dialettica si muove a taston su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà» (*Met.* Γ, 1004b18-26, tr. it. cit., p. 139). Su questi aspetti rimando al I.6.

Anche le traduzioni italiane del *Sofista* rendono con estrema difficoltà il passo di Platone. Tra quelle consultate quella di M. Vitale (cit., p. 59), sebbene ricorrendo a qualche parafrasi, mi è apparsa la migliore: «Chi sa far questo è in grado di cogliere un'idea, unica, sufficientemente estesa in ogni senso da comprenderne molte altre, pur restando queste individualmente distinte e dalle altre e dall'una; e, in senso inverso, è in grado di scorgere le molte idee individualmente distinte e separate, esternamente abbracciate e comprese da quella; e di vedere come questa, a sua volta, per quanto estesa al complesso delle molte e singole che la compongono, rimanga saldamente ancorata all'unità, pur mentre le molte conservano individualità e distinzione. Questo vuol dire sapere come possano o non possano i generi rapportarsi (κοινωνεῖν) reciprocamente. In altre parole, questo è saper distinguere per generi (διακρίνειν κατὰ γένος)».

«esibizione delle possibilità dell'essere-presente reciproco nell'ente»<sup>722</sup>, “mostrazione” dunque della κοινώνια degli essenti. Questa esposizione tuttavia afferisce al λόγος, che delotico in ogni suo impiego, non chiarisce però il livello di pertinenza ontico od ontologico. A questo slittamento contribuisce è certo anche Platone, quando, dopo aver delineato i compiti propri del dialettico, disegna il contrasto tra la regione della luce e il regno delle tenebre del sofista, riproponendo in maniera mitica la lotta epocale tra la filosofia e la sua negazione, ma si serve di supporti ontici quali la vista, la luce, il luogo, trasportando così l'essere dell'essere cui il pensiero perviene come atto di suprema intellesione, nel recinto dell'ente irradiato da un chiarore accecante. Non è il caso di ritornare su questo passaggio *topico* della filosofia, sul quale mi sono già intrattenuta. Occorre solo aver chiaro che dall'onticità, dal piano della fatticità su cui inizia e si conclude la caccia al sofista, la filosofia non può evadere e l'indagine sull'essere guidata dall'apprensione del *nous* nasce e si definisce sulla base della «commistione di sensazione e opinione» (264b2) che è l'apparire. Da parte sua il pensatore tedesco elude la differenza che in questo passo Platone espone lucidamente tra la τέχνη del grammatico e la ἐπιστήμη del filosofo, interpretando la dialettica come un «intendersi di λόγοι»<sup>723</sup>, come una “tecnica” discorsiva, ancor meno di una «disposizione metodica», mentre, si è già argomentato, essa è pratica effettuale di un διανοεῖν, che, incardinato nella disponibilità alla relazione (διά), è sempre φρονεῖν, pensiero avveduto. L'ultima caratteristica della dialettica è data a conclusione della dimostrazione dell'esistenza dell'ἕτερον, laddove Platone parla di un ἔλεγχος ἀληθινός (cfr. 259d5-6), contrapposto ad uno «stiracchiare ora da un parte ora dall'altra i discorsi», che non è «vera critica, anzi è chiaro che si tratta del primo passo proprio di chi da poco è a contatto con la realtà delle cose». È invece «cosa di per sé degna di acuta mente ed insieme bella ... saper seguire i discorsi uno per uno vagliandoli e criticandoli»<sup>724</sup>, “percorrere i discorsi”, com'è stato detto poco prima, e verificarne la consistenza veritativa.

L'analisi dialettica conduce ad un intendimento scientifico di ciò che, fin dalle prime battute del dialogo, è stato presentato come il senso della ricerca della verità, l'ὁμολογία, o meglio il συνωμολογησθαι, un convenire che non è mero accordo di forma, quanto pratica effettuale della verità che in se stessa è *sym-phōnia*. È convenuto in maniera radicalmente scientifica ora (ὁμολόγηται) che «alcuni γένη ammettono comunicazione reciproca (κοινωνεῖν ... ἀλλήλοις)», «altri no», «alcuni limitatamente», «altri in una molteplicità di relazioni (ἐπὶ πολλὰ)» ed infine altri che si collegano (κεκοινωνηκέναι) «attraverso il tutto (διὰ πάντων)» (254b7-c1). Heidegger nota che l'uso del perfetto nell'ultima citazione rimanda alla preesistenza degli ultimi γένη che davvero possono definirsi in base alla

<sup>722</sup> GA XIX, p. 530: «die Aufweisung der Möglichkeiten des Miteinander-Anwesendseins im Seienden».

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 532: *Sich-Auskennen* è la traduzione che per tutto il testo Heidegger ha utilizzato per τέχνη.

<sup>724</sup> Le citazioni sono comprese tra 259c1-d7, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 425.

loro già individuata «presenza universale». Il successivo argomentare si concentra sugli ultimi, su quelli dotati di una versatile circolazione, i più importanti (τῶν μεγίστων, 254c3), già emersi durante la precedente confutazione delle ontologie, vale a dire ὄν, στάσις e κίνησις, cui Platone aggiunge subito dopo ταῦτόν e ἕτερον giacché ciascuno «è diverso dagli altri ... e identico a se stesso» (254d14-15). Essi sono investigati sotto una duplice prospettiva, per ciò che ciascuno è in sé, secondo il proprio «contenuto categoriale», e sulla base della «possibilità di comunicazione reciproca (κοινωνίας ἀλλήλων ... δυνάμεως, 254c5)», la «funzione categoriale» all'interno della relazione ad altro da sé. La «partecipazione» di una radice ontologica all'altra è possibile solo tra diversi e mai tra opposti, per questo motivo le teorie precedenti andavano emendate, dal momento che esse confondevano da un lato movimento e differenza, e dall'altro quiete e identità, ma questo procedimento «costringerà l'altro a mutarsi nell'opposto» (ἀναγκάσει μεταβάλλειν αὐθάρτερον ἐπὶ τοῦναντίον, 255a12) e in questo caso la partecipazione avverrà con l'opposto anziché con l'altro, generando in tal senso una contraddizione insanabile. L'ἕτερον è invece «quinto» γένος, «diffuso attraverso gli altri» (255e3-4), cosicché ciascuno «è diverso dagli altri, non per la sua propria natura (διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), ma per la partecipazione al carattere della differenza (διὰ τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς θατέρου, 255e5-6)».

È opportuno registrare alcune annotazioni di Heidegger a margine del ragionamento platonico. Innanzitutto i primi tre γένη sono «pre-dati (“vorgegebene”)<sup>725</sup>, già individuati ed acquisiti nella decostruzione ontologica precedente. L'innovazione fondamentale è costituita dalla comprensione di quiete e movimento non più come ἐναντιώτατα (250a7), contrari assoluti. In un certo senso i due concetti ancora rimangono in un rapporto di esclusione reciproca, come specifica l'impiego dell'aggettivo ἄμεικτον (cfr. 254d7), «non mescolabile». Ciò che tuttavia “si mescola” ad entrambi è l'ὄν, di cui risultano provvisti tanto l'uno quanto l'altro. Il «primo passo propriamente dialettico»<sup>726</sup> è costituito dall'individuazione però di identità e differenza in quanto radici comuni a ciascun essere. Poiché si era nel nascondimento (λανθάνομεν, 255a1), nell'inganno relativo al loro concreto modo d'essere, soprattutto nel passato disegnato da Platone, quando l'uno era sovrapposto e incluso nella quiete – l'identità – e l'altro nel movimento («ma il moto e la quiete non sono per niente né il diverso né l'identico»)<sup>727</sup>, si rende necessaria «una esplicita resa visibile (Sichtbarmachung) sia dell'autonomia del ταῦτόν e del θάρτερον, sia della loro presenza universale in ogni possibile qualcosa»<sup>728</sup>. Il «vero nodo del problema» è invece comprendere che «ad entrambi può essere attribuita la medesimezza senza che essi siano il medesimo, e che a ciascuno può essere attribuita la differenza, senza che ciascuno sia l'altro»<sup>729</sup>. La questione è

<sup>725</sup> GA XIX, p. 536

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 538

<sup>727</sup> *Soph.* 255a4-5, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 419

<sup>728</sup> GA XIX, p. 539

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 541

dunque rimandata all'idea di "partecipazione", μετέχειν, introdotta in 255b1: pur non «partecipando del contrario», στάσις e κίνησις «partecipano ambedue dell'identico e del diverso» (255b3). Si è così salvaguardata sia l'autonomia delle prime radici "pre-date", sia di quelle conseguite nel corso del ragionamento. Questa distinzione non deve innescare, secondo Heidegger, un fraintendimento relativo all'identità dei γένη sopraggiunti. In apparenza essi sembrano ottenuti mediante un procedimento deduttivo, mentre al contrario godono della medesima "pre-datità"; tuttavia, diversamente dall'evidenza in cui stanno i primi due, essi sono rimasti a lungo celati, di modo che il loro nascondimento si rovesciava anche sugli altri, che con questi ultimi erano confusi. La dialettica, dunque, non deduce ma scopre, benché questo equivalga a privarla della creatività di cui necessita, senza la quale potrebbe essere anche fumosità logica. La dimostrazione più vigorosa deve però impegnarsi nello stabilire l'assoluta autonomia del γένος "ἕτερον" rispetto agli altri. «Platone impiega un'energia particolare nel delimitare l'ἕτερον in rapporto agli altri quattro» e si può pertanto concludere che «questa esibizione della differenza dell'ἕτερον in rapporto agli altri quattro dati in precedenza costituisca il dato essenziale dell'intera riflessione»<sup>730</sup>. La causa di questo impegno si spiega con la necessità di ricavare dalla delineazione dell'autonomia del concetto di differenza una nuova teoria della negazione, sulla base della quale reinterpretare il "non" (μή, οὐ), e l'ἄντι.

Una definizione degli essenti, ulteriore a quella già fornita di δύναμις (247e3-4), è offerta da Platone in questo passo: «degli essenti alcuni si dicono unicamente per sé (καθ'αυτά), altri sempre in relazione ad altro (πρὸς ἄλλα)» (255c12-13). Heidegger sostiene che la presenza, nella proposizione, dell'avverbio ἀεί specifica il carattere universale dell'enunciato. La medesima attribuzione concettuale, rinforzata dallo ἐξ'ἀνάγκης di 255d7, si trova anche nel passo successivo, laddove si rende esplicito che l'ἕτερον è l'essente caratterizzato in sé dal πρὸς: «l'altro è sempre in relazione ad altro». Attribuendo al diverso il carattere della relazione e identificando questo carattere come l'in sé dell'altro, Platone contravviene alla definizione in precedenza fornita degli essenti, dal momento che l'ἕτερον è καθ'αυτό πρὸς ἄλλο: il pensatore antico si scontra «nel corso dell'analisi dell'ἕτερον, nel fenomeno del πρὸς, della relazione, ma non è in grado, nel senso della sua dialettica e del compito dialettico, di rendere visibile questo πρὸς τι in quanto struttura universale, nella misura in cui questo πρὸς τι è anche un momento strutturale aprioristico del καθ'αυτό»<sup>731</sup>. Se la disponibilità alla relazione costituisce il dato fondamentale dell'identità del diverso, di conseguenza esso non può identificarsi con l'essente *tout court* giacché esistono enti che, come ha già notato Platone, sono privi della "possibilità di comunicazione": «in ogni ἕτερον c'è un ὄν, ma non in ogni ὄν c'è un ἕτερον»<sup>732</sup>. Un'affermazione del genere contravviene alla delineazione del carattere "διὰ πάντων" dei

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 543

<sup>731</sup> *Ibid.*, pp. 544-545

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 546

μέγιστα γένη, della loro capacità di diffondersi univocamente attraverso tutte le cose. Quando poco più avanti si legge: «dobbiamo porre la natura del diverso come quinto fra i generi» dal momento che «essa è diffusa attraverso tutti gli altri (διὰ πάντων)»<sup>733</sup>, questo inserimento presenta un fondo oscuro nella prospettiva della corretta spiegazione categoriale.

Ad ogni modo centrale rimane la dimostrazione ontologica della differenza. Platone si impegna di conseguenza a rendere ragione non tanto della individuazione delle cinque radici di tutte le cose, ma, quasi sospendendo il giudizio sulla quiete e sull'identità, a dimostrare l'autonomia, nei limiti della "co-presenza" con le altre, della differenza e del movimento, poiché la κίνησις afferisce alla definizione della dinamicità dell'essere.<sup>734</sup> Gli argomenti si condensano attorno alla questione della "partecipazione" alla natura della differenza (τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου, 255e5-6), dunque a dimostrare la δύναμις κοινωνίας del diverso. Heidegger ritiene che la scelta di partire dalla discussione dell'idea di κίνησις non sia proprio occasionale ma neanche necessaria: essa costituisce semplicemente «il filo conduttore con l'aiuto del quale è mostrata la presenza universale dell'ἕτερον attraverso tutti» i γένη.<sup>735</sup> A fondamento di tale possibilità si situa quella revisione del concetto di "essere" di cui ha parlato il pensatore tedesco e che si trova ben espressa quando lo Straniero argomenta: «bisogna che noi conveniamo (ὁμολογητέον), senza protestare, che il moto è identico e pure non è identico. Infatti quando diciamo che esso è identico e non è identico, ciò non diciamo dal medesimo punto di vista, ma quando diciamo che è identico lo diciamo così per la sua partecipazione (μέθεξις) all'identico, quando diciamo che non è identico, lo diciamo per la sua comunicazione (κοινωνίαν) col diverso, per la quale esso si trova ad essere distinto dall'identico e non identico così ma diverso, onde giustamente lo si dice d'altra parte anche non identico»<sup>736</sup>. Il valore di questa «prima tappa», relativa al movimento e all'identità, è la messa in evidenza di un ταὐτόν comune. La «seconda tappa», su κίνησις e στάσις, ha invece lo scopo di dimostrare che, nei limiti di una specifica prospettiva, che è quella del μετέχειν, non sarà detto più contraddittorio il discorso che tematizza il riposo del movimento e il moto della quiete, perché «in un certo modo»

<sup>733</sup> *Soph.* 255d9-e4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 420.

<sup>734</sup> Mi discosto su questo punto dall'interpretazione di Heidegger. Pur intravedendo una sottesa relazione all'esame del movimento in vista della determinazione della differenza, il pensatore tedesco ritiene che lo stesso risultato si poteva ottenere scegliendo uno qualunque degli altri "generi" (GA XIX, p. 557). Sebbene ciò risponda al vero per quanto attiene alle modalità, dunque alla forma del ragionamento, ben altro è il significato di una simile scelta operata da Platone se, appunto, riportata alla definizione di essere come δύναμις e all'istanza di salvare dall'inesistenza il movimento della vita e della conoscenza. Sull'ultima questione conviene anche Heidegger: «ciò che la riflessione dialettica ha propriamente di mira è la ψυχή, e la ψυχή nel suo comportamento fondamentale, il λέγειν, e ancora questo λέγειν della ψυχή in quanto κίνησις in rapporto al modo in cui l'ἕτερον possa esservi congiunto» (*ibid.*, p. 578). La κίνησις è il fondamentale modo d'essere della ψυχή.

<sup>735</sup> GA XIX, p. 548

<sup>736</sup> *Soph.* 256a10-b4, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 421.

(255b6) tutto questo è possibile. La «terza tappa», fondamentale, centrata su movimento e diversità, tematizza la possibilità della differenza tra il movimento e l'essere, senza che con ciò la κίνησις sia rimandata nell'ambito del non-essente. «Il moto è diverso dal diverso» e «altra cosa rispetto all'identico e alla quiete»<sup>737</sup>: nel passo in esame è fornito in sintesi «il doppio significato dell'ἕτερον: il movimento è un altro da ciò che è l'altro, nel senso dell'altrimenti, dell'alterità» ma «esso non è alterità, e pertanto è altra cosa»<sup>738</sup>. Il senso rilevante di queste affermazioni è la condivisione del carattere di relazione che è comune sia al movimento che alla differenza, tanto che è possibile sostenere in modo non contraddittorio che il moto è altro dall'altro perché, nel primo significato, “altro” esprime una *dynamis* relazionale. La quarta ed ultima stazione analizza la possibilità di connessione tra gli essenti così delineati e il non-essere. Se «il moto è diverso dall'essere» allora «realmente non è ed è in quanto partecipa dell'essere» (256d8-9). Nel primo caso la κίνησις è un “identico” rispetto all'essere, nel secondo un “diverso”. Ora, avendo riconfermato la presenza universale della differenza attraverso i γένη, si deve ammettere dunque che l'ἕτερον, interpretato come un distinto dall'essere, non è. Questa possibilità non riguarda, come credevano i pensatori precedenti, un intrinseco carattere del movimento, dal momento che viene riconosciuta la potenzialità di non essere a tutte le “radici” raccolte in reciproca comunione. La *dynamis* del μὴ ὄν consegue alla *dynamis* della κοινωνία: «è quindi necessario ammettere che il non-essere ci sia per il moto e per tutti gli altri generi. In relazione a tutti infatti, la natura del diverso, rendendo ciascuno di essi diverso dall'essere, lo fa non essere, e per la stessa ragione noi potremo così correttamente dire di tutti che non sono e di nuovo, per il fatto che partecipano dell'essere, potremo anche dire che sono, e che si tratta di cose che sono»<sup>739</sup>. Questo significa che, conclude Heidegger, «l'essere-altro (*das Anderssein*) è il non-essere dell'ὄν, o, inversamente, il non-essere consiste nell'εἶναι τὰ ἄλλα, nell'“essere gli altri” (*die Anderen “sein”*)»<sup>740</sup>. Un'annotazione di Heidegger mi pare lungimirante per chiarire l'insieme delle possibilità annidate nel concetto platonico di differenza. L'ἕτερον implica per Platone «una pluralità di accezioni»: esso significa «un altro (“*ein Anderes*”)», «l'essere altro da (“*das-Anders-sein-als*”)» ed infine «ἑτερότης, alterità (“*Andersheit*”)»<sup>741</sup>. Dal momento che la “differenza” costituisce per Platone un concetto supremo, dunque «perfettamente vuoto», non ha senso stabilire differenze all'interno di qualcosa che è in sé indivisibile.<sup>742</sup> Tuttavia la indivisibilità della differenza e degli altri γένη è

<sup>737</sup> *Ibid.*, 256c5-6, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 421.

<sup>738</sup> GA XIX, p. 553

<sup>739</sup> *Soph.* 256d11-e3, tr. it. di G. Cambiano, cit., pp. 421-422 [lievemente modificata].

<sup>740</sup> GA XIX, p. 557

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 543

<sup>742</sup> Rilievi analoghi si possono leggere anche in L. SCARAVELLI, *Critica del capire e altri scritti*, Firenze, 1968, soprattutto il capitolo *Gli opposti*, p. 162, dove l'autore, muovendo, in modo non dissimile da Heidegger, dalla teoria aristotelica della differenza, distingue tra contrari, contraddittori e distinti: «Per vivere occorre ammettere il contraddittorio, dice il Forestiero di Elea. E il puro contraddittorio è proprio come la vita: non si coglie mai. Cogliere la vita ... ma la vita si vive; cogliere il trapasso fra essere e non-

poco più avanti superata dalla individuazione di una interna potenza di separazione, la quale lascia emergere non solo queste diverse interpretazioni dell'alterità, ma anche la compresenza al suo interno sia della distinzione sia della contrarietà, dunque sia del non-essere in quanto distinto dall'essere, sia del nulla, opposto all'essere.

Il senso che si attribuisce all'essere e alla possibilità di predicazione di una cosa diversa ad una identica è nel significato della μέθεξις e della κοινωνία. Il valore proposizionale di "essere" è certo quello di stabilire una relazione tra diversi, così come nella sintesi si "intrecciano" nome e predicato e si sa che il giudizio è conoscitivo quando il secondo apporta un contenuto di verità che non afferisce aprioristicamente al primo. Se tuttavia la "partecipazione" o la "comunicazione" tra due è possibile, è altresì vero che questa possibilità è κατὰ φύσιν (256c2), poggia su una *dynamis* antecedente, che è l'essere stesso, l'essere in quanto δύναμις, priorità ontologica rispetto all'uso ontico della predicazione.<sup>743</sup> Il fulcro di tale dimostrazione si raggiunge quando è stabilito – sebbene nella forma dell'interrogazione – che τὴν κίνησιν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄντος (256d5), «il movimento è diverso dall'essere», dove, per quanto il significato dell'espressione ἕτερον εἶναι sia di tipo logico, "essere-altro" come "essere-non", la possibilità di comunicazione ha reso concreta l'ipotesi che possa essere pronunciato un simile enunciato senza il fallimento della contraddizione. È possibile tenere insieme κίνησις, ἕτερον e ὄν, sul principio della relazionalità dell'εἶναι, di questo essere che, *dinamico* a sua volta, si muove, pervade di sé e si insinua in tutti i γένη. Dire-altro, cioè dire-non, è attribuzione discorsiva del movimento, come pretendevano gli eleati, e di tutti i "generi" che con esso sono in comunicazione reciproca. L'essere così delineato è «molteplice» (256e5) e «uno» (257a5), molteplice nella differenza, nella pervasività rispetto alle altre radici, e uno nell'identità, ma unico solo sul fondamento della capacità di differenziazione rispetto agli altri. La «infinita molteplicità» (256e6) del non-essere, quasi una "cattiva infinità", potrebbe essere interpretata come un primo ripiegamento di Platone verso l'ontologia parmenidea: l'uso dell'aggettivo ἄπειρον (*ib.*) denota certo in senso peggiorativo il senso della molteplicità che non ammette limiti né soste.

Il μὴ ὄν non è il contrario (οὐκ ἐναντίον, 257b3) ma solo il diverso dall'essere (ἀλλ'ἕτερον μόνον, 257b4). Sul fondamento del discorso

essere ... ma quando si ficca il naso a fondo, e l'essere, puro essere, privo di ogni determinazione scompare, e ci si trova dinanzi il Nulla, il passaggio non si vede avvenire: è avvenuto». Nella lettera a VI. Arangio-Ruiz (*Due lettere di Luigi Scaravelli*, cit., p. 36) applica questi concetti alla teoria del "non" esposta nel *Sofista* riconducendola sotto la contrarietà, cioè nell'ambito dell'ἐναντίον.

<sup>743</sup> Molto pertinenti le osservazioni di CARCHIA (*La favola dell'essere*, cit., p. 87): «Evidenziare l'essere come δύναμις e κοινωνία significa, non tanto frantumarlo nella contingenza e nella relatività, quanto reperirne le condizioni di dicibilità, di senso. È questo il non-essere che, in maniera di "chiasma", diremmo alla Merleau-Ponty, si iscrive nell'essere, come una sua piega, una sua faglia. Il non-essere è ciò che permette la "leggibilità", la decifrabilità dell'essere. Si tratta di quelle marche, di quelle iscrizioni entro il corpo altrimenti muto dell'essere, che tracciano l'orizzonte dentro il quale divengono possibili le dislocazioni e le attribuzioni del senso».

acquisito sulle potenzialità relazionali della differenza, Heidegger sintetizza così il senso di questa affermazione platonica: «l'essere del “non”, del μή, non è altro che la δύναμις del πρὸς τι, la presenza dell'essere-per»<sup>744</sup>. Quando si parla del “non-grande” – è l'esempio platonico – non per questo si vuole significare il “piccolo” o l'“eguale”, né, aggiungo, dicendo non-bianco, si vuole assumere nella medesima proposizione il contrario del bianco (ad esempio, il nero) né ancora, «con un pizzico di ... sofisticheria», “verde” o “rosso”, che sono sì i distinti dall'essere, gli altri dell'essere-bianco, ma non ancora individuati. In sintesi dovrà assumersi che con la “differenza” Platone intraprende al contempo una positivizzazione del “non”, sottraendolo dal campo delle inesistenze, ma rifiutando al concetto qualunque individuazione concreta.<sup>745</sup> La teoria platonica della negazione che sostiene questi argomenti «non significa opposizione», ma «qualche cosa d'altro»: è dunque predicazione di una diversità d'essere delle cose e delinea gradi ontologici qualitativi. Secondo Heidegger questa interpretazione del negare è chiarita dall'espressione τῶν ἄλλων τὸ μὴνύει (257b10), «indica qualcosa d'altro» relativamente alle cose cui si applica la particella negativa. La presenza di una significazione all'interno della negazione fa sì che anche l'atto di negare sia delotico al pari del discorso affermativo: «il μή ha il carattere del δηλοῦν, rende manifesto, fa vedere qualcosa»<sup>746</sup>.

La ἕτερότης è in questa prospettiva una funzione categoriale, l'universale potenza della pratica disponibilità all'essere-altro delle cose, ed è pensiero avveduto riconoscere che, così intesa, essa alberga in sé anche l'“ospite più inquietante”, il *nihil absolutum*, che fa capolino e che nella dimensione etica dell'ontologia platonica, come già in quella parmenidea, può essere estromesso solo sulla base di un atto di volontà che fonda l'imperativo morale. Questa tesi trova conferma nell'idea che «la natura del diverso si spezzetti» (κατακεκερματίσθαι). Se la φύσις dell'ἕτερον si dispone ad un'interna frammentazione, per cui sarà possibile distinguerlo in parti (μόρια, 257d4), è di necessità assumere l'ἐναντίον come parte della differenza. Seguendo alla lettera la confutazione platonica di Parmenide, questo nome, che è «nome di nulla», giunge al *logos* carico di capacità disvelative, mettendo in scena l'eterna possibilità del “nulla”. Poiché l'ὄνομα è la traccia visibile di un invisibile, ed entra nel computo delle scienze solo se si radica nella “cosa”, nel τί, che è a sua volta sempre essente, allora o il nome non è sufficiente alla scienza – ed è un'ipotesi plausibile con l'intento del *Sofista*, sebbene questa tesi non esaurisca l'intero contenuto del dialogo – ma così dicendo si inficia il ragionamento con il quale si è condotta la dimostrazione dell'esistenza del non-essere, oppure, salvando l'ancoraggio del nome nelle cose, rimane aperta al nulla la disponibilità di un'entrata in scena tra gli essenti. Heidegger non attacca il

<sup>744</sup> GA XIX, p. 558

<sup>745</sup> L'emersione dei problemi relativi ad una resa positiva del negativo è cifra dell'effettiva vicinanza di Platone a Parmenide. Di recente ha riproposto tale questione M. DONÀ, *Sulla negazione*, Milano, 2004, soprattutto il capitolo *Il tradimento originario*, alle pp. 26-27.

<sup>746</sup> GA XIX, p. 519



ragionamento platonico su questo versante, pur richiedendo al suo discorso una più profonda indagine del λόγος e della sua apofanticità, e non valutando appieno l'esito dell'argomentare del *Sofista* in vista della posizione della questione del nulla che nella prolusione *Che cos'è metafisica?* si mostra nel suo carattere dirompente, fino a collidere con l'essere. Lo scritto del '29 muove dalla domanda metafisica "perché in generale l'essente e non piuttosto nulla" e definisce quest'ultimo «la negazione completa della totalità dell'ente»<sup>747</sup>, costringendo dunque ad entrare nella domanda anche la negazione, il "non" e l'atto di negare, che sono sempre derivati dall'originarietà del nulla. La capacità "nullificante" del nulla è il fondamento da cui deriva – appunto come un derivato – la negazione: essa «presuppone un negabile», il "non", che a sua volta «scaturisce dalla nullificazione del nulla», e non può aggiungere «da sé il "non" come mezzo di differenziazione e di opposizione al dato»<sup>748</sup>. La successiva interpretazione heideggeriana è perfettamente coerente con il senso della negazione di cui ha discusso Platone, con l'aggiunta di non poco conto della possibilità di individuare e discutere del "nulla" e di individuare in esso, e non nel mero ni-ente, il luogo originario dei concreti e molteplici gesti del nullificare.<sup>749</sup>

Nel diverso che «si spezzetta» c'è posto anche per la ἀντίθεσις, la contrapposizione (257e6). Per il pensatore tedesco il riferimento al rapporto tutto-parte, e il richiamo alla «scienza» che "si spezzetta" anch'essa in scienze particolari, è il tentativo messo in pratica da Platone per dare consistenza alla vuota generalità della differenza intesa appunto come una categoria. Si tratta dunque di rendere effettuale il concetto; tuttavia, proprio durante questa resa fattuale, emerge il corredo di rappresentazioni (la contraddizione, il nulla, il falso, l'inganno, le parvenze) che discendono dal "genere" universale dell'ἕτερον. Il verbo utilizzato da Platone per indicare questa individualizzazione del concetto è κατακερματίζειν, che significa alla lettera "ridurre in moneta spicciola". Il processo dall'universale al particolare, alle singole unità che compongono la totalità, non corrisponde ad un processo di concretizzazione, dal momento che la "astrazione" della differenza, è tutt'altro che vuota se la si interpreta come l'insieme delle possibilità da cui discende ogni tentativo concreto di individualizzare una parte, appunto come si fa con una somma di denaro che può essere scomposta nei singoli elementi che erano già "in atto" nell'intero. Si tratta di pervenire, durante la divisione, non al non più divisibile, all'in-dividuo che

<sup>747</sup> GA IX, tr. it. p. 65

<sup>748</sup> *Ibid.*, tr. it. p. 72 [lievemente modificata].

<sup>749</sup> Negli *Addenda* (GA XIX, pp. 643-646) si legge una sintesi molto completa dei molti modi di interpretare la negazione. Essa è innanzitutto 1) "non" (*nicht*), nel senso della "assenza" (*Abwesenheit*), non-esserci (*nicht-da*, *Un-da*); 2) "non-essere" (*Nichtsein*) in una duplice accezione: a) se presuppone l'esserci di qualcosa – non è quindi assenza assoluta – in quanto qualcosa appare, questo apparire può non corrispondere al vero, può cioè essere ψεύδος (illusione), ἀπάτη (inganno), φαντασία (parvenza); b) il "non-essere" è ἕτερον, cioè non essente in quel modo ma in un altro: è comunque essente; 4) *negatio, negatum*, ossia gli atti logici della negazione; 5) "nulla" (*Nichts*), che non compare né nella riflessione platonica né nell'interpretazione heideggeriana e la cui essenza non può essere ridotta al mero "non" (ad esempio come *ni-ente*, non-ente).

per Platone è sempre l'εἶδος, quanto ai modi di fatto in cui si diffonde questo indiviso. «Per il fatto stesso che l'alterità è caratterizzata qui in sé in rapporto ad un altro, ogni maniera di dare consistenza all'alterità in quanto tale è al tempo stesso una concretizzazione di un determinato altro»<sup>750</sup>. Se rientrano nel novero degli essenti il bello e il non-bello, secondo l'esempio platonico, si ricava una «contrapposizione di un essente ad un essente (ὄντος ... πρὸς ὄν ἀντίθεσις, *ib.*)» ma non per questo il nome positivo si dirà «più essente» (μᾶλλον ... τῶν ὄντων, 257e9-10) rispetto alla negazione, alla quale non va assegnato il carattere di una diminuzione d'esistenza (ἥττον, *ib.*): «in ogni conversione di alterità in minute alterità ... il μὴ ὄν è un ὄν»<sup>751</sup>. Nella differenza trovano posto dunque l'antitetico e l'ἀντικείμενον (cfr. 258b1), altro nome della contrapposizione, mentre l'ἐναντίον, ovvero la ἐναντίωσις (cfr. 259b8)<sup>752</sup>,

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 563

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 565

<sup>752</sup> In un *excursus* sulla teoria platonica ed aristotelica della negazione, Heidegger afferma che Platone aveva, già prima del *Sofista*, individuato la distinzione tra ἀντίθεσις e ἐναντίωσις, tra il «carattere aprente del "non"» e la «vuota negazione» (*ibid.*, p. 569); il senso di questa distinzione tuttavia si è chiarito solo mediante la concettualizzazione dialettica dell'ἕτερον. L'esempio dei calvi-calzolai ricordato da Heidegger, ripreso da *Repubblica* V, 454c2 sg. (tr. it. di F. Gabrieli, Milano, 1999, p. 335), corre il rischio di perdersi nelle congetture eristiche «perseguendo ... la contraddizione letterale (τὴν ἐναντίωσιν) di ciò che vien detto» (454a7-8), quando ancora non è stata fissata la possibilità logica di inerenza di più predicati allo stesso soggetto. La polemica è chiaramente rivolta anche in questo caso contro il nominalismo antistenico e megarico. Di Parmenide invece Heidegger sottolinea l'intuizione del carattere fenomenologico della negazione, nel momento in cui sostiene che il negare pone il pensiero dinanzi al nulla, portando in primo piano ciò su cui si fonda il carattere derivato dell'atto di negare. Di conseguenza nel sistema eleatico era impensabile poter dire-non senza trovarsi ogni volta al cospetto del nulla. Anche del *Simposio*, Heidegger ricorda un passo utile alla dimostrazione della presenza in Platone della distinzione cui si accennava sopra. Diotima, discutendo di Eros come di un «intermedio», dice: «non forzare ciò che non è bello a essere brutto e ciò che non è buono ad essere cattivo! E così anche Eros, dal momento che anche tu sei d'accordo che non è né buono né bello, non credere che debba essere brutto o cattivo: è qualcosa di intermedio tra questi due» (202b2 sg., tr. it. di G. Reale, in *PLATONE, Tutti gli scritti*, cit., p. 510). Com'è naturale attendersi da Heidegger, Aristotele avrebbe invece «colto in maniera più acuta la dottrina degli opposti i cui primi passi sono stati compiuti da Platone» (GA XIX, p. 572). In *Metafisica*, Δ, 10, 1018a20 sg. (tr. it. cit., p. 219), Aristotele individua sei «opposti» (ἀντικείμενα): 1) ἀντίφασις, la contraddizione, 2) τὰναντία, i contrari, 3) τὰ πρὸς τι, i «relativi», 4) στέρησις e ἔξις, privazione e possesso, 5) ἔσχατα, come termini estremi delle cose, 6) una serie di «attributi» che possono trovarsi in uno stesso soggetto che li accoglie separatamente, senza che essi siano dati ogni volta necessariamente in quel soggetto. Diverse (ἕτερα) sono dette invece le cose che, pur appartenendo allo stesso «genere», «hanno una differenza (διαφορὰν)», oppure appartenendo allo stesso genere non sono l'una subordinata all'altra, ed infine «quelle che hanno una contrarietà (ἐναντίωσιν) nella sostanza» (*ibid.*, 1018b1sg., tr. it. p. 221). Nel libro I (1054a20 sg., tr. it. p. 447) Aristotele individua «quattro modi dell'opposizione (ἀντίθεσις)»: ἀντίφασις, στέρησις, τὰ πρὸς τι e ἐναντία. La ἐναντίωσις (contrarietà) è definita «la differenza massima» (1055a4, tr. it. p. 451) e al tempo stessa «perfetta» (1055a16) perché «di una sola cosa non ci può essere più di un contrario» (1055a19-20, tr. it. p. 453). La contrarietà non è contraddizione (ἀντίφασις) perché, mentre in quest'ultima non esistono termini medi, intermedi possono invece esistere tra contrari, ad esempio «ciò che non è né buono né cattivo è intermedio tra il buono e il cattivo (1056a33-34, tr. it. p. 461)». Tutto questo per dire che l'opposizione non si identifica con la negazione, giacché mentre il contrario è sempre uno (o bianco o nero), le negazioni possono essere molteplici (bianco/non-bianco si apre a numerose possibilità predicative: definiamo il non-bianco!). In

rimane fuori (ἀντίθεσις οὐκ ἐναντίον σημαίνουσα, cfr. 258b2-3) perché, esso sì, comporterebbe una sottrazione d'essere, una differenza non di qualità, ma di quantità. Nuovamente dunque Platone ribadisce che il vero "opposto", l'alterità inconciliabile, è il nulla. L'essere, in quanto possibilità di ospitare in comunione le differenze e lasciarle dialogare in un rapporto di continua e reciproca partecipazione, prova a negare il suo contrario accogliendo ogni forma di contrapposizione. Questa liberalità non si spinge al limite di rendersi disponibile ad un incontro con l'estraneo totale, sul quale opera, senza avvedersene, una modificazione vigorosa della dottrina della negazione sopra ricordata: essa rifugge dal campo logico per entrare nella sostanza concreta delle cose giungendo a negare l'esistenza di un essente. Eppure un essere concepito come dinamicità ha in sé un'intrusione che vorrebbe respingere, perché nel movimento dialogante in cui immette le esistenze, nel tentativo di salvare la "generazione", e con essa, si è detto, la vita e la molteplicità dei suoi divenire – tra cui l'intelletto e la conoscenza – obbliga le cose a sostare fuori del tempo, quindi della presenza, nell'eterno presente dell'assenza.

Lo Straniero ricapitola i momenti strutturali dell'infrazione alla ἀπόρησις (cfr. 258c5) parmenidea, sintetizzando il lato architettonico della distruzione del maestro: è stato individuato il μὴ ὄν come εἶδος (258d6), lo si è annoverato (ἐνάρηθμον, 258c3) tra gli essenti appunto definendolo "quinto" nell'insieme con le altre radici ontologiche; in questo modo la contraddizione emersa durante la confutazione di Parmenide, derivante dall'impossibilità di attribuire un numero al non-essere, si trova risolta. In secondo luogo è stato dimostrato che questa «natura del diverso» si trova «spezzettata» in tutti gli essenti: «ciascuna parte di questa natura contrapposta all'essere è veramente il non-essere (ὄντως τὸ μὴ ὄν, 258e2-3)». Si ricordi che la discussione intorno al non-essere era iniziata con l'affermazione di Teeteto che negava alle immagini somiglianti lo statuto di verità: esse sono ma «non veramente», dove il significato di questo μὴ ἀληθινόν era corrispondente allo οὐκ ὄντως ὄν, «non veramente essente» (240b7-8). L'equazione essere-verità, corrispondente alla teoria eleatica, costituisce il nuovo banco di prova di Platone, giacché su questa specifica

una tavola raccolta dalla curatrice negli *Addenda* (GA XIX, p. 644), Heidegger espone sinteticamente i modi possibili della differenza ricavandoli appunto dalla teoria aristotelica. All'interno del λόγος delitico, che equivale a dire "essere", possiamo distinguere: 1) διαφορά = differenza/ distinzione (*Unterschied*), 2) ἑτερότης = diversità (*Verschiedenheit*) e alterità (*Andersheit*), 3) ἐναντιότης = opposizione (*Gegensatz*) estrema, 4) ἀντίφασις = disaccordo (*Widerstreit*) e contraddizione (*Widerspruch*), che Heidegger raccoglie sotto la denominazione *Unstimmigkeit*. Le differenti modalità di predicazione della differenza rimandano anche a Hegel, confermando l'affermazione heideggeriana secondo la quale «nella *logica hegeliana*, il concetto di negatività, chiaramente ricondotto ad Aristotele, ha un significato positivo» (*ibid.*, p. 561) e dunque la logica di Hegel, com'è stato più volte sostenuto, sarebbe di diretta ascendenza aristotelica. Sui problemi aristotelici e sul rapporto con la *Wissenschaft der Logik* si veda il capitolo *Contrari e contraddittorii in Aristotele* in R. FRANCHINI, *Le origini della dialettica*, Napoli, 1976, pp. 61-100, e, sulla relazione Heidegger-Hegel, U. R. JECK, *Parmenides – Platon – Hermes Trismegistus. Bemerkungen zu einer hermetischen Reflexion in Heideggers Hegel-Traktat Die Negativität*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 1996 (1), pp. 153-178.

relazione egli non vuole intervenire. Dagli esiti della dimostrazione finora condotta potrebbe difatti risultare che, essendo il μή ὄν un ὄντως ὄν, veramente essente, esso sia di conseguenza un ἀληθινόν. Su questo punto delicato Platone si trova costretto a lasciare la dimensione ontologica e riprendere quella linguistica – sebbene per Heidegger la questione dell'essere è sempre stata mantenuta sul terreno del λόγος – per dimostrare che nel discorso il piano dell'essere (ὄντως) e quello della verità predicativa (ἀληθῶς) rimangono separati, cosicché può essere detto, senza contraddizione, che il non-essere, benché essente, è tuttavia falso. È singolare che Heidegger non si avveda fino in fondo, in realtà glielo impedisce l'idea che il *Sofista* sia stato articolato fin dall'inizio sulla questione dell'essere come λεγόμενον, di questo slittamento di Platone, il quale, per non separare sul piano ontologico l'essere dalla verità, si trova costretto a ricondurre la verità alla logica, determinandola appunto come “verità di giudizio”.<sup>753</sup> Tra le parti del diverso certo si trovano anche il falso e l'inganno. Il fatto che Platone ne discuta in un'apposita sezione, dedicata all'analisi del λόγος, di cui a prima vista Teeteto non avverte la necessità, induce a pensare che innanzitutto i due fenomeni esistono solo all'interno del discorso e delle sue modalità applicative, nella scienza o nel senso comune, e che di conseguenza soltanto in questa parte del dialogo il pensatore faccia esplicito richiamo ad un valore proposizionale dell'essere. Heidegger ha fornito, durante l'esame delle descrizioni fenomenologiche del sofista, un'indicazione illuminante per l'esito complessivo del problema ontologico di Platone: mentre le prime sei definizioni si muovono sul terreno del λόγος, mediante il riferimento al volto appropriativo della tecnica – il paradigma della τέχνη costituisce una delle chiavi per valutare l'unità del dialogo –, la settima, che dà lo slancio all'approfondimento propriamente ontologico, si connette invece all'essenza poietica, dunque alla capacità tecnica di portare all'οὐσία-presenza i manufatti della sua produzione. È vero che il sofista è produttore di “immagini verbali” e dunque si tratta di questionare la potenza creativa del λόγος, ma questa *dynamis* costituisce un'aberrazione del discorso, “delirio” e “demenza” poiché nega la sola dimensione veritativa della parola che per Heidegger è sempre un *Sehen-lassen*, lasciare che le cose si mostrino da sé.

Secondo il pensatore tedesco questa lunga discussione dialettico-ontologica ha avuto, nell'economia generale del testo, la funzione di una «transizione»: «il tema costante del dialogo è la chiarificazione dell'esistenza del sofista nella sua possibilità»<sup>754</sup>. Nulla di rivelante e veramente contributivo per quella «disciplina scolastica formale che si ha l'abitudine di chiamare “logica”» perché il “nocciolo” ontologico è finalizzato unicamente a chiarire «*le strutture fondamentali che si mostrano allorché si domanda in generale relativamente all'esistenza umana, qui del*

<sup>753</sup> Anche CARCHIA (*La favola dell'essere*, cit., p. 82) conviene che «bisogna assolutamente mantenere l'autonomia dell'essere dal discorso e dalla predicazione, dal momento che solo tale autonomia può garantire la stessa validità del conoscere».

<sup>754</sup> GA XIX, p. 573

*sofista, indirettamente del filosofo*<sup>755</sup>, di quel “guscio” di fatticità che riveste e impregna le questioni filosofiche. È stato argomento sotteso all'intera ermeneutica del dialogo, ma è il caso di proclamarlo nuovamente in maniera altisonante: «il sofista è la fatticità del μὴ ὄν»<sup>756</sup>. Le «arguzie concettuali»<sup>757</sup> della dialettica trovano il loro fondamento nella questione dell'esistenza, nei gradi o nei modi del suo darsi.

Sofista o eristico o antilogico è colui che non possiede l'autentico senso della critica, ἡ ἀληθινὸς ἔλεγχος (cfr. 259d5-6), e tenta di «staccare (ἀποχωρίζειν) ogni cosa da un'altra» (259d9-e1), rivelandosi privo del più bel “dono delle Muse” che è la filosofia<sup>758</sup>, nella misura in cui la si assume come la capacità di saper stabilire accordi e di raccogliere le divisioni in uno sguardo unitario. «Slegare (διαλύειν) ciascuna cosa dal resto» è afasia, «completa sparizione di ogni discorso», che nasce invece dalla συμπλοκὴ εἰδῶν (cfr.259e4-6). Anche il λόγος è da annoverare tra i “generi” degli essenti (τῶν ὄντων ἓν τι γενῶν, 260a5) e si richiede, quindi, un'ultima fatica diairetico-dialettica per accordarsi (διομολογήσασθαι, 260a8) sull'essenza del discorso (τί ποτ' ἔστιν, *ib.*) e commentare l'equivalenza tra la «privazione del discorso» e la «privazione della filosofia» perché, e qui la posizione platonica diviene ambigua, «una volta privati di esso [il λόγος], assolutamente, noi allora non saremmo più in grado di dire niente (οὐδὲν ... λέγειν)»<sup>759</sup>. È da considerare la duplice possibilità prospettata da Platone: è possibile essere privati del discorso, ma, nonostante tale privazione, persiste ancora un dire, che è dire di nulla o nulla dire. È palese che qui discorso ha, come converrebbe Heidegger<sup>760</sup>, il significato di διαλέγεσθαι, che è ben altra cosa dal semplice nominare cui Platone sembra qui alludere, richiamando tacitamente ancora una volta alla logica tautologica. Difatti aggiunge e precisa: la privazione si verificherebbe «qualora ammettessimo che non vi è nessuna unione (μεῖξις) di niente con niente»<sup>761</sup>. La privazione della possibilità di discorso non equivale in ogni caso ad una disintegrazione dell'umanità. L'affermazione di Heidegger: «soltanto se c'è un λέγειν è possibile l'esistenza umana»<sup>762</sup>, travalica di gran lunga il senso dell'espressione platonica, dal momento che il filosofo antico si riferisce ad una privazione che renderebbe l'esistenza triste, perché sarebbe negato il dono più bello, ma mai arriva a considerare la στέρησις come un annichilimento, come dice il pensatore tedesco, e a raccogliere la «questione antropologica» nella sua interezza sotto la «questione ontologica»<sup>763</sup>. Semmai è vero il contrario, che cioè esiste petizione d'essere in quanto

<sup>755</sup> *Ibid.*, pp. 573-574

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 574

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 580

<sup>758</sup> Sulla relazione tra “musica” e filosofia si veda in particolare II.3, nota 190. Separare indiscriminatamente è una «stonatura», traduce E. Martini (cit., p. 188).

<sup>759</sup> *Soph.* 260a8-9, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 426.

<sup>760</sup> GA XIX, p. 576: in una nota, aggiunta con ogni probabilità a distanza di qualche tempo, Heidegger richiama il significato di λέγειν come “raccolta” al quale durante le lezioni non aveva mai accennato.

<sup>761</sup> *Soph.* 260b1-2, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 426 [lievemente modificata].

<sup>762</sup> GA XIX, p. 577

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 578

esiste una richiesta d'umanità. Le differenze sono sempre qualitative e mai comportano una diminuzione d'essere, che è come dire, si vive anche al di fuori del *logos* e della filosofia.

Il non-essere, in quanto “genere”, deve in qualche modo unirsi al discorso affinché si possa ammettere che esiste il falso; diversamente ogni discorso e ogni opinione sarebbero veri. L'unica difesa che è rimasta al sofista per sostenere i suoi fallaci argomenti è difatti che, pur esistendo il non-essere, esso non necessariamente debba unirsi al λόγος, cosicché la sua posizione sarebbe nuovamente salva. «Per questo è dunque necessario ricercare che cosa è mai il discorso, prima di tutto, e poi l'opinione, e l'apparenza, affinché, quando queste cose siano state chiarite, noi riusciamo anche a vedere come si uniscono al non-essere, e avendo visto ciò dimostriamo che il falso è, e avendo dimostrato che questo è, noi possiamo legarvi solidamente il sofista»<sup>764</sup>. Il riferimento alla δόξα non giunge inaspettato se lo Straniero aveva definito falsa «l'opinione che opina in opposizione alle cose che sono» (240d6-7) e falso il discorso che dice «non sono gli essenti e sono i non essenti» (241a1). Il tema dello ψεῦδος è reintrodotta accompagnato da quello dell'ἀπάτη: «se c'è il falso c'è l'inganno» (260c6). L'inganno (*Trug*) non è un fenomeno intenzionale prodotto dalla volontà umana di ingannare attraverso i discorsi. Esso è radicato, al pari dell'illusione (*Täuschung*) o della falsità, nell'ente. Ammettere però questo radicamento ontologico del falso nelle cose contravviene in primo luogo al principio di limitare il tema della falsità al λόγος e, in secondo luogo, alla teoria della negazione di Platone, che aveva posto il “non” tra le possibilità predicative e non tra quelle esistenziali delle cose.

Lo Straniero annuncia che dopo gli εἶδη e i γράμματα l'analisi si sposta ora sugli ὀνόματα per verificare se «tutti si accordano fra loro o nessuno, oppure se alcuni di loro ammettono un reciproco accordo, altri no»<sup>765</sup>. Il valore di un simile accordo, qui denominato συναρμότητιν, dipende dalla capacità di significazione, in generale della produzione di senso: Platone utilizza indistintamente, assumendoli come sinonimi, δηλοῦν e σημαίνειν. A conferma di un simile uso frammisto egli adopera il sostantivo plurale δηλώματα (cfr. 261e5) oppure σημεία (262d9) accordato alla φωνή per indicare sia gli «indicatori» di senso sia i «segni fonici», e specifica che questi possono essere raccolti sotto un γένος che è duplice (261e6), perché tiene uniti ὄνομα, il nome in senso proprio, riferito «a coloro che compiono azioni» (τοῖς πράττουσι) e ῥημα, il verbo, indicatore di azioni (ταῖς πράξεσιν ... δήλωμα, 262a3). Più avanti l'“intreccio” di nome e verbo è definito anche «sintesi di cosa e azione» (cfr. 262e12). Non basta la sequenza di soli nomi o verbi a costituire la significatività di un discorso: soltanto dal collegamento, a partire da quello più elementare (ἡ πρώτη συμπλοκή, 262c6), si realizza l'accordo e si produce senso. Si può definire allora questa prima forma di unione λόγος,

<sup>764</sup> *Soph.* 260e3-261a2, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 427 [lievemente modificata].

<sup>765</sup> *Ibid.*, 261d5-6, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 428.

«il primo e il più breve» (ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος, 262c6-7).<sup>766</sup> La definizione di “discorso” elementare “che raccoglie”, in un enunciato dotato di senso compiuto, è il giudizio. Lo ξένος così lo argomenta: esso è disvelativo (δηλοῖ, 262d2), per richiamare l'impiego heideggeriano del verbo δηλοῦν, di un essente, e non si limita solo a denominare ma definisce qualcosa (οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, 262d3-4), ne circoscrive il senso delimitandolo rispetto ad una difettività di significazione, conferendo ad esso, come si dice, “senso compiuto”. Questo è lo scopo della συμπλοκή di nomi e verbi (cfr. 262d4) e per questo πλέγμα (cfr. 262d6), intreccio significante, possiamo definire la più elementare forma di giudizio un “λόγος”. La specificazione tra un dire che è mera nominazione e un altro che è invece produttore di senso stabilisce, argomenta il pensatore tedesco, la differenza tra λόγος «onomatico» e λόγος «delotico»<sup>767</sup>. Disvelativo e semantico è sempre il “discorso di qualcosa” (τινὸς ... λόγον, 262e5), intenzionato su una cosa che – da quanto è emerso nella confutazione di Parmenide – è sempre “essente”, «è impossibile che un discorso sia discorso di nulla»<sup>768</sup>, e determinato secondo il «Come» (Wie)<sup>769</sup>, la qualità (ποιόν, 262e8). Platone evidenzia due aspetti del giudizio che sono il περὶ οὗ, lo ὅτου (263a4), il “relativamente a”, Heidegger traduce *Worüber*, ciò di cui si sta discutendo, e lo “in-quanto-cosa” (*Als-was*) dell'oggetto del discorrere.<sup>770</sup> Il *Worüber* del discorso è ciò che non è stato ancora colto nei suoi particolari, è un'interezza della percezione non ancora messa in rilievo (*das Unabgehobene*)<sup>771</sup> quanto ai suoi elementi fondamentali. A queste due determinazioni il pensatore tedesco ne aggiunge una terza, il *Wovon*, (*das thematisch Herausgehobene*) “di cui”, che non trova alcun corrispondente nel testo platonico (in effetti dovrebbe corrispondere allo ὅτου, dal momento che l'*Als-was* specifica la struttura intenzionale del discorso, il τινός del λέγειν, «autentica categoria logica»<sup>772</sup>) ma che nella sostanza viene a coincidere con l'azione del verbo, che estrae, mettendo dunque in primo piano, ciò di cui si sta effettivamente parlando relativamente a qualcosa. Nella proposizione «Teeteto siede» “Teeteto” è il ciò intorno al quale si muove il discorso e “siede” è la sua

<sup>766</sup> Dell'interpretazione di questa primordiale struttura del discorso nel testo heideggeriano ha discusso, nel convegno *Heidegger a Marburg*, tenuto a Napoli nell'aprile del 2004, J.-F. COURTINE, in una relazione intitolata *L'interprétation du λόγος et la théorie de la proposition dans le Sophiste*, evidenziando in particolare la critica che Heidegger muove, come è emerso diffusamente nel testo della *Vorlesung*, alla logica proposizionale.

<sup>767</sup> GA XIX, p. 582. La distinzione allude a quella aristotelica tra λόγος σημαντικός e λόγος ἀποφαντικός, ma non ne costituisce una variante, dal momento che la semantica è una forma di significazione, conferisce dunque un senso all'enunciato, mentre l'onomatica è la mera emissione di suono (*Verlautbarung*, *ibid.*, p. 584) priva di potere significante: «la nominazione non ha carattere di apertura» (*ibid.*, p. 596). Oltre (*ibid.*, p. 601) si parla anche di «κοινωνία intenzionale» o «delotica» e di «κοινωνία onomatica» e in conclusione (*ibid.*, p. 606) si dice che Platone ne avrebbe distinto almeno quattro interne al λόγος: onomatica, intenzionale, logica e delotica.

<sup>768</sup> *Soph.* 263c10-11, tr. it. di G. Cambiano, cit., p. 430.

<sup>769</sup> GA XIX, p. 582

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 599

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 600

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 601

“azione”, il suo essere circoscritto in quanto “seduto”. Se al verbo “sedere” si sostituisce “volare” e si dice «Teeteto vola», il giudizio è naturalmente falso, sebbene non sia chiarito – ma sarebbe una capziosità eristica – se Teeteto non vola perché non può volare oppure perché al momento sta facendo altro. La verità e la falsità sono «qualità» del λόγος, la prima dice «le cose come sono riguardo a te [Teeteto]» (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ) al “soggetto”, la seconda «cose diverse da quelle che sono» (ἕτερα τῶν ὄντων), non essenti nel senso di «diverse da quelle che ti riguardano»<sup>773</sup>: questa «sintesi (σύνθεσις) composta di verbi e nomi costituisce realmente e veramente (ὄντως τε καὶ ἀληθῶς) un discorso falso» (263d3-4), su tale “verità” gli interlocutori hanno raggiunto l’ultima *syn-omologia*, consonanza di intenti (συνωμολογήσαμεν, 263c4).<sup>774</sup>

Ci sono verbi nel *Sofista*, carichi di concetti, polemicamente concettuali, ed uno di questi è senz’altro il συνωμολογήσθαι. Del resto il senso delotico del λόγος è un parlare reciproco, *Miteinandersprechen*<sup>775</sup>, fondato sulla κοινωνία che è *Mit-sein*, ovvero, alla luce del senso greco di “essere”, *Mit-Anwesenheit*. «Il δηλοῦν, nel quale risiede la possibilità del parlare, è una determinazione costitutiva dell’Esserci stesso, che io ho l’abitudine di designare con l’espressione essere-al-mondo, o in-essere»<sup>776</sup>. Quel dire-insieme cui Heidegger allude e che viene ad essere misura dello in-essere o essere al mondo, perché il mondo, in quanto essente, è sempre avvicinato come λεγόμενον, come “oggetto” afferente ad un discorrere, richiede non soltanto un “altro”, che ascolta l’espressione discorsiva di un “uno”, necessita altresì che quell’altro sia accordato sulla medesima intonazione, che intenda e condivida il senso, la qualità del suo compiersi sotto forma di vero e di falso. Il convenire sulla disvelatezza non è inferiore quando afferisce al giudizio minimo e si fa “verità di giudizio”, che riposa su principi trascendentali, quali la possibilità di comunicazione e partecipazione delle radici ontologiche delle cose. Certo è una modalità ontica, tra l’altro non esaustiva, poiché esistono mondi della pratica del vero – le arti, la storia, l’affettività, e gli altri, in sé molteplici, universi dell’individualità – per i quali non si dà mai giudizio di conoscenza, o almeno, non nel senso “determinante”. In ogni caso l’intreccio primordiale di nome e verbo, cosa e azione, è la forma valida per qualunque dire che voglia essere significante e disvelativo al tempo stesso. Il senso della verità è un universale possibile e mai necessario, a sua volta fonte dei suoi rovesciamenti: il falso, la menzogna, l’inganno.

<sup>773</sup> *Soph.* 263b4-11, tr. it. di G. Cambiano, cit., pp. 429-430.

<sup>774</sup> Sulla prosecuzione del discorso, che dimostra la praticabilità dello ψεῦδος nelle parvenze del discorso ho già discusso nel paragrafo *Ermeneutica dell'apparenza* (II.3), cui rimando.

<sup>775</sup> GA XIX, p. 584

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 594. “Essere al mondo”: preferisco questa resa in italiano – che ricalca quella francese di *être-au-monde* – di *In-der-Welt-Sein*, che esprime molto più che l’inerenza di “essere-nel-mondo”, giacché contiene la attualità del persistere nel mondo derivante dalla possibilità di fatto di esservi entrato con la nascita e dalla futura «possibilità dell’impossibilità».



Il dato certamente più rilevante della “dottrina platonica della verità” è il riconoscimento della negazione e del falso in quanto intrinseci momenti del *logos* e dei suoi prodotti dell'interiorità, quali il pensiero, l'opinione e la parvenza. Se da un lato il discorso si limita ad accarezzare la natura delle cose mediante il gesto *logico* di negazione, a “riflettere” e non a “determinare”, di modo che si lascia intatta la cosa nel suo schiudersi da sé, è altresì vero che questo negare riflettente deve cedere il passo, in particolare dinanzi all'impiego etico-politico del falso in quanto menzogna, ad un intervento del pensiero sulle cose, costringendole a passare dalla realtà che loro compete a quella “diminuzione d'essere”, da Platone pure esclusa, che è l'apparenza. La “naturalizzazione” della negazione è questione altrettanto complessa nella concezione heideggeriana della intenzionalità del discorso. Se parlare è sempre “parlare di qualcosa”, allora dire il falso induce a riconoscere l'esistenza di qualcosa che non è, qualcosa che – come ha notato Heidegger durante il commento – in sé è per altro, dunque in sé non è e, solo secondariamente, non è rispetto ad altro.

La ricomposizione ontologica che il *Sofista* pone in atto, come momento architettonico della destrutturazione precedente, lascia vedere molto più di quanto Platone stesso sia disposto ad ammettere. La ricostruzione in definitiva è resa possibile sul fondamento di un essere che “si spezzetta”, può frantumarsi, che ha, perché è, la *dynamis* di scindersi in particolari, superando l'aurea totalità dell'identità perfetta e vacua. Nel farsi altro, nella disponibilità ad accogliere in sé i modi dell'alterità, l'essere si fa da sé nulla, non fosse che per quel magico minuto di creazione che permette il venire al mondo delle cose. La esibizione della contrarietà assoluta è la storia segreta dell'essere. Esiste, nella storia del pensiero, una “storia del nulla” che procede di pari passo con quella dell'essere.<sup>777</sup> Così di questa storia del nulla, il dialogo platonico costituisce in un certo modo il luogo della custodia cui hanno attinto nel futuro coloro che hanno tentato il *polemos* più estenuante del pensiero, a suo favore o contro di esso, la battaglia con il nulla. La lettura heideggeriana va certamente inserita nella scia di quanti hanno attinto a questa origine, tentando di liberare il passato che non lasciava intravedere quel nulla e molto altro e a sua volta attuando, nei confronti di Platone, il medesimo gesto demolitore a vantaggio della questione eterna del pensiero.

<sup>777</sup> L. SCARAVELLI, *Appunti inediti su Heidegger*, in *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger (1976-1986)*, cura di G. Moretti, «Itinerari», nuova serie, 1986 (1-2), p. 111: «Non sono stati certo i filosofi romantici a fare del “nulla” un problema. Una storia del nulla, della sua funzione nel pensiero teoretico, sarebbe senz'altro una storia dell'essere, del conoscere, della metafisica: sarebbe una completa storia della filosofia dalle origini, o dai Pitagorici almeno, fino ad oggi, senza la minima interruzione e senza saltare un solo pensatore. Già al vestibolo del tempio filosofico si innalza al Nulla la grande statua di un dialogo di Platone, il *Sofista*, che ha per sottotitolo “delle idee”, ma che ben più a proposito dovrebbe avere quello di “studio del nulla”». Con queste parole Scaravelli preparava una introduzione alla sua traduzione del 1932 di *Was ist Metaphysik?*, che tuttavia non fu mai pubblicata e che è probabilmente andata perduta. Si veda anche di V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Urbino, 1976.

Il disvelamento del nulla è la cifra dell'effettiva distanza dall'ontologia parmenidea ma è un pensiero che Platone osa pensare e non può dire perché è il discorso stesso a retrocedere. La caduta nel nulla è il «dileguare della totalità dell'ente»<sup>778</sup>, come ha scritto Heidegger, esperienza – ma è già troppo dire in questo modo – del dileguamento. Essendo discorso di qualcosa il *logos* non sa dire il nulla, a meno che, come nel movimento dello spirito, non ne faccia un momento logico da oltrepassare. Dinanzi al nulla non rimane che “un sentire”, anteriore e ulteriore ad ogni pensiero. Vi è una forma originaria della negazione che, in modo non dissimile dalla contrarietà platonica, esercita la potenza nullificante sulla determinazione ontologica delle cose. La tecnica è forse il paradigma più completo di questo intervento, intrattenendo con il nulla di provenienza delle cose un rapporto privilegiato, estraendo da questa origine la potenza d'essere delle cose che porta a compimento. Ed è per questo motivo che il modello dell'agire tecnico, il portare ad essere cose che non sono, è divenuto il destino del pensiero. Questo destino non è che l'effettivo compimento di quello che nel *Sofista* è posto come un paradigma, la τέχνη. Platone non ha mai ridotto la filosofia a tecnica, a esercizio concettuale, ha scritto Heidegger nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*.<sup>779</sup> Eppure Platone lascia intravedere proprio questo, il pensiero che può farsi tecnico – la sofistica è il caso esemplare – anche quando, idealizzando il concreto, porta a vedere e ad essere cose che non sono. Così Platone mostra il fare poetico dell'essere. Dalle possibilità tecniche del pensiero nasce l'altra storia del pensare l'essere che è il platonismo e che è l'altro volto del ritorno di Heidegger a Platone.

<sup>778</sup> Cfr. GA IX, tr. it. p. 65 sg.

<sup>779</sup> Cfr. LXI, tr. it. p. 83.

*IV. Per un'ontologia della differenza*

Allora sapremo che cosa replicare a quanti ci dicono tanto spesso che Platone o qualche altro grande autore è sorpassato; sapremo capire che anche se i critici di Platone sono nel giusto, Platone può essere tuttavia un compagno migliore di loro. E comunque, possiamo ricordare ciò che i romani ... pensavano dovesse essere una persona colta: qualcuno che sa scegliere la propria compagnia fra gli uomini, le cose, i pensieri; nel presente come nel passato.

H. Arendt, *Between Past and Future*

Non è nei grandi boschi né nei sentieri che si elabora la filosofia, bensì nelle città e nelle strade, ivi compreso ciò che vi è di più *fittizio* in esse.

G. Deleuze, *Logique du sens*

La “omologia” che apre il *Sofista* si traduce in una finale e corale *synomologia*. Le tappe di questa conversione disegnano una sintassi dell'essere che tiene insieme la storia precedente e la futura, lasciando emergere anche l'avvenire del nichilismo che per molti versi si accompagna ad un platonismo ideal-tipico. Non può sfuggire a questo piccolo tratto di storia dell'essere il senso della proposizione “*syn*” che segna il traguardo e che coincide, nella prospettiva platonica, con l'appartenenza ad una comunità filosofica la quale, avendo tratteggiato il volto universale dell'antifilosofia nella sofistica, può ritrarsi dal mondo nel momento in cui sa di non potersi più confondere con alcun giudizio mondano, con la “moltitudine” che non distingue essenza ed apparenza, apparenza e parvenza, identità e differenze. Nel progetto teoretico di una filosofia *eigentlich* Heidegger ripete in gran segreto e senza timore di contraddirsi la tensione platonica e platonista per un pensiero sgrombo dalla quotidianità della quale si può rendere ragione soltanto mediante il senso della verità. L'interpretazione esistenziale del dialogo platonico ha l'obbligo di enucleare le forme immediate dell'esistere, confuse e ammantate di opacità per via della mancanza di una più raffinata intellezione. L'Esserci è allora nel mondo-ambiente privo di auto-trasparenza, incapace di ottenere la chiarezza del proprio essere e così dell'essere in generale. La *Alltäglichkeit* è tuttavia nel suo primo darsi qualcosa di concretamente distinguibile dalla antifilosofia, propria di chi compie dell'essere il diniego supremo. Essa è innanzitutto non-filosofia, vale a dire appartiene alla vita pre-teoretica che può sussistere anche senza la teoresi successiva e che, da questo punto di vista, è completamente sussistente.

La vita di “tutti i giorni” determina il primo incontro con l'altro che condivide con il sé il medesimo mondo. La pratica domestica conosce già il criterio del differenziare, si intende già del discrimine tra il simile e il dissimile, o, coniugato in senso morale, tra il bene e il male. Questa sapienza mondana coglie impreparato il filosofo che, dinanzi all'apparire del suo puro sé, è in difetto, incapace di assegnare ad esso nome e concetto nell'immediatezza. Lo straniero che viene da lontano sulla soglia del nostro esistere nel modo del quotidiano, nel suo apparire giunge carico di sfide e di doni. Elea diviene il luogo di ogni provenire, il *topos* vicino eppure assente, un'identità remota eppure presente e viva. Allontanandosi dalla sua origine, lo straniero prende le distanze da un'identità assoluta nella quale non può più riconoscersi. In un certo modo egli “si fa carne”, si allontana dal suo principio e si rende l'estrema e visibile forma di alterità: straniero appunto, ovvero sia estraneo. Mediante questo transustanziarsi egli si es-pone, poiché la differenza, l'esser-visto come differenza non è il premio finale di questo trascinarsi fuori dei propri limiti e dei propri confini, è bensì il frutto, la conseguenza di vedere se stesso, in quanto differenza, riconosciuto in una “comunità” con “altri”. *Koinōnia* è perciò non a caso *Mitsein*, e dunque *Mitanwesenheit*, com-presenza, per l'interpretazione dell'essere che, si è visto, Heidegger svolge dell'ontologia greca.

La quotidianità è un dissidio stridente di passione concettuale e *logos* del pressappoco. Il filo-logo dell'approssimazione è bestia terrigena e policefala, incatenata all'idiozia e apolide per ogni comunità. Lo scopo finale dell'*elenchos* è la confutazione ironica dell'avversario ma anche la messa alla berlina, l'esposizione al pubblico ludibrio, e dunque decreta la sua definitiva morte sociale. Nella utopia filosofica il sofista non ha diritto all'ospitalità né all'asilo. Egli rappresenta la malattia del corpo sociale, la povertà di spirito che occorre bandire per garantire la continuità dell'insieme. È impossibile la cancellazione in seno agli essenti come pretendeva Parmenide; ciò che è attuabile è l'ostracismo a seguito dell'individuazione esistenziale. Il dato rilevante delle descrizioni sofistiche è la provenienza di quest'esistenza dalla vita, il costituire per gli occhi avveduti un sentimento ed una percezione, per i quali difetta il concetto. La caccia teoretica trascina dunque chi vi si applica in una competizione agonistica che coinvolge il senso della propria identità e ha di mira il riconoscimento pubblico del proprio valore: il nemico va afferrato «secondo il comando regio» e consegnato «al re» per «mostrare a quest'ultimo la nostra preda». I risvolti politici dell'intento ontologico sono chiaramente individuabili. Nell'analisi dell'esistenza di *Sein und Zeit* la “pubblicità” è propria della vita impersonale del *Man*, del soggetto che non ha nome, né identità certa. Ma il “pubblico” – Heidegger ne è consapevole – non ha solo questa accezione. Nella prospettiva della questione ontologica tuttavia l'esperienza comune del mondo si configura sempre come uno sviamento. L'unico significato “autentico” del comune è il pensare insieme nel senso del *sym-philosophiein*, comunità filosofica “di lotta”. Per Heidegger, ma la medesima osservazione vale per Platone, per il quale la componente pedagogico-politica fagocita l'istanza scientifica pura, rendendola impura e

proprio per questo più umana, la *sym-philosophia* appartiene ad una comunità scientifica e di ricerca: l'Accademia e Todtnauberg ne diventano il simbolo, entrambi i luoghi costituiscono, nella distanza dei tempi e della geografia, l'antro del filosofo. Il filosofo platonico è colui che muore nella caverna perché essa ospita la moltitudine e le esperienze della negazione, dalla non-filosofia all'antifilosofia. Il gesto teoretico dell'oltrepassamento del mondo si traduce nella trasmutazione della morte del filosofo nella morte del mondo, cosicché egli non è la vittima dell'ignoranza quanto il consapevole negatore del dominio visibile delle superfici dal quale si origina la sua esistenza e la sua istanza verticale e trascendentistica. Il platonismo moralista e archetipico è incapace di dare ascolto alle ragioni dell'antifilosofia, nemmeno al suo carattere avversativo che pure può sgretolare l'edificio metafisico e insinuare la pratica ironica del sospetto. Seppure si trattasse unicamente di un filo-dosso, di un amante del pressappoco, il sofista meriterebbe il diritto di cittadinanza non fosse per altro che per dare senso alla capacità dialogico-dialettica di riconoscere l'errore e disporsi al superamento.

L'attenzione che Heidegger ha concesso al prologo del *Sofista* ha non a caso di mira la descrizione di una quotidianità nella quale i concetti stridono l'uno contro l'altro, ciascuno si arma per la propria autodifesa, che è il reclamare un diritto all'esistenza e alla cittadinanza nella comunione delle radici dell'essere. L'esperienza immediata del mondo e delle cose non intende il senso del differenziare, pur praticandolo, né sa individuare la differenza come spazio ulteriore nel quale l'esistente prende forma. Essa non conosce la sintesi ma solo l'accadere dei contrasti in una quiete provvisoria e precaria. Eppure il quotidiano parla già la lingua della filosofia, che è *logos* in un senso non dissimile dal primo, giacché entrambi forniscono descrizioni e non definizioni, e descrittivo, si sa, è innanzitutto il metodo della fenomenologia e delle scienze dello spirito. Le concettualizzazioni del sofista di cui Platone tenta la determinazione risolutiva si articolano in verità sulla base del procedimento logico-discorsivo dell'esistenza primordiale, giacché nessuna di esse è in grado di fornire la rappresentazione universale del soggetto e ciascuna si approssima ad una descrizione probabile, si serve della pratica del "come se", fornendo dell'oggetto indagato una definizione analogica, un *sym-bolon* di un'attitudine, che, come dice la parola, è in grado di unire tra loro realtà non necessariamente imparentate da un'affinità concettuale. Dal punto di vista della "definizione" di sofista il dialogo platonico si arresta ad un livello aporetico.

L'aporia è in verità il carattere specifico della vita *zunächst* e *zumeist* perché è la legge interna all'essere-apparenza degli enti mondani. La tripartizione tra una visibilità suprema, una rappresentazione verosimile e una fantasia visiva e verbale è chiaramente argomentata da Platone. L'ultimo momento è tuttavia tra le acquisizioni principali dello scritto dal momento che viene ad integrare il binomio costituito soltanto di "idee" e copie. Ciò che prende corpo nel *Sofista* è allora una logica della parvenza annidata nella descrizione fenomenologica dell'elementare evento

dell'apparire. Si mostra, diviene dunque oggetto di un *phainesthai*, solo ciò che ha la *dynamis* di lasciarsi vedere, di presentarsi in forma visibile. Il fine specifico di un'analisi dell'apparenza sorregge l'impegno platonico dal principio della discussione fino all'elaborazione di una nuova teoria ontologica che può rendere conto del fenomeno e dei suoi modi molteplici di effettuazione, che ha la facoltà di discriminare, dove il senso comune fallisce, la differenza di questi modi, così da poter distinguere la radicale fenomenicità di ogni ente dalle intenzionali distorsioni che la dissimulazione e l'illusione ottica mettono in campo.

L'ontologia della differenza, in quanto discorso che tiene insieme e rende ragione del diverso, fenomeno primario che appare, passa attraverso la comprensione della fatticità dell'esistenza e la destrutturazione dei modi attraverso i quali la differenza può essere colta, siano essi i tentativi estremi di negarla o di farla esplodere nella contraddizione. Nell'interpretazione heideggeriana il gesto demolitorio tentato da Platone prevale su quello ricompositivo-costruttivo della teoria dell'essere. La domanda di senso conta più della risposta e le esigenze della richiesta superano di gran lunga la scrittura definitiva. La frammentazione del passato implica un progetto, insieme esistenziale e speculativo, che architetta la scomposizione, pianifica la disarticolazione finché la tradizione così smembrata non presenterà che un unico "atomo indivisibile" e già sarebbe eccedente le intenzioni di Heidegger definirlo *Grund*, "fondamento" o terreno per la ri-edificazione di un edificio sistematico.

Nella trama ontologica la differenza si intreccia con le altre radici. Il nome di questo intreccio è *sym-plokē*, anche in questo caso una relazione d'insieme e comunitaria. La *syn-agōgē* è il procedere insieme verso la sintesi dell'intero, è uno sguardo ultimativo sulla particolarità del molteplice. Il *dialegesthai*, che ha di mira la visione sinottica, è lingua corale dell'ogni volta singolo accadere nel mondo, preludio a quella *sym-phōnia*, voce accordata che le muse recano in dono a chi sa coniugarsi al plurale. "Partecipare", "comunicare" è *Mit-sein*. Lo sguardo d'insieme è rivolto verso questa esperienza della pluralità. Il *logos* della differenza, la etero-logia, interviene ad animare la statica "chiacchiera" della tauto-logia, il discorso dell'identità, incapace anche di stabilire una primitiva forma di relazione del sé con se stesso. Ma essere-insieme non può non voler dire "commistione", "mescolanza", *sym-meixis*, un avere in comune (*syn-echein*) il mondo e l'essere con gli altri, anche e soprattutto nella forma immediata e questionabile della non ancora filosofia.

## Bibliografia

- AA. VV., *Etudes sur Parménide*, a cura di P. Aubenque, 2 voll., Paris, Vrin, 1987
- AA. VV., *Etudes sur le Sophiste de Platone*, a cura di P. Aubenque e M. Nancy, Napoli, Bibliopolis, 1991
- AA. VV., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986
- F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1996
- C. Angelino, *L'errore filosofico di Martin Heidegger*, Genova, il melangolo, 2001
- VI. Arangio-Ruiz, introduzione a Platone, *Sofista*, Roma-Bari, Laterza, 1951
- A. Ardovino, *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale*, Guerini, Milano, 1998
- H. Arendt, *Crises of the Republic – Lying in Politics, Civil Disobedience, On violence, Thoughts on Politics and Revolution*, tr. it. di S. D'Amico, con un saggio di P. Flores D'Arcais, *Politica e menzogna*, Milano, Sugarco, 1985
- Id., *Eichmann in Jerusalem*, tr. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2001
- Id., *Martin Heidegger ha ottanta anni*, in AA. VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1992; ora anche in AA. VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma, Donzelli, 1999 e in H. Arendt/M. Heidegger, *Lettere (1925-1975)*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001
- Id., *The Life of the Mind*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987
- Id., *Verità e politica*, ed. it. a cura di V. Sorrentino, Torino, Bollati Boringhieri, 1995
- H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, ed. it. a cura di M. Bonola, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, Edizioni di comunità, 2001
- Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, tr. it. di M. Zanatta, Milano, BUR, 2000
- Id., *Della interpretazione*, tr. it. di M. Zanatta, Milano, BUR, 2001



- Id., *Etica nicomachea*, tr. it. di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2003
- Id., *L'anima*, tr. it. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2003
- Id., *Le categorie*, tr. it. di M. Zanatta, Milano, BUR, 2000
- Id., *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2003
- Id., *Retorica*, tr. it. di M. Dorati, intr. di F. Montanari, Milano, Mondadori, 1996
- I. Bachmann, *Die kritische Aufnahme der Existential-philosophie Martin Heideggers*, tr. it. di S. Cresti, intr. di E. Mazzarella, *La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1992
- B. Bacsó, *Heideggers frühe Hermeneutik. Eine Interpretation von „Platon: Sophistes“*, in Id., *Die Unvermeidbarkeit des Irrtums. Essays zur Hermeneutik*, Cuxhaven & Dartford, Traude Junghans Verlag, 1997, pp. 113-122
- J. Bailiff, *Truth and Power. Martin Heidegger, The Essence of Truth and The Self-assertion of the German University*, in «Man and World», 1987(20), pp. 327-336
- J. Barnes, *Heidegger spéléologue*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1990 (95), pp. 173-195
- W. Beierwaltes, *Epekeina. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption*, in *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, a cura di L. Honnefelder e W. Schüßler, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1992, pp. 39-55
- J. M. Berry, *The Reliability of Heidegger's Reading of Plato's Gigantomachia*, in «Ereignis», Sito internazionale su Heidegger [www.webcom.com/~paf/ereignis.html](http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html)
- E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'Epos, 1987
- Id., *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1982
- Id., *Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis*, in *Die Frage nach der Wahrheit*, a cura di E. Richter, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997, pp. 89-105
- R. S. Bluck, *Plato's Sophist. A commentary*, Manchester, University Press, 1975

- F. Bosio, *La presenza di Platone nel pensiero di Heidegger*, in *Lecture platoniche*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Napoli, ESI, 1987, pp. 131-146
- A. Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987
- M. J. Brach, *Heidegger-Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996
- F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, tr. it. di S. Tognoli, a cura di G. Reale, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, 1995
- K. Brinkmann, *Heidegger and Jaspers on Plato's Idea of the Good*, in *Heidegger and Jaspers*, a cura di A. M. Olson, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 111-125
- F. Brunner, *Un imbroglio herméneutique. A propos d'un livre récent concernant la critique de Platon par Heidegger*, in «Museum Helveticus», 1991 (4), pp. 228-236
- A. Caputo, *L'eudaimonia come origine di Essere e Tempo. Platone: Il Sofista (1924-'25)*, in Id., *Terra incontaminata. Percorsi di ricerca nella filosofia di M. Heidegger*, Bari, Levante, 1999, pp. 45-75
- G. Carchia, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Macerata, Quodlibet, 1997
- G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 1996
- Id., *Sofista*, Napoli, Guida, 2004
- A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti, 1999
- F. Chiereghin, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova, Liviana, 1976
- Id., *L'eco della caverna: ricerche di filosofia e logica della mente*, Padova, Il poligrafo, 2004
- Id., *Physis und Ethos. Die Phänomenologie des Handelns bei Heidegger*, in *Heidegger. Technik-Ethik-Politik*, a cura di R. Margreiter e K. Leidlmair, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, pp. 115-132
- Id., *Tautologia e contraddizione*, Padova, Cusl, 2001
- P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla "differenza ontologica" alla "svolta"*, Napoli, Società Editrice Il Mulino, 2002

- M. Colloud-Streit, *Warum gibt es keinen Mythos im Sophistes?*, «Journal of the International Plato Society», [www.nd.edu/~plato/](http://www.nd.edu/~plato/), pp. 1-17
- F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979
- J.-F. Courtine, *Le platonisme de Heidegger*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 129-158
- B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Napoli, Bibliopolis, 1996
- A. Dal Lago, *La politica del filosofo. Heidegger e noi*, in A. Dal Lago, P. A. Rovatti, *L'elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp.62-103
- R. De Monticelli, *L'ascèse philosophique. Phénoménologie et platonisme*, Paris, Vrin, 1997
- L. M. De Rijk, *Plato's Sophist: a philosophical commentary*, Amsterdam, 1986
- Id., *Ist Logos Satz? Zu Heideggers Auffassung von Platons Stellung „am Anfange der Metaphysik“*, in *Heideggers These vom Ende der Philosophie*, a cura di M. F. Fresco, R. J. A. van Dijk e H. W. P. Vijgeboom, Bonn, Bouvier, 1989, pp. 21-32
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina, 1997
- Id., *Le pli: Leibniz et le baroque*, ed. it. a cura di D. Tarrizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 2004
- Id., *Logique du sens*, tr. it di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005
- J. Derrida, *La mano di Heidegger*, tr. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, a cura di M. Ferraris, Roma-Bari, Laterza, 1991
- A. D'Angelo, *Antistene e il «Teeteto» di Platone in una Vorlesung inedita di Martin Heidegger*, in «La Cultura», 1988 (2), pp. 286-318
- M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, tr. it. di C. Colletta, Napoli, Loffredo, 2002
- M. Donà, *Sulla negazione*, Milano, Bompiani, 2004
- R. J. Dostal, *Beyond Being: Heidegger's Plato*, in «Journal of the History of Philosophy», 1985 (1), pp. 71-98

- H. Eiland, *The Pedagogy of Shadow: Heidegger and Plato*, in «Boundary2», 1989 (2-3), pp. 13-39
- R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004
- Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998
- V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, tr. it., *Heidegger e il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988
- F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, tr. it., *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, Milano, Egea, 1993
- P. Friedländer, *Platon*, tr. it. di A. Le Moli, intr. di G. Reale, *Platone*, Milano, Bompiani, 2004
- V. M. Fóti, *Representation and the Image. Between Heidegger, Derrida and Plato*, in «Man and World», 1985 (18), pp. 65-78
- M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, ed. it. a cura di A. Galeotti, introduzione di R. Bodei, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1997
- R. Franchini, *Il sofisma e la libertà*, Napoli, Giannini, 1971
- Id., *Le origini della dialettica*, Napoli, Giannini, 1976
- Id., *Metafisica e storia*, Napoli, Giannini, 1977
- Id., *Eutanasia dei principii logici*, Napoli, Loffredo, 1989
- Id., *Teoria della previsione*, a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Messina, Armando Siciliano Editore, 2001
- H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, Tübingen, Mohr, 1972
- Id., *Heidegger und die Griechen*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1, Philosophie und Politik, a cura di D. Papenfuss e O. Pöggeler, Frankfurt a. M., Klostermann, 1991, pp. 57-74
- Id., *Platone e Heidegger*, in *Studi platonici*, ed. it. a cura di G. Moretto, vol. II, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 302-313
- Id., *Wahrheit und Methode*, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2001
- W. A. Galston, *Heidegger's Plato. A Critique of Plato's Doctrine of Truth*, in «The Philosophical Forum. A Quartely», 1982 (4), pp. 371-384

- P. Gardeya, *Platons Sophistes: Interpretation und Bibliographie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998
- M. Gelven, *Eros and Projection: Plato and Heidegger*, in *Thinking about Being. Aspects of Heidegger's Thought*, a cura di R. W. Shahan e J. N. Mohanty, University of Oklahoma Press, Norman, 1984, pp. 125-136
- G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Le Lettere, 1996
- F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Napoli, ESI, 1999
- G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Torino, Loescher, 1983
- A. Giugliano, *Nietzsche - Rickert - Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999
- R. Giusti, *La potenza dell'origine. Heidegger interprete di Aristotele*, Napoli, La Città del Sole, 2000
- J. R. Givvin, *Martin Heidegger and Plato on Language and Truth*, Dissertation, St. John's University New York, Ann Arbor, UMI, 1988
- T. Gomperz, *Griechische Denker*, tr. it. di L. Bandini, *Pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1953
- J. Grondin, *L'ἀλήθεια entre Platon et Heidegger*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1982 (4), pp. 551-556
- G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967
- Id., *Wissenschaft der Logik*, tr. it. *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2001
- Heidegger*, a cura di F. Volpi, Roma-Bari, Laterza, 1998
- W. Hirsch, *Platon und das Problem der Wahrheit*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1970, pp. 207-234
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Milano, EST, 2001
- M. C. Hudac, *The ontological difference and the pre-metaphysical status of the being of beings in Plato*, in «Man and World», 1990 (1), pp. 191-203
- M. Isnardi Parente, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze, Sansoni, 1977

- I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 2002
- F. L. Jackson, *The Post-Philosophical Attack on Plato*, in «Ereignis», Sito internazionale su Heidegger, [www.webcom.com/~paf/ereignis.html](http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html)
- E. Jabès, *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, tr. it. di A. Folin, con uno scritto di P. A. Rovatti, *Uno straniero con sotto il braccio un libro di piccolo formato*, Milano, SE, 2001
- W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, tr. it. a cura di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1968
- Id., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. di L. Emery e A. Setti, intr. di G. Reale, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani, 2003
- K. Jasper, *Die geistige Situation der Zeit*, tr. it. di N. De Domenico, *La situazione spirituale del tempo*, Roma, Jouvence, 1982
- Id., *Psychologie der Weltanschauungen*, tr. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio, 1980
- U. R. Jeck, *Parmenides – Platon – Hermes Trismegistus. Bemerkungen zu einer <hermetischen> Reflexion in Heideggers Hegel-Traktat Die Negativität*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 1996 (1), pp. 153-178
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004
- Id., *Kritik der Urteilskraft*, tr. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Milano, BUR, 1995
- G. B. Kerferd, *I sofisti*, tr. it. di C. Musolesi, Bologna, Il Mulino, 1988
- A. Le Moli, *Heidegger e la teoria platonica delle Idee. Aspetti ermeneutici e questioni critiche*, in «Giornale di metafisica», 2000 (2), pp. 283-313
- Id., *Heidegger e Platone. Essere relazione differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 2002
- Id., *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 2005
- E. Lévinas, *Totalité et infini*, tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2000

- K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, tr. it. di O. Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2000
- Id., *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1966
- Id., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, tr. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, Il saggiatore, 1988
- L. Massaia, *Preliminari per l'interpretazione della «Platons Lehre von der Wahrheit» di M. Heidegger*, in «Verifiche», 1983, prima parte (2-3), pp. 139-156 e seconda parte (4), pp. 349-370
- A. Masullo, *Metafisica*, Milano, Mondadori, 1980
- Id., *Paticità e indifferenza*, Genova, il melangolo, 2003
- J.-F. Mattéi, *Le crépuscule de la philosophie. Heidegger et Platon*, in *Heidegger*, monografia di «Les études philosophiques», 1986 (1), pp. 33-57
- Id., *L'étoile et le sillon : L'interprétation heideggerienne de l'être et de la nature chez Platon et Aristote*, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 33-57
- Id., *L'ordre du monde. Platon-Nietzsche-Heidegger*, Paris, PUF, 1989
- Id., *Le quadruple fondement de la métaphysique: Heidegger, Aristote, Platon et Hésiode*, in *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, a cura di J.-M. Narbonne e L. Langlois, Paris-Québec, Laval-Vrin, 1999, pp. 203-228
- E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli, Guida, 1981
- Id., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli, Guida, 1991
- R. Maurer, *De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne*, in *Contre Platon, II : Le platonisme renversé*, Paris, Vrin, 1995, pp. 129-154
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, tr. it. di A. Bonomi, nuova ed. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003
- B. A. Miller, *Heidegger and the Gorgian 'kairos'*, Dissertation, Purdue University, Ann Arbor, UMI, 1987

- H. Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, avec Lettre-préface de Martin Heidegger, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976
- G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Milano, Vita e pensiero, 1994
- J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, tr. it. di D. Tarrizzo, intr. di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001
- Id., *Le ventiloque*, tr. it. di F. F. Palese, *Il ventriloquo: sofista e filosofo*, Nardò, Besa, 2003
- Id., *L'intrus*, tr. it. di V. Piazza, *L'intruso*, Napoli, Cronopio, 2000
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, tr. it. di V. Cicero, *La dottrina platonica delle idee. Un'introduzione all'idealismo*, Milano, Vita e pensiero, 1999
- Id., *Logos-psyche-eros: metacritica alla dottrina platonica delle idee*, tr. it. di V. Cicero, Milano, Vita e pensiero, 1999
- H. Niehues-Pröbsting, *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987
- F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, tr. it. di C. Zuin, a cura di G. Brianese, *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come fare filosofia col martello*, Bologna, Zanichelli, 1996
- Id., *Schopenhauer als Erzieher*, tr. it. di G. Colli e M. Montanari, *Schopenhauer come educatore*, Milano, Adelphi, 2000
- E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, tr. it. di N. Curcio, *Martin Heidegger tra politica e storia*, Roma-Bari, Laterza, 1994
- N. Notomi, *The unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999
- M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, tr. it. di M. Scattola, a cura di G. Zanetti, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 1996
- Id., *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, tr. it. di S. Paderni, a cura di G. Zanetti, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma, Carocci, 2002



- H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, tr. it. di F. Cassinari, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Milano, Sugarco, 1990
- L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli, Loffredo, 1994
- J. Patočka, *Platon a Evropa*, tr. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, pref. e intr. di G. Reale, *Platone e l'Europa*, Milano, Vita e pensiero, 1998
- W. Patt, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997
- C. Pearson Geiman, *From the Metaphysics of Production to Questioning Empowering: Heidegger's Critical Interpretation of the Platonic and Aristotelean Accounts of the Good*, in «Heidegger Studies», 1995 (11), pp. 95-121
- P. Pellicchia, *Da Platone verso l'essere di Heidegger*, in «Aquinas», 1982 (1), pp. 499-514
- A. T. Peperzak, *Heidegger and Plato's Idea of Good*, in AA. VV., *Reading Heidegger: commemorations*, Indiana University Press, 1993
- R. Perrotta, *Die Marburger Vorlesung Platon: Sophistes (WS 1924/25)*, in Id., *Heideggers Jeweiligkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999, pp. 84-105
- N. Petruzzellis, *Platone e Heidegger*, in «La Sapienza», 1987 (1), pp. 393-403
- Platone, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino, Utet, 1981
- Id., *Il sofista*, tr. it. di E. Martini, in G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Macerata, Quodlibet, 1997, pp. 123-201
- Id., *Il sofista*, tr. it. di M. Vitali, Milano, Fabbri, 1996
- Id., *Repubblica*, tr. di F. Gabrieli, intr. di F. Adorno, Milano, BUR, 1999
- Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000
- Platonis opera*, a cura di J. Burnet, Oxford, Claredon, 1961
- R. Polt, *Heidegger's Topical Hermeneutics: the Sophist Lectures*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 1996 (1), pp. 53-76
- J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Napoli, Bibliopolis, 2005
- G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997

- Id., *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano, Vita e pensiero, 1997
- Id., *Valori dimenticati dell'Occidente*, Milano, Bompiani, 2004
- U. Regina, *La virtù della verità. Heidegger interprete del VI libro dell'Etica Nicomachea*, in Id., *Servire l'essere con Heidegger*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 243-284
- W. J. Richardson, *Heidegger's Truth and Politics*, in *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and Continental Thought*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 11-24
- M. Riedel, *Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadammers hermeneutischer Gesprächsdiagnostik*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 1986 (3), pp. 1-28
- S. Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven and London, Yale University Press, 1983
- Id., *Heidegger's Interpretation of Plato*, in Id., *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, New York-London, Routledge, 1993, pp. 127-147
- Id., *Du platonisme comme aristotélisme*, in *Contre Platon, II: Le platonisme renversé*, Paris, Vrin, 1995, pp. 47-76
- D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, tr. it. di G. Giorgini, intr. di E. Berti, *Platone e la teoria delle idee*, Bologna, Il Mulino, 2001
- R. Rother, *Wie die Entscheidung lesen? Zu Platon, Heidegger und Carl Schmitt*, Wien, Turia & Kant, 1993
- R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, tr. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Milano, Longanesi, 1996
- J. Sallis, *Deformatives. Essentially Other than Truth*, in AA.VV., *Reading Heidegger. Commemoration*, Indiana University Press, 1993, pp. 29-46
- J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, tr. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, Il saggiatore, 1991
- Id., *L'existentialisme est un humanisme*, tr. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, s.d.
- G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone*, Bologna, Il Mulino, 1991

- Id., *Luigi Scaravelli e il "Sofista" di Platone*, in Id., *Filosofia e Idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 573-620
- L. Scaravelli, *Appunti inediti su Heidegger*, in *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger (1976-1986)*, a cura di G. Moretti, «Itinerari», nuova serie, 1986 (1-2), pp. 109-116
- Id., *Critica del capire e altri scritti*, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1968
- Id., *Due lettere di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, «Filosofia», Nuova serie, 1979 (1), pp. 33-44
- Id., *Scritti kantiani*, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1990
- F. D. E. Schleiermacher, *Einleitung in Platons Werke*, tr. it. a cura di G. Sansonetti, *Introduzione a Platone*, con un'appendice di W. Dilthey, Brescia, Morcelliana, 1994
- I. Schübler, *Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de M. Heidegger*, in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, a cura di J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1996, pp. 91-111
- M. F. Sciacca, *Filosofia e antifilosofia*, Milano, Marzorati, 1968 (rist. Palermo, L'Epos, 1998)
- G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, Firenze, Olschki, 2000
- E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995
- Id., *Fondamento della contraddizione*, Milano, Adelphi, 2005
- Id., *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1988
- Id., *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994
- Id., *Tautótēs*, Milano, Adelphi, 1995
- P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato*, in «The Journal of British Society for Phenomenology», 1981 (3), pp. 211-230
- E. Stein, *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, tr. it. di A. Neumann e A. Brancaforte, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Catania, Edizioni di biblioteca filosofica, 1979
- J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, tr. it. di F. Gabrieli, *Platone educatore*, Roma-Bari, Laterza, 1966

- A. E. Taylor, *Plato: the man and his work*, tr. it. di M. Corsi, presentazione di M. Dal Pra, *Platone: l'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1990
- M. Untersteiner, *I sofisti*, Torino, Einaudi, 1949
- G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2001
- J.-L. Viellard-Baron, *Le temps. Platon, Hegel, Heidegger*, Paris, Vrin, 1978
- M. Villela-Petit, *Heidegger, Platon et l'art Grec*, in «Revue de philosophie ancienne», 1986 (2), pp. 231-252
- R. Viti Cavaliere, *Martin Heidegger e la dottrina di Platone sulla verità*, in «Rivista di studi crociani», 1976 (3), pp. 289-294
- Id., *Heidegger e la storia della filosofia*, Napoli, Giannini, 1979
- Id., *Il Gran Principio. Heidegger e Leibniz*, Napoli, Loffredo, 1989
- Id., *M. Heidegger. Modernità, storia e destino dell'essere*, in AA. VV., *Lo storicismo e la sua storia*, Milano, Guerini, 1997, pp. 506-515
- Id., *Il giudizio e la regola. Saggi e riflessioni*, Napoli, Loffredo, 1998
- V. Vitiello, *Di là dall'evidenza, verso l'ombra. Heidegger interprete di Platone*, in «Il Pensiero», 1982 (I), pp. 65-84
- Id., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Urbino, Argalia, 1976
- F. Volpi, *Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik*, in *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, a cura di W. Biemel e F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, pp. 67-91
- Id., *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984
- Id. *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane M. Heidegger*, Padova, Cedam, 1976
- Id., *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig*, in *Heidegger e i medievali*, «Quaestio. Annali di storia della metafisica», 2000 (1), pp. 39-52
- Id., *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica di Heidegger*, in *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Milano, F. Angeli, 1992, pp. 242-273

- B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Napoli, Vivarium, 2002
- D. Webb, *Continuity and Difference in Heidegger's Sophist*, in «The Southern Journal of Philosophy», 2000 (1), pp. 145-169
- H. G. Wolz, *Plato and Heidegger. In Search of Selfhood*, London and Toronto, Lewisburg, Bucknell University Press, Associated University Presses, 1981
- A. Zadro, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del Sofista*, Padova, Antenore, 1961
- Id., *Platone nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1987
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, tr. it. di R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1968
- C. H. Zuckert, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996