Martin Heidegger
Il «Sofista» di Platone

Adelphi, Milano 2013
Pagg. 667

8 dicembre 2021

Questa sera iniziamo a leggere *Il «Sofista» di Platone* di M. Heidegger. All'inizio c'è un breve scritto in memoria di Paul Natorp, che è stato un filosofo tedesco, vissuto tra il XIX e XX secolo, fondatore della scuola neo-kantiana di Marburgo ed è stato uno dei più grandi studiosi di Platone. Heidegger ne aveva una grandissima stima, anche se aveva qualche obiezione rispetto al neo-kantismo, ma ciò non toglie che fosse un grande studioso di Platone. Nell'ultima riga di questo scritto c'è una cosa che Heidegger dice di Paul Natorp che potrebbe essere posta come esergo a ciò che stiamo facendo ultimamente. Dice, dunque, Heidegger parlando di Natorp: *La sua vera comprensione della filosofia greca gli aveva insegnato che non c'è ancora oggi alcun motivo per vantarsi dei progressi della filosofia*. Dice Heidegger, dunque: *Questo corso del 25-26…* Quindi, pochi anni prima la pubblicazione di *Essere e tempo*. *…ha il compito di interpretare due dialoghi di Platone, Il sofista e Filebo…* Qui parla solo del *Sofista*. *L'interpretazione di questi due dialoghi deve renderci familiare proprio il significato di tali concetti, che sono questi: essere e non-essere, verità e parvenza, conoscenza e opinione, asserzione e concetto, valore e disvalore. Concetti fondamentali che si comprendono in un certo senso per sentito dire, il che induce a supporre che siano ovvii di per sé, senza bisogno di aggiungere altro*. E, invece, lui aggiunge altro, naturalmente. *L'espressione "fenomenologia" è la più adeguata per chiarire ciò di cui qui si tratta. Fenomenologia significa φαινόμενον, ciò che si mostra, e λέγειν, rivolgersi a, chiamare in causa*. Qui bisognerà fare attenzione a tutte le definizioni che Heidegger fornirà mano a mano, perché lui traduce e usa i termini in un certo modo e, quindi, vanno colti all'interno del testo nel modo che lui indica. *Così definita la fenomenologia potrebbe però essere identificata con qualsiasi altra scienza, anche la botanica descrive ciò che si mostra. L'approccio fenomenologico si contraddistingue per la prospettiva specifica in cui colloca e osserva ciò che si mostra. La prospettiva primaria consiste nella questione dell'essere di quest'ente. Denominiamo, quindi, ciò che si mostra con il termine "fenomeno". Quest'ultimo non va confuso con espressioni come parvenza e apparenza; la parola fenomeno designa l'ente così come esso si mostra, nelle sue possibilità di essere dischiuso. Lo scoglio più difficile da superare consiste, però, nel fatto che tutti questi ambiti presuppongono già una ricca storia di elaborazioni, sicché noi non ci accostiamo liberamente a tali oggetti, ma li avvistiamo già sempre a partire da determinati quesiti o da*

specifiche prospettive. Inesorabilmente, ciascuno non può approcciarsi a qualche cosa se non attraverso ciò che già sa. *Questa è l'unica via per decidere il dilemma tra scienza e vita: imparare anzitutto a riattivare in noi stessi il metodo peculiare del lavoro scientifico e con ciò il senso più profondo dell'esistenza scientifica*. Per Heidegger, in effetti, si tratta sempre di porsi nel modo in cui il greco antico pensava e, quindi, non soltanto ciò che il greco antico pensava ma "come" lo pensava. Emblematica è la nozione di ἀλήθεια, rispetto a cui Heidegger si domandava come il greco antico pensa l'ἀλήθεια, cioè che cosa accadeva in lui quando sentiva questa parola. *Il passato verso il quale questo corso tenta di trovare accesso non è affatto qualcosa di separato e lontano da noi. Al contrario, noi stessi siamo questo passato e non lo siamo nella misura in cui coltiviamo espressamente la tradizione o amiamo l'antichità classica, ma perché la nostra filosofia e la nostra scienza vivono su tali fondamenta, quelle della filosofia greca, tanto più che ne abbiamo perso la consapevolezza, sono diventate ovvie. Ma proprio in ciò che non vediamo più, in ciò che è diventato quotidiano, è all'opera qualcosa che fu un tempo oggetto delle più grandi fatiche spirituali mai intraprese nella storia occidentale. L'interpretazione dei dialoghi platonici ha lo scopo di rendere perspicuo ciò che in tali fondamenti per noi è ovvio*. Questo è tipico di Heidegger: invitare a ripensare e a pensare ciò che appare ovvio, scontato, ciò che non interroga più nessuno. Invece, lui insiste nel dire che è proprio questo che va pensato ancora. *La modalità di accesso, conoscenza e verità, ἀλήθεια. La modalità di accesso o di approccio che dischiude l'ente come questo o quell'ente…* Perché è dell'ente che si tratta, è una domanda intorno all'ente. Lui lo approccerà attraverso i modi in cui ci si avvicina all'ente, come la tecnica, per esempio. Apparirà mano a mano che procediamo come di fatto la questione sia quella che abbiamo già letto nel *Parmenide* e poi nel S*ofista*, cioè quella della conoscenza, con gli eleati che giungono a considerare l'impossibilità della conoscenza. Ma, a fronte della impossibilità della conoscenza, come so che la conoscenza è impossibile? Si tratta di un sapere, quindi, deve esserci conoscenza, vale a dire, per potere dire che la conoscenza è impossibile ci deve essere conoscenza. Questa è la questione del linguaggio. Per potere parlare dell'infinito deve esserci il finito, perché ci sia il finito deve esserci l'infinito. Questa questione la filosofia se l'è portata appresso fino alla logica matematica, immutata: il problema dell'uno e dei molti di Parmenide e fino a Eliot Mendelson, che diceva che per dimostrare che la deduzione è vera occorre l'induzione e che per dimostrare che l'induzione è vera è necessaria la deduzione. Questa è la questione stessa del linguaggio, che è rimasta tale e quale nei secoli fino ad oggi. *Per prima cosa l'ente è considerato in maniera del tutto indeterminata, e invero come l'ente del mondo con il quale è l'esistere e come quell'ente che esiste a se stesso*. Lo stesso esistere è un ente, l'ente è tutto ciò che è. *Questo ente è innanzitutto aperto, solo entro un certo raggio. L'uomo vive nell'ambiente che lo circonda, il quale è dischiuso solo entro certi limiti; da questo naturale orientamento con il suo mondo, egli matura qualcosa come la scienza, un'elaborazione entro determinate prospettive del mondo esistente e del proprio esistere. Ma ciò che inizialmente c'è non è ancora conosciuto nel senso della scienza; piuttosto la coscienza su di esso è un punto di vista (δόξα), che recepisce il mondo così come esso innanzitutto sembra e si mostra. In tal modo si formula inizialmente nell'esistere naturale determinati punti di vista, opinioni sulla vita e sul suo senso, e il sofista e il retore si muovono al suo interno. Non appena, però, da questo esistere naturale procede la ricerca scientifica, esso deve farsi strada proprio attraverso queste opinioni e queste determinazioni provvisorie, cercando la via di accesso sulle cose, in modo che queste risultino determinate. Da qui dovrà poi ricavare i concetti, tutto ciò non è già ovvio per l'esistere quotidiano ed è difficile che incontri l'ente nel suo essere. Eppure, così è stato proprio per un popolo come i Greci, la cui vita di ogni giorno dipendeva dal linguaggio*. Abbiamo vito che per il momento la questione centrale è quella dell'ente, che cos'è un ente; perché nel *Sofista* si tratta della conoscenza e la conoscenza è rivolta a un ente, a un qualche cosa. *La modalità di accesso o di approccio che dischiude l'ente, come questo o quell'ente, che prende possesso di ciò che in tal modo è stato aperto, è solitamente chiamata conoscenza*. Quindi, la conoscenza è questa modalità di accesso che prende in qualche modo possesso della cosa. Qui c'è già Nietzsche, naturalmente: la conoscenza

come prendere possesso, come dominio. *Il conoscere che dischiude l'ente è vero. Una conoscenza che abbia afferrato l'ente si esprime e si compendia in una proposizione o in un enunciato, il quale riceve oi l'ulteriore specificazione di essere una verità. Il concetto di verità, ovvero il fenomeno della verità, come lo hanno determinato i Greci, ci offre chiarimenti su che cosa sia per i Greci il conoscere e che cosa esso sia nel suo rapportarsi all'ente. Presumibilmente essi isolarono il concetto di verità come proprietà del conoscere, riferendolo a quel conoscere che era vivo nel loro esistere. Non intendiamo passare in rassegna l'intera storia della logica greca, cerchiamo il nostro orientamento là dove la definizione di verità ha raggiunto il suo culmine nella logica greca, cioè in Aristotele.* Infatti, lui intende parlare di Platone, ma non come qualcosa che poi arriva ad Aristotele, ma al contrario, cioè parte da Aristotele per tornare a Platone. *La tradizione della logica, viva ancor oggi, rivela che proprio la nozione di verità viene determinata con esplicito riferimento ad Aristotele; egli fu il primo a sottolineare che vero è un giudizio e che le determinazioni sono rinvenibili primariamente nei giudizi: verità è verità del giudizio. Vedremo in seguito in quale misura sia in un certo qual modo corretta ma superficiale la definizione secondo cui il fenomeno della verità è discusso e fondato sulla verità del giudizio.* Dire che la verità è un giudizio significa già dire che è nella parola. Il giudizio divide, discrimina, quindi, devi sapere dell'uno e dell'altro e, pertanto, presuppone già un sapere. Qui ci troviamo di fronte a un problema che bisognerà vedere se poi Heidegger svolge oppure no: il fatto che per sapere occorre già il sapere. È esattamente ciò che dicevamo prima rispetto al linguaggio: per potere sapere che sono nel linguaggio deve esserci il linguaggio, sennò non saprò mai niente. *Per i Greci la verità, che per noi è alcunché di positivo, si esprime negativamente ἀλήθεια, e la falsità che per noi è negativo assume forma positiva. ἀλήθεια vuol dire non essere più velato, essere scoperto. Questa espressione privativa sta a indicare che i Greci avevano compreso che prima di ogni altra cosa è necessario conquistare il disoccultamento del mondo, cioè qualcosa di cui innanzitutto e per lo più non disponiamo.* Qui ci sono chiaramente reminiscenze nei confronti di Eraclito: la natura ama nascondersi, cioè ciò che ci appare ci appare nascosto, velato, difficilmente conoscibile; ci vuole uno sforzo per poterlo conoscere, per potere disvelarlo. Il velare il disvelare è già implicito nel linguaggio: dire che bisogna conquistare il disoccultamento potrebbe anche intendersi come la necessità di accorgersi del modo in cui il linguaggio funziona, del modo in cui agisce, e cioè che per potere determinare un elemento devo dire ciò che quell'elemento non è. Quindi, è un disvelarlo, perché dico che cos'è finalmente, ma dicendo che cos'è lo rivelo, lo velo di nuovo perché dico altro rispetto a quella cosa, e così via all'infinito. *Il mondo è inizialmente chiuso, sebbene non completamente. Il conoscere che dischiude il mondo non vi è ancora innanzitutto penetrato, esso è dischiuso solo nel raggio più prossimo dell'ambiente circostante, nella misura in cui lo richiedono i bisogni naturali /…/ In tal modo l'esistere quotidiano si muove in un duplice occultamento prima di tutto nella semplice ignoranza, ma poi in un occultamento ben più pericoloso, in quanto ciò che è manifesto diventa, a causa della chiacchiera, non verità.* Sì, è vero, diventa non verità a causa della chiacchiera, ma la chiacchiera è anche causa, origine, condizione di ciò che lui invita a fare, e lui lo sa benissimo, visto che lui stesso lo ha detto più volte. *La svelatezza è una determinazione dell'ente, in quanto esso si fa incontro. L'appartenenza dell'ἀλήθεια all'essere non è tale che esso non potrebbe essere senza la svelatezza…* Se non si svela non c'è niente. *La natura è infatti presente anche prima di essere svelata…* Su questo ci sarebbe da discutere. *L'ἀλήθεια è un peculiare carattere ontologico dell'ente, in quanto l'ente è in relazione con un certo rivolgergli lo sguardo con un aprirsi, guardandosi intorno all'ente e nell'ente con un conoscere.* Qui, senza sottolineare la cosa, Heidegger pone una questione fondamentale: l'ente è tale perché è in relazione con altro; se non c'è questa relazione con altro non c'è neanche l'ente. *ἀληθές è proprio anche dell'ὄν, dell'ente, ed è un carattere dell'essere stesso. Ciò è dovuto al fatto che essere è uguale a presenza e quest'ultima viene acquisita nel λόγος, è in esso.* La presenza viene acquisita nel linguaggio, naturalmente. *Ma questo aprire, cui l'ἀλήθεια si rapporta, è esso stesso un essere, non di quell'ente che viene inizialmente aperto, il mondo, bensì è un modo di essere di quell'ente che chiamiamo "esistere umano".* Qui c'è più Heidegger della

filosofia greca: l'uomo come esserci, che è continuamente gettato nel mondo e ricava questa gettatezza dal suo essere, in definitiva. *Poiché per i Greci l'aprire e conoscere hanno di mira l'ἀλήθεια, ciò che ne deriva prende il nome da essa stessa: ἀληθεύειν. Questo termine vogliamo lasciarlo non tradotto. ἀληθεύειν significa: essere scoprenti, trarre fuori il mondo dalla chiusura e dall'occultamento, e questo è un modo di essere dell'esistere umano.* Quindi, questo *ἀληθεύειν* è qualcosa di molto prossimo a ciò che Heidegger chiama esserci, *Dasein*, cioè l'*essere scoprenti, trarre fuori il mondo dalla chiusura e dall'occultamento. Tale modalità si manifesta anzitutto nel parlare, nel colloquiare insieme, nel λέγειν. L'ἀληθεύειν si manifesta dunque innanzitutto nel λέγειν. Il λέγειν, il parlare, è lo statuto fondamentale dell'esistere umano.* Solo l'uomo, il parlante, può trarre le cose fuori dall'occultamento; un animale no, non può neanche pensare di farlo. *Nel parlare esso esprime sé nel modo del parlare di qualcosa, del mondo. Λέγειν per i Greci era talmente pervasivo che, proprio riferendosi a tale fenomeno e muovendo da esso, giunsero alla definizione di uomo, denominandolo ζοῶν λόγον ἔχον* (animale che ha la parola). *A tale definizione si accompagna quella dell'uomo come l'ente che calcola, ἀριθμειν. Qui calcolare non significa enumerare ma contare su qualcosa, tenere in conto; a partire da questo senso originario del calcolare si è poi formato il numero. /…/ Aristotele qualifica il λόγος, che in seguito è stato chiamato enuntiatio, giudizio, secondo la sua funzione fondamentale come ἀπόφανσις, ἀποφαίνεσθαι, δηλοϋν. /…/ Le sue modalità di attuazione sono la κατάφασις e la ἀπόφανσις, l'affermazione e la negazione, che successivamente sono stati chiamati giudizio positivo e giudizio negativo. Anche l'ἀπόφανσις, il negare una determinazione, è uno scoprire che lascia vedere. Anche negando, se nego qualcosa, quel qualche cosa c'è, è scoperto. Non posso infatti negare qualcosa senza indicare nel contempo quella stessa cosa. In ciascuna delle tal modalità del dire esso è un φανάι, un modo di essere della vita. Il parlare, in quanto atto comunicativo, non è un semplice rumore* (*ψόφος*), *bensì un ψοφός σημαντικός, un rumore che significa…* Anche noi parlando emettiamo un rumore, ma è un qualcosa che ha un significato, cioè rinvia a qualcosa. *…un rumore che indica qualcosa, esso è φωνή e ἑρμηνεία* (significato). Heidegger la prende alla larga, perché parte dall'interpretazione di Aristotele, *Etica Nicomachea*, Libro VI, Capp. 6-8. Qui introduce un altro termine, che sarà importante. Sono tutte cose da ricordare perché sono concetti sui quali è costruito tutto. Qui parla della *φρόνησις*. *Φρόνησις* è la conoscenza ma, come accade con il greco, le parole possono avere un'infinità di significati. Come la intende Heidegger? *La φρόνησις è la circospezione, discernimento.* Circospezione è letteralmente il guardarsi attorno per vedere che cosa succede, cosa c'è. Una persona circospetta è una persona che si guarda intorno con attenzione. Heidegger traduce φρόνησις, che comunemente è tradotta con conoscenza, con circospezione, cioè con un guardare con attenzione. *Σοφία è l'autentico comprendere.* Σοφία è il sapere, però, per lui è l'autentico comprendere. *Il νοῦς è quel ritenere che percepisce ciò che ritiene.* Il νοῦς è generalmente tradotto con intelletto. È qualcosa di simile a ciò che Hegel chiamava autocoscienza. *Il νοεῖν affiora sin da subito nell'inizio decisivo della filosofia greca, là dove si decide il destino della filosofia greca e occidentale, cioè il Parmenide. La stessa cosa sono il ritenere e il ritenuto.* In questa cosa c'è già tutto il pensiero, c'è già tutto il linguaggio, c'è persino dentro anche Gentile: il ritenere è la stessa cosa che il ritenuto. Ricordate Gentile: quando penso qualche cosa, ciò che sto pensando non è altro che il mio pensiero, cioè ciò che ritengo, il mio pensiero, e il ritenuto sono lo stesso. *Prima di elencare i modi dell'ἀληθεύειν… Aristotele dice: ἀληθεύειν è ψυχή.* Cioè: ἀληθεύειν, il discoprente il mondo, è ψυχή, cioè sta nell'uomo. Ψυχή per Heidegger è l'esserci, il *Dasein*. *La verità è sì un carattere dell'ente nella misura in cui quest'ultimo si fa incontro, ma in senso proprio essa è piuttosto una determinazione d'essere dello stesso esistere umano*. Come dire che l'ente, che generalmente si considera al di fuori, fa parte della determinazione dell'esistere umano, cioè l'uomo esiste in quanto è in mezzo agli enti: ciascuno è nient'altro che il mondo di cui è fatto, il mondo che lo circonda; ciascuno è fatto di questo libro, di questo aggeggio, ciascuno è fatto di tutte queste cose in un certo momento, in una certa situazione. *Essere vero e essere nella*

verità, intesi come determinazione dell'esistere, significano avere a disposizione in quanto scoperto l'ente con il quale l'esistere di volta in volta ha a che fare. Questo è importante. Quindi, che cos'è vero? È una determinazione dell'esistere, cioè un modo dell'esistere, che lui definisce così: avere a disposizione in quanto scoperto, in quanto visto, in quanto colto, l'ente con il quale l'esistere di volta in volta ha a che fare, cioè, tutte le cose che mi circondano. Che è un altro modo per dire ciò che dicevamo prima: ciascuno è tutti quegli enti di cui è fatto; lui è uno degli enti, di tutti questi enti in cui è compreso. *Se ci atteniamo al senso di verità, come essere disoccultato, essere scoperto, appare chiaro che verità significa aderenza alle cose, intesa come quell'atteggiamento dell'esistere verso il mondo e se stesso, secondo il quale l'ente c'è alla maniera della cosa. Questa è l'oggettività rettamente intesa. /…/ Nel senso originario di questa nozione di verità, l'oggettività non equivale ancora a criterio vincolante assoluto di validità. Quest'ultima non ha nulla a che fare con la verità; qualcosa può essere universalmente valido e vincolante, tuttavia non vero. La maggior parte dei pregiudizi e delle ovvietà valgono appunto universalmente e si contraddistinguono per il fatto di occultare l'ente. Per contro, può essere vero ciò che è vincolante solo per un singolo e non per tutti; allo stesso tempo questo concetto di verità, verità come essere scoperto, non implica ancora che l'autentico scoprire debba per forza essere il conoscere teoretico o una determinata possibilità di conoscere teoretico la scienza o persino la matematica, come se la matematica, essendo la scienza più rigorosa, fosse anche la più vera, e fosse vera in ultima analisi soltanto ciò che eguaglia l'ideale di evidenza matematica. La verità, la svelatezza, l'essere scoperto trae piuttosto il suo orientamento dall'ente stesso e non da un determinato concetto di scientificità.* Qui c'è un concetto importante: *la verità trae il suo orientamento dall'ente stesso*. Sì, certo, però non è da intendere che la verità è l'ente così com'è veramente, perché io sono l'ente, io sono uno degli enti; non solo, ma l'unico ente che può pensare gli enti, che può scoprire gli enti, letteralmente. Dice: *l'essere scoperto trae piuttosto il suo orientamento dall'ente stesso*, da quell'ente che lui stesso è. Questo bisogna sempre tenerlo presente. Parliamo di enti, sì, certo, ma ciascuno non è solo quell'ente ma è quell'ente che può parlare degli enti, cosa non irrilevante. *Λόγος qua λεγόμενον* (*il discorso in quanto detto*) *è il modo in cui innanzitutto c'è verità, cioè nel detto…* Nell'affermazione, nell'enunciato. *Nel senso più immediato del conversare ci si attiene a ciò che viene detto. Nell'ascoltare quanto viene detto non accade ogni volta necessariamente una conoscenza in senso proprio, cosicché quando comprendo una proposizione non devo necessariamente ripeterla in ogni suo passaggio; posso dire che qualche giorno fa è piovuto senza richiamare alla mente la pioggia; posso pronunciare e comprendere proposizioni senza avere una relazione originaria con l'ente di cui parlo. In questa peculiare indistinzione tutte le proposizioni vengono replicate e con ciò comprese. Le proposizioni pervengono a un loro proprio esistere, ci si regola su di esse ed esse divengono regole di conformità, le cosiddette verità, senza chiamare in causa la funzione originaria dell'ἀληθεύειν. Le proposizioni vengono condivise con gli altri, replicate in buona fede, e in tal modo il λέγειν* (il discorso) *acquista una particolare autonomia rispetto ai πράγματα.* I πράγματα sono le cose, da cui pragmatico, colui che si attiene alle cose. *Conclusione: non si esce dalla chiacchiera.* Non si esce dalla chiacchiera perché tutte queste proposizioni condizionano continuamente, non solo gli altri la lo stesso parlante, che dice una certa cosa, dicendola crede a questa cosa e, quindi, è condizionato lui stesso da quello che sta affermando. *La maniera in cui si parla delle cose ha un peculiare carattere vincolante al quale ci si attiene nella misura in cui ci si vuole orientare nel mondo e ci si può appropriare da sé di tutto in modo originario.* Qui ha sottolineato qual è la questione fondamentale, e cioè la necessità di appropriarsi delle cose. Per questo si crede qualunque cosa, perché il credere qualunque cosa significa appropriarsi di quella cosa, pensare di appropriarsi di quella cosa, cioè, mettere in atto, soddisfare la volontà di potenza. *Questo λόγος che in una visione posteriore, ormai dimenticata, della posizione originaria fu considerato come ciò che è vero o falso. Di questa proposizione autonoma si sapeva che può essere vera o falsa e nella misura in cui tale proposizione autonoma viene presa per vera, senza sapere se essa lo sia effettivamente, sorge la domanda: in che cosa consiste la verità di questa proposizione? Come può una proposizione, un*

giudizio, che è una determinazione psichica, concordare con le cose? E, inoltre, se si prende la ψυχή come soggetto e il λόγος, il λέγειν, come esperienze vissute, si ha questo problema: come possono le esperienze vissute, soggettive, concordare con l'oggetto? La verità consiste allora nella concordanza del giudizio con l'oggetto. Ebbene, un certo indirizzo sostiene che tale concetto di verità, secondo cui la verità è determinata dalla concordanza dello psichico, del soggettivo con l'oggettivo, è un controsenso. Infatti, per poter dire che la cosa concorda con il giudizio devo averla già conosciuta. Devo avere già conosciuto l'oggettivo per potere commisurare con esso il soggettivo. La verità dell'avere conosciuto è, quindi, presupposta dalla verità del conoscere, e dal momento che questo è un controsenso tale teoria della verità è insostenibile. È l'esempio che vi facevo prima dell'impossibilità di conoscere: come so che è impossibile conoscere? Come posso affermare che è impossibile conoscere, se non conoscendo almeno questa cosa, che è impossibile conoscere, ma questo lo devo conoscere per poterla affermare. *Questa storia del concetto di verità non è casuale ma si fonda nell'esistere stesso, in quanto esso si muove nel modo quotidiano più immediato del conoscere.* Questo è il concetto di verità comune, ὀρθότης. *Il λόγος, decadendo presso il mondo, decade nel λεγόμενον* (nel detto). Il linguaggio, il λόγος, il dire decade nel detto, come se il detto racchiudesse in sé una verità, una verità, sì, condivisa ma che non ha nessuna sussistenza. *Poiché il λόγος diventa mero λεγόμενον, non si comprende più che il problema è celato proprio al suo interno, nel suo modo di essere. Eppure, già da Aristotele a Platone si sarebbe potuto capire che questo λόγος proposizionale è un λόγος alienato.* Il *λόγος* proposizionale, cioè il *λόγος* che afferma qualcosa, è un λόγος alienato: per dire che cos'è questo devo dire ciò che questa cosa non è. Questa è l'alienazione: letteralmente, far diventare questo aggeggio qui altro da ciò che è, perché non posso dire che cos'è se non dicendo altro rispetto a ciò che è. Le cose che dico per descrivere questo aggeggio non sono questo aggeggio, ma senza questa descrizione dell'aggeggio non c'è neanche questo aggeggio. Era il problema di Dio di Porfirio: Dio è irrelato. Se è irrelato non lo posso conoscere, ma non solo non posso conoscerlo, non è nulla se è veramente irrelato. Se, invece, è relato, allora dipende da qualche cos'altro e non è più Dio, Dio non può essere dipendente da qualche altra cosa che lo fa essere tale; quindi, deve essere irrelato, ma se è irrelato non può essere conosciuto in nessun modo, da nessuno e per nessun motivo. *Teniamo ben fermo quanto segue: ἀληθές è il pragma, vero è la cosa. ἀληθεύειν è una determinazione d'essere della vita; esso viene attribuito in special modo al λόγος. Aristotele distingue primariamente i già citati cinque modi dell'ἀληθεύειν, diversificandone il riferimento al λέγειν. Sono infatti μετά λόγου* (secondo il dire, il linguaggio). *Il μετά non significa che il dire rappresenti una specie di aggiunta al non necessario rispetto alle modalità dell'ἀληθεύειν; piuttosto, questo metà, che deriva da τό μέσος, ciò che sta nel mezzo, vuol dire che il λέγειν sta in quella stessa modalità, proprio in mezzo a loro. Il conoscere e l'osservare sono sempre un parlare a prescindere dall'effettivo ricorso alla parola.* Il conoscere e l'osservare sono sempre un parlare, sennò non ci sono, non c'è niente. Quando vedo qualche cosa sto parlando, quando ascolto qualcosa sto parlando, quando tocco qualcosa sto parlando: è questo che sta dicendo. *Ogni atteggiamento si dischiude, e non solo il quotidiano orientarsi ma anche il conoscere scientifico, si attua nel parlare. Il λέγειν assume primariamente la funzione dell'ἀληθεύειν.* La funzione del dire è quella di tirar fuori l'ente, di farcelo apparire. *Per i Greci questo λέγειν è la determinazione fondamentale dell'uomo ζοῶν λόγον ἔχον* (animale in quanto parlante) *ed è così che Aristotele ricava anche in relazione a questa determinazione dell'uomo sul terreno del λόγον ἔχον e in riferimento a esso? Una prima articolazione dei cinque modi dell'ἀληθεύειν. /…/ I due tipi fondamentali del λόγος ἔχον.* Qui Heidegger ci pone di fronte a una serie di questioni, che poi verranno articolate, sulle quali lavorare, quelle questioni che determinano l'ente così com'è. *ἐπιστημονικόν e λογιστικόν. 1) ἐπιστημονικόν: ciò che può contribuire a sviluppare il sapere, quel λόγος che è di ausilio allo sviluppo del sapere.* Quindi, è ciò che contribuisce a sviluppare il sapere. *ἐπιστημονικόν* da *ἐπιστήμη*. 2) *Il λογιστικόν: ciò che può contribuire a sviluppare il βουλύεσθαι, il considerare con circospezione, il deliberare, quel λόγος che è*

di ausilio allo sviluppo della deliberazione. Questi sono i due principali elementi del λόγον *ἔχον* (dell'essere secondo il linguaggio): l'ἐπιστημονικόν che dà ausilio allo sviluppo del sapere – questi sono termini che lui prende da Aristotele, dall'*Etica Nicomachea* – il *λογιστικόν*, invece, è il considerare con circospezione, è ciò che aiuta a deliberare, a decidere, a scegliere. *La distinzione tra ἐπιστημονικόν e λογιστικόν è ricavata in riferimento a ciò che viene dischiuso nell'interpellare e nel discutere, cioè a partire da quello stesso ente che nell'ἀληθεύειν perviene alla propria azione*. Abbiamo visto che ἀληθεύειν è l'appropriarsi di qualcosa che si dischiude; è il far dischiudere qualche cosa per potersene appropriare. È un'operazione della volontà di potenza. *ἐπιστημονικόν è, cioè, ciò con cui rivolgiamo lo sguardo all'ente rispetto alle archai* (i principi) *non potrebbero comportarsi altrimenti; è, invero, quell'ente che possiede il carattere dell'ἀΐδιον, dell'essere sempre*. Questo è interessante, perché, in effetti, come rivolgiamo lo sguardo all'ente? Dice Heidegger che possiede il carattere dell'ἀΐδιον, cioè del per sempre, dell'universale: noi possiamo conoscere solo in modo universale, non in modo particolare, come se fosse sempre lì, uguale, sempre identico a sé. Il *λογιστικόν è ciò che può essere anche altrimenti…* Il λογιστικόν è ciò che contribuisce alla decisione. Quando decido, se decido, è perché c'è un'alternativa. Questa decisione comporta che una cosa può essere in un modo ma anche altrimenti, e questo è il λογιστικόν. Tale è l'ente, dunque, diviso in questo modo: come ἀΐδιον, come ciò che è sempre, quindi, come necessario e contingente. L'ἐπιστημονικόν è ciò che apre all'universale, il λογιστικόν è ciò che allude al particolare, cioè a qualche cosa che deve essere scelto, all'alternativa: questo o quello. *Tale è l'ente con cui hanno a che fare la τέχνη e la φρόνησις*. Cosa provoca in noi oggi la parola "tecnica"? Cosa invece provocava al greco la parola τέχνη? Sicuramente, cose radicalmente e totalmente differenti. Ciò che il greco sentiva in questa parola τέχνη non ha niente a che fare con ciò che oggi noi produciamo ascoltando la parola "tecnica". *Questa parola τέχνη ha a che fare con cose che prima devono essere fatte e che non sono ancora ciò che saranno*. La tecnica ha a che fare con ciò che deve essere fatto, una tecnica per. *La φρόνησις rende accessibile la situazione*. La φρόνησις come conoscenza, anche se lui parlava prima di circospezione, discernimento. La φρόνησις, il discernimento, è ciò che rende possibile la situazione. *…le circostanze sono sempre diverse in ogni azione. Invece, ἐπιστήμη e σοφία vertono su ciò che c'è già sempre, senza dover essere prodotto ex novo*. *ἐπιστήμη*, cioè la conoscenza certa, e *σοφία*, il sapere, hanno a che fare con qualcosa di certo, con degli universali; mentre la φρόνησις e la τέχνη hanno a che fare con dei particolari. Non è proprio esattamente così, ma è giusto per fare intendere meglio. *Questa prima e assai rudimentale distinzione ontologica non matura solo all'interno di una riflessione filosofica, essa è anzi propria dello stesso esistere naturale. Non è costruita, bensì si colloca nell'orizzonte in cui si muove l'ἀληθεύειν dell'esistere naturale*. Sta dicendo che queste parole, che Heidegger vivifica dal greco antico, sono le parole con le quali i Greci pensavano la loro esistenza, pensavano il loro essere in mezzo alle cose: la *τέχνη* come qualcosa che deve ancora essere fatto, così come la *φρόνησις* è il discernere, che consente di fare nel modo giusto; mentre σοφία e ἐπιστήμη hanno a che fare con cose già fatte, che sono sempre quelle. *Nel suo modo di essere naturale si occupa di quelle cose sono oggetti del produrre quotidiano. Questo ambiente circostante non è rinchiuso in sé come una capsula, piuttosto esso è sempre uno stralcio del mondo stesso; casa e cortile hanno il loro essere sotto il cielo, sotto il sole, che seguendo il suo cammino quotidiano il giorno scompare e ricompare con ritmo costante. Il mondo della natura, che è sempre così com'è, è per così dire lo sfondo contro cui si staglia ciò che può essere altrimenti*. Questo, secondo Heidegger, era il pensiero greco, cioè l'essere altrimenti ha bisogno di qualcosa che non è altrimenti, che è sempre lo stesso. Che cosa? La natura, la *physis*, ciò che si produce da sé e che è quella che è. *Tale distinzione è affatto originaria; perciò è sbagliato dire che ci sono due ambiti dell'essere, quasi fossero due campi, che la considerazione teoretica colloca l'uno accanto all'altro. Tale distinzione, invece, il mondo stesso è la sua prima articolazione ontologica in assoluto*. È il primo modo di pensare degli umani: c'è qualche cosa che è sempre lo stesso rispetto

alla quale cosa è possibile pensare una variazione. *Qui Aristotele* (*Etica Nicomachea*) *riprende la concezione corrente delle modalità dell'ἀληθεύειν. Egli, quindi, non inventa una teoria della scienza e della dimestichezza con le cose, ma cerca soltanto di afferrare, possibilmente in modo più preciso, le opinioni di genti in merito. L'approccio adottato da Aristotele nell'analisi dei cinque modi dell'ἀληθεύειν è quello già presente nella sua distinzione di fondo: orientarsi di volta in volta in base all'ente che viene dischiuso*. Io colgo l'ente, lo traggo fuori, ma come? Parlando, naturalmente e, una volta tratto fuori questo ente, mi oriento in relazione a questo, cioè mi oriento in relazione a ciò che io stesso ho prodotto, mi oriento in relazione a ciò che il mio dire costruisce. *Noi diciamo: ciò che sappiamo non può essere altrimenti…* Se uno sa, sa, e ciò che sa non può essere altrimenti, se lo sa, sennò è il dubbio. Come dire che ciò che si sa è un universale, cioè, deve essere sempre così. *Dunque, il punto di partenza di Aristotele è questo: come debba essere inteso l'ente nel senso precipuo del sapere. Quanto al sapere è ὃ ἐπιστάμεθα, ciò che noi sappiamo, di questo diciamo "è così, mi sono informato, lo so già: l'ἐπιστήμη di rivolge quindi a quell'ente che è sempre…* La scienza ha bisogno di pensare che l'ente sia sempre quello che è, che sia sempre stato quello lì e che lo sarà anche domani e dopodomani, ecc., non che domani sarà un'altra cosa. *…ciò che è sempre può essere saputo…* È questa la questione: il sapere pre-suppone l'universale. Se so qualche cosa è perché lo so come qualche cosa che è sempre, cioè, lo so in quanto universale. *Ciò che può essere altrimenti a rigore non è saputo. Infatti, se ciò può anche essere altrimenti viene a stare fuori del sapere, e se accade che io non sia presso di esso in questo preciso momento, esso può nel frattempo mutare*. È come se dovessi stare lì a guardare l'ente per evitare che cambi, senza rendermi che anche se sto qui a guardarlo, mentre lo guardo cambia. *…mentre io tengo fermo il mio punto di vista…* Lui può cambiare ma io tengo fermo il mio punto di vista, sempre in riferimento a ciò che so, e quindi è un universale. *Se ciò che può essere altrimenti è mutato, il mio punto di vista è diventato falso…* Io continuo ad avere il mio punto di vista, ma non è più valido. *Ciò che contraddistingue invece il sapere è che io continuo ad avere scienza dell'ente, anche quando non lo sto osservando… Θεωρεῖν* è osservare, da cui teoria. *…in questo preciso momento, visto che l'oggetto del sapere è un ente che è sempre*. Se è oggetto del sapere vuol dire che è sempre. Avete inteso subito che è proprio ciò su cui invece l'eleate, il forestiero, poneva delle serie obiezioni sul fatto che qualcosa possa essere sempre. *E questo vuol dire che il sapere dell'ente è un ἀληθεύειν per sempre…* Questo sapere è qualcosa che scopre l'ente per sempre, cioè lo scopre definitivamente. *Sapere, dunque, è l'avere scoperto, è custodia dell'essere scoperto di ciò che è saputo…* Lo custodisce, lo tiene lì fermo. *È un essere posto al cospetto del mondo come ente avendo a disposizione l'aspetto di quell'ente. L'ἐπιστήμη è una ἕξις dell'ἀληθεύειν… ἕξις* sarebbe un avere, è ciò che questo scoprire possiede. L'*ἐπιστήμη* è ciò che possiede questo tirar fuori, questo scoprire l'ente. In questo è custodito l'aspetto dell'ente.

15 dicembre 2021

Heidegger sta facendo un discorso che merita di essere ripreso. Si pone due domande e con la prima si chiede questo: come si incontrano gli enti? Ciascuno è in mezzo agli enti, ma come li incontra? L'altra domanda è: perché li incontra? A questa seconda domanda si può rispondere facilmente, e cioè li incontra perché parla, se non parlasse non incontrerebbe nessun ente, mai, neanche per sbaglio. Dunque, come si incontrano gli enti? Heidegger riprende un termine utilizzato da Aristotele nell'*Etica nicomachea*, *ἀληθεύειν*, che spesso è tradotto con dialettica, ma lui lo intende in un altro modo ed esattamente come lo "essere scoprenti". Ciascuno è scoprente, scoprente perché per i Greci il mondo, le cose sono nascoste e bisogna scoprirle, farle venire in luce – come diceva Eraclito: la natura ama nascondersi. L'essere scoprenti è ovviamente una caratteristica dei parlanti, perché lui dice che si scopre con il λόγος: è solo con il λόγος che è possibile scoprire le cose, senza λόγος non c'è alcunché e, occorre aggiungere, senza il λόγος non c'è neppure il nulla. Infatti, verrebbe da pensare che senza il λόγος non c'è nulla; no, anche il nulla ha bisogno del

λόγος per esistere, per essere pensato, sennò non c'è nemmeno lui. Quindi l'ἀληθεύειν è questo essere scoprenti è la caratteristica dell'umano, del parlante: parlando è colui che scopre. Questo è interessante perché se si tiene conto dell'importanza che aveva nel mondo greco la vista, il vedere le cose – la stessa parola ἀλήθεια, far venire in luce e, quindi, lo vedo – tuttavia, è il λόγος che consente di vedere le cose. *L'ἀληθεύειν, che è proprio dell'ἐπιστήμη, rappresenta una modalità ben precisa ed è certamente quella su cui si fonda, secondo i Greci, la possibilità della scienza. Da questa nozione del sapere trae orientamento tutto lo sviluppo successivo e oggi pure la teoria della scienza. Tale concetto di sapere non è il risultato di una deduzione, esso è al contrario desunto dal fenomeno del sapere. Proprio per questo il sapere è una custodia dell'essere scoperto dell'ente, una custodia indipendente dall'ente che, tuttavia, ne dispone. Resta fermo, però, che lo scibile di cui posso disporre deve essere necessariamente così com'è e deve esserlo sempre eternamente ente, non divenuto, ciò che sempre è già stato e sempre costantemente sarà così com'è, ente in senso proprio.* Questo è il primo approccio alla questione dell'ἐπιστήμη. ἐπιστήμη oggi è tradotto con scienza, ma è qualcosa di più per il greco antico: l'*ἐπιστήμη* è un modo di sapere, un modo certo che necessita dell'idea che le cose siano eterne, immutabili. Infatti, a un certo punto distingue tra l'ἐπιστημονικόν e il λογιστικόν : il primo ha a che fare con l'ἐπιστήμη, riguarda l'ἐπιστήμη e la σοφία , cioè il sapere, il sapere assoluto; il λογιστικόν ha a che fare con il linguaggio, propriamente con il λόγος , è qualcosa che riguarda la τέχνη, il saper fare qualcosa in vista di, e la φρόνησις, che è il discernere, il separare. La τέχνη è un sapere che è sempre oscillante perché grazie alla φρόνησις posso distinguere, discernere, quindi, ho sempre delle possibilità, è sempre un qualcosa in fieri, mentre l'*ἐπιστήμη* e la *σοφία* no. Mentre la τέχνη ha a che fare con qualcosa di mutevole, il sapere, la *σοφία*, il sapere assoluto, e l'ἐπιστήμη, come sapere certo, non mutano. Però, l'aspetto interessante in tutto ciò è che Heidegger, leggendo Aristotele – qui sta parlando di Aristotele, solo dopo parlerà di Platone –, si domanda come si scopre l'ente, come lo incontro, in che modo io sono scoprente l'ente. Attraverso la *σοφία*? Attraverso l'ἐπιστήμη? No, dice, attraverso la τέχνη, attraverso quindi la manipolazione dell'ente, attraverso il volere fare qualcosa con l'ente per qualche cos'altro. In altri termini, vengo a sapere dell'ente, scopro l'ente, perché lo voglio manipolare, perché lo voglio dominare. Ma per dominarlo, per potere fare qualcosa con l'ente, devo conoscerlo. E come lo conosco? Attraverso l'ἐπιστήμη, attraverso la ***σοφία***, cioè, devo presupporre un sapere che deve essere sempre lo stesso per potere utilizzare quella cosa lì. Se fossi matematico allora ogni volta che vedo il due avrei la certezza che quel due rimarrà un due, non si trasformerà in una macchina per il caffè o in un'altra cosa, ma rimarrà un due, so per certo che non muterà. Questo "so per certo" da dove arriva? Dall'ἐπιστήμη, dalla σοφία, e cioè dall'idea che questa cosa sia lì, identica a sé per sempre. Questo sapere deve essere per sempre, quella cosa deve essere assoluta, deve essere sempre e soltanto se stessa, quindi, non deve mutare mai, mentre la τέχνη si occupa dell'ente che, invece, è mutevole e, di fatto, lo trasformo, lo manipolo, ecc. Questo ci indurrebbe a pensare che la conoscenza, anche quella epistemica o la σοφία come sapere assoluto, abbia come condizione la volontà di potenza, la volontà di dominare l'ente. Se ho la volontà di dominare l'ente, devo conoscere questo ente, devo sapere com'è davvero, com'è sempre e non com'è adesso, in questo istante, non sapendo come sarà un istante dopo; devo dunque sapere che sarà sempre così, solo allora lo posso manipolare, solo allora interviene la τέχνη. *Emerge qui qualcosa di strano ovvero che l'ente è determinato nel suo essere mediante un momento del tempo: il permanere perenne caratterizza questo ente nel suo essere. Gli ὀντα sono ἀΐδια, gli enti sono per sempre. ἀΐδιον appartiene alla stessa radice di ἀεί, in ogni momento perdurante, è ciò che è tutt'uno con se stesso, senza mai essere interrotto. All'incirca αἰών significa tempo della vita, inteso come pienezza della presenza. Ogni essere vivente ha il suo αἰών, il tempo determinato in cui è presente. Nell'αἰών è espressa la quantità di presente di cui un vivente dispone. In senso più ampio αἰών significa la durata del mondo come tale, che per Aristotele è eterno, non divenuto e intramontabile. L'esistere, sia quello*

del vivente che quello del mondo nel suo complesso, ha dunque la sua determinazione nell'αἰών … che è un termine importante per il greco perché è questo perdurare che consente l'ἐπιστήμη e la σοφία e, di conseguenza consente la tecnica, da cui tuttavia è partito tutto il movimento. La tecnica ha bisogno di sapere che quella cosa che sta manipolando è quella e, pertanto, ha bisogno dell'ἐπιστήμη e della σοφία. Una volta che è stabilito che è quella, ecco che allora la tecnica può operare. *L'esistere, sia quello dei viventi che quello del mondo nel suo complesso, ha dunque la sua determinazione nell'αἰών e nell'οὐρανός* (urano, il cosmo, il cielo, ecc.) *che assegna al vivente il suo αἰών, cioè il suo perdurare, il suo essere presente. Inoltre, gli ἀΐδια, i perduranti, sono ciò che sempre precede quanto alla presenza, ciò che è transitorio…* Quindi, ciò che è sempre è più importante di ciò che è transitorio. /…/ *ciò che un tempo è venuto all'essere, e perciò non era presente. Perciò gli ἀΐδια sono ciò che costituisce l'inizio per ogni altro ente; essi sono ciò che autenticamente è.* Infatti, per i Greci essere significa essere presente, presenza. *Pertanto, ciò che è sempre in questo istante è ente in senso proprio ed è l'ἀρχή, l'origine di ogni altro ente. Qualsiasi determinazione di un ente, se deve essere tale, viene ricondotta a un ente che è sempre ed è compresa a partire da esso.* Quindi, c'è la ricerca di conoscere l'ente per poterlo manipolare, dominare; ma conoscerlo significa sapere che cos'è, per sapere che cos'è deve essere sempre quello che è, ma se è sempre quello che è vuol dire che questo "essere sempre" funziona come principio, come ἀρχή, come il da dove viene qualche cosa. *Nella Fisica Aristotele offre un chiarimento preciso dell'espressione "essere nel tempo". Essere nel tempo vuol dire essere misurato con il tempo in rapporto all'essere e, quindi, in Aristotele non abbiamo un concetto arbitrario, banale, di ciò che è nel tempo. Al contrario, tutto ciò che si misura con il tempo è nel tempo, ma è possibile misurare qualcosa con il tempo determinandone gli istanti, una sequenza di singoli istanti, però, ciò che è sempre, ciò che è costantemente adesso, possiede innumerevoli istanti, senza limiti, è ἀπείρων. Poiché gli infiniti istanti dell'ἀΐδιον* (del perdurante) *non sono misurabili, l'ἀΐδιον, l'eterno, non è nel tempo. Ma proprio per questo, esso non è sovratemporale, nell'odierno senso della parola. Dal punto di vista aristotelico, infatti, ciò che non è nel tempo è pur sempre ancora temporale, vale a dire, determinato a partire dal tempo, come appunto l'ἀΐδιον, che non è nel tempo ma è determinato dall'ἀπείρων degli istanti.* Qui c'è anche un'altra questione, quella dell'*ἀπείρων*, e cioè questi istanti, che costituiscono l'ἀΐδιον, il perdurante, costituiscono l'ἀπείρων. Questo vuol dire che sono innumerevoli, che non sono numerabili, sono infiniti. *La seconda determinazione* dell'ἐπιστητόν (l'oggetto della scienza) *compare per la prima volta nell'Etica. L'ἐπιστητόν è ἀποδεικτόν* (apodissi, dimostrazione, ecc.), *Aristotele lo esprime così "è insegnabile". L'ἐπιστητόν, lo scibile in quanto tale è παθητός* (viene da μάθημα, da cui matematica; sarebbe l'oggetto della scienza), *quindi, apprendibile. Il sapere implica che lo si possa insegnare, cioè, far apprendere e comunicare. Si tratta di una determinazione costitutiva non solo del sapere a anche della τέχνη.* Questo sapere, di cui si avvale la τέχνη, oltre che essere un sapere che ha riferimento alla σοφία e all'ἐπιστήμη, cioè alla certezza del sapere, deve essere trasmissibile, comunicabile. Vengono immediatamente alla mente le parole di Gorgia – nulla è, se qualcosa fosse non sarebbe conoscibile, se fosse conoscibile non sarebbe comunicabile – che aveva visto che c'erano dei problemi rispetto a queste questioni. *A partire da questa insegnabilità è chiarito che cosa conti nel sapere: il sapere è un essere posti rispetto all'ente che dispone di ciò che è scoperto, anche senza essere costantemente presso di esso. Il sapere è insegnabile, cioè comunicabile senza che vi sia bisogno di uno scoprimento in senso proprio.* Come dire che il sapere è un essere posti rispetto all'ente che dispone di ciò che è scoperto, cioè può utilizzarlo. A questo punto l'ente diventa un utilizzabile, un qualche cosa di cui dispongo sempre per altro. È ovvio che qui c'è un punto centrale in tutto il pensiero greco, e cioè che se qualche cosa è apprendibile deve essere quello che è, sennò come si fa ad apprendere qualcosa che cambia continuamente? Quindi, è necessario che ci sia questo sapere, questa σοφία e questa ἐπιστήμη. *Aristotele pensa innanzitutto al parlare naturale. Qui vi è una duplice modalità del parlare. Quando gli oratori tengono un discorso pubblico in tribunale o nell'assemblea fanno appello a una maniera comune di intendere le cose, che è nota a tutti. In tale discorso non si producono argomenti*

scientifici ma si cerca di persuadere in qualche modo l'uditorio. Ciò accade ricorrendo a un esempio convincente, essi indicano l'universale che deve essere vincolante per gli altri attraverso l'evidenza della fattispecie, vale a dire di un caso determinato. Questo è un modo di persuadere gli altri. Questa via è detta ἐπαγωγή (induzione) *ed è più un condurli per mano che un'argomentazione vera e propria. È anche possibile adottare una procedura che consiste nel ricavare premesse vincolanti e universali, attingendole alla comprensione naturale a ciò che si sa e su cui si concorda; ci si basa su determinate conoscenze di cui dispongono gli ascoltatori e che non vengono messe ulteriormente in discussione e partendo da esse si ricorre al συλλογισμός* (sillogismo) *nel tentativo di dimostrare qualcosa agli ascoltatori. Συλλογισμός e ἐπαγωγή sono i due procedimenti attraverso i quali è possibile far acquisire agli altri un sapere su determinate cose. La conclusione ricavata, a partire da conoscenze pregresse, è il tipo di comunicazione proprio dell'ἐπιστήμη e dunque è possibile insegnare a qualcuno una determinata scienza senza che egli abbia visto o debba vederne per conto proprio tutti gli aspetti, purché egli disponga di certi presupposti.* I presupposti sono quella cosa che Heidegger chiamava "chiacchiera" e Husserl "*Lebenswelt*". *Questa μάθησις* (insegnamento) *trova la sua applicazione più pura nella matematica. Gli assiomi matematici sono quelle cose a partire dalle quali si compiono, sì, le singole deduzioni, senza avere però una vera comprensione di quegli assiomi. Lo stesso matematico non discute gli assiomi ma si limita a lavorare con essi. È vero che nella matematica moderna esiste un'assiomatica ma è evidente che i matematici fanno un'assiomatica di stampo matematico; essi cercano di dimostrare gli assiomi ricorrendo alla deduzione e alla dottrina della relazione, adottando cioè un procedimento che a sua volta è fondato sugli assiomi. In questo modo, però, non è possibile chiarire gli assiomi stessi. Il compito di mettere in chiaro ciò che sin da principio ci è già familiare spetta piuttosto all'ἐπαγωγή, una modalità di chiarimento basata sul puro e semplice stare a osservare.* L'induzione in fondo si fonda sull'osservazione: ho visto che è successo così questa volta, tutte le altre volte succederà lo stesso. *È quindi evidente che l'ἐπαγωγή è il principio ovvero ciò che rende accessibile l'ἀρχή.* Qui c'è qualcosa che continua a ritornare nei testi che stiamo leggendo ultimamente, come nella *Metafisica* di Aristotele, e cioè l'ἀρχή, il principio primo di tutto, da dove arriva? Dall'ἐπαγωγή, dall'induzione, dalla chiacchiera, dal sentito dire, dal "si pensa, si crede, si suppone". *È quindi evidente che l'ἐπαγωγή è il principio ovvero ciò che rende accessibile l'ἀρχή. L'ἐπαγωγή è il momento più originario, non l'ἐπιστήμη.* È l'induzione, è l'ἐπαγωγή, è il sillogismo il momento basilare, non l'ἐπιστήμη, non la scienza come certezza, che si costruisce sul sillogismo, sull'induzione, sulla chiacchiera. *L'ἐπαγωγή conduce originariamente al καθολου, mentre l'ἐπιστήμη e il συλλογισμός sono ἐκ τόν καθολου…* Καθολου è una parola greca che viene da κατά, secondo il tutto, l'intero, l'universale. Quindi, l'ἐπαγωγή, l'induzione, conduce all'universale, mentre l'ἐπιστήμη e il συλλογισμός sono ἐκ τῶν καθολου, cioè, sono fuori dall'universale, hanno quindi a che fare con il particolare. *L'ἐπαγωγή è dunque necessaria in ogni caso, sia che ci si limiti a essa sia che se ne consegua una effettiva dimostrazione. Ogni ἐπιστήμη è didascalia, cioè presuppone sempre qualcosa che, in quanto ἐπιστήμη, non può essere essa stessa a chiarire.* Per quanto si cerchi l'ἀρχή, questo si mostra infondato, infondabile, se non, e qui torniamo alla *Metafisica* di Aristotele, su quello che i più pensano: i più pensano così, quindi, sarà così. Questo è il fondamento dell'ἐπιστήμη, della scienza. *Essa è ἀπόδειξis, cioè, un far vedere che muove da ciò che è già noto e familiare.* L'apodissi è la dimostrazione; per dimostrare devo partire da qualche cosa che conosco; non posso dimostrare partendo da qualcosa di cui non so nulla, anche se abbiamo visto che la dimostrazione è anch'essa un problema: per dimostrare la deduzione è necessaria l'induzione, e viceversa. *Per questo l'ἐπιστήμη fa già sempre ricorso a una ἐπαγωγή, che però non è essa stessa a compiere. Infatti, sin da principio ha sufficiente familiarità con ciò a partire da cui. Dunque, l'ἐπιστήμη, in quanto ἀπόδειξis, presuppone sempre qualcosa. L'ἐπιστήμη come dimostrazione presuppone sempre qualcosa, e ciò che presuppone è proprio l'ἀρχή. Questa, però, non si rende accessibile da sé.* Che cosa vuol dire che non si rende accessibile da sé? Ha svelato il

funzionamento del linguaggio: l'ἀρχή, il principio, per essere tale, deve essere inserito in una relazione e, quindi, l'ἀρχή dipende comunque da altro. È la stessa cosa che dicevamo a proposito di Dio quando leggevamo Porfirio: l'*ἀρχή*, il principio primo, da sé non può dimostrarsi perché la relazione comporta il metterlo in relazione, in connessione con altre cose, per cui non è più principio primo ma è qualcosa che dipende da altro. *Poiché dunque l'ἐπιστήμη non è in grado con le sue sole forze di far vedere ciò che le sta a monte, nell'ἀληθεύειν dell'ἐπιστήμη* (nell'essere scoprenti rispetto alla scienza, all'ἐπιστήμη, al sapere certo) *si manifesta una mancanza: essa non riesce a far vedere l'ente in quanto tale, poiché proprio l'ἀρχή si pone completamente al di fuori della sua portata. Ecco perché l'ἐπιστήμη non è* ἕξις *dell'ἀληθεύειν, la più alta delle possibilità nel novero dell'ἐπιστημονικόν è piuttosto la σοφία.* Quindi, dice, l'ἐπιστήμη è mancante, manca di un supporto deciso, forte, sicuro, certo, perché, come abbiamo visto, è supportata da questo *ἀρχή*, ma questo ἀρχή non può dimostrarsi da solo, ha bisogno di altro, mentre, dice, *la più alta delle possibilità nel novero dell'ἐπιστημονικόν è piuttosto la σοφία. Ciò nonostante un sapere autentico va sempre oltre la semplice conoscenza dei risultati. Chi dispone solo dei risultati finali e si limita a procedere oltre nel suo discorso non ha alcun sapere; egli possiede l'ἐπιστήμη solo da di fuori. Il sapere in senso proprio dispone del συλλογισμός, sa percorrere una serie di passaggi da cui dipende la conclusione. L'ἐπιστήμη è dunque un'ἀληθεύειν che non offre un vero e proprio accesso all'ente. È, invero, quell'ente che è sempre in quanto quest'ultimo le rimane ancora occultato nelle ἀρχαι* (principi). Qui, come si vede, c'è una ricerca forte, potente, da parte del pensiero greco per accertare il sapere, per potere stabilire un sapere certo. Adesso Heidegger sta parlando di Aristotele, però, stiamo parlando del *Sofista*, cioè di un dialogo platonico sulla possibilità stessa della conoscenza, quindi, del sapere. È possibile questo sapere? Lo sappiamo bene che per gli eleati questo costituiva un problema. Platone nel *Sofista* tenta di risolvere il problema, ma poi, di fatto, non lo risolve. Qual è lo scoglio contro cui va a cozzare continuamente? Che qualunque cosa venga certificata come sicura, certa, lo è sempre in relazione a qualche cos'altro. E questo qualche cos'altro come lo certifico? O andiamo avanti in una progressione infinita oppure compiamo un atto di forza, di volontà – voglio che sia così – però, per Platone non era la soluzione ideale, lui voleva invece giungere attraverso una dimostrazione, una ἀπόδειξis dell'ἀρχή, del principio, ma si accorge che questa ἀρχή non può dimostrarsi da sé ma ha bisogno di altro, come ciascun elemento linguistico, che per potere dirsi ha bisogno di altro, sennò non si dice. Continua a ripetersi il problema centrale, che già avevamo visto nel *Sofista* di Platone, del linguaggio. È contro questo che si scontra il pensiero di Platone, non soltanto di lui ovviamente, mentre gli eleati lo hanno messo in evidenza lasciandolo così com'è, perché non possiamo fare niente, se parliamo è così, Platone vuole invece eliminare il problema, senza poterlo fare. Posso dire che cos'è un qualche cosa senza dire altro rispetto a questo qualche cosa? E come faccio? Posso dire senza dire qualcosa? No, non posso. *Finora non abbiamo ancora potuto propriamente vedere nell'ἐπιστήμη un fenomeno che più o meno esplicitamente è racchiuso in tutti i modi dell'ἀληθεύειν, cioè dell'essere scoprenti. Questo essere scoprenti è ciascuno. L'ἐπιστήμη, nella misura in cui viene praticata come un compito, è essa stessa una* πρᾶξις (fare), *benché si tratti di una* πρᾶξις *che non ha per scopo un qualche risultato, come invece il produrre, ma si prefigge soltanto di acquisire l'ente come ἀληθές* (*come vero*). Solo che qui Heidegger dimentica che vuole trovare l'ente come ἀληθές, come vero, per poterlo usare. Solo se è vero, solo se è quello che è lo posso usare. *Il compito e lo scopo dell'ἐπιστήμη consistono dunque nel conoscere l'ἀληθές; innanzitutto e per lo più, però, il conoscere è al servizio del fabbricare.* Il conoscere è un conoscere per fare qualche cos'altro. L'*ἀληθεύειν contribuisce a costituire il modo di attuazione di una ποίησις o di una* πρᾶξις (di una produzione o di un fare generico) /…/ *La ζωή dell'uomo, a differenza degli animali, è* πραγματική ποιητικός *μετά λόγου* (un fare secondo il linguaggio). *Essa è caratterizzata da* πρᾶξις *και ἀλήθεια* (dal fare e dalla verità), *dalla* πρᾶξις *e dalla ἀλήθεια, l'essere scoperto dell'esistere stesso, come pure dell'ente al quale l'agire si riferisce. Entrambe queste*

determinazioni fondamentali, in considerazione della visibilità e delle sue possibilità, possono ora essere formulate come αἴσθησις, νοῦς, ορεξίς (percezione, pensiero, intenzione). *Perciò Aristotele dice κύρια* (dominante, superiore, signore) *dominanti fra le possibilità di ogni comportamento umano sono: αἴσθησις, νοῦς e ορεξίς. Ogni atteggiamento dell'esistere, quindi, è determinato come πρᾶξις και ἀλήθεια…* Cioè, qualunque cosa si faccia è determinato anche dalla verità, dall'essere scoperto, dall'essere vero: non posso fare se ciò che faccio non è in relazione a qualcosa che considero vero. *Nel caso dell'ἐπιστήμη, del conoscere scientifico, il carattere della πρᾶξις non è emerso espressamente in quanto la conoscenza scientifica è autonoma e tale autonomia è già essa stessa πρᾶξις e ορεξίς. Nella τέχνη, invece, l'ἀληθεύειν è quello di una ποίησις. La τέχνη è invece una διάνοια ποιητικέ* (un pensiero produttivo), *un pensiero che penetra l'ente in profondità e che concorre al produrre, al modo cioè in cui qualcosa deve essere fatto. Perciò in ogni τέχνη, in quanto ποίησις, è in ogni πρᾶξις. L'ἀληθεύειν è un λέγειν che parla esattamente come vuole l'ορεξίς, l'intenzione.* Come dire che tutto ciò che si fa parla come vuole l'intenzione. Ma qual è l'intenzione? Quella di dominare l'ente. Quindi, tutto ciò non è altro che una serie di modi per controllare l'ente, per dominarlo, per possederlo. *Qui non si tratta di speculare sull'ente in termini teorici, bensì di esprimere l'ente in modo tale che esso offra la giusta indicazione per la corretta realizzazione di ciò che deve essere prodotto, così nella τέχνη e nella φρόνησις l'ἀληθεύειν è orientato alla ποίησις e alla πρᾶξις.* Ma è orientato alla produzione e al fare dalla mia intenzione, cioè il mio essere scoprente, il mio incontrare gli enti è orientato dalla mia volontà, da ciò che io voglio fare. Ma cos'è che voglio fare? Manipolare l'ente, e per manipolare l'ente devo conoscerlo, per conoscerlo devo trovare l'ἀρχή, il principio, e il principio lo trovo dove? Lo trovo, come dicevamo prima, nell'ἐπαγωγή, nell'induzione, nel sillogismo, lì trovo *l'ἀρχή*. E, quindi, ci si trova in una situazione particolare. *Come nel caso dell'ἐπιστήμη anche per la τέχνη si tratta innanzitutto di determinare l'ente a cui essa si rivolge*. Devo determinarlo, il problema è come. *Nella τέχνη la dimestichezza è orientata la ποιητόν* (*il produrre*), *a ciò che deve ancora essere prodotto e che dunque ancora non è…* Questo nella τέχνη: io ho in animo di fare qualche cosa, che però ancora non c'è. *Ciò che ancora non è non è sempre. Ogni dimestichezza, in quanto guida e dirige una produzione, si muove entro il raggio di un ente in divenire e in cammino verso il suo essere. E il τεκνάζειν è appunto un osservare, non nel senso però che tale osservare sii esaurisca in sé; esso è bensì orientato allo ὅρος, a far sì che qualcosa accada in questo modo preciso.* Dice qui queste cose per distinguere la *τέχνη*, come qualcosa fatto per altro, e *θεωρέιν*, che invece non è fatta per altro, il teorizzare è fatto per se stesso. *Il θεωρέιν della τέχνη non è speculazione bensì guida l'approccio verso un fine, uno scopo. Così l'ente della τέχνη è un qualche cosa che ancora non è ma che sarà.* Tutto questo ci porta a fare ancora una considerazione. L'ente è qualunque cosa, e quindi anche me naturalmente, un pensiero, un desiderio, un timore, tutte queste cose sono enti. Torniamo alla domanda originaria: in che modo ci si approccia all'ente? Ci si approccia all'ente in questo modo: io voglio l'ente per modificarlo, per modificarlo devo conoscerne il principio, devo sapere esattamente che cos'è, devo determinarlo. La questione, che gli eleati avevano in qualche modo avvertita, anche se non la espongono in termini espliciti, è che nel fare questo, cioè nel determinare l'ente, l'ente si allontana. Dopo duemilacinquecento anni, Heisenberg ha rilevato la stessa cosa facendo i suoi esperimenti. Questo ente devo determinarlo per usarlo, determinandolo questo ente si nasconde. E qui torna Eraclito: la φύσις, che è l'ente, è qualunque cosa, si nasconde, nel momento in cui lo determino dilegua, direbbe Hegel. Ecco la potenza del pensiero degli eleati, che certamente non avevano raggiunto la questione del funzionamento del linguaggio, però avevano inteso che l'ente non lo posso determinare se non in quanto altro da sé: determinandolo dico delle cose che non sono più quell'ente. Platone, invece, nel *Sofista* si adopera per dimostrare che è possibile determinare l'ente. Lui lo farà a partire dal non ente – il perché lo vedremo più avanti – ma in tutta questa operazione Platone si perde e, infatti, come abbiamo visto, il dialogo S*ofista* a un certo punto si tronca, non c'è una conclusione, è troncato, perché proseguirlo sarebbe stato pericoloso, avrebbe potuto portarlo a considerare che

le sue argomentazioni non erano sufficienti a inficiare il pensiero degli eleati. *La questione riguarda l'ἀρχή di questo ente, e cioè fino a che punto la τέχνη possa scoprire da sé l'ἀρχή cui si rivolge*. E, infatti, la τέχνη immagina, utilizzando qualcosa, di sapere che cos'è questo qualcosa, oppure non ha bisogno di chiedersi che cos'è, semplicemente lo utilizza. Però, qui, in questo caso, è in atto un pensare teoretico e, quindi, è impossibile sottrarsi alla domanda. Un matematico non si chiede che cosa sia un numero, non gliene importa niente, lo usa e bell'e fatto; però, non sapendo in nessun modo che cos'è, si trova a ignorare che questo numero, che sta utilizzando, è un elemento linguistico e che, quindi, incontra tutti quei problemi che incontra il linguaggio, che incontra ciascun elemento linguistico. Quindi, a questo punto, quando per qualunque motivo intende determinarlo, ecco che si accorge dell'impossibilità e, allora, ricorre a dei trucchetti, come per esempio la teoria dei limiti, e cioè fa finta che il problema non ci sia. Questo ha degli effetti su tutto il pensiero matematico? No. Questo sarebbe però da approfondire perché potrebbe anche avere degli effetti. Per Russell la logica, che per lui era la logica matematica, è quella cosa di cui nessuno sa di che cosa si parla e che cosa si stia esattamente facendo. Certo, può non essere necessario saperlo, e infatti non lo è per svolgere, per fare i conti, ma nel momento in cui la matematica, come strumento della scienza, si pone come quella cosa che dovrebbe rendere conto dello stato delle cose, ecco che allora il problema si affaccia immediato. Qualunque teoria scientifica non rende minimamente conto dello stato delle cose: questa è la conclusione inevitabile di tutto ciò che stiamo andando dicendo. Non lo può fare e non lo può fare perché non ha un fondamento da cui muovere con certezza. Il fondamento è fatto di niente, come abbiamo visto. Ma se la fisica, la matematica, la scienza in generale, non possono in nessun modo dire come stanno le cose, cioè com'è il mondo, che cosa fanno? Sì, costruiscono modelli possibili, ma ciascuno di questi modelli possibili è un modello che possibilmente descrive uno stato di cose. Ma se questo stato delle cose è inaccessibile, allora che fa? Ecco come ritorna la questione del principio. Anche nella matematica, il suo scopo, che è quello di dire come stanno le cose, fallisce necessariamente. Qui pone la questione dell'*εἶδος*, dell'immagine. L'*εἶδος è l'anticipazione* – stava facendo l'esempio della casa – *della presenza della casa*… Cioè, è in base a questa idea che uno costruisce la casa, idea che poi mette in atto. /…/ *e allora l'εἶδος è dunque l'ἀρχή. A partire da esso ha inizio la κίνησις* (movimento)*; questa κίνησις è dapprima quella della νόησις* (pensiero, deliberazione)*, poi quella della ποίησις, dell'agire, che scaturisce dalla deliberazione*. /…/ *La τέχνη è il terreno su cui può essere avvistato qualcosa come l'εἶδος. Non a caso abbiamo trattato della τέχνη, è in essa infatti che l'εἶδος si fa anzitutto presente nella τέχνη*. Cioè, nel volere fare qualcosa per qualche cos'altro, cioè nella volontà di manipolazione dell'ente. Qui addirittura l'εἶδος, l'immagine, sorge nel momento in cui io voglio modificare l'ente. Questo volerlo modificare produce l'idea, l'immagine di questa modificazione.

22 dicembre 2021

Heidegger a un certo punto, ne *Il Sofista di Platone*, dice così. *Il τέλος della φρόνησις non è un πρός τί*. Il fine di questo muoversi circospetto non è diretto verso qualche cosa, perché dice che è *ἄνθρωπος stesso*, cioè l'uomo stesso, *è il retto essere dell'uomo,* cioè il fine di tutto ciò è il retto essere dell'uomo. *Questo però è ζοέ πρακτική μετά λόγου* (l'essere vivente che agisce nel linguaggio). *Questo τέλος è un essere in vista di. Ora, in quanto l'esistere è scoperto come un in vista di, risulta già prefigurato anche in vista di che cosa ci si debba di volta in volta prendere cura. Ecco che se l'esistere è οὗ ἕνεκα* (l'essere in vista di qualche cosa) *in un sol colpo è afferrata anche l'ἀρχή del deliberare della φρόνησις. Questi ἀρχαι, questi principi, sono l'esistere stesso; esso si sente situato, sta rispetto a se stesso in questo e in quest'altro modo. L'esistere è l'ἀρχή della deliberazione della φρόνησις*. Qui sta dicendo che il τέλος, il fine, è il principio stesso. Il fine è l'uomo, ma il fine della conoscenza dove va a parare? Nell'uomo, perché è l'uomo l'unico ente che si chiede che cosa siano gli enti. L'umano

è un ente, è qualcosa che è, è in mezzo a un'infinità di altri enti, però è l'unico ente che può porsi delle domande intorno all'ente. Tutto questo ci avvicina alla questione da cui siamo partiti, e cioè che cos'è un ente e cosa serve per poterlo dominare. Io utilizzo gli enti ma, per poterli utilizzare devo sapere che cosa sono. Ora, come sappiamo, siamo circondati da enti e ciascuno è tutti quegli enti da cui è circondato. Heidegger parla dell'esserci (*Dasein*) e questo esserci è un esserci nel mondo, cioè negli enti, ma non è che sia in mezzo agli enti come una sorta di "ospite tra gli enti", no, lui è tutti questi enti. Sta qui la questione straordinaria che a un certo punto pone Heidegger.
Intervento: È come se ponesse la questione dell'uno e dei molti…
È la stessa questione che ritorna e viene affrontata in vario modo, ma ogni volta la si incontra inesorabile perché è il principio stesso su cui funziona il linguaggio. Qui aggiunge una cosa. *Esistere può essere corrotto da ἡδονή λύπη* (il piacere e il dolore). Questo solo per dire che il retto modo di dirigersi verso qualche cosa non deve essere disturbato né dal piacere né dal dolore. Ma questo a noi interessa molto poco. Andiamo, invece, a una questione più interessante che qui lui pone rispetto alla σοφία. Perché la domanda intorno alla conoscenza? La domanda intorno alla conoscenza è la domanda intorno a che cos'è l'ente, a come faccio a sapere che cos'è un ente, come faccio a essere sicuro di che cos'è u ente. Il sapere più sicuro, più certo, per i Greci è la σοφία, il sapere assoluto. *La σοφία è la modalità di attuazione del puro conoscere, del puro vedere, del puro θεωρέιν, essa è il βίος θεωρέτικος* (la vita contemplativa). *La parola θεωρέιν era già nota prima di Aristotele, egli è stato il primo a usare il termine θεωρέτικος* (teoretico). *Il termine θεωρέιν, teoria, deriva da θεωρως, che composto da θε, sguardo, guardare, e da ὁράω, vedere. /…/ è il guardare che fa vedere il modo in cui qualcosa si staglia. Ha un significato simile a εἶδος* (immagine). *Θεωρως è dunque colui che il suo guardare osserva, sa osservare ciò che si offre alla vista. Θεωρως è chi frequenta una festa, che è presente ai giochi, alle grandi celebrazioni in veste di spettatore, qualcosa che ha a che fare con il nostro teatro. Il vedere vi è espresso due volte. Non è qui possibile approfondire più da presso questa storia del significato di questa espressione, ci basti ricordare che nel periodo immediatamente precedente a Plotino, nel II e III secolo, il termine θεωρία veniva letto così: in theo c'è la radice θεῖον, θεός, θεωρέιν significa volgere lo sguardo al divino. Questa è una specifica etimologia greca che venne offerta ad esempio da Alessandro di Afrodisia. Si tratta di una differente lettura basata su certe affermazioni di Aristotele, che però non coglie il senso vero e proprio di questa parola. Θεωρία venne tradotta in latino con speculatio, un termine che indica il puro considerare; dunque, speculativo è sinonimo di teoretico, in seguito, la parola θεωρία ha rivestito un ruolo importante in teologia dove era contrapposta ad allegoria: la θεωρία è quel modo di osservare che mette in luce i fatti storici così come essi sono prima di ogni allegoria; θεωρία diventa la stessa cosa che ἱστορία. Infine, essa è identificata con la teologia biblica e con la teologia in genere.* Considerazioni etimologiche sulla parola *θεωρία*. *Trattandosi qui di delimitare la σοφία rispetto alla φρόνησις, è necessario chiarire la genesi di questo atteggiamento della σοφία. Da tale analisi della γένεσις e della σοφία otterremo che l'orizzonte entro cui comprendere che la σοφία è al tempo stesso ἀρετή della τέχνη e dell'ἐπιστήμη*. Cosa vuol dire "*ἀρετή della τέχνη e dell'ἐπιστήμη*"? Vuol dire che è il fine; ἀρετή è letteralmente la virtù ma si intende anche come il giusto fine, il compimento, quindi, sia della τέχνη che dell'ἐπιστήμη. Ricordate che la τέχνη la distingueva dall'ἐπιστήμη: metteva insieme ἐπιστήμη e σοφία, da una parte, e τέχνη e φρόνησις, dall'altra, dove ἐπιστήμη e σοφία sono quelle pratiche che hanno come unico fine se stesse, la contemplazione; mentre la *τέχνη* e la φρόνησις sono… la τέχνη è il fare in vista di qualche cosa e la φρόνησις il decidere che cosa è bene fare e cosa per ottenere un certo scopo. Con tecnica possiamo utilizzare la definizione che dà Heidegger nel suo saggio sulla tecnica, e cioè come la produzione di strumenti in vista di scopi. *Bisognerà mostrare dunque per quale ragione la τέχνη, che pure mira propriamente a una ποίησις, rappresenti in virtù della sua struttura più propria un preludio alla σοφία*. Questo è interessante perché alla *σοφία*, a questo sapere assoluto, arriva dalla *τέχνη*, dal volere cioè fare qualcosa per qualche cos'altro, quindi, da un *τέλος*, da un

obiettivo, da un fine, da un volere fare qualcosa. Non c'è prima la σοφία e poi la τέχνη. Questo è interessante, perché è soltanto dalla τέχνη, da un volere fare qualcosa, cioè, è dal volere modificare l'ente che si trae un sapere sull'ente. *La σοφία è la più rigorosa delle scienze, ἀ-κριβής è formato allo stesso modo a-λήθη, alfa privativo, e κρύπτον, s-velato, un termine con cui Aristotele indica un carattere del conoscere nel senso dello scoprire. Dato che la σοφία è la più rigorosa delle scienze, e cioè quella che scopre l'ente nel modo più autentico, Aristotele può dire il* σοφός*, il sapiente, deve dunque conoscere non soltanto l'ente a partire dalle ἀρχαι* (dai principi) *ma deve anche essere scoprente entro il raggio delle ἀρχαι in modo che la σοφία νοῦς και ἐπιστήμη* (intelletto e conoscenza certa) *e, essendo per così dire al vertice di tutto, sia ἐπιστήμη e κυριότατα* (gli oggetti più eccellenti). *Poiché la σοφία è la più rigorosa delle scienze, essa si rivolge agli τιμιώτατα, gli oggetti del conoscere che sono più eccellenti, vale a dire ciò che è sempre, in modo da scoprire gli ἀρχαι. Per questo essa è al vertice, occupa il primo posto … ἀληθεύειν* (*q*uesto essere scoprente visivamente). Qui c'è un'altra questione: lo scoprire ciò che è sempre. Il principio deve corrispondere a qualcosa che è sempre: io vado alla ricerca dei principi e, mano a mano che analizzo, elimino quelle cose che non sono sempre, che sono accidentali, che possono esserci ma anche no, fino a raggiugere ciò che è sempre, ciò che non può non essere. Questo è il criterio fondamentale, ciò che si cerca nella σοφία, e la σοφία sarebbe il sapere di tutto ciò, un sapere che, al punto in cui siamo, corrisponde a un sapere del linguaggio. Come sappiamo, per il greco la vista ha la priorità su tutto, però, dice Heidegger, c'è anche l'udire, *ἀκούειν,* da cui acustico. *L'udire è lo statuto fondamentale dell'uomo in quanto è parlante. Tra le sue possibilità vi è, oltre al parlare, l'ascoltare. È in quanto può ascoltare che l'uomo può imparare. Entrambi i sensi, l'udire e il vedere, mantengono una priorità in direzioni differenti: l'ascoltare rede possibile la comunicazione, l'essere compresi dagli altri; il vedere invece possiede la priorità dell'apertura primaria del mondo, tale per cui ciò che è stato visto può essere discusso e acquisito in modo più dettagliato nel λόγος.* Tutte queste cose che ci racconta Heidegger possono essere lette in molti modi, come sempre accade, naturalmente, e cioè come una serie di considerazioni metafisiche e ontologiche, ma il *Sofista* di Platone può anche essere letto come una istruzione per manipolare l'ente, che cosa occorre sapere per poterlo manipolare, ed è questo modo che a noi interessa. Tutte queste cose, che Aristotele dice e che qui riprende Heidegger, sono soltanto dei modi in cui è possibile determinare l'ente. Il problema che lui mano a mano incontra è che per determinare l'ente occorre, certo, conoscerlo ma per poterlo conoscere occorre che sia fermo, che sia uno. Ecco, allora, il discorso che lui fa: *Ciò rispetto a cui risulta provvisorio il far presente in quel contesto è in ultima istanza il rendere disponibile l'ente nella sua presenza, οὐσία, in una regressione scoprente che risale a ciò che c'è già per sempre.* Questo sarebbe quell'elemento che è fermo, fisso, che consente quindi un sapere assoluto, la σοφία, intorno all'ente. Però, come è facile immaginare, sorgono dei problemi, che riguardano questo i due termini greci che lui utilizza sono καθόλου e καθ' ἕκαστον. *Καθόλου* è la forma abbreviata di καθά *e* ὅλον, cioè, il tutto, l'intero. καθ' ἕκαστον è la forma abbreviata di *καθά* ἕκαστον, dove ἕκαστον è il particolare, il singolare, il ciascuno. Usando i termini di Severino καθόλου è il concreto, καθ' ἕκαστον l'astratto. Il problema che sorge, e che Aristotele ha colto, è che noi cogliamo il καθόλου soltanto attraverso gli astratti. *Il* καθόλου *è un determinato* ὅλον (tutto). *Esso è contraddistinto dal fatto che il suo essere è determinato dall'accessibilità mediante il λόγος. È un ὅλον λεγόμενον, cioè, è un detto su tutto.* Concreto. *Il καθόλου non può mai essere scoperto in una αἴσθησις* (percezione)… Non può essere percepito. *…che si attenga al puro semplice sembiante. Per vedere il καθόλου devo parlare, rivolgermi a qualcosa in quanto qualcosa. In questa differenza tra λόγος e αἴσθησις* (tra il dire e la percezione) *sta anche quella tra καθόλου e καθ' ἕκαστον. Il καθ' ἕκαστον è l'ente così come esso si presenta innanzitutto cioè nella αἴσθησις…* Come viene percepito, potremmo dire il fenomeno. *Il καθόλου è qualcosa che si mostra solo e unicamente nel* λέγειν (nel dire) … È nel dire che si mostra. *Questa distinzione concerne la questione fondamentale, e cioè in che modo e secondo quale gradualità l'ente sia accessibile*

nella autenticità del suo essere. In effetti, è una questione centrale: il καθόλου non lo posso percepire, ciò con cui ho a che fare sono i particolari, l'astratto, è solo questo che io vedo, che posso considerare. Tutto il discorso che fa Severino sulla lampada è già qui in Aristotele. Questa "lampada che è sul tavolo" io non la posso vedere né prendere in considerazione, come intero, come concreto, se non astraendo, per cui questo concreto di fatto non c'è mai, perché io ho sempre a che fare con degli astratti, con dei particolari. *L'esistere possiede due possibilità estreme di essere scoprente, che sono prefigurate nella distinzione di cui si è detto, quella fra καθ' ἕκαστον e καθόλου*. Questa distinzione è fondamentale perché è la distinzione che c'è tra l'uno e i molti. Considerate, per esempio, il segno nell'accezione di de Saussure, significante e significato: io posso dire il significato del significante? Sì, posso dirlo, ma dicendolo non è un significato, quello che io dico sono significanti. E il significato dove è andato? Ciascuno di questi significanti, che io dico per dire il significato, a sua volta ha altri significati, e così via. Quindi, il significato, nonostante sia ciò che fornisce al significante il suo esistere, di fatto non è in nessun modo coglibile; eppure, se non ci fosse non esisterebbe nemmeno il significante. Ma cosa posso dire del significato? Solo significanti. È il problema di Heidegger: cosa posso dire dell'essere? Soltanto enti. Se io mi chiedo che cos'è l'essere, già pongo l'essere come un qualcosa, e cioè come un ente. E l'essere? *Al tempo stesso appare chiaro che l'ente, anche se l'osservazione più immediata attesta che esso è presente, non è ancora l'ἀλήθεια. L'ente nel suo essere scoperto, così come risulta evidente che ciò su cui si filosofa, è appunto proprio l'ἀλήθεια. Questo non significa fare speculazioni sulla verità, in che senso ὄν* (ente) *sia equiparato all'ἀλήθεια risulterà chiaro solo quando si sarà fatta luce sull'ἀλήθεια*. Perché l'ente di cui io ho bisogno deve essere vero, reale, autentico, cioè qualche cosa che si deve mostrare per quello che è, solo così lo posso manipolare, controllare. *Nondimeno, sebbene nella αἴσθησις sia la presenza uno scoperto poco familiare, proprio da esso che occorre partire*. Nella *αἴσθησις*, nella percezione, c'è, sì, qualcosa di scoperto, che incontro, un fenomeno, però, dice, è poco familiare, nel senso che io non ne so molto: vedo una cosa, certo, ma non è che ne sappia chissà che cosa di quella cosa. Dice che è *proprio da esso che occorre partire. Infatti, questo scoperto, per quanto lo sia malamente, ci è pur sempre familiare, è cioè l'unica base che abbiamo a nostra disposizione*. Partire dalla percezione, dalla *αἴσθησις*. Non si parte dalla *σοφία* e nemmeno dall'*ἐπιστήμη*, ma dalla percezione, da ciò che si incontra, da ciò che si conosce malamente, e cioè dalla chiacchiera. D'altra parte, che cosa diceva Aristotele nella *Metafisica*? Ciò che i più credono che sia vero, se in tanti pensano che sia vero partiamo da questo vero per andare avanti. *Non ci resta quindi che prendere le mosse da ciò che è, sia pur malamente scoperto. Dobbiamo appropriarci espressamente di questa base, senza balzare al di là di una realtà, che una teoria ha bollato come cattiva, in direzione di un essere ulteriore, come ha fatto appunto Platone. Non si tratta di porre come με ὄν* (come non-ente) *ciò che è malamente scoperto, ci è innanzitutto inaccessibile, bensì bisogna partire da esso passando attraverso il malamente scoperto come tale. Vedere ciò che è puramente e propriamente accessibile…* Ciò che si vede, ciò che appare: il fenomeno. *Platone adottò invece un procedimento diverso, pervenne a un certo senso dell'essere, anche se non in modo così radicale come fece Aristotele, e quindi gli accadde di riguardare questo essere come l'ente in senso proprio, dovendo di conseguenza chiamare non-ente ciò che invece è propriamente l'ente. Aristotele ha intuito perfettamente questo errore peculiare, compiendo un'impresa la cui portata per un greco noi oggi non possiamo nemmeno immaginare.* Cosa ha fatto Platone? Ha scambiato l'essere con l'ente, semplicemente. *…riguardare questo essere come l'ente in senso proprio*, cioè, ciò che appare è l'essere; ciò che non appare, che dà consistenza a questa cosa è ciò che non è essere, perché se l'essere è ciò che mi appare tutto il resto è non-essere. Ma Aristotele ha colto bene: no, dice, è il contrario, l'essere è in potenza… È come il significante: se non c'è il significato questo essere necessita dell'ente per potere essere. Se prendo ciò che mi appare come l'essere, ciò che non appare, cioè il significato, ciò che quella cosa propriamente è, diventa il non-essere, ma Aristotele dice che non è esattamente così perché ciò che mi appare è quello che è perché c'è il non-essere. Vi ricordate la questione della *δύναμις* e dell'*ἐνέργεια*, della potenza e dell'atto:

l'entelechia è l'unione di essere ed ente. Se io tolgo l'ente all'essere, immaginandolo come non-ente, cancello anche l'essere, perché l'essere è determinato dall'ente. Sembra complicato ma in realtà è molto semplice. È quello che vi dicevo prima rispetto al significante e al significato: il significato non posso porlo se non come significante, sono quelli che io dico, il significato non lo posso dire, l'essere non lo posso dire, posso immaginarlo ma non lo posso dire, ciò che dico sono sempre e soltanto enti. Invece, in Platone il problema è rimasto quello, cioè per lui l'essere è la Forma, e ciò che non è questa Forma è non-ente, cioè non è. Quindi, ente e non-ente, da qui poi la considerazione che l'ente sia l'Uno e il non-ente i molti, cioè il significato: l'Uno il bene, i molti il male. *In conformità alla nostra φύσις, al nostro esistere, la via che dobbiamo percorrere è determinata dalla αἴσθησις. Essa procede da ciò è più familiare per noi, a ciò che è più accessibile per sua natura. Qui la formulazione è persino più forte di quella contenuta nei Topici. Infatti, non è la stessa cosa ciò che è familiare per noi e ciò che lo è di per sé. Questa considerazione è seguita dalla descrizione più precisa… Ciò che si deprime è δῆλον* (manifesto) *per noi è ancora più confuso…* Ciò che si manifesta è ancora confuso, l'ente che mi si mostra non so che cos'è, è indistinto. *Un corpo è dato anzitutto come un insieme confuso; superfici, linee e punti sono dati solo indistintamente. Nel manipolare il corpo quello che si vede è anzitutto soltanto il corpo. Dunque, a partire da questo accede agli στοιχεῖα, agli elementi, come superfici, linee e punto, e alle ἀρχαι, alle origini a partire dalle quali il corpo perviene all'essere secondo la sua costituzione d'essere. Il punto, l'insieme confuso diventa distinto per via di scomposizione. Questo διαίρειν* (dividere, scomporre) *è la funzione fondamentale del λόγος, il λόγος scompone discutendo.* Parlando si scompone, cioè, si analizza. Questo scomporre ha un fine, un *τέλος*: giungere alle *ἀρχαι,* ai principi, a ciò che è sempre, che non muta. Qui parla di quattro momenti essenziali della *σοφία. Il σοφός, il sapiente, appare innanzitutto come colui che sa παντα, tutto quanto, e che comprende tutto in modo peculiare, senza tuttavia avere un sapere che guarda καθ' ἕκαστον* (che guarda i particolari) *ciascuna singola cosa separatamente, senza possedere in tutto conoscenze specifiche e dettagliate, e nonostante ciò, quando se ne discorre con lui, capisce ogni cosa, capisce per davvero. Qui è da notare che nel discorso naturale παντα significa l'insieme, la somma. Il σοφός capisce τά παντα, l'insieme, la somma, senza però avere ottenuto una conoscenza καθ' ἕκαστον* (del particolare), *la conoscenza d ciascuna cosa per sé. Comprende la somma senza avere attraversato ciascuna unità.* Questo discorso riguarda Aristotele; come aveva detto all'inizio, partiamo da Aristotele e torniamo a Platone. *La σοφία è un ἐπιστήμη che si pratica semplicemente in vista di se stessa…* Mentre l'*ἐπιστήμη* è sì un sapere certo, però sempre riferito a qualche cosa. *…cioè in essa qualcosa viene scoperto unicamente in vista dello scoprire stesso e non avendo di mira ciò che potrebbe derivarne, vale a dire, la sua utilizzabilità pratica. La σοφία è quell'ἐπιστήμη che è determinata soltanto dalla pura tendenza alla visione, essa ha luogo esclusivamente per vedere e vedendo sapere. Come tale essa guida e indirizza e prescrive.* È su queste questioni che Nietzsche eleva una serie di obiezioni. Lui stesso qui dice *per vedere e vedendo sapere*, ma questo sapere è un sapere per qualche cosa, è un sapere per il superpotenziamento, sennò a che scopo dovrei cercare di sapere. Se è fine a se stesso, che me ne faccio? Assolutamente nulla, se non immaginando che questo sapere mi fornisca degli elementi che mi consentono il superpotenziamento, cioè di conoscere sempre meglio tutto ciò che mi circonda e, quindi, di poterlo gestire, di poterlo controllare. *In che senso il σοφός* (il saggio, il sapiente) *comprende tutto? Il σοφός sa tutto perché dispone sommamente della facoltà di scoprire in generale. Essendo la σοφία un εἰδήναι καθόλου, un tutto che si mostra, il σοφός capisce necessariamente παντα, tutto quanto. C'è da notare che la comprensione immediata vede il tutto come un insieme e, quindi, la comprensione del tutto le risulta tanto più oscura quanto le manca la conoscenza della singolarità come un tutto. Aristotele spiega questo παντα come uno ὅλον, nel senso del καθόλου. Al posto del παντα egli pone un ὅλον. Ora, non dice più il σοφός vede il tutto come somma di singole cose, anzi, il σοφός capisce quello che ciascuna singola cosa è insieme con le altre.* Diremmo con Severino: coglie il concreto senza avere necessariamente una conoscenza dettagliata degli astratti. Naturalmente qui si pone un problema: come conosco il tutto? Come conosco questo

ὁλόν se non attraverso gli astratti, attraverso deli elementi particolari, singolari? *Adesso risulta che il παντα, di cui dispone il σοφός si fondano nell'ὅλον inteso come καθόλου* (intero). *Questo è propriamente il παν, il tutto, quindi, ἐν σοφός, il saggio. In questo capire tutto ne va del καθόλου, che è un ὅλον λεγόμενον* (un dire del tutto)*; in altri termini, è in gioco un λεγόμενον affatto speciale, il λόγον ἐκεῖν, cioè un dire in vista di qualcosa. È per questo che Aristotele dice "Nella σοφία l'importante è questo, che il perché, αἴτιον, la causa, sia ricondotto al λόγος estremo, all'estremo chiamare in causa l'ente nel suo essere. La scoperta del καθόλου non ha bisogno di attraversare ciascuna singolarità prendendone esplicita conoscenza e non è da intendere come la somma di singolarità.* In effetti, il concreto non è la somma dei vari astratti. "Questa lampada che è sul tavolo" non è la somma di tante cose, è il tutto, è l'intero, è l'Uno.

Intervento: Tra l'altro, la somma sarebbe il cattivo infinito…

Esatto. Oltre a essere una somma di astratti e, quindi, non è più l'intero. L'intero è il linguaggio, è il linguaggio che si pone come il concreto. Io on posso dire il linguaggio se non dire degli astratti del linguaggio, cioè degli elementi che di volta in volta posso discutere, considerare, ecc., ma il linguaggio non lo posso dire. *Ciò è dovuto al fatto che fin da principio il σοφός compie già il balzo in direzione di quella totalità autentica, a partire dalla quale riceve l'orientamento per discutere i singoli casi concreti. È per questo che egli è in grado, pur senza possedere conoscenze settoriali, di dire da ultimo la sua nelle cose importanti. Così Aristotele riconduce il discorso generale sul παντα epistatzai, dimensione dello ὅλον come καθόλου.* Il discorso generale su tutte le cose della conoscenza ha la dimensione del tutto, dell'intero. Come dire che si accorge che esistono le cose, il particolare, grazie all'universale, grazie al concreto. Io posso conoscere dei particolari perché sono nel linguaggio, sennò non potrei conoscere niente; è il linguaggio che mi dà l'opportunità di potere astrarre qualche cosa, ma astrarlo da che? Dal linguaggio, dall'intero, dal tutto. Qui adesso c'è una questione. *I fondamenti dell'ente nel suo essere, ciò che è fondamentale in sommo grado, ciò che penetra in massimo grado nel da dove primario. Queste determinazioni prime, le prime determinazioni dell'ente, essendo più originarie oltre che essere semplici in sé, devono anche essere afferrate nel modo più netto, perché sono le più esigue di numero. La peculiarità delle ἀρχαι risiede nel fatto che esse sono limitate in quanto a numero. Ma tutto questo è necessario delimitare q uante esse siano* (*ἀρχαι*) *e conoscerle. E, quindi, solo per il fatto che ἀρχαι sono limitate è possibile, anzi, assicurata una determinazione dell'ente nel suo essere, una considerazione dell'ente come ορισμός, quindi, la scienza come forma di conoscenza definitiva.* Cioè, come fondamento. E qui avviene il passaggio alla questione del numero. Il numero ha pochi principi e, quindi, è più facilmente conoscibile, determinabile. *Il rigore della scienza, illustrato da Aristotele sulla scorta della μαθτεματική della αριτπητική e della γεωμετρία, le discipline più rigorose e più profonde sono quelle che muovono da poche ἀρχαι e dunque pongono meno determinazioni originarie nell'ente di cui si occupano. Ecco, dunque, ciò che distingue l'aritmetica dalla geometria, l'aritmetica ha meno ἀρχαι della geometria, e in geometria si trova, quanto alle ἀρχαι, una πρόσθεσις , un'aggiunta. Per capire questo dobbiamo brevemente orientarci su ciò che Aristotele intende per matematica…* Dunque, la questione della matematica, come il cercare quell'ente più semplice, sul quale appoggiarsi, per intendere poi gli enti più complessi. È questo che ha condotto, prima Platone e poi Aristotele, a un interesse verso i numeri. *L'ente geometrico consta di una molteplicità di elementi fondamentali, punto, linea, ecc., che sono i confini, πέρατα, delle figure geometriche superiori. Ciò non significa che però queste ultime si confondano con tali limiti. Aristotele sottolinea che dai punti non nasce mai una linea, da una linea mai una superficie e da una superficie mai un solido. Fra due punti, infatti, c'è sempre una γραμμή* (*qualcosa che sta in mezzo*). *Aristotele assume una posizione di nettissimo contrasto rispetto a Platone. Certo, i punti sono le ἀρχαι dell'ente geometrico ma non in modo tale che le figure geometriche superiori possano essere costruite per la somma dei punti. Non è possibile procedere dalla στιγμή σῶμα, dal punto alla forma, non è possibile mettere insieme i punti per formare una linea, dal momento che ogni volta si frappone qualcosa che non può a sua volta essere costituito da elementi che lo precedono.* Qui

c'è in mezzo Zenone. *Emerge così che con l'οὐσία /…/ è posta invero una molteplicità di elementi…* Cioè, con la sostanza posizionata, situata. *…ma che oltre a ciò è indispensabile una modalità determinata di interconnessione, un preciso criterio di unità del molteplice.* La necessità di portare il molteplice verso l'unità. Perché? Per impedire che il molteplice sussista insieme con l'unità, anzi, siano due momenti dello stesso. Quindi, devo ricondurre la molteplicità all'unità, togliere la molteplicità, come direbbe Platone: togliere il male a vantaggio del Bene. *Qualcosa di analogo accade in campo aritmetico. Per Aristotele la μονάς* (l'unità) *non è ancora in se stessa il numero; il primo numero, infatti, è il due…* Questo è sorprendente perché bisognerà aspettare duemilacinquecento anni con la semiotica per ritrovare un'affermazione del genere, e cioè che si comincia dal due, non dall'uno. *…poiché la μονάς, l'unità, a differenza degli elementi della geometria non reca in sé alcuna θέσις, nessuna posizione.* Non è determinabile l'uno senza il due, non è determinabile un numero senza gli altri. È questo il problema che si è trovato di fronte: io voglio riportare all'unità la molteplicità, ma come faccio? Per stabilire l'unità già mi serve la molteplicità, per stabilire l'uno già mi serve il due. Il primo numero, dice, è il due. Come dire che un elemento, in questo caso un numero da solo, se non esistessero tutti gli altri numeri, cosa sarebbe? Niente. E, quindi, l'uno, reso da solo, come *μονάς*, come monade, come dirà Leibniz tempo dopo, cioè, come unità a sé stante, separata, non esiste, ma esiste quando incomincia a esserci il due, e cioè ciò che uno non è: c'è l'uno e poi il non-uno (due è non-uno). Questo è rimasto il maggior problema per la conoscenza, perché qui ciò che è in gioco è il problema della conoscenza: posso conoscere l'uno in quanto *μονάς*, in quanto unità assoluta? No. È questo che sta dicendo: lo posso conoscere solo se questo uno è non-uno, nel senso che è uno solo se c'è il due e, quindi, è uno solo se è non-uno, A è A solo se è anche non-A. Incomincia poi a considerare il fenomeno dell'essere insieme degli enti di natura, come i numeri, φύσει ὄντα. In che modo le cose stanno insieme, si uniscono. Questa domanda sorge nel momento in cui c'è un problema nel portare la molteplicità, i molti, all'unità, a farli diventare uno. Ma che cosa vuol dire che sono molti, com'è che stanno insieme questi molti? Come li manipolo? Come li controllo? *Come primo fenomeno dell'essere insieme con un altro o dell'essere per un altro, precisamente all'interno dei φύσει ὄντα, gli enti di natura, Aristotele menziona lo ἅμα* (nel contempo)*, è nel contempo che è in un solo luogo…* Per essere nel contempo, dice, deve essere in un solo luogo. Altro termine: *κορίς, separato, ciò che è in un altro luogo.* Il separato è ciò che si trova in un altro luogo. *E qui dobbiamo tenere ferma la determinazione del luogo /…/ l'essere a contatto. Torna il primo momento, accade in quelle cose le cui terminazioni e estremità sono in un unico luogo dove cioè le terminazioni occupano lo stesso luogo.* C'è poi quest'altra parola greca, *ἑφεξής*, il susseguente. *Una volta descritte queste determinazioni, Aristotele esplora il loro rapporto. All'ἑφεξής compete una particolare distinzione. È evidente, dice Aristotele, che l'ἑφεξής è costitutivamente il primo: dovunque si parli è sempre già sottinteso e detto anche senza nominarlo è nominato.* Cos'è questa cosa? Il susseguente è il fatto che un elemento linguistico rinvia necessariamente a un altro, ed è questo che è già sempre detto; è nel dire perché, dicendo, chiaramente a ciascun elemento ne segue un altro. Aristotele non ha inteso questo, non poteva farlo, Heidegger forse sì, ma non l'ha fatto nemmeno lui: questo *ἑφεξής* non è altro che l'essere ciascun elemento linguistico connesso con un altro. Ed è questo che lo rende un elemento linguistico, è questo che lo rende quello che è, per esempio un ente o un numero o quello che si vuole: il fatto di essere connesso con un altro, che lui chiama "susseguente". È l'essere in connessione, è questo che fa di ciascun ente un ente, cioè, ciascun ente è ente in quanto rinvia a un altro ente. E qui, naturalmente, si pone la questione del continuo, perché questa sequenzialità appare come un continuo, ma questi elementi sono tuttavia considerati come separati. *La questione del continuo, continuum, viene nuovamente affrontata nella matematica odierna e si ritorna ai pensieri di Aristotele poiché si capisce che il continuum non è risolvibile per gli Analitica, bisogna arrivare a intenderlo come qualcosa di già dato, prima ancora di pensare a una sua penetrazione analitica.* Pensarlo, dunque, come qualcosa di già dato, qualcosa che non è ulteriormente

analizzabile. Che cos'è che non è ulteriormente analizzabile? È il linguaggio. È lui che è già sempre dato, ed è già dato per il semplice fatto che ne stiamo parlando. Quindi, dice che il continuo è una questione che non è risolvibile per via analitica. *In questa direzione si è mosso il lavoro del matematico Hermann Weyl… Egli ha raggiunto tale comprensione del continuo in connessione con la teoria della relatività della fisica contemporanea, per la quale, di contro a quella che egli chiama geometria non locale, i cui principi risultano dalla fisica moderna di Newton, è decisivo il concetto di campo: l'essere fisico è determinato dal campo. Da questi sviluppi è lecito attendersi che con il tempo i fisici magari giungano con l'aiuto della filosofia a comprendere ciò che Aristotele intendeva con movimento, rinunciando ai vecchi pregiudizi e smettendo di pensare che la nozione aristotelica di moto sia primitiva e che il movimento debba essere definito unicamente per mezzo della velocità, la quale è invece un carattere del movimento.* Potremmo dire così, e cioè che a questione del *continuum* non può essere risolta, dice bene lui, unicamente per via analitica. Perché? Perché la soluzione per via analitica lo pre-suppone. Soluzione qui sarebbe da mettere tra virgolette perché non è propriamente una soluzione, ma il *continuum* può intendersi solo come qualcosa che è già da sempre. Il problema è quello di prima, e cioè come accade che una cosa sia susseguente a un'altra? In che modo è susseguente? È susseguente perché se non lo fosse non sarebbe. È questa la questione del continuo: ciascun elemento segue a un altro senza soluzione di continuità, ma questa non è un'immagine fisica rispetto al pensiero, ma è più una questione, potremmo dire metafisica, in una certa accezione. Vale a dire, posso considerare il continuo a condizione di pensarlo come qualche cosa che appartiene al linguaggio, e cioè al fatto che ciascun elemento non può darsi senza il susseguente: ciascun elemento non è se non rinvia a qualche cos'altro. È in questo che c'è la continuità, come dire che questi elementi… e qui Aristotele porrebbe subito la questione: questi vari elementi che si susseguono sono elementi separati o si toccano in un punto? Naturalmente, questa è una questione che, posta in questi termini, immagina che sia oggetti fisici, enti di natura. Se non li poniamo come enti di natura ma come enti di ragione ecco che allora la questione cambia aspetto, e cioè si volge verso una considerazione del modo in cui il linguaggio agisce, in cui funziona, e cioè che ciascun elemento ha necessariamente un continuo nell'altro elemento. La domanda se questi elementi siano separati oppure no perde di portata, perché sono distinti, in quanto uno non è l'altro, ma uno non c'è senza l'altro. È poi la questione fondamentale di Hegel. Quindi, sono separati e non sono separati. La questione può essere intesa solo così e naturalmente questo porta all'impossibilità di trasferire i molti nell'uno. I molti rimangono molti perché non possiamo togliere il fatto che ciascuno di loro è separato. Sono molti e sono uno, e rimane sempre la stessa questione, da qui non si scappa, si tratta solo di lasciarla lavorare, con tutto ciò che si incontra.

29 dicembre 2021

Siamo sempre alla parte introduttiva, siamo ancora lontani dal *Sofista*, siamo ancora ad Aristotele. Heidegger aveva detto che facciamo il percorso a ritroso da Aristotele a Platone. Siamo sempre intorno alla questione della conoscenza, del sapere, della σοφία, del sapere assoluto, che ancora non ha detto bene cosa sia, ma ci sta introducendo. *Finora sappiamo della genesi della σοφία, che essa prescinde sempre più dalla finalità pratica.* Sapete che per lui la *σοφία* è la contemplazione, nel senso della *θεωρέιν*. *Bisogna ora mostrare positivamente che cosa la σοφία è prefigurata quanto alla sua possibilità nell'esistere stesso, che essa è la prefigurazione di una possibilità ontologica primaria dell'esistere come tale.* Quindi, è qualche cosa che riguarda ciascuno, ciascun parlante, ciascun esserci, come direbbe Heidegger. Sapete che lui preferisce parlare di esserci piuttosto che parlare di uomo, che è un termine abbastanza vago. *Aristotele interpreta lo stupirsi come fenomeno originario dell'esistere, mostrando che in esso emerge la tendenza al θεωρέιν* (alla contemplazione, alla teoria). *L'esistere tende sin da principio al puro vedere e al semplice*

comprendere. Nel dire questo Aristotele fa uso di una espressione corrente nella filosofia del suo tempo, ἀπόρειν. *Ἀπός è ciò che manca di uscita* (α-πόρος, πόρος è la via), *ciò da cui non si viene fuori. Πόρος significa in origine il guado di un fiume.* ἀπορία*: l'osservazione del mondo non riesce a venirne fuori, non trova via d'uscita, con i mezzi già noti dell'*αἴτια (la causa), *con gli strumenti di spiegazione disponibili non se ne viene fuori, la via del percorso esplicativo è sbarrata.* Questo sarebbe l'*ἀπορία. *A prima vista l'aspetto vero e proprio della cosa ci è occultato. Qui bisogna osservare che l'*ἀπορία *corrisponde interamente al senso che vie attribuito all'*ἀληθεύειν (lo scoprente), *cioè al modo in cui questo è inteso dall'esistere e che già abbiamo conosciuto, cioè l'ente del mondo è innanzitutto precluso e l'esistere non ne viene fuori. In questa accezione dell'*ἀληθεύειν*, la cui attuazione immediata è il* λόγος*, si ha questa corrispondenza*, ecc. /…/ *Questo* ἀπόρειν*, se viene compiuto espressamente, indica che non si ha scienza di quella cosa di fronte alla quale non si ha via d'uscita. Colui che non ne viene fuori e non trova via d'uscita constatando che la cosa gli è preclusa è convinto di non avere ancora una vera familiarità con la cosa, di non saperla ancora. Aristotele conclude la sua trattazione osservando "Tutte le modalità del conoscere, nel senso più ampio del termine, sono più necessarie, più urgenti per esistere rispetto alla* σοφία *ma nessuna è migliore". Nell'ottica dell'*ἀληθεύειν*, dello scoprimento dell'ente, il primato spetta alla* σοφία*. Rispetto a questa disanima relativamente superficiale della* σοφία *e della sua relazione con l'uomo, Aristotele possiede una comprensione assai più originaria delle questioni sollevate. La trattazione di queste difficoltà lo conduce precisamente a mostrare che la* σοφία *è la possibilità più alta per l'uomo. La* σοφία *è secondo la sua idea* la conoscenza, il sapere delle cause attraverso i principi). *Questa idea richiede, per quanto riguarda la questione dell'essere dell'*ἀληθεύειν*, ovvero la questione del modo di essere dell'esistere: 1) la totale autosufficienza in se stesso; 2) il riferimento a ciò che è propriamente essente nel suo essere, il soggiornare presso di esso. Essa esige il libero essere rimesso a se stesso, nell'aver presente l'ente in se stesso*. Si comincia ad affacciare una questione importante, comincia ad intravedere un qualche cosa che permane e che è la condizione di tutto. *Tale problematica assume tutta la sua nitidezza se riferita al fatto che la* σοφία *è un* θεων*, un divino. Quando Aristotele connota la* σοφία *come un* θεων *lo fa con una finalità puramente ontologica: la metafisica non è teologia. /…/ Tutto ciò che è tema di un* λόγος *è in quanto tale* διαιρετόν (separato, particolare, astratto). *Al contrario, qualora l'ente sia dato innanzitutto solo* καθολου (come intero) *nel suo complesso, entro la sua modalità immediata di incontro, esso è un'accozzaglia. Rivolgersi a qualcosa e chiamarlo in causa significa articolare ciò a cui ci si rivolge.* C'è qui già la questione del concreto e dell'astratto che porrà Severino: se io mi rivolgo a qualche cosa lo articolo, lo penso. *Solo sulla base di questa* διαίρεσις (separazione) *ha luogo la* σύνθεσις (unione), *che è propria del* λόγος. Quindi, διαίρεσις e σύνθεσις, separazione e unione. *Il* λόγος *è* diairetico e sintetico. Cioè: il linguaggio è qualche cosa che attiene a entrambe le cose. *Se però d'altro canto la* φρόνησις (l'articolare attentamente le cose da farsi) *deve essere il meglio cui si aspira, allora essa deve afferrare l'*ἀρχή *di quell'ente che essa ha per tema.* Cioè: deve conoscere l'origine. *Ma un'*ἀρχή*, tanto più quando essa sia un'*ἀρχή *ultima, estrema, non è più qualcosa cui ci si possa rivolgere in quanto qualcosa. Il modo più appropriato di rivolgersi a un'*ἀρχή *non può essere dato dal* λόγος*, in quanto esso è una* σύνθεσις. Sta dicendo che c'è un qualcosa che non è accessibile al λόγος e non è accessibile in quanto è διαίρεσις, divisione, perché è un'unità, e l'unità non può essere colta se non come unità; ma per coglierla come unità deve essere fuori del *λόγος*, perché se è λόγος è articolazione, è discorso, è λέγειν. *Un'*ἀρχή *può essere afferrata solo in se stessa e non come qualcosa d'altro.* Parlando, se io dico che cos'è una certa cosa, dico che è un'altra cosa. Dice no, può essere afferrata solo in se stessa. L'*ἀρχή *è una* ἀιδίαιρετόν *…* διαίρεσις è la separazione, *ἀιδίαιρετόν* è ciò che non è separato, cioè, come un tutto. *…cioè è qualcosa il cui essere si oppone a qualsiasi sua separazione.* Qui è Heidegger che parla ma si riferisce ad Aristotele. Si accorge che c'è un intero che non può essere separato, diviso, ma è un intero, e quindi andrebbe colto come tale. Poi lo vedremo, ma in effetti la questione non è fuori del λόγος, naturalmente. La questione

qui è più fine perché questo intero, questo concreto, è un qualche cosa che non dipende da altro. È questo che lui dice a modo suo, certo, dicendo che il λόγος non lo può comprendere, afferrare, e allora immagina che sia fuori del λόγος. Di fatto, non lo è, ma il fatto è che non ha una causa prima. Sta parlando del linguaggio, è questo che sta cercando di cogliere, e cioè incomincia a vederlo come quell'intero che non dipende da altro, non soltanto da sé come la σοφία. *Pertanto, alla φρόνησις pertiene la possibilità di un coglimento puro e semplice dell'ἀρχή in quanto tale, cioè una modalità di scoprimento che si spinge più in là del λόγος.* È come se questo *λόγος*, inteso in un certo modo, fosse insufficiente, perché il λόγος naturalmente procede per divisione e, quindi, come posso cogliere questo intero se per coglierlo devo dividerlo? Non è più l'intero. *Essendo la cosa migliore da cercare la φρόνησις deve essere di più del semplice λόγος. Ciò coincide esattamente con la posizione in cui abbiamo lasciato la σοφία.* Questo tutto, questo intero, deve essere colto per quello che è, cioè come un intero, ma come? *La σοφία ha di mira le ἀρχαι* (le origini) *in quanto tali. Pertanto, è vivo in essa qualcosa come il puro νόηιν* (puro intelletto)*; infatti, l'ἀρχή, che è un ἀιδίαιρετόν* (non separato) *non viene scoperta nel λέγειν, bensì nel νόηιν.* Non viene cioè scoperta nel discorso ma nell'intelletto. In effetti, il discorso, il *λέγειν* - lo dirà tra poco - è qualcosa che ha a che fare con l'opinione, con la chiacchiera. C'è poi una definizione. *L'ente scoperto dalla φρόνησις è la πρᾶξις* (il fare) … La *φρόνησις* serve al fare, serve a decidere cosa fare oppure no, rispetto alla τέχνη, alla ποίησις. *In ciò è implicato l'esistere umano ovviamente, il quale è infatti determinato come* ζοέ *πρακτική* (essere che fa delle cose) *ovvero, per citare la definizione completa, la zoè dell'uomo viene determinata come ζοέ πρακτική μετά λόγου* (vivente che agisce in base al linguaggio). *Scoprire l'esistere che agisce in questo momento, nell'insieme delle sue condizioni, nelle quali bisogna agire e nelle quali esso è sempre differente, scoprirlo nel suo essere di volta in volta, questa è appunto l'opera della φρόνησις.* Che cosa occorre fare di volta in volta. *Ma la φρόνησις non è qualcosa come uno stare a osservare le condizioni e l'azione, non è una sorta di inventario nel senso di una registrazione disinteressata, non è uno studio della situazione in cui mi sento e mi trovo.* È ovvio che allude senza sapere, propriamente senza volere, alla volontà di potenza: la φρόνησις serve alla volontà di potenza, a stabilire che cosa mi è utile per superpotenziarmi, direbbe Nietzsche. *Nemmeno il momento dell'interesse coglie il senso della φρόνησις; piuttosto, il discutere è parte integrante dell'azione nel suo complesso, a partire dall'ἀρχή, cioè da quello che voglio, da ciò per cui io mi risolvo e fino all'avvenuto compimento dell'azione stessa, la φρόνησις fa integralmente parte dell'azione.* È curiosa qui la traduzione che dà di *ἀρχή,* che da sempre è stata tradotta con origine, principio. Qui Heidegger traduce *ἀρχή* con *da quello che voglio.* È una traduzione assolutamente singolare, nessuno l'ha mai tradotta così; lui invece traduce con "ciò che voglio". Questo ci induce a pensare che "ciò che voglio" è, in effetti, l'ἀρχή, "ciò che voglio" è il principio, "ciò che voglio" è dominare, conoscere da dove arriva questa cosa, se so da dove arriva so che cos'è. *Il primato della σοφία nell'ottica del riferimento all'εὐδαιμονία. Aristotele intende l'εὐδαιμονία nel senso rigorosamente ontologico come τέλος* (fine). *Bisogna tener fermo questo senso ontologico dell'εὐδαιμονία.* Qui cita Aristotele. *Diciamo che l'εὐδαιμονία costituisce la compiutezza di ciò che concerne l'essere umano.* Potremmo dire così: ciò che l'umano ha da essere. Questa è l'εὐδαιμονία, anche se in genere viene tradotta con il vivere bene. Invece, per lui è ciò che l'umano deve diventare, deve essere. È ovvio che si riferisce alla σοφία, è questo il suo obiettivo, è questo che deve essere, è questo che deve raggiungere: deve raggiungere la conoscenza dell'intero, del tutto, la conoscenza del linguaggio. *Essa, l'εὐδαιμονία, costituisce l'autenticità dell'essere nell'esistere umano, vale a dire nient'altro che essere presente, pura presenza presso ciò che permane.* Questo, dunque, è per Aristotele l'obiettivo assoluto: essere presente in ciò che permane. Ciò che permane è l'ente nella sua enticità; quindi, essere presente all'ente. Ma essere presente all'ente non trascura tutto ciò di cui abbiamo parlato in precedenza, e cioè conoscerne l'origine e la causa. *Ora, però, in quanto costituisce compiutamente l'essere, l'εὐδαιμονία…* L'essere è compiuto quando raggiunge la σοφία. *…non può essere una*

semplice ἕξις, una mera possibilità di cui si dispone, alla quale però manca l'occasione di realizzarsi, perché in tal caso potrebbe spettare a uno che dorme tutta la vita, vivendo come un vegetale. Detto altrimenti, essa non può essere una qualsiasi qualità che a volte è desta e altre volte assopita; invece, in quanto concerne l'essere dell'uomo come una compiutezza, come autenticità delle possibilità supreme di essere, l'εὐδαιμονία sarà necessariamente un essere dell'uomo tale da sussistere in ciascun istante per quello che è. Essa non riguarda un mero poter essere, bensì investe questo poter essere nella sua presenza, nella sua ενέργεια. Ενέργεια, cioè, in atto. È sì una possibilità, però è una possibilità che deve essere sempre in atto. Ora, ritorna sul λόγος, νοῦς, νόηιν *e* διάνοειν. *Il νοῦς* (intelletto) *è la suprema determinazione dell'uomo tanto da dover essere concepito addirittura come il divino. La vita nel νοῦς è un θεῖον* (divino). *Tuttavia, innanzitutto, soprattutto e per lo più, l'atteggiamento umano non si muove all'interno del puro νόηιν, bensì del διάνοειν* (discutere). *Poiché l'uomo parla e commenta le cose che vede, il puro percepire è sempre un discutere. /…/ La trattazione discorsiva, διάνοειν, è un parlare…* Quindi, il νοῦς, l'intelletto, è comunque sempre un διάνοειν, cioè un discutere, un parlare. *Tuttavia se deve essere colta l'ἀρχή, tale opinare…* Διάνοειν è anche opinare. *…deve lasciare il λόγος dietro di sé. Esso deve essere ἄνευ λόγου* (un dire separato) *per avere la possibilità di affermare un ἀιδίαιρετόν* (*un non separato*). Occorre il separato per cogliere il non separato, occorre l'astratto per cogliere il concreto. *Il carattere del λέγειν è infatti quello di cogliere qualcosa in quanto qualcosa, ma ciò che è affatto semplice non può essere affrontato discorsivamente in quanto qualche cos'altro.* Ciò che è assolutamente semplice non può essere affrontato come qualche cos'altro. È il discorso che faceva prima: ci deve essere un modo per coglierla nell'intero. Il problema è che cogliere questo intero significa non articolarlo e se non lo articolo è un problema. *Ogni ἔσχατον e ogni πρῶτον* (ogni fine e ogni inizio delle cose) *può essere afferrato propriamente qualora il νόηιν non sia un διάνοειν* (un'opinione), *bensì un puro guardare.* Il puro guardare, θεωρέιν, secondo lui, non è il λόγος e, quindi, non è una separazione, non è un qualche cosa che articola, che divide. *Lo scoprire, come attività del λόγος, qui manca di cogliere nel segno e si ritrae.* Questo è il tentativo iniziale di Aristotele per determinare la σοφία come un intero, come un concreto. Il problema è che deve essere colto così, ma se lo articolo, se ne parlo, questo si separa, si divide in tante cose, mentre deve essere uno. Vedete subito il problema dell'uno e dei molti, che è sempre presente. *Non pertiene al λόγος di essere vero, di scoprire l'ente, di ἀληθεύειν.* Il *λόγος* non scopre l'ente così come è; potrebbe scoprirlo solo nel puro guardare. Ma qui il puro guardare allude alla questione posta poi da Husserl e il suo tentativo di arrivare alle cose stesse, eliminando tutto ciò che si frappone tra me e la cosa: questo era il suo mito. Chiaramente, poi, lo abbandona perché comunque, per arrivare alla cosa, ci vuole un *medium*, un tramite, che è il linguaggio, anche solo per potere pensare di accedere alla cosa senza intermediari. *Non ogni λόγος è ἀποφαντικός* (è disvelante)*; invece, ogni λόγος è σημαντικός* (che significa)*: Aristotele tratta di ciò nel De interpretatione e dice: "Ogni discorso è in quanto discorso σημαντικός, provvisto di significato. Σημαινειν vuol dire significare, quindi ogni discorso significa qualcosa, è comprensibile. Ogni discorso ha in sé ἑρμηνεια, una comprensibilità, come mostra Aristotele nel De anima. Ἑρμηνεια* vuol dire interpretazione. Perché possa darsi un'interpretazione occorre un significato, sennò cosa interpreto? *Ma non in ogni discorso accade questa modalità. Significare qualcosa e insieme attraverso tale significato far vedere la cosa significata, ἀποφαίνησθαι* (mostrare direttamente). *Invece, un discorso che sia quanto al suo senso σημαντικός diventa ἀποφαντικός solo qualora in esso sia presente lo scoprire, ἀληθεύειν, oppure il contraffare,* ψεύδεσθαι (da ψεῦδος, il falso). *Infatti, non solo lo scoprire ma anche il contraffare è un far vedere.* Qui comincia a porre una questione importante che riguarda il funzionamento del linguaggio; sta cioè anticipando ciò che dirà Hegel rispetto a tesi e antitesi. Adesso vedremo come. *Benché lo scoprire sia il far vedere in senso proprio, non in ogni discorso dunque è presente l'ἀληθεύειν e lo ψεύδεσθαι* (il mostrare e il nascondere). *Pertanto, il discorso non è innanzitutto quanto al suo senso né vero né falso. Una preghiera, ad esempio, non è né*

vera né falsa. Dobbiamo intendere ciò in senso greco: una preghiera, in quanto preghiera, non ha innanzitutto il senso di far vedere qualcosa per cui prego. Questo è il senso greco della questione, cioè nella preghiera non c'è un significato, non c'è un vero o falso, perché non è quello l'obiettivo, di mostrare qualche cosa. *Aristotele fa notare come la moltitudine dei discorsi, che sono invero comprensibili, comunicano ed orientano ma non fanno vedere alcunché. Questo pertiene alla retorica e alla poetica.* Qui lui vuole porre l'accento su ciò che fa vedere. *Ma il νόηιν, che si compie all'interno di un ente dotato di λόγος, è un διάνοειν, un dividere. Sussiste,* per*tanto, una διαπορά* (divisione) *tra il puro νοῦς e il νοῦς σύνθετος* (il νοῦς che mette insieme). *Il νοῦς dell'uomo si compie sempre nella modalità del parlare.* Non c'è un νοῦς che sia fuori del λόγος, non c'è intelletto senza linguaggio. *Il νοῦς dell'uomo non è il νοῦς in senso proprio… È necessario tener fermo che il λόγος appartiene all'essere dell'uomo poiché in esso si compie innanzitutto e per lo più l'opinare, è νόηιν μετά λόγου* (intelletto nel linguaggio). *Si giustifica così il fatto che Aristotele definisca le modalità dell'ἀληθεύειν che sono state indicate, ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, come* ἕξεις *μετά λόγου.* Cioè, come cose da ricercare nel linguaggio, cose da trovare nel linguaggio. *La trattazione discorsiva, διάνοειν, è un parlare. Tuttavia, se deve essere colta l'ἀρχή, tale opinare deve lasciare il λόγος dietro di sé; esso dev'essere ἄνευ λόγου* (una parola non separata)… Perché questo principio è un tutto, è l'intero, non è divisibile, è l'Uno. *…per avere la possibilità di afferrare un ἀιδίαιρετόν* (ciò che non è separato) … Quindi, una parola separata deve cogliere ciò che non è separato. *Il carattere del λέγειν è infatti quello di cogliere qualcosa in quanto qualcosa, ma ciò che è affatto semplice non può più essere affrontato discorsivamente in quanto qualche cos'altro. /…/ A partire da quanto abbiamo chiarito dobbiamo pervenire a una comprensione fondamentale del rapporto di λόγος e ἀλήθεια. Già qui è chiaro che Aristotele non parla innanzitutto di giudizio bensì di discorso e che il discorso fa vedere, è ἀποφαντικός, solo qualora vi accada l'ἀληθεύειν, l'essere vero…* Solo quando è scoprente. *Il discorso non è il supporto primario e unico dell'ἀλήθες, del vero; esso è invece qualcosa in cui l'ἀλήθες può sì accadere, ma certo non per forza; il λόγος non è il luogo in cui sta di l'ἀληθεύειν, non è il luogo in cui esso è radicato.* Secondo Aristotele, almeno inizialmente, il *λόγος* non coglie l'intero, non fa vedere l'ἀρχή, l'origine. Potremmo anche porla così: il λόγος fa vedere il linguaggio? No, non lo fa vedere, il λόγος è linguaggio. *Il λόγος, in quanto possiede la struttura della ἀποφαίνείσθαι* (del qualcosa in quanto qualcosa), *è tanto poco il luogo della verità da essere al contrario la vera e propria condizione di possibilità del fatto che vi sia falsità. Poiché, infatti, tale λόγος è un mostrare, che fa vedere ciò di cui parla in quanto qualcosa, sussiste la possibilità che esso venga contraffatto, che ci sia illusione dovuta proprio all'in-quanto. Qualcosa può essere contraffatto solo se viene colto a partire da qualcosa d'altro.* Qualcosa può essere contraffatto solo se ne parla, cioè, se viene colto a partire da qualche cos'altro. Che è il linguaggio stesso, è il linguaggio stesso che consente di affermare o di negare qualcosa. *Qualcosa, soltanto laddove l'ἀληθεύειν si compie al modo dell'in-quanto qualcosa, solo dove l'in-quanto sia strutturalmente presente, un qualcosa in-quanto qualcosa, può accadere che qualcosa sia spacciato in-quanto qualcos'altro. Nel puro e semplice scoprire, nell' αἴσθησις* (percezione) *come νόηιν non c'è più alcun λέγειν, non si chiama più in causa qualcosa in-quanto qualcosa; perciò qui non ci si può ingannare.* In questo vedere totale e assoluto, senza mediazioni, cioè, senza linguaggio. *La struttura in cui il λόγος è scoprente viene determinata da Aristotele più precisamente: se ci fermiamo alla κατάφασις* (affermazione) *questo è quest'altro, fin dall'inizio del discorso è dato sullo sfondo il vero.* Dicendo "questo è quest'altro" sullo sfondo c'è il vero. *Nella κατάφασις è implicito poiché essa è un λέγειν τί κατά τινός* (un dire di qualche cosa) *ovvero ciò in riferimento a cui qualcosa è detto, sia fin da principio già presente.* Quando io dico qualche cosa, questo qualche cosa che dico è già presente fin dall'inizio; è già presente nel mio dire, in questo λέγειν τί κατά τινός, che è un dire sempre di qualche cosa, non posso dire se non dico qualcosa. *La sua oggettualità è già data anticipatamente sullo sfondo.* Qui si incomincia a

intravedere la questione del linguaggio, dell'intero, che è questo sfondo. Potremmo dire con Severino, questo concreto da cui si staglia l'astratto.
Intervento: Mi viene in mente la radura, l'albero…
L'essere per Heidegger è quell'orizzonte dal quale si staglia l'ente. Stagliandosi l'ente, scompare l'essere. Faceva, sì, l'esempio della radura nella Foresta Nera: arriva un raggio di sole (l'essere) e illuminando fa vedere le cose. *Il λόγος. Ad esempio, la lavagna è nera. Si apre in modo tale che io abbia in vista fin da principio una totalità sullo sfondo*. Non vi evoca immediatamente "la lampada che è sul tavolo"? Dice *Si apre in modo tale che io abbia in vista fin da principio una totalità sullo sfondo,* cioè, il concreto. *Lavagna nera che è un ἐν e un ὄν* (l'uno e l'ente). *Ora, che la lavagna debba essere scoperta in quanto tale, c'è un discorso che la concerne, che deve farla vedere espressamente. Ebbene, ciò accade nel dire in-quanto: la lavagna in-quanto nera. E tale dire in-quanto si attua a sua volta così: io ho in vista l'intera lavagna e articolo ciò che vedo in questo modo, lavagna-nero. Il νοήματα* (intelligibili, come si diceva nel Medioevo), *vale a dire ciò che è afferrato, lavagna-nero, vengono posti in risalto e l'uno è attribuita all'altra, la lavagna in-quanto nera. Questo /…/ implica una σύνθεσις dei νοήματα* (mettere insieme gli intelligibili), *una certa composizione, un porre assieme le cose che si sono intese, le pongo l'una assieme con l'altro come se fossero uno solo. Compongo insieme lavagna e nero di modo che vengano visti come una unità, ho già anticipatamente in vista questa unità.* Vedo la lampada, l'astratto, perché c'è questa lampada sul tavolo come concreto. Qualunque cosa io veda è un astratto che astraggo dal concreto, cioè, dal linguaggio. Infatti, dice *ho già anticipatamente in vista questa unità. Il fatto di parlarne si limita a rendermi propriamente visibile quello che ho già visto, mi fa vedere la lavagna espressamente in-quanto nera*. Questo è fine in Heidegger. Mi consente di vedere quello che ho già visto, mi rende visibile ciò che ho già visto. È il concreto che mi consente di vedere questa lampada – dall'esempio "Questa lampada che è sul tavolo –, questo astratto. *Ciò che è dato anticipatamente viene evidenziato nell'in-quanto in modo tale da essere compreso e visto in quanto unità proprio nel passare attraverso l'articolazione che determina l'apertura. Il coglimento, nel senso del far vedere mediante il λόγος, ha dunque la struttura della σύνθεσις* (mettere insieme) *e soltanto dove sia una tale σύνθεσις, unicamente dove si presenti il carattere dell'in-quanto, soltanto lì si dà falsità. La contraffazione di qualcosa è possibile soltanto se a tale qualcosa viene messo davanti qualcosa d'altro, ad esempio, grigio, che potrebbe far vedere l'ente, la lavagna, in termini congetturali e ipotetici*. Certo, la lavagna potrebbe essere grigia. *Perché sia possibile contraffazione è dunque necessario che sia evidenziato ovvero posto come compresente qualcosa. Il falso, vale a dire l'avere enunciato di qualcosa ciò che esso non è c'è solo qualora vi sia una σύνθεσις. L'ingannevole c'è sempre e solo qualora vi sia una σύνθεσις, perché anche se mi riferisco al bianco in quanto non bianco, ha luogo un porre un non bianco assieme al bianco, il non bianco è visto in μή in composizione con ciò di cui parlo*. Si potrebbe obiettare che nel *μή* (non) vi sia una separazione. *Tuttavia, nel riferirsi al λευκόν* (bianco) *in quanto μή λευκόν* (non-bianco) *c'è appunto una σύνθεσις*. Comunque li metto assieme. *Anche se lo spacciare qualcosa, in quanto qualcosa che esso non è, implica strutturalmente un σύν* (insieme). *L'opinare un νόημα insieme con un altro νόημα in quanto ἐν* (uno). *Σύνθεσις* e *διαίρεσις,* tesi e antitesi, uno e molti. *Si dice che Aristotele suddivida i giudizi positivi e negativi in κατάφασις e ἀπόφασις* (affermazione e negazione). *Affermazione sarebbe la congiunzione di due rappresentazioni, σύνθεσις, e la negazione separazione, διαίρεσις. Congiunzione e separazione di rappresentazioni vengono prese come strutture del giudizio positivo e negativo*. Giudizio positivo mette assieme, quello negativo separa. *Si tratta di un capovolgimento totale di ciò che Aristotele dice a partire dai fenomeni stessi. Entrambe, κατάφασις e ἀπόφασις, hanno il carattere della σύνθεσις…* Entrambi hanno la σύνθεσις. *…ed entrambi hanno il carattere della διαίρεσις. Σύνθεσις e διαίρεσις sono strutture originarie. Essendo fondative stanno a monte della κατάφασις e della ἀπόφασις*. Affermazione e negazione procedono entrambe dalla sintesi e dalla separazione. A questo punto sintesi e separazione sono inseparabili, sono la tesi e l'antitesi di Hegel, né più né meno. *Tutto ciò che è tema di opinione ragionata o di intendimento il pensiero lo*

opina, lo coglie nel modo dell'affermazione e della negazione. Se esso pone in unità l'opinare in tal modo, affermando o negando, e cioè in quanto νοῦς pone e opina, e in ciò appare appunto chiaro che κατάφασις e ἀπόφασις sono subordinate alla σύνθεσις, allora il pensiero è vero quando scopre ed è falso quando occulta. Abbiamo citato questo passo per controbattere un errore diffuso, tanto in logica quanto nell'interpretazione di Aristotele. Si ritiene che affermazione equivalga a σύνθεσις, congiunzione, negazione a διαίρεσις, separazione. Tuttavia, dal passo citato risulta evidente che entrambe, affermazione e negazione, il far vedere per affermazione e quello per negazione, sono σύνθεσις. Cioè, sia affermare che negare son comunque un far vedere. *E ciò vale non solo se κατάφασις e ἀπόφασις sono vere ma anche se sono false. Il falso c'è sempre e solo quando c'è una σύνθεσις.* C'è un'antitesi sempre e soltanto se c'è una tesi, per dirla alla Hegel. *Perché anche se mi riferisco al bianco come non-bianco, bianco e non-bianco sono posti con ciò in unità; ogni affermazione e negazione, vera o falsa che sia, sono sempre preliminarmente una σύνθεσις.* Cioè, sono qualcosa che sta insieme. *Viceversa, entrambi, il dire che afferma e il dire che nega, κατάφασις e ἀπόφασις, il far vedere affermando e il far vedere negando, sono preliminarmente una διαίρεσις* (separazione). *Aristotele lo dice riferendosi allo ψεῦδος* (falso) *nel seguito del passo citato del De anima: affermazione e negazione devono essere ugualmente interpretati come διαίρεσις. Il separare è anch'esso una modalità di attuazione del cogliere, del νόειν, cioè, del tenere in vista l'ente, l'intero. Si tratta di un far vedere che preserva l'intero, di un porre l'uno insieme con l'altro. Σύνθεσις e διαίρεσις costituiscono l'intera modalità di attuazione del νόειν. Questo stesso, in quanto appartiene al λόγος ἔχον* (al linguaggio), *può essere affermazione oppure negazione. L'essenziale in queste due forme di attuazione del νόειν è il fatto primariamente unitario di tenere in vista πρό ὑποκείμενον* (ciò di cui si parla, ciò su cui verte il discorso). *Nella σύνθεσις viene in primo piano la circostanza per cui nel pronunciarsi l'uno e l'altro sono visti insieme, l'uno con l'altro e, quindi, nella loro interezza. Al contrario, la διαίρεσις implica che il λόγος, poiché fa vedere qualcosa in-quanto qualcosa, operi nei confronti dell'intero avvistato sin da principio, scindendolo, non però in modo che i νοήματα siano giustapposti l'uno accanto all'altro, così che li veda come unità. Si comprende l'intera dottrina del λόγος se si tiene ferma la struttura fondamentale dell'ἀπόφασις, del far vedere e del vedere. In tale atteggiamento di fondo si compiono l'affermazione e la negazione.* Sia per affermare che per negare occorre che ci sia un concreto, occorre che ci sia il linguaggio. L'uno fa vedere, l'altro nasconde, ma tanto nel mostrare quanto nel nascondere, in entrambi i casi faccio vedere ciò che è da vedere, anche se lo nascondo, perché nascondendolo, nascondo ciò che è da vedere. *Vi ho mostrato che l'esser vero, lo scoprire, è un modo di essere della vita umana e si riferisce innanzitutto al mondo. /…/ Entra in gioco il fenomeno dell'ἀλήθες* (vero) *in connessione con la domanda circa la determinazione fondamentale dell'ente stesso. Nonostante ciò Aristotele dice che questo ὄν ὡς ἀλήθες* (l'ente in quanto vero) *non ricade propriamente nel tema dell'ontologia, in quanto il carattere dell'ἀλήθες non adduce qualcosa che spetti all'ente in quanto tale, bensì che gli pertiene solo in quanto ci è.* "Ci è" vuol dire che è presente, ma se è presente vuol dire che è dis-coperto. Quindi, non pertiene alla cosa in quanto tale ma al fatto della cosa in quanto scoperta, scoperta nel dire. *Ovvero si fa incontro a un opinare discoprente. È però sbagliato ritenere che questo ὄν ὡς ἀλήθες equivalga all'essere vero nel senso della validità del giudizio, per il fatto che Aristotele esclude l'ὄν ὡς ἀλήθες dalla trattazione ontologica. Non è questo il punto. L'ὄν ὡς ἀλήθες non è un essere il quale venga assunto sulla base di un processo di pensiero meramente fattuale, esso è piuttosto l'essere di quello stesso ente del quale anche le categorie costituiscono determinazioni d'essere. Ebbene, per quanto concerne le categorie, esse appartengono all'ente stesso in quanto ente, mentre l'ἀλήθες è un carattere dell'essere dell'ente unicamente nella misura in cui questo c'è ed è lì presente per potere essere colto.* Qui fa una distinzione che in Aristotele è importante, perché le categorie appartengono all'essere; l'οὐσία, la quantità, la qualità, ecc., tutto questo appartiene alla sostanza e, quindi, non è qualcosa che si aggiunge all'ente, ma fa parte dell'essere dell'ente. Mentre il vero no, dice, non fa parte dell'essere dell'ente, è qualcosa che c'è in quanto questo ente

ci è, cioè, ci è presente. Cosa vuole dire che ci è presente? Che ne stiamo parlando, che è ciò di cui ne stiamo dicendo. *Perciò qui non si parla affatto dell'essere logico, della validità o della non validità del giudizio; l'ὄν ὡς ἀλήθες* (l'ente in quanto vero) *è invece lo stesso ente di cui si tratta anche in ontologia, l'ente del mondo.* Eh sì, perché qualunque ente, per essere ente, deve essere detto, deve essere parlato, deve essere nel discorso. *In un'indagine più approfondita ci imbatteremo nel fatto che Aristotele assegna anche questo carattere, questo essere al senso ultimo della trattazione ontologica. L'ὄν ὡς ἀλήθες si rivelerà come carattere dell'essere nella misura in cui si fa incontro. In tal modo otterremo una visione d'insieme di ciò che significa per Aristotele essere vero. Ne risulterà che l'essere vero, disvelatezza, non ha il suo luogo nel λόγος. Ma se non nel λόγος allora, formulando in chiave positiva la domanda, dove? Da questo punto otteniamo nuovamente l'orientamento per accedere alla questione centrale del Sofista, quella dell'essere sullo ψεῦδος.* Vi ricordate che nel *Sofista* tutto si incentra a partire non tanto dall'ente ma dal non-ente, dal *μή ὄν*, se esiste oppure no. Se esiste il non-ente allora esiste il falso, sennò no. Questa era la questione che ponevano anche i presocratici: qualunque cosa è vera perché se è falsa vuol dire che è un non-ente, e il non-ente non è. *La trattazione del problema dell'ἀλήθες sarà dunque ulteriormente condotta solo fino al punto di poter cogliere, a partire da Aristotele, l'istanza iniziale del Sofista.*

5 gennaio 2022

Questa sera abbiamo un capitolo molto interessante, chiarificatore di molte cose. La volta scorsa ci siamo fermati su una domanda, che si poneva Heidegger riferendosi ad Aristotele, e cioè il concreto, il tutto, l'intero, deve essere percepito per quello che è, quindi, senza il λόγος, deve essere solo θεωρέιν, pura contemplazione. La questione, con cui chiudeva il precedente capitolo è: se questo tutto, questo intero, non è nel λόγος, dov'è? Adesso questo capitolo ci illustrerà la risposta a questa domanda. *Le considerazioni svolte finora avevano il senso di preparare alla comprensione di un dialogo scientifico di Platone.* Fin qui, quindi, è solo una preparazione. *Sottolineo espressamente di un dialogo scientifico. Intendo con ciò il fatto che non tutti i dialoghi platonici recano in sé una tale profondità di trattazione scientifica, anche se tutti mirano in qualche misura alla conoscenza. Non si dà nessuna comprensione scientifica di Platone, che vuol dire un cammino a ritroso sino a Platone, senza passare per Aristotele.* Cosa che lui ha fatto. *La scienza di una filosofia o di un filosofo non è mai arbitraria. Se normalmente può essere permesso, con le più diverse motivazioni e predilezioni culturali, selezionare dalla storia possibilità di esistenza, di idee e di modelli, insomma, aggirarsi nella storia a proprio piacimento, ciò non vale per la ricerca filosofica. Se questa deve scoprire l'esistere nei suoi fondamenti e se questo esistere la storia siamo noi stessi.* Sta dicendo che non possiamo andare tanto in giro perché questa cosa che stiamo interrogando siamo noi stessi. *In tal senso il fatto che un'interpretazione si muova più o meno espressamente attraverso il pensiero di Aristotele è una cosa che si comprende da sé, tanto più se si pensa che nell'indagine aristotelica non c'è nient'altro che una formulazione più radicale di quei problemi con cui hanno lottato Platone e i suoi predecessori. La questione fondamentale dell'indagine filosofica greca è la domanda sull'essere, sul senso dell'essere e, insieme, caratteristicamente, la domanda sulla verità.* La domanda, quindi, sull'essere e sulla verità sono due facce della stessa cosa. *L'atteggiamento del sofista…* Vi ricordate che la domanda nel *Sofista* era chi è il sofista, che cosa il sofista. *… è una τέχνη nel senso più ampio del termine. In precedenza ho accennato al fatto che in Platone l'espressione τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις, ricorrono ancora in parte alla rinfusa. Per Platone il termine τέχνη possiede quell'ampiezza di significato che ancora si rinviene in Metafisica I di Aristotele, la dimestichezza, nel senso ampio del termine, con un qualche atteggiamento.* Questa è la tecnica: la dimestichezza con qualcosa, familiare con qualche cosa. *Qui nel caso del sofista si tratta della dimestichezza con il parlare di tutto ciò che vi è …* Questa è la dimestichezza del sofista. *…vale a dire, una dimestichezza con il discutere dell'ente. Procedendo a una più ampia caratterizzazione del sofista, a ciò si aggiunge una strana determinazione,*

secondo cui tale dimestichezza corrisponde a un ingannare su ciò di cui si parla, la possibilità dell'inganno. Nel suo discorso il sofista spaccia ciò di cui parla qualcosa che in fondo, se osservato più attentamente, non è, ovvero, non è come egli lo mostra. La poliedrica caratterizzazione del sofista, che senz'altro balza agli occhi dalla prima lettura del dialogo, fatta di continua e ripetute aggiunte da punti di vista del tutto differenti, ha il senso di far conoscere in modo massimamente concreto l'esistere concreto del sofista entro il quadro della vita greca. Ma da questo ineluttabile esistere fattuale del sofista, del suo atteggiamento, che certo presentava una potenza peculiare all'interno del mondo spiritual dei Greci, da questo indiscutibile essere potente dell'atteggiamento sofistico, risulta chiaro allo stesso tempo che questo è appunto ciò rispetto a cui egli si atteggia, ciò con cui il sofista ha a che fare, l'illusione e l'inganno. In quanto però illusione e inganno sono qualcosa che in fondo non è, un ente che spaccia per essente un non-ente, l'esistere del sofista getta luce anche sull'essere del non-ente. Appare così dalla concretezza e dalla fatticità dell'essere sofistico, dall'esistenza di qualcosa come un sofista, sempre a patto che la trattazione si sviluppi a un livello superiore, che il non-ente, illusione e inganno, è. Dicevo che è una questione importante perché a breve ci mostrerà la differenza fondamentale fra il sofista e il filosofo, cercando di mostrare – ovviamente, qui è Heidegger che parla – come il sofista inganni e il filosofo no, giungendo a mostrare esattamente il contrario. Questo non lo fa Heidegger, lo faremo noi. *Tutto si basa sull'ἀληθεύειν…* Sull'essere scoprenti, sullo scoprire l'ente. Ma questo ἀληθεύειν, come abbiamo visto, è ben radicato nel λόγος, cioè, non si scopre niente se non c'è il λόγος. *Il* λόγος è la condizione perché ci sia l'ἀληθεύειν, lo scoprire l'ente, il suo apparire. *Per quanto riguarda l'ἀληθεύειν, la modalità di accesso all'ente scoperto, possediamo già un orientamento sufficiente. Fra le possibili modalità dell'ἀληθεύειν ne abbiamo conosciuta una eccellente in cui ne va solo e unicamente di un puro scoprire, il θεωρέιν* (pura contemplazione) *e precisamente il θεωρέιν della σοφία, che ha il senso di rendere visibile l'ente nelle sue ἀρχαι, a partire da ciò che esso, in quanto essere, sempre già è: l'ὅν ἀληθεύειν ovvero l'ἀλήθες dell'ὅν* (l'ente in quanto scoperto, cioè, il vero dell'ente). *In base a questa intina interconnessione di essere e essere scoperti, i Greci possono dire in una forma abbreviata: la filosofia mira alla ἀλήθεια. 'Αλήθεια significa, da un lato, il puro e semplice essere svelato di qualcosa, ma al tempo stesso e, conformemente al significato di λόγος, indica anche lo svelato stesso, l'ente svelato. Usato in senso puro e semplice, il termine ἀλήθεια non significa nient'altro che l'ente nel suo essere in quanto esso è propriamente scoperto.* Adesso vedremo che è scoperto dal e nel λόγος. Qui ancora pone la questione del θεωρέιν come qualcosa che dovrebbe essere fuori del linguaggio perché ci sia pura contemplazione, perché se il θεωρέιν è nel linguaggio dipende da qualche cos'altro e, invece, per essere quello che è non deve dipendere da nulla. *Se vogliamo che la preparazione alla comprensione del dialogo, attraverso l'esplicazione dell'ἀληθεύειν, sia fondata e autentica, è necessario che essa venga comprensibile la specifica modalità di accesso adottata nel dialogo, il διαλέγεσθαι* (dialogo), *lo specifico atteggiamento di discutere nel dialogo. Con il chiarimento del senso del διαλέγεσθαι opiniamo contemporaneamente una comprensione del perché in generale la discussione, che localizza ciò di cui tratta il dialogo, venga appunto in forma di dialogo, perché Platone faccia filosofia attraverso i dialoghi. Quindi,* perché si renda comprensibile la questione dell'*ἀληθεύειν occorre il διαλέγεσθαι,* cioè, il dialogo, la parola. *Ciò non accade per la ragione che viene volgarmente addotta, che cioè Platone era un artista che voleva esporre questo genere di cose anche con dello stile oltre che con argomenti; ciò accade invece per un'urgenza intima dello stesso filosofare, per un accoglimento radicale di quell'impulso e di quella pulsione che Socrate gli aveva comunicato: soppiantare il λόγος come chiacchiera, come dato immediato, che si dice e viene detto in giro a proposito di tutte le cose onde pervenire attraverso il retto discorso a un λόγος che, in quanto λόγος ἀλήθες* (discorso vero), *sappia effettivamente dire qualcosa su ciò di cui parla. Il διαλέγεσθαι è un passare attraverso il parlare. Esso prende le mosse da qualcosa che è detto, che ha lo scopo di pervenire a un enunciato, a un λόγος in senso proprio, concernente l'ente stesso. In questo senso il διαλέγεσθαι è, come si dice più avanti nel Sofista di Platone, un passare in rassegna ciò che viene detto e precisamente in modo tale da mostrare che cosa potrebbe esservi inteso in fatto di essere. Il*

διαλέγεσθαι ha pertanto, al pari del λόγος, la funzione di scoprire, ovvero di scoprire nel modo del discutere. Questa discussione prende le mosse da ciò che in primo luogo viene detto a proposito dell'argomento trattato, vi passa attraverso, si orienta verso il fine e lo reperisce in un dire che enuncia effettivamente un qualcosa sul tema, e lo fa nell'enunciato nel λόγος genuino. Se diciamo che il λόγος, inteso qui come διαλέγεσθαι, è scoprente, almeno se preso in tale sua fatticità, ciò implica che al λόγος pertiene un'ἀληθεύειν… È il λόγος che scopre. *A guardar meglio bisogna dire che il λόγος, in quanto λόγος, non costituisce di per sé senz'altro la perfezione dell'ἀληθεύειν e che perciò lo scoprire non è radicato nel λόγος in quanto λόγος; invece, il λόγος può ma non deve necessariamente farsi carico del compito di scoprire.* Qui c'è tutto il discorso che fa rispetto al λόγος, che è significativo. *Il λόγος può dunque farsi carico dell'ἀληθεύειν, ma non ce l'ha già in sé, bensì lo riceve di volta in volta dal νόηιν e dal διανόηιν, ovvero, dalla αἴσθησις…* Riceve dall'intelletto, dal pensiero. *Nel consenso più originario e pure nella fatticità originaria il λόγος non è affatto scoprente, bensì, se posso estremizzare, addirittura occultante. Il λόγος è anzitutto la chiacchiera, la quale possiede la fatticità di non fare vedere le cose ma di sviluppare quel peculiare atteggiamento per cui si accontenta facilmente arrestandosi a quel che si dice. La supremazia della chiacchiera fa sì che l'ente sia precluso proprio per l'esistere e, quindi, rede ciechi nei confronti di ciò che è scoperto e del possibile scoprire. Ma se l'esistere è innanzitutto dominato dal λόγος in questa sua fatticità di chiacchiera, la penetrazione sino all'ente scoperto dovrà necessariamente passare proprio attraverso il λόγος.* Deve, cioè, passare attraverso la chiacchiera. Si parte dalla chiacchiera, da ciò che si è imparato, da ciò che si è appreso, da ciò che si crede, ecc. *Ci deve essere una modalità del parlare la quale, parlando a favore e parlando contro, conduca via via su ciò su cui verte il discorso e lo faccia vedere. Il διαλέγεσθαι ha, dunque, in se stesso la tendenza immanente a un νόηιν.* Lui traduce νόηιν con vedere. In effetti, νόηιν è il pensiero che vede. *Ma fintanto che la trattazione rimane nel λέγειν, si mantiene cioè come διαλέγεσθαι nell'ambito della discussione, questo discutere potrà certo abbandonare la chiacchiera ma rimarrà un mero tentativo di spingersi verso le cose stesse. Il διαλέγεσθαι resta fermo a discutere, non perviene al puro νόηιν* (alla pura conoscenza, al puro vedere), *non possiede i mezzi idonei per giungere là dove dovrebbe essere il suo fine, il θεωρέιν medesimo.* Questo il suo fine: la contemplazione dell'ente in quanto tale. *Sebbene il διαλέγεσθαι non raggiunga il proprio fine finché rimane λέγειν, non porti semplicemente allo scoperto l'ente, non per questo esso rimane un mero gioco, bensì possiede anche una funzione genuina in quanto interrompe la chiacchiera. Controlla la chiacchiera puntando in un certo senso il dito su ciò che il discorso intende dire. In tal modo esso ci porge le cose discusse cominciando per la prima volta a indicare e rivelare il loro aspetto immediato. Questo è il senso di fondo della dialettica platonica.* Rivela il loro aspetto immediato, che è quello della chiacchiera, dalla quale bisogna allontanarsi per incominciare a discutere. *Essa possiede in se stessa la tendenza a vedere, a scoprire. Non è quindi possibile afferrare la dialettica operando una distinzione fra intuizione sensibile e pensiero, collocando poi la dialettica dalla parte del pensiero. La dialettica non è una sorta di livello superiore del cosiddetto pensiero, in contrapposizione con la cosiddetta mera intuizione sensibile. Al contrario, il suo unico senso e la unica tendenza sono di passare attraverso ciò che viene veramente discusso preparandone e sviluppandone l'autentica originaria visione.* Comincia a dire che per arrivare a questa visione, a questo θεωρέιν, occorre passare dalla dialettica. Questo è interessante perché già in Platone l'intendimento è quello, sì, di arrivare al θεωρέιν, al tutto, all'intero, ma come? Attraverso la dialettica, quindi, attraverso il linguaggio. Naturalmente, di questo se ne accorgeranno e questo sbarra l'accesso al θεωρέιν pensato come qualcosa che esiste per sé. *Il predominio del λόγος fa maturare in seguito fino a oggi una ripercussione sul teoretico e soprattutto sul logico. La storia della filosofia e la riflessione filosofica di orientamento dialettico hanno trovato in questa dialettica platonica l'ideale più elevato ravvisandovi una modalità superiore del filosofare. Quella che per Platone è un'intima necessità di pervenire alle cose stesse qui diventa un principio che autorizza a giocare con le cose.* Sta parlando dei sofisti. *Richiamandosi a questa* (*la verità del filosofare*) *è stata messa a punto una prodigiosa tecnica del pensiero, una tecnica dell'andirivieni*

dialettico, un metodo che dà il meglio di sé qualora sia il meno possibile gravato da conoscenze specifiche e non contenga nient'altro che un intellettualismo vuoto e inselvatichito. Un intellettualismo spregiudicato che non ha limiti. *Lo sforzo compiuto da Platone nella dialettica percorre anzitutto la via opposta: vedere l'ὄν ἀλήθειον* (ciò che è in quanto tale). Sono tutte parole, come ἀλήθειον debitrici della parola ἀλήθεια, hanno sempre a che fare con il vero. *L'altra faccia di questo fraintendimento del senso della dialettica platonica, e forse della dialettica in generale, è il giudizio dispregiativo riservato alla posizione di Aristotele sulla dialettica. Ancora in tempi recenti è stato nuovamente sottolineato che Aristotele avrebbe privato la parola dialettica della sua alta dignità platonica. Ebbene, tali dichiarazioni, che non significano granché su piano filosofico scaturiscono da una concezione romantica della filosofia, l'affermazione coglie nel segno solo se la si accompagna alla giusta motivazione /…/ alle sue spalle si nasconde una commiserazione di stampo romantico. Aristotele privò la dialettica della sua dignità non già perché non la capisce più ma perché la comprese in un modo più radicale, cogliendo nella dialettica di Platone un cammino che procede verso il θεωρέιν e riuscendo a rendere effettivo tutto ciò a cui Platone aspirava. Aristotele vide i limiti immanenti della dialettica perché faceva filosofia in modo più radicale. Grazie a questa delimitazione della dialettica platonica, egli fu in grado al tempo stesso di restituirle i suoi diritti, per quanto relativi. Poté farlo, tuttavia, solo perché comprese quale funzione spetti al λόγος e al διαλέγεσθαι. /…/ La dialettica non è un'arte della persuasione, anzi, proprio il contrario, essa vuole far sì che l'interlocutore veda, vuole aprirgli gli occhi*. E qui arriviamo alla questione. *Platone parla di λόγος con significati assai differenti. Λόγος significa: 1*) *λέγειν, discorso; 2*) *λεγόμενον*. Precisamente, tale significato di *λεγόμενον* è: ciò che è detto, il detto, che può significare ciò di cui parla ovvero il contenuto ma anche il fatto che questo contenuto viene detto, espresso da questo o da quell'individuo. *Si tratta di un modo di essere del λόγος che è dominato propri nell'esistere quotidiano, sicché, come dice Aristotele, spesso basta ciò che è detto per destare una* πίστις, *una convinzione intorno a ciò che è detto. Il termine λόγος oscilla innanzitutto all'interno di questi tre diversi significati. Inoltre, λόγος significalo stesso che εἶδος* (immagine). *Tale significato dipende dal fatto che λόγος può voler dire λεγόμενον, ciò che è detto, e precisamente, poiché λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι, manifestazione, fa vedere ciò che il dire fa vedere dell'ente ossia l'ente così come appare, come è mostrato nel λόγος in quanto ἀποφαίνεσθαι, sicché il λόγος può essere spesso identificato con εἶδος ovvero idea*. Qui intanto vediamo come l'εἶδος, idea, sia strettamente connessa con il λόγος, è il λόγος che fa vedere l'idea, cioè mi fa vedere l'immagine. E questo non è trascurabile. *Con significato ancora diverso troviamo: un'identificazione di λόγος con νοῦς, νόηιν…* Con l'intelletto, con il pensiero. Questi sono tutti significati che si possono attribuire al λόγος. *Da quanto già detto sappiamo che il λόγος è quel fenomeno che viene indicato come determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo: l'uomo è quel vivente che parla. Poiché, però, questo parlare è la modalità di attuazione del vedere…* Qui Heidegger fa delle affermazioni sulle quali si sarebbe dovuto soffermare, perché dire *questo parlare è la modalità di attuazione del vedere…*, cioè io vedo se parlo, se non parlo non vedo. In effetti, è così, il bruco non vede quello che gli sta intorno e non può vedere perché non parla. Noi vediamo le cose perché parliamo. *Poiché, però, questo parlare è la modalità di attuazione del vedere, del percepire, tanto quello della αἴσθησις quanto quello del νόηιν, accade che il λόγος, come carattere fondamentale dell'essere dell'uomo, stia al tempo stesso al posto dell'altra determinazione della ζωή dell'uomo, cioè il νοῦς* (pensiero). Quindi, il pensiero, seguendo il discorso di Heidegger, determina tanto il vedere quanto, di conseguenza, il pensiero. *Attraverso questa implicazione platonica si perviene indirettamente a tradurre il λόγος con ragione, però λόγος non significa ragione, non possiede in se stesso il senso del νόηιν* (del pensiero ragionante) *ma può essere soltanto la modalità di attuazione del percepire stesso. A proposito di questo uso bisogna fare chiarezza su certi dati di fatto, che ne costituiscono implicitamente il presupposto: λόγος significa relazione*. Più chiaro di così: *λόγος* è relazione. Che cos'è la relazione? È un rinvio da un elemento a un altro, è un segno, direbbe Peirce.

Questa accezione si comprende per via del significato fondamentale di λέγειν. Λέγειν significa: λέγειν ti katà tinòs, rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa ovvero chiamare in causa qualcosa in riferimento a qualcosa. È il linguaggio che fa questa operazione. *Nel λέγειν è insito un riferimento a: il riferimento di una cosa a un'altra…* Un rinvio, nient'altro che questo *…perciò λόγος vuol dire anche relazione.* Oltre a tutti i significati che abbiamo prima elencati, che sono solo una piccola parte. *Questo significato derivato di relazione risale al λόγος in quanto rivolgersi a qualcosa. Pertanto, è anche comprensibile che λόγος significhi ἀνάλογον, corrispondente, come ciò che corrisponde. La corrispondenza è una determinata modalità dell'essere riferito a… /…/ Se prendiamo il dialogo Il sofista nel suo insieme e prescindiamo dal titolo, a un più attento esame esso risulta introdurre una innovazione degna di nota rispetto alle precedenti trattazioni della filosofia greca, nel senso che ora, per la discussione dell'essere e dell'ente, viene assunto come terreno di indagine un determinato tipo di esistenza, quella del filosofo. Infatti, il dialogo non ha altro scopo che l'esplicazione di questo terreno dell'esistere concreto e in tal modo la creazione, per dir così, dell'ambiente all'interno del quale l'ente possa mostrarsi nel suo essere.* Ecco, quindi, la differenziazione tra il sofista e il filosofo. Qui riprende la differenza che fa Platone tra il sofista, il filosofo e il dialettico … *approcciarsi di tale terreno diventi difficile ma il risultato è più ricco, lo mostra il fatto che anche il non-ente viene riconosciuto nel suo essere e comunque viene posto in questione sia dal dialettico che dal filosofo. In entrambi i casi e in generale risulta che dell'ente si può decidere qualcosa solo dal punto di vista del suo essere, in quanto l'ente c'è, come diciamo noi, in quanto l'ente può farsi incontro. Unicamente di questo si tratta di fissare: l'ente che si fa incontro, nel suo modo più immediato e più originario di farsi incontro, e all'interno di questa modalità interrogarsi sulla maniera in cui si mostra. /…/ Questa domanda sull'essere, sulla scorta del λέγειν, è nel contempo la vera e propria origine della logica.* La domanda sull'essere. *La logica in senso greco innanzitutto non ha assolutamente nulla a che fare con il pensiero ma sta tutta all'interno del compito di interrogare l'essere.* Per il pensiero greco, cioè, la logica è un domandare. *Così il Sofista, e con esso gli altri dialoghi, è un mutamento degno di nota tra la posizione di Parmenide e quella di Aristotele, la quale porta a compimento tutte queste istanze della ontologia greca.* Quindi, la logica come il domandare, semplicemente. Mentre la logica, così come è pensata oggi, è quel meccanismo che consente di fornire risposte. Per il greco no, non dà risposte, la logica consente di domandare. *Il λόγος, dunque, il discutere del mondo e dell'ente, ha un ruolo di filo conduttore in quanto nel λεγόμενον* (il detto) *c'è l'ente. Anche laddove, come in Aristotele, l'indagine sull'essere va al di là della dialettica, senza restare prigioniera dell'ente cui ci si rivolge, fino al puro coglimento delle ἀρχαι al θεωρέιν, anche in questo caso si può mostrare che il λόγος è ancora fondamentale per il definitivo coglimento dell'essere. Anche Aristotele, pur superando la dialettica, resta comunque orientato al λόγος in tutta la sua indagine intorno all'essere.* Aristotele non si discosta mai dal λόγος, si rende conto che lì c'è il nodo di tutta la questione. Che poi riesca a scioglierlo oppure no, questo è un altro discorso, però si accorge che lì c'è la questione. *Questo stato di cose è l'origine di ciò che oggi viene chiamata ontologia formale /…/ Il διαλέγεσθαι* (dialogo) *è un modo di interrogare l'ente in vista del suo essere, un modo il cui filo conduttore è e rimane il λόγος, ma per Aristotele il λόγος si mostra nella sua peculiare struttura relazionale. Il λέγειν è sempre un* λέγειν τί κατά τινός (un dire qualcosa su qualcos'altro). *Nella misura in cui il λόγος si rivolge a qualcosa in quanto qualcosa, esso è fondamentalmente inadatto a cogliere ciò che per il suo stesso senso non può più essere preso per qualche cos'altro, ma può essere colto soltanto in se stesso.* Assolutamente inadatto il *λόγος* a cogliere che cosa? Risponde alla domanda da cui siamo partiti: a cogliere il θεωρέιν*;* non lo può fare, non può cogliere qualcosa che può essere colto soltanto in se stesso. *Qui, in questa struttura immediata e predominante, il λόγος, per così dire, fallisce.* Rispetto al θεωρέιν fallisce. *Rimane, se si procede oltre a esso, soltanto una nuova idea di λόγος: il λόγος* κατά αὐτό (il linguaggio per se stesso), *come ha mostrato Aristotele in Metafisica VII, Cap. IV. Ricollegandosi all'idea di una scienza dell'essere originaria e primaria, Aristotele si richiama anche ai dialettici e ai sofisti, in quanto dice: "Anche costoro hanno la pretesa di essere filosofi". Unitamente a tale pretesa di filosofia,*

la loro conoscenza e il loro interesse gnoseologico sono rivolti all'intero, allo ὅλον (il tutto)*, a tutto l'ente e non a un determinato ente. In questa trattazione Aristotele, dal fatto che vi sono filosofi inautentici come i dialettici e i sofisti, trova una conferma dell'idea secondo cui la filosofia mira all'intero.* Il fatto è che anche i sofisti miravano all'intero, ma in un altro modo. *Tuttavia, essa avveniva all'intero, ὅλον, in un senso ben determinato, non nel senso quasi di enumerare le peculiarità che sono contenute in tutti gli enti che ci sono e di raccontare di che tipo di enti si tratti, come siano fatte nel dettaglio le cose; essa mira, invece, all'ente in quanto esso è. Essa non si indirizza pertanto, come diremmo noi, all'ontico, all'ente stesso, in maniera che io sia del tutto assorbito dall'ente, ma all'ente chiamato in causa, l'ὄν in quanto ὄν. /…/ C'è una scienza siffatta, dice Aristotele, che θεωρέιν osserva το ὄν ᾗ ὄν …* θεωρέιν osserva l'ente in quanto ente. *…ciò appunto in vista del suo essere. Dunque, non l'ente in quanto altro, in quanto è affatto in questo o in quel modo, bensì in quanto esso è, e ciò che in esso, vale a dire nell'ente in quanto ente, υπάρχει, è sin da principio /… / una scienza che contempla i caratteri ontologici dell'ente, Aristotele la chiama ἐπιστήμη, e però ἐπιστήμη non è una scienza originaria rispetto a σοφία. Infatti, ἐπιστήμη è un conoscere teoretico che presuppone determinati principi, assiomi e concetti fondamentali…* Il θεωρέιν no, non presuppone niente. *…e, dunque, a rigore è contrario al senso dell'ἐπιστήμη che essa possa afferrare tematicamente alcunché di originario nell'originarietà che gli compete.* L'ἐπιστήμη *n*on può cogliere il θεωρέιν, perché l'ἐπιστήμη è un'articolazione, è un avvicinarsi a qualche cosa, è un discutere di qualche cosa. *Quello che Aristotele vuole dire, senza alcun ricorso a una terminologia specifica, è che a fronte delle singole scienze concrete vi è, come diremmo noi, una scienza che osserva, θεωρέιν, l'ente nel suo essere. Qui, dunque, il termine ἐπιστήμη possiede il senso amplissimo di θεωρέιν. Non è possibile appiattire questa espressione nel senso dell'idea apodittica* (dimostrazione)*; quello che è in gioco qui è un tipo di conoscenza le cui modalità sono appunto ancora da definire. Di fronte all'ὄν ᾗ ὄν, cioè all'ente in quanto ente, è proprio la σοφία a costituire problema.* Cioè: questa conoscenza del θεωρέιν, questa conoscenza come contemplazione del tutto. *Ci sono varie scienze, ciascuna si occupa di un certo ritaglio. Ciascuna di queste scienze possiede il suo ambito specifico, a ciascun settore di tali scienze corrisponde una determinata αἴσθησις* (percezione)*, una percezione originaria in cui è afferrato in modo più o meno esplicito quel carattere fondamentale di un certo ambito, in geometria la relazione spaziale o posizionale, che non è già data, fatto con l'essere in quanto tale; nella fisica l'ente in quanto tale è mosso, il fisico non parte dalla dimostrazione che l'ente di cui si occupa è in movimento, perché questo è già visto sin da principio come mosso…* Come Zenone: lui vede che la cosa si muove. *Ciascun ramo, ciascun settore autonomo dell'ente possiede una determinata αἴσθησις, che offre accesso al suo carattere primario, spazio, movimento, ecc. Ciò significa che questa μία αἴσθησις è in rifermento a ciò che viene visto, cioè al veduto per ritagli, ritagliati dall'ὅλον, dall'intero.* Sarebbero gli astratti rispetto al concreto. *Invece la scienza che considera l'essere dell'ente non coincide con alcuna di queste, le quali chiamano in causa l'ente per ritagli. /…/ Aristotele non può più dire, come ancora aveva fatto Platone, che l'essere dell'ente stesso sia a sua volta un ente…* È l'accusa che Heidegger fa a tutta la filosofia, e cioè di avere scambiato l'essere per l'ente, perché parlando dell'essere, di fatto, trasformo l'essere in ente. *L'essere dell'ente è invece appunto qualcosa di affatto peculiare, che dal canto suo non può più essere caratterizzato servendosi di ciò che esso stesso determina in senso categoriale. Pertanto, Aristotele si aiuta dicendo: l'essere e la moltitudine di caratteri d'essere che vi pertengono, che vi è già di per sé se stesso.* Ecco: *l'essere e la moltitudine di caratteri d'essere che vi pertengono* sono già lì, sono già in lui, cioè, l'essere è qualche cosa che ha già in sé tutto ciò che ne possiamo dire. Lui non dice del linguaggio, è ovvio, ma se noi intendiamo meglio la cosa è il linguaggio che ha già in sé tutto ciò che posiamo dire di lui, è già tutto lì. *Lui* (sempre Aristotele) *usa il termine Φύσις per sottolineare che questi caratteri dell'essere dell'ente non sono qualcosa che pertenga all'ente solo quando esso viene apostrofato nel discorso, bensì qualcosa che per l'ἀποφαίνεσθαι, per il mostrare nel λέγειν, c'è già.* È già tutto lì, è questa la questione straordinaria che Aristotele pone tra le righe, perché non la porta a compimento, il suo intendimento era un altro. *Nell'essere*

tutte le sue caratterizzazioni, tutto ciò che possiamo dirne è già presente nell'essere. L'essere è queste cose qua, è tutte queste cose che possiamo dire, è il linguaggio. *Φύσις denota appunto un ente che ha in se stesso l'ἀρχή del suo essere, mentre nella* ποίησις (produzione), *che è il suo contrario…* ποίησις è la produzione, φύσις è ciò che si produce da sé. *…l'ente c'è solo in virtù del conoscere, per il fare dell'uomo /…/ Aristotele vuole alludere al fatto che essi* (gli enti) *ci sono, come determinazioni a partire da sé medesimi.* Anche l'idea di *Φύσις*, di qualcosa che è per sé, che non viene dall'uomo, non è un artefatto dell'uomo, è qualcosa con cui l'uomo esiste, è ciò per cui e in cui esiste. Sono tutti modi per incominciare ad approcciare duemilacinquecento anni fa la questione del linguaggio. Gli antichi si interrogavano sugli στοιχεῖα, sugli elementi, quindi, sull'acqua, sul fuoco, ecc. *Essi però non erano ancora giunti a quel livello di osservazione in cui si comprende che l'ente in quanto ente non può essere spiegato a partire da un determinato settore dell'ente, bensì solo dall'essere.* La questione è questa: non posso cogliere l'astratto al di fuori del concreto. Il tentativo è sempre stato e continua a essere quello di cogliere l'astratto fuori del concreto, cioè, di cogliere l'ente senza l'essere. Era questa la critica che Heidegger fa a tutto il discorso occidentale: cogliere l'ente senza l'essere, addirittura pensando di avere colto l'essere non accorgendosi che invece sta parlando dell'ente. Questo essere è quello che diceva prima, e cioè è ciò che da sempre c'è già, e per ciò che da sempre c'è già i Greci avevano questa parola φύσις, per indicare ciò che è da sempre e che non dipende dalla tecnica, dal fare dell'uomo. L'ente viene dalla φύσις, viene da qualcosa che c'è già da sempre, cioè dal linguaggio, che è da sempre lì e che è quella cosa che consente di pensare tutte queste cose. *Questa scelta è quella che rientra in senso precipuo nel campo di competenza del filosofo,* περί ταὐτόν (da se stesso), *vale a dire sulla determinazione dell'ente è necessario mostrare l'essere dell'ente. Il compito del filosofo è quello di δύνασθαι, recare in sé in quanto conosce la possibilità di impostare l'indagine* περί ταὐτόν *su tutto.* Ora, qui pone una questione interessante. *L'unità, il fatto cioè che ogni alcunché è appunto un qualcosa, rientra anch'essa in questa scienza. Lo ἑν* (uno) *appartiene anch'esso la campo tematica della scienza originaria dell'essere, al quale pertengono anche altre queste questioni, se ci sia cioè qualcosa che, essendo uno, sia contrapposto all'uno. Inoltre, che cosa sia propriamente questo stare di contro* (in quanti sensi, in quanti modi) *si possa parlare di questo stare di contro, questo è il problema.* Almeno per Aristotele. *La dialettica si distingue, dunque, dalla filosofia vera e propria, le rimane preordinata e subordinata; rispetto a quell'altra, cioè alla sofistica, la filosofia si distingue nel modo di anticipazione del tipo di esistenza. In altri termini, il βίος, la vita del filosofo è improntata al puro realismo. Il filosofo si è assolutamente deciso a essere il rappresentante di questa indagine radicale della pura realtà delle cose.* Per Aristotele, il filosofo deve dire esattamente come stanno le cose: tutta la ricerca deve andare in questa direzione, questo è il suo τέλος. Qual è la critica che invece fa ai sofisti? Riguarda la *paideia*, la formazione, l'insegnamento. Mentre il filosofo insegna a cercare l'essere dell'ente, nel senso di ciò che l'ente veramente è, il sofista sa che questa ricerca è inutile, vana, e quindi non se ne occupa. Il sofista non vuole insegnare a trovare la realtà delle cose, perché sa che non c'è. Quindi, che cosa fa? Insegna a giocare con le parole, a giocare con i discorsi. Ma la differenza tra il filosofo e il sofista sta proprio nella *paideia*, cioè nel tipo di formazione, di insegnamento che questi fanno. Il sofista, come dicevamo, insegna ai giovani, facendosi pagare, a parlare bene, a sapersela cavare nei discorsi, a vincere gli agoni dialettici. *La sofistica persegue l'ideale di una esistenza spirituale orientata meramente alla forma del saper parlare, la quale aveva certo per i Greci un significato speciale, essa coltiva l'ideale del saper prettamente e ben discorrere e parlare di ogni cosa a prescindere dal fatto che quanto detto quadri oppure no. Il sofista si decide per questo ideale estetico-formale dell'esistenza umana, cioè propriamente per l'irrealismo, mentre il filosofo ha la* προαίρεσις (intendimento) *per il βίος del puro θεωρέιν dell'ἀληθες, cioè per la vita puramente contemplativa di ciò che in esso stesso è scoperto.* Questa è la differenza fondamentale tra il sofista e il filosofo. Il sofista non si ferma al gioco di parole perché non sa trovare l'ente, ma è il contrario, si ferma al gioco di parole perché si è accorto che la verità dell'ente non è reperibile, se non in quanto contrario a se stesso. È problema

dell'ente e del non-ente che Platone cerca di risolvere. Il problema è che non riesce a separare l'ente dal non-ente, il vero dal falso. Questo è il problema reale del *Sofista*, e non ci riesce. Il che significa che, non riuscendo a separare le due cose, non c'è l'ente in quanto tale da contemplare, non c'è questo θεωρέιν da mettere in atto e vedere l'ente senza il λόγος, cioè, senza il non-ente, perché il λόγος impone all'ente che ci sia anche il non-ente, perché è un rinvio. L'ha detto prima: il λόγος è relazione di qualcosa con qualcos'altro. Con che cosa? Con qualcosa che lui non è. La considerazione del fatto che ogni volta che dico A in realtà dico B, dicendo A dico B, sempre e necessariamente. *Mentre il sofista non bada al contenuto del discorso, bensì solo e unicamente al discorso stesso, a ottenere ragione e risultare brillante.* Il sofista non è interessato a una verità che dovrebbe essere dentro il discorso; no, perché sa che non c'è; ecco perché non la cerca. Più del sofista gli eleati – infatti, qui Heidegger fa una certa confusione – Zenone non è che non si accorge che Achille supera la tartaruga, non è che non lo vede, lo sa, ma sa anche molte atre cose, sa che lo vedo ma che non lo posso dimostrare. Questa è la questione del vero. Questo termine, il vero, l'ἀληθες, per potere essere utilizzato deve essere dimostrato essere tale, sennò non me ne faccio niente di questa parola. E come lo dimostro se la dimostrazione è un rinvio senza fine? Non lo dimostrerò mai, cioè non c'è la possibilità di dimostrare che il vero è vero. Ma se il vero non è vero è falso, cioè propriamente è non-vero. Quindi, il vero è non-vero. Questo è il messaggio degli eleati; è contro questo che Heidegger chiama i dialoghi scientifici di Platone cercano di porre riparo a questo fatto. *Pertanto, l'idea qui dei sofisti, la παιδεία, è una certa educazione che insegna a parlare di tutte le cose. Tale παιδεία ha carattere formale, nel senso che ciò che più conta è il ben parlare, il saper parlare bene. Anche Aristotele conosce questo ideale di educazione nel senso della buona cultura scientifica; anche in lui è presente, per un certo verso, un'accezione formale. La παιδεία non è limitata a un particolare settore, però in Aristotele παιδεία significa essere educati in vista della possibilità di misurarsi di volta in volta con la cosa di cui si parla; quindi, precisamente il contrario di ciò che παιδεία significa per il sofista: essere educati nel senso di una sostanziale e ininterrotta noncuranza della cosa.* Perché come determino la cosa se non in quanto altra cosa? *Ciò che viene interpretato in questo senso per loro* (sofisti) *in realtà non è nient'altro che un oggetto del discorso, dell'argomentazione e non dell'oggetto di osservazione.* Ovviamente non può essere oggetto di osservazione. Cosa osservo? Osservo A, ma osservando A mi ritrovo qualcosa che è non-A, insieme, simultaneo. *I sofisti* non *hanno l'ἀλήθεια così da rivolgersi alla cosa scoperta ma si muovono in una δοξαστική περὶ panton ἐπιστήμη* (un sapere sul tutto che riguarda l'opinione) *ovvero in una scienza solo δοξαστική, che possiede soltanto il sembiante del sapere e pretende di estendersi a tutto. Si tratta solo di una parvenza, è un sapere solo presunto poiché si muove unicamente all'interno di determinati punti di vista.* Δοξαστική *va inteso qui in un duplice senso: da un lato significa lo stesso che φαινόμενη* (apparente) *e nel contempo gli è racchiuso il motivo per cui questa ἐπιστήμη è φαινόμενη. Questa scienza è apparente perché essa non offre l'ἀλήθεια ma soltanto doxai, punti di vista sulla cosa, non la cosa stessa.* Questa è l'accusa fatta da sempre agli eleati e ai sofisti, mettendoli insieme generalmente: non si educa a vedere la cosa in sé, a come stanno veramente le cose, la realtà delle cose e, quindi, è un insegnamento non funzionale a nessun governo, non solo non funzionale ma contrario. Da qui qualche problema che ebbero i sofisti. *Con la meditazione sull'ἀληθεύειν…* Ha ragione Heidegger a porre l'accento su questa parola perché è centrale: il rendersi manifesto di qualche cosa attraverso il linguaggio. *…abbiamo raggiunto nel contempo il terreno per capire perché il sofista diventi tema di partenza della questione sull'essere del non-ente. Se infatti l'ἀληθεύειν ha il senso di scoprire l'ente nel suo essere, allora lo ψεύδεσθαι, l'occultare, l'ingannare come suo opposto, è il tipo di atteggiamento in cui l'ente viene occultato e contraffatto. È il modo in cui qualcosa si mostra, ovvero è, come qualcosa che esso in fondo non è, sicché il non-ente, ciò che ha la fatticità dell'errore e dell'inganno, può essere fatto vedere come ente. Questa è l'intima interconnessione tra ἀληθες ὄν e ψευδής μή ὄν* (vero come ente, falso come non-ente). /…/ *Seguendo Aristotele abbiamo compiuto alcuni passi nel chiarimento della questione dell'ὄν nel senso che non si tratta di un determinato ambito*

di cose bensì di πάντα, dell'*ὄν ᾗ ὄν, dell'ὅλον* (tutto, l'intero). *La questione verte sulle condizioni che costituiscono l'ente nel suo essere. Questa idea di filosofia prima, come la chiamava Aristotele, intesa come scienza originaria dell'ente, viene da lui incrociata con un'altra scienza fondamentale, che egli chiama Θεολογική* (teologia). *Sicché abbiamo πρώτη φιλοσοφία* (filosofia prima), *Θεολογική* (teologia) *e poi la scienza che considera l'ὄν ᾗ ὄν* (*ente in quanto ente*). *Quest'ultima fu in seguito chiamata ontologia*. Dunque, la teologia in Aristotele. La teologia è interessante in Aristotele. *La teologia qui ha il compito, dice, di chiarire l'ente come totalità, ὅλον, l'ente del mondo, la natura, il cielo e tutto ciò che vi è sotto di esso, per dirla in termini rudimentali, nelle sue origini in ciò grazie a cui tutto questo è*. La teologia, quindi, è un sapere intorno al tutto, intorno all'essere. Dice che la teologia ha per tema il tutto. *L'ente per i Greci è ciò che è presente in senso proprio. La teologia contempla l'ente in ciò che esso è sin da principio, in ciò che costituisce nel senso più proprio e supremo la presenza nel mondo*… È ciò che mi si presenta, è ciò che vedo, che incontro. Questo è l'essere per i Greci. *Il tema della teologia è l'ente in quanto presente in tutte le determinazioni, non tagliato a misura di un determinato settore, non solo il motore immobile del cielo ma anche ciò che sta sotto il cielo, tutto ciò che è, l'ente matematico oppure quello fisico. Per la teologia, dunque, il tema è la presenza più propria e suprema. Per l'ontologia il tema è ciò che costituisce la presenza come tale in generale.* La presenza più propria e suprema sarebbe il θεωρέιν. *L'evoluzione della scienza greca viene sospinta entro queste due dimensioni originarie dalla meditazione sull'essere. La vera e propria difficoltà nel comprendere queste cose e dare loro uno svolgimento produttivo nell'assimilarle non sta nel Θεολογική* (teologia) *ma piuttosto nell'ontologia. /…/ Si getta uno sguardo d'insieme sulla evoluzione di tutta questa problematica dai Greci, in Aristotele, fino all'età presente, si può dire che di fatto non abbiamo mosso alcun passo in avanti, anzi, che la posizione che i Greci avevano raggiunto per noi è andata perduta e che, quindi, non comprendiamo nemmeno più tali questioni. L'intera logica di Hegel si sviluppa entro una completa incomprensione, un totale fraintendimento di tutte queste domande. Soltanto Husserl ha di nuovo, vorrei dire, scoperto, nel quadro della sua idea della logica, la domanda sul senso delle determinazioni formali, anche se certamente solo in una prima, ma assai importante, impostazione. Non è un caso che tale domanda sia riaffiorata nel contesto del chiarimento dell'idea della logica proprio perché, e con ciò arriviamo alla conclusiva caratterizzazione della scienza fondamentale dei Greci, della propria filosofia, questa scienza è in ultima istanza orientata al λόγος o, più precisamente, perché il suo tema è l'ente inteso come ὄν λεγόμενον, ovvero ente cui si è rivolti nel discorso, ente che è tema per il λόγος*. La critica che qui fa a Hegel non è del tutto errata. Hegel ha coto delle questioni con assoluta precisione, ma ha mancato quello che invece è presente in Aristotele, anche se poi Aristotele ha fatto finta di non vederlo, e cioè che questo ἀληθεύειν, questo rivelarsi dell'ente, avviene nel λόγος, avviene nel dire, nel detto; senza il λόγος non si mostra niente. Questo in Hegel manca, manca la questione relativa al linguaggio, perché è nel linguaggio che avvengono tutte quelle cose che descrive in modo molto preciso relativamente a qualche cosa che è linguaggio ma che lui non coglie come linguaggio. In tutto ciò la questione centrale è che questo ente si coglie attraverso il dialogo; è il dialogo che lo mostra, è il dire che fa apparire l'ente in quanto ente. Ma questo dire, questo dialogo, fa apparire l'ente stagliandolo dal tutto, dall'essere, e questo essere è ciò di cui Aristotele ha inteso come teologia, cioè, come un discorso sul tutto, sull'essere in quanto tutto, in quanto intero, in quanto concreto. Aristotele si è accorto a modo suo che l'ente, in quanto astratto, può essere colto solo in presenza del concreto. E soltanto il discorso lo può fare vedere, sennò, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, senza il λόγος io non vedo. Ecco, il sofista è colui che si è accorto di questo: se vedo solo parlando allora è imparando a parlare bene che io posso far apparire le cose, che non ci sono se non parlo, non sono lì in attesa di me che le scopro. In Aristotele c'è un'oscillazione continua: lui vorrebbe sganciarsi completamente, anche Platone in buona parte, lo stesso Socrate che va contro i sofisti utilizzando i loro stessi sistemi, il metodo socratico in fondo è un metodo sofistico. Ciò che li distingue, come abbiamo visto, è la παιδεία, cioè il fine, il τέλος: il filosofo deve far aprire gli occhi

perché le persone vedano, ma vedano che cosa? Vedano quello che realmente c'è. Quello che realmente c'è è quello che non deve più essere discusso, è quello intorno al quale ci si raggruppa e si stabilisce il vero autentico essere delle cose, mentre il sofista no, non fa niente di tutto ciò. Non perché non lo sappia fare, ma perché sa che non può farlo, che è un'operazione votata al fallimento. *Ciò sia dunque sufficiente come primo generalissimo orientamento preliminare su questioni che dovremmo affrontare in modo ancora più preciso in riferimento al sofista. /…/ Il filo conduttore è dato dal discorso, dal discutere. Questa irruzione del λόγος, del logico, inteso in questo senso greco, all'interno della problematica dell ὄν, è motivata dal fatto che l'ὄν, l'essere stesso dell'ente, viene primariamente interpretato come presenza, e il λόγος è il modo con cui faccio primariamente presente a me stesso qualcosa e precisamente ciò di cui parlo.* È il λόγος che mi dice che c'è qualche cosa da vedere e che allora vedo.

12 gennaio 2022

I sofisti sono stati i primi a porre la priorità del linguaggio, ad accorgersi che di qualunque cosa parli, se ne parlo, è perché ho determinato qualcosa. Ma se ho determinato qualcosa vuole dire che l'ho inserito nel λέγειν, nel dire e che, quindi, è necessariamente nel linguaggio. Qualunque cosa io pensi, dica o tratti in qualunque modo, per poterlo fare devo determinarlo. Determinarlo significa inserirlo in una combinatoria, in un rinvio: ogni determinazione è una trasposizione da una cosa a un'altra. Ciò di cui si sono accorti è che non posso determinare qualche cosa da sé, che era ancora l'idea di Platone e di Aristotele, trovare qualche cosa da contemplare in assenza di linguaggio, θεωρέιν. Sì, certo, ma questo qualcosa, perché sia qualcosa, devo determinarlo, sennò è niente. Anche se dico che è indeterminabile, per potere affermare questo devo averlo determinato, sennò non so di che cosa sto parlando dicendo che è indeterminabile; quindi, per potere dire che è indeterminabile devo averlo determinato. Per determinare, come stavo dicendo prima, occorre un rinvio, posso determinare qualcosa solo in relazione ad altro, non in relazione a sé, perché se non è determinato, se non rinvia ad altro, è nulla. È esattamente il discorso che faceva Aristotele rispetto alla potenza e all'atto: una qualunque cosa, perché possa dirne… lui parlava anche della materia e della forma: la materia è indeterminata, ma per potere dire che è indeterminata devo determinarla come forma, sennò non posso fare niente. I sofisti si sono accorti di una cosa del genere. Certo, hanno inventato la retorica, l'eristica, ecc., ma queste sono l'effetto collaterale di tutto ciò; non era questo il loro obiettivo, anche se con questo si facevano pagare, il loro lavoro teoretico andava ben oltre, andava nella direzione del linguaggio, nell'accorgersi che ciascuna cosa, per essere, deve essere linguaggio. Ecco tutta l'insistenza, così come sottolinea qui Heidegger, anche se a lui sfugge la questione, l'insistenza sul *λόγος*: tutto torna al λόγος, tutto arriva lì e senza il λόγος non si va da nessuna parte. Proprio per questo motivo, che è semplice in un certo senso: per potere considerare qualche cosa devo determinarlo e la determinazione è un rinvio, è linguaggio. È relazione, e il linguaggio è relazione. Ma vediamo che cosa ci dice qui Heidegger. *Per la comprensione del nostro dialogo dobbiamo tenere fermo il senso che il sofista assume nella delimitazione rispetto alla dialettica e alla filosofia. La sofistica è caratterizzata dall'irrealismo* … Dicevamo forse l'altra volta che al sofista non interessava la realtà, perché se questa realtà devo determinarla diventa già un'altra cosa. *L'irrealismo è da intendersi qui in un senso ben determinato, non si tratta di un irrealismo dovuto al caso, all'arbitrio e all'occasione, bensì di un irrealismo di fondo, che però non può essere concepito come se nei sofisti fosse una meditazione intesa a travisare e a occultare le cose…* Certo che no, non gliene importava niente. *…come se essi volessero soltanto ingannare. Si tratta di un irrealismo che possiamo meglio determinare…* Qui la parola "determinare" continua insistentemente: tutto deve essere determinato per essere qualcosa. Il qualcosa è qualcosa quando lo determino, sennò è nulla. Se non è determinato diventa il nulla, non nel senso del non-ente ma di un *nihil absolutum*. Il *nihil absolutum* non è altro che l'assenza di

linguaggio, cioè, qualcosa fuori del linguaggio. Io non posso pensare qualcosa che è fuori del linguaggio; se lo penso sono già nel linguaggio, ovviamente. Posso formulare questa cosa ma, in realtà, non la posso pensare in nessun modo: questo è il vero non-ente o non-essere. Come diceva Parmenide: se essere e pensare sono lo stesso, allora è chiaro che il non-essere è essere fuori del linguaggio ed è per questo che non c'è. *Si tratta di un irrealismo che possiamo meglio determinare come incuranza della realtà, dunque, appunto un irrealismo che si fonda però su un elemento positivo ovvero su un peculiare apprezzamento del predominio del discorso e dell'uomo che discorre. La parola detta, per il predominio che esercita sul singolo come pure sulla comunità, è per il sofista ciò che costituisce l'aspetto decisivo. Ebbene, nella misura in cui questa ostinazione sulla parola e sulla parola detta bene ed efficacemente, comporta per il discorso un obbligo di discorrere sempre di qualcosa.* Ciò che per i sofisti era ovvio ed evidente sembra qui quasi una sorpresa, cioè, se discorro, discorro di qualcosa. Posso discorrere di nulla? Se discorro del nulla anche il nulla diventa qualcosa. …*questo discorrere fine a se stesso, già solo per il fatto di porre l'accento unicamente sull'aspetto formale del discorso e dell'argomentazione, questa è una forma di irrealismo.* Vale a dire, si sono accorti che fuori del linguaggio non c'è niente. È per questo che Heidegger "accusa" i sofisti di irrealismo: si sono accorti che fuori del linguaggio non c'è niente. Ma questo non è irrealismo. Si sono accorti che l'unica realtà che possiamo concepire è quella che riguarda il λόγος. *In quanto ogni discorso discorre di qualcosa, e poiché il sofista appunto discorre, è costretto a parlare di qualcosa, che questa cosa gli interessi oppure no, ma proprio per il fatto che questa cosa non gli interessa e quindi non vuole restare legato alla realtà di cui parla, riponendo il senso del suo discorso unicamente nella bellezza dello stesso, egli diventa un irrealista. Irrealismo è incuranza del contenuto reale di ciò che viene detto…* Sì, questo sì, ma non è che il sofista sia irrealista per una questione estetica, non è che non gli importi della realtà, gliene importa nel senso che ci ha pensato: la realtà è nel *λόγος* e, quindi, non si cura di ciò che è fuori del λόγος, ecco ciò di cui non si cura. *Ora, poiché il discorso è la modalità fondamentale di accesso e di relazione al mondo…* Qui i sofisti avrebbero avuto qualche nota da rimarcare, perché non è la modalità di accesso a un mondo che, quindi, è fuori del λόγος. Già loro se ne erano accorti: se è fuori del λόγος, come vi accedo? È la domanda con cui finiva il precedente capitolo: se non è nel λόγος dov'è? Quindi, non è tanto che sia l'unico accesso a mondo, ma è perché c'è il λόγος che c'è il mondo, il che è un po' diverso … *ed è la modalità in cui è data innanzitutto la realtà del mondo e, anzi, non solo quella del mondo ma anche quella degli altri uomini e ciascuno di loro, l'incuranza della realtà da arte del discorso equivale all'inautenticità e allo sradicamento dell'esistenza umana.* È come se accusasse i sofisti di non considerare l'esistenza umana per sé, ma anche quella è un effetto del λόγος, del fatto che parliamo. Non è che è incurante rispetto agli umani, ma sa che questi umani non esistono per sé, non esistono senza il λόγος che li determina. *Questo è il senso vero e proprio dell'irrealismo che connota la sofistica come incuranza della realtà. A questo proposito bisogna considerare che l'esistenza è vista dai Greci come esistenza nella πόλις. Il contrario di questa esistenza sradicata e in modo specifico in cui esso si esprime nella vita comunitaria; insomma, il senso proprio dell'esistenza sta nel realismo, nello scoprire ovvero nel comprendere fondamentalmente la realtà dell'ente. Consiste, allora nell'idea della filosofia scientifica, che prese vita innanzitutto con Socrate e si realizzò completamente in Platone e Aristotele.* Ma questa ricerca della realtà dell'ente, di fatto, che cosa cerca se non un ente che sia fuori del λόγος? È solo a questa condizione che possiamo dire di avere reperito l'ente in quanto tale. Ma come lo trovo fuori del λόγος? E, soprattutto, con che cosa lo cercherò? Da dove partirò per cercarlo? Aristotele lo dice, poi in qualche modo lo sconfessa, ma lo dice: partiamo dalla chiacchiera, quindi, dal dire, dal λέγειν. Qualunque determinazione non fa che riproporre sempre il λόγος, ovviamente. È vero che i sofisti non si sono occupati di quella che Aristotele chiama filosofia scientifica, filosofia prima; non se ne sono occupati perché sapevano, non perché non sapessero, ma perché sapevano che quella ricerca intorno al vero ente non può approdare ad alcunché, può approdare soltanto ad altri enti e ad altri enti ancora e via di seguito, producendo quel cattivo infinito… *Adesso dobbiamo naturalmente comprendere la*

semplice interrelazione di questi opposti: realismo e autentico realismo dell'indagine, nel senso cioè che ciascuno di noi capisca, per ciò che lo concerne, che cosa significa tale realismo. La difficoltà di questo dialogo non risiede nella specifica trattazione ontologica sul non-essere, la negazione e simili aspetti, e nemmeno nella complessità delle partizioni, ecc. ;invece, consiste nel cogliere correttamente l'interconnessione del tutto e, quindi, quella realtà di cui in definitiva e propriamente si ragiona, di modo che la comprensione di ciascun passaggio sia alimentata da tale realtà come da un'unica sorgente unitaria. L'interconnessione del tutto. Il tutto, ὅλον, dunque. Ma qui torniamo alla questione da cui siamo partiti: posso determinarlo oppure no? Se non posso determinarlo non posso dirne niente e, quindi, non c'è. Posso credere che ci sia, certo, ma non c'è, perché non lo posso determinare. Se lo determino, come lo determino? Attraverso i molti. Questo tutto, che è uno, lo determino attraverso i molti. Ecco, quindi, che questa insistenza dell'uno e dei molti, che c'è anche nei sofisti, è la condizione della determinazione perché l'uno lo definisco attraverso i molti e i molti li prendo come un uno, come un monoblocco. *Il colloquio ha inizio quando Teodoro presenta a Socrate lo straniero. A questo punto apprendiamo che questo ξένος* (lo straniero) *proviene da Elea, che è compagno e amico degli allievi di Parmenide e Zenone, la qual cosa ne denota la provenienza spirituale e scientifica, che è un uomo assai filosofico, e questo è riferito alla sua esistenza. Dunque, viene introdotto un filosofo della scuola di Parmenide. Ciò conferisce già all'atmosfera spirituale del dialogo la sua connotazione.* Abbiamo a che fare con un eleate. *Il confronto vero e proprio e la discussione sulla realtà delle cose si muove nell'orizzonte della problematica istituita dalla filosofia eleatica, da Parmenide di Elea /…/ un cenno preliminare al contenuto reale del dialogo, vale a dire la domanda se anche il non-essere sia. /…/ La parola θεόν* (dio) *significa semplicemente il riferirsi nel proprio conoscere a quell'ente che nell'ordine della realtà possiede il rango più elevato.* Questo sarebbe il dio. È, in definitiva, qualcosa che ha a che fare con la conoscenza. *Il chiarimento del λόγος…* Questo è l'avvio della parte dedicata alla retorica *…costituiva per i Greci un compito fondamentale e per giunta tale che essi procedettero con difficoltà e lentamente e in un certo senso rimasero bloccati.* Si può anche capire. Infatti, il λόγος, il linguaggio, scappa da tutte le parti, come lo fermo? *Questo momento coincide con ciò che viene comunemente tramandato come logica aristotelica, poiché in ultima istanza la dottrina del λόγος è maturata presso i Greci in un senso teoretico. Il fenomeno primario del λόγος fu la proposizione, l'asserzione teoretica su qualcosa. Poiché il λόγος viene determinato primariamente a partire da questa, tutta la logica successiva, come è venuta evolvendosi nella filosofia occidentale, è diventata logica proposizionale. I tentativi elaborati successivamente per riformare la logica sono sempre orientati alla logica proposizionale e devono essere concepiti come modificazione di quest'ultima. Quello che abitualmente conosciamo come la logica è soltanto lo sviluppo di un ben preciso indirizzo di indagine all'interno della filosofia greca, ma non è affatto la logica e sono ben lungi dall'essere poste le questioni fondamentali che si legano al fenomeno del λόγος. Poiché la logica proposizionale è così orientata, assumendo come fondamento esemplare la proposizione teoretica, ha dominato nel contempo tutte le altre forme di pensiero volte all'esplicazione in senso lato del λόγος come linguaggio. Tutta quanta la linguistica, e in un'accezione più ampia anche la filosofia del linguaggio, sono state viste in dipendenza da tale logica proposizionale. Tutte le nostre categorie grammaticale e anche tutte le nostre odierne grammatiche scientifiche, lo studio delle lingue indoeuropee e così via, sono determinate nella loro essenza da questa logica teorica, a tal punto che appare pressoché disperato il tentativo di comprendere il fenomeno del linguaggio prescindendo da questa logica tradizionale. Sussiste, tuttavia, il compito di concepire una buona volta la logica in senso più radicale di quanto non sia riuscita ai Greci e di elaborare lungo questa via una comprensione più radicale del linguaggio stesso e, quindi, anche delle discipline linguistiche.* Forse gli antichi non l'hanno formalizzato ma i sofisti e gli eleati ci sono andati molto vicino. Tenete sempre conto che il punto cruciale di questo dialogo, *Il sofista*, è la necessità di stabilire che il non-ente è qualcosa, è uno scritto "contro" Parmenide e, quindi, in questo dialogo si deve mostrare che anche il non-essere comunque è. *L'esistere di un ente diventa perspicuo in ciò da cui deriva. Lo ξένος sottolinea ancora una volta la difficoltà di questa*

indagine e propone intanto di provare a esercitare la modalità di tale indagine ovvero di tale approccio analitico. A tutti noi viene insegnato da lungo tempo, è un'antica regola, una vecchia regola comune: tutto ciò che è, a proposito delle cose importanti, deve essere studiato a fondo… Lui traduce καλός con "a fondo", cioè, studiato bene. Generalmente, si traduce con bello *…in modo appropriato, deve essere esercitato anzitutto nell'ambito di ciò che è banale e vi è identità, perché ci si possa poi cimentare direttamente con essi oggetti più importanti.* Questo è interessante perché in fondo è ciò che poi dirà molto dopo con Heidegger: si parte dalla chiacchiera, da cose banali, non si può partire da concetti astratti, astrusi. Per poterli trattare, determinare, devo cominciare a dire qualche cosa che conosco, quindi, cose che vengono dal luogo comune, dal pensare comune. È questo il metodo e, infatti, Platone da che cosa parte? Dal pescatore. L'intento è quello di riuscire a definire il sofista, chi è il sofista, che cosa fa esattamente, e comincia con il pescatore. Si può capire perché proprio il pescatore: perché attira, tira su con la lenza oppure irretisce le sue prede, venendo poi Platone a dire quello che secondo lui fa il sofista: irretisce i giovani e li travia. *Si parte da qualche cosa che è ben noto e di poca importanza. Le due cose procedono in qualche modo di pari passo, qualcosa che si conosce bene per l'esperienza quotidiana, di cui tutti sanno che cos'è.* Qui c'è anche Aristotele, quando dice che occorre trovare qualche cosa di vero: dove lo troviamo? Da quello che è vero per i più, da quello che è riconosciuto vero dai più: da lì partiamo, necessariamente. Nessuno gliene fa una colpa perché non è possibile fare altrimenti. Bisognerebbe solo tenerne conto, anziché a un certo punto dimenticarsi da dove si è partiti e immaginare di potere determinare come stanno veramente le cose, cioè, ricordarsi che si è partiti da qualche cosa che è creduto vero dai più, per lo più. Potremmo chiamarlo in modo appropriato: da un τόπος retorico. *Le cose importanti della vita sono per lo più controverse su ciò che le riguarda, come è il caso di quanto si riferisce al filosofo, al sofista e al politico, sussiste ἄγνοια, ignoranza /…/ Quello che si deve cogliere è innanzitutto ciò che in esso puramente si mostra. Potrà risultare che questo primo aspetto della cosa magari sia affetto da una concezione del tutto impropria, ma per l'apprensione e l'approccio più immediati è quello l'aspetto che più conta. Ed è proprio quest'ultimo che deve essere raccolto e messo al sicuro al fine di poter porre una domanda fondata circa la cosa in questione.* Cioè: una cosa banale ma che è nota a tutti. Deve avere queste due caratteristiche. Cosa significa in fondo che deve essere nota a tutti? Se ci pensiamo bene: che non sollevi obiezioni. Se io dico che questo è un posacenere non andrò incontro a obiezioni. Dice rispetto all'ente: *Nient'altro quel suo esser lì in esso stesso, la sua presenza e invero la sua piena presenza nel suo presentarsi senza contraffazione, così com'è.* Husserl diceva "la cosa stessa", andare alle cose stesse, in carne ed ossa. *Nel conoscere e nel parlare viene appropriata la verità dell'ente, la sua svelatezza.* Quindi, la sua svelatezza accade nel dire. Senza il dire non c'è svelatezza, cioè, non si mostra l'ente, non appare, non c'è il fenomeno, non c'è niente. *Abbiamo così evidenziato due atteggiamenti fondamentali, due possibilità di approccio, alle quali può essere riferita la τέχνη…* Che è quella che si cerca del sofista: qual è la sua tecnica? Che cosa fa esattamente un sofista? *…produzione e appropriazione…* Ha esaminato questi due aspetti: appropriarsi di qualcosa, una tecnica di appropriazione, per esempio rispetto alla pesca, come ci si appropria del pesce – lo si tira su con la lenza oppure lo si irretisce – e come ci appropria di qualcosa: l'appropriarsi di qualcosa comporta, invece, la forza, un'appropriazione energica, l'accaparrarsi di qualcosa. *Questi sono atteggiamenti originari del vivere. In seguito, saremo costretti dalle domande reali del dialogo a ritornare più approfonditamente su questi fenomeni e a vederli in modo più originario. All'interno dell'appropriazione e della produzione possono essere evidenziati fenomeni identici che non sono riferiti alla τέχνη, alla dimestichezza in quanto tale…* Heidegger intende con τέχνη anche la dimestichezza, l'aver dimestichezza con qualcosa. È abbastanza facile con il greco trovare altri significati. *Questo dato di fatto fondamentale comune a entrambi ci è suggerito dal termine approccio, quello di un vivente, ovvero dell'uomo, al suo mondo. A partire da questo carattere la stessa τέχνη è stata fatta oggetto di un'interpretazione specifica, in base alla quale la vera-dimestichezza-con-qualcosa, sicché ne risulta una strana conseguenza, che cioè la τέχνη*

ποιητιχή, l'approccio produttivo, è guidata e accompagnata da una preliminare appropriazione di ciò che c'è, ovvero, di ciò che dev'essere fatto. È chiaro che anche nella tecnica c'è abilità nel fare ma nel fare qualche cosa: se io voglio produrre qualche cosa, parto da qualche cosa che c'è già. Tenete conto che questa è sempre una preparazione alla questione del λόγος, quindi, è sempre riferito al λόγος, cioè, se io voglio inventarmi qualche cosa parto da qualche cosa che c'è già. Questa è la questione della chiacchiera in Heidegger: parto sempre da qualche cosa che c'è già, che c'è già nel mio discorso, nel λόγος, è già presente. Ed è per questo che posso manipolarlo, perché c'è già. *Sarà poi Aristotele a definire come εἶδος ciò di cui ci si deve appropriare primariamente nella τέχνη, come abbiamo cercato spiegare con l'esempio della scarpa.* Εἶδος è una parola che generalmente viene tradotta con immagine, anche forma, anche essere. Qui εἶδος diventa ciò di cui ci si deve appropriare. *Nell'interpretazione tradizionale di Platone queste cose sono passate inosservate in quanto, certo, esse sono diventate troppo primitive e ovvie al cospetto di una così alta scienza qual è la filosofia odierna.* C'è una certa ironia in tutto questo. *La vera importanza di questa interconnessione si può in realtà vedere solo se ci si è preventivamente appropriati dei fenomeni, vale a dire, se si indagano fenomeni originari come il prendersi cura, l'essere del mondo circostante, e così via.* Qui sottolinea questi aspetti perché sono quelli di cui parla in *Essere e tempo. Questo è il senso autentico del cosiddetto lavoro sistematico della filosofia. Noi non facciamo sistematica per ottenere un sistema ma per comprendere noi stessi nei fondamenti dell'esistere.* Quindi, non facciamo una sistematica per costruire un altro sistema, ma per comprendere noi che costruiamo questo sistema: è questo l'obiettivo. *La determinazione della τέχνη κτητική* /…/ Usa due termini: *uno viene da μεταβάλλω, cambiare, nel senso di scambiare qualcosa con qualcos'altro, l'altro è il χειρωτικόν, mettere mano senz'altro, non farsi dare qualcosa e, soprattutto, non dare assolutamente nulla a propria volta ma soltanto prendere.* Qui sta ancora indagando sulla definizione del pescatore e su tutte le varie possibilità. Nelle varie definizioni delle varie tecniche del pescatore c'è appunto il prendere in questo modo, prendere in quest'altro, dove lui fa tutte distinzioni infinite che lasciano il tempo che trovano, utilissime per lui, certo, ma… *Abbiamo scoperto in tutto e per tutto a sufficienza quello che volevamo e invero attraverso il λόγος. La discussione del nostro esempio ci ha offerto una visione preliminare del metodo di base, col quale una cosa viene resa presente secondo il suo contenuto essenziale. Se si vuole determinare tale metodo, in base al suo aspetto immediato, attenendosi alla terminologia utilizzata da Platone, bisogna chiamarlo con il nome di dicotomia, che è ciò che Platone chiama διαίρεσις* (divisione). *Si tratta dell'atto di tagliare, τέμνεϊν, tranciare da cima a fondo qualcosa che in precedenza risultava indiviso. Il termine appropriato per questo τέμνεϊν è διαίρειν. Spesso Platone usa anche σχίζειν, scindere.* /…/ *Non bisogna dimenticare che questo διαίρειν, questo dividere, viene specificato come un λέγειν, come un dire, e che dal canto suo il λόγος possiede il carattere del δηλών, del manifestare. È il* λόγος che ha questo carattere. Le cose non si manifestano da sole. Qui incomincia a essere evidente, le cose non appaiono da sé. È questo il messaggio del sofista: le cose non appaiono da sé, inutile cercare qualche cosa che si mostri da sé, senza essere previamente determinato, cioè, senza che sia nel λόγος. *Sicché il τέμνεϊν, il tagliare, non è un'operazione arbitraria che possa essere identificata con l'arte di tagliare e sminuzzare in senso fisico. Siamo invece tenuti a considerare questo stesso τέμνεϊν e διαίρειν possiede la funzione di mostrare, di rendere manifesto.* Entrambi questo tagliare e questo separare, questo dividere continuo, è un qualche cosa che ha la finalità di mostrare qualche cosa, quindi, è un qualcosa che avviene nel dire, nel *λέγειν. L'ente viene tagliato da cima a fondo in quanto esso si mostra nel suo contenuto reale* /…/. *le sue forme, nei suoi aspetti. A partire da questo stato di fatto metodologico il λέγειν è inteso come τέμνεϊν e precisamente come τέμνεϊν dell'εἶδος.* Qualcosa che divide l'immagine, la forma. La divide per scomporla e per poterla dominare. *Emerge un'espressione che in seguito avrà un certo ruolo anche in Aristotele: ἄτομον εἶδος, immagine indivisa…* Τέμνεϊν è dividere, ἄτομον con alfa privativa è indiviso, da cui atomo *…ovvero quell'aspetto di una cosa che non può essere ulteriormente sezionata.* L'atomo sarebbe questo. Naturalmente l'hanno poi sezionato, ma in origine,

etimologicamente, atomo sta per non diviso, per indivisibile …*quel contenuto di fronte al quale il λέγειν si ferma, a proposito del quale il λέγειν non è più in grado di far vedere una realtà ulteriore*. Qui la fa lunga solo per dire che in tutte queste operazioni, per cercare di sapere che cos'è il sofista, cominciamo a dividere tutto finché arriviamo a qualche cosa che non può più essere diviso, che se continuiamo a volerlo dividere ripete sempre la stessa cosa. In quel caso, quindi, saremmo arrivati all'essenza. *È significativo il fatto che lo ξένος* (lo straniero) *inviti Teeteto a decidersi per l'una o per l'altra ipotesi*… L'ipotesi era quella che nella caccia, per esempio, si cacciano animali selvatici o domestici. Ma non erano tanto gli animali che interessavano, perché tra gli animali domestici lui ci mette l'uomo e, quindi, la caccia all'animale domestico che è l'uomo. Questo per indicare un altro degli aspetti del sofista: cosa fa? Va a caccia di che? Di animali domestici umani. *L'uomo è un animale domestico, ma la sua decisione ha luogo senza accompagnarsi ad alcuna considerazione di fatto, ηγούμαι*… Che significa: io reputo così. …*in base alla conoscenza naturale dell'uomo di cui dispongo*. Vedete come insiste continuamente quando si arriva all'origine delle cose, al da dove vengono le cose: io ritengo così, io penso così, si crede così, è ritenuto essere così. Questo è ciò che si trova alla fine di tutto. L'ente in quanto tale, quello che si va cercando a tutti i costi, alla fine si riduce a un "io reputo così". È questo che si trova quando si cerca l'ente assoluto, diciamola così. *Anche questo uso linguistico*… Cioè, l'esprimere questo genere di convinzioni: io reputo così, ecc. …*sta a testimoniare che l'esplicazione del sofista si compie a partire dalla dimensione intuitiva delle conoscenze naturali su di lui*… Che è ciò da cui si parte sempre: conoscenze naturali, quella da cui si parte per andare oltre. *Questa caccia agli uomini, nel senso della tendenza a ridurre gli uomini in proprio potere, a impossessarsi di loro in modo da poterne disporre, ha due possibilità che ci sono già state prefigurate dalle precedenti considerazioni*. Fa poi una distinzione tra la caccia violenta, che pertiene alla guerra. *Ma anche una maniera di condurre gli uomini in proprio possesso, così da disporne, che passa attraverso il λόγος, si serve del λέγειν e invero secondo diversi indirizzi*. Fa qui l'elenco dei vari tipi di discorso, che sono tipici della retorica: il discorso tenuto in tribunale, il discorso nell'assemblea popolare e il parlare insieme nelle frequentazioni quotidiane, cioè, il dialogo. *Occorre procurarsi un certo seguito pronunciando sermoni e acquisendo discepoli, riuscendo inoltre a persuadere gli ἴδια, i singoli*. Per di più facendosi pagare. Questo non gli andava proprio giù. *Con questo richiamo alle peculiari possibilità di accattivarsi gli uomini tramite il λόγος, la caratterizzazione del sofista viene collocata entro l'orizzonte generale del tenere discorsi, cioè della retorica*. Di cui si occuperà nel capitolo successivo. *Questo passo è importante al fine di maturare la comprensione del λόγος e dell'elaborazione della retorica, in quanto qui Platone presenta un elenco completo delle possibili modalità del discorso pre-teoretico: il discorso giudiziario, il discorso davanti all'assemblea popolare, o discorso epidittico, e in generale il parlare gli uni con gli altri. /…/ Si tratta di un χειροῦσθαι, di un mettere mano che si rivolge ad altri uomini, più precisamente di un andare a caccia di essi. E il mezzo, in un certo senso la rete o trappola con cui il sofista cattura gli uomini, l'attrezzo del sofista è il λόγος, un persuadere gli uomini, e tale persuasione ha il senso di stringere relazioni, di riuscire a entrare in contatto con l'altro, di attirarlo a sé*. Potremmo dire letteralmente di sedurlo. *Questo è il fenomeno che viene considerato in questa prima descrizione, l'atteggiamento di un uomo che per mezzo di determinati discorsi attira a sé gli altri, facendo credere loro che ciò che gli preme è offrire ἀρετή* (virtù), *termine che qui equivale a παιδέια* (insegnamento, formazione) … Anche *ἀρετή* vuol dire tantissime cose: virtù, fine, ecc. …*come giusta formazione culturale, intesa come possibilità di condurre se stessi all'esistenza autentica all'interno della πόλις. Il sofista non vuole offrire agli altri un qualche divertimento, la sua τέχνη non è un ἡδυντική. Egli la pone piuttosto al servizio di precise esigenze, rivolgendosi agli interessi altrui nei confronti di un compito positivo, l'ἀρετή, e lo fa persuadendo gli altri che essi potranno apprenderla presso di lui*. Quindi, quello che cerca di fare è una formazione, una formazione che avviene attraverso il discorso ma che nel sofista punta al discorso, al *λόγος* fine a se stesso. Non vuole insegnare come stanno le cose, vuole insegnare – lo diceva lui prima – a dire bene, ma il dire bene significa il dire tenendo conto che

tutto ciò che accade non è altro che qualcosa che accade nel dire. In effetti, è esattamente il contrario di quello che pensa Platone, per cui sarebbe il filosofo a questo punto l'ingannatore, perché fa credere che esista qualcosa fuori dal *λόγος*. Il sofista no, il sofista gioca con le parole perché sa che non c'è altro al di fuori delle parole. Il filosofo, inteso nell'accezione platonica, è invece colui che cerca quell'ente, che è quello che è indipendentemente dal *λόγος* e di questo inganna. *E così di nuovo, il sofista non commercia in musica, immagini o altre buffonate, bensì ciò che egli introduce e vende sul mercato è in vista di qualcosa di serio, ne va dell'educazione all'esistere autentico, all'esistenza nella πόλις; egli non vende cose per la ἡδονή* (piacere, divertimento) *ma fa incetta di μαθήματα* (conoscenze), *di conoscenze nel più ampio senso del termine, in vista delle possibilità più elevate della vita dell'anima e dello spirito. Quindi, le cose importanti per l'anima e la vita, per l'autentica vita psichica che egli coglie e vende, non le mette in mostra lui stesso e non si tratta nemmeno di cose possono essere messe ufficialmente in mostra, bensì hanno a che fare con la πρᾶξις di coloro ai quali egli vende questi χρήματα* (cose, oggetti, in genere di valore). Dunque, ha a che fare con la πρᾶξις, con l'agire delle persone. Ciò che il sofista insegna è qualcosa che si ripercuote nel modo in cui le persone agiscono, in quanto ciascuno agisce in base a ciò che pensa, potremmo dire, in base alle sue fantasie, che sono ciò che pilotano tutto quanto. *Tale commercio riguarda ancora una volta un determinato discorso ovvero i risultati di certi ragionamenti che il nostro mercante…* Qui lo paragona a un mercante perché vende discorsi. *Egli però non è un τεχνοπωλικόν, cioè, non vende conoscenze legate a τέχναι, cioè nel campo delle diverse professioni pratiche.* Lui non insegna a costruire un violino, per esempio. *Mette in vendita il μαθήμα, la conoscenza, riferita all'ἀρετή* (virtù), *alla παιδέια* (*formazione*). Alla formazione, potremmo dire, intellettuale. *Lui fa commercio di logoi, di cose dette, fabbricate da altri o reperite da lui stesso, come di una merce, e cioè il λόγος non è più soltanto il mezzo per conquistare gli altri ma è anche ciò che egli stesso mette in vendita. È già chiaro che in tal modo passo dopo passo l'intero atteggiamento del sofista si concentra sul λόγος e che tutta la sua esistenza si risolve nel λέγειν.* Il sofista ha capito che non c'è altro fuori da questo, che è tutto lì. Il filosofo no, il filosofo, come dicevo prima, è ancora quello che immagina di trovare quell'ente che se ne sta lì tranquillo, fuori del linguaggio. *L'appropriazione attraverso la lotta consente ora a sua volta determinazioni più approfondite. Infatti, per i Greci ἀγών significa propriamente contesa, il misurarsi con altri; pertanto, la determinazione originaria di questa lotta è lo ἀμιλλᾶσθαι, in latino contendere, la contesa. Pertanto, questo lottare ha il senso di assalire, fare cadere, ecc.* Ma questo lottare non è altro che una differente posizione rispetto al λόγος e, in particolare, alla retorica, perché qui si riferisce alla eristica, cioè il contendere con l'altro e vincerlo a tutti i costi. Naturalmente, per il filosofo, sempre platonicamente inteso, l'eristica è un non senso perché vincere sull'altro non porta alla verità. È vero, assolutamente vero, ma lo sapeva bene anche il sofista che non porta alla verità. La differenza fondamentale è che il sofista non crede che ce ne sia una, il filosofo sì. *Questo tipo di contesa, denominato ἐριστικόν, il vero e proprio contenzioso, che essendo essenzialmente teorico ha funzione di mirare a conoscenze teoriche. Anche all'interno di questo modo di discutere, per domande e risposta, cioè della competizione, della discussione teorica e scientifica in senso ampio, c'è una tipologia che Platone denomina ἀδολεσχικόν, mera chiacchiera culturale.* Certo, per Platone è solo chiacchiera, così come la retorica, con la quale ce l'aveva a morte, e anche l'eristica, perché non hanno come obiettivo – ma questo già con Socrate – il trovare la verità. Con Socrate sì e no perché lui, di fatto, termina tutti i suoi dialoghi senza una conclusione definitiva, praticamente li lascia tutti aperti, però l'intendimento è quello di raggiungere una verità, è un intendimento morale che era assente nei sofisti. I sofisti, arrivando dagli eleati, perché in fondo erano molto vicini, sanno che non c'è questa verità, almeno da Parmenide e Zenone in poi. Come la raggiungo questa verità? Devo determinarla, ma se la determino non è più quella cosa immobile, statica e identica a sé per l'eternità. Determinandola la verità diventa un'altra cosa, ma se diventa un'altra cosa è non-verità, perché ciò che è diverso da verità è non-verità. Quindi, determinando qualcosa, questa cosa si muta nel contrario, perché per determinarla devo dire cose

che quella cosa non è: per dire che cos'è la verità devo dire altre cose; determino la verità dicendo ciò che la verità non è. Queste questioni sono passate totalmente inosservate per millenni. I sofisti, e prima di loro gli eleati, hanno posto l'impossibilità di giungere a qualche cosa di stabile, di fermo, si sono accorti che questa impossibilità è un prodotto del dire, del λέγειν, e se si parla è così, non c'è scampo. Dopodiché è arrivato Platone che ha dato dei parolai ai sofisti perché non si occupavano della verità. Platone non si è mai interrogato, in effetti, sulla questione della determinazione; per lui, ma anche per Aristotele, la determinazione avveniva attraverso *διαίρεσις*, divisioni fino ad arrivare alla cosa stessa; per Aristotele erano le categorie, i vari *praedicamenta* della cosa, cioè οὐσία. Ma che cosa significa dividere una cosa? Significa attribuirgli qualche cosa per poi toglierla e dire no, non è questo, e in questa operazione ciò che conta è il fatto che tutte queste divisioni possono avvenire all'interno del λόγος, del dire. È anche questo un modo di determinare, certo, ma anche in questo caso non ci si è accorti, Platone non lo ha visto che si determinava attraverso ciò che la cosa non è. Ce l'aveva sotto gli occhi: io la determino escludendo cose, dividendo, scotomizzando e, quindi, dicendo che quella cosa non è tutto ciò che non è, perché tolgo tutto ciò che quella cosa non è per potere stabilire che cos'è. Quindi, già la questione dell'ente e del non-ente poteva essere risolta immediatamente, ma ci si sarebbe dovuti accorgere che stava parlando. E, allora, il non-ente è ciò che definisce l'ente: l'ente è sì quello che è ma in quanto c'è il non-ente, perché, per determinare l'ente, devo dire cose che non sono quell'ente. È un po' come l'essere di cui parlava Severino: per dire l'essere devo mettergli vicino il non-essere, per poi toglierlo. Severino non si è accorto che se toglie il non-essere toglie anche l'essere. Tuttavia, la questione era già lì. I sofisti non hanno proseguito il loro lavoro perché li hanno cacciati dalle città, ma erano arrivati alla questione: per dire che cos'è l'ente mi serve il non-ente, se non c'è il non-ente non c'è neanche l'ente. Non sono arrivati a dire propriamente questo, non ne hanno avuto il tempo, la forza, non so. Si parla comunque di duemilacinquecento anni fa, bisogna tenere conto anche di questo. Andavano contro tutti quanti, ma l'accusa che veniva rivolta loro non era mai un'accusa teoretica, non era mai una controargomentazione alle loro argomentazioni – ci ha provato Platone, dove nel *Sofista* a un certo punto conclude il dialogo lasciandolo in sospeso – non ci sono controargomentazioni, così come non ci sono mai state contro Zenone. C'è stato, invece, nei confronti dei sofisti l'allontanamento forzato, la cacciata dalle città, con l'accusa di prendere denaro, perché non potendo controbattere, quale accusa potevano rivolgere loro? Tutto questo ci porta alla questione della retorica, di cui parla qui alla fine. *Si è inoltre sottolineato che il λόγος come chiacchiera nella sua naturalità determina in modo predominante l'esistere quotidiano. La retorica e la sofistica hanno orientato sul λόγος l'ideale formativo dei Greci, la παιδεία. Abbiamo visto altresì la trattazione positiva che ne dà Aristotele che ciascun singolo ἀληθεύειν* (ogni singolo ente che si svela), *ogni singolo atteggiamento fatta eccezione per il νοῦς, persino la stessa indagine teoretica, sono determinate dall'essere μετά λόγου* (attraverso il discorso) *dall'attuazione del λέγειν. In tal modo abbiamo fondamentalmente anticipato il significato del λόγος nell'esistere umano. Ora, però, ci troviamo di fronte al compito di intendere il fenomeno del λόγος, dal momento che proprio il nostro dialogo si va facendo via via più incalzante nell'ottica dello stesso Platone. In altre parole, dobbiamo accertarci di come Platone stesso si ponga nei confronti del λόγος e di quella cerchia di fenomeni che vi si raggruppano intorno, per capire se anche in lui trova espressione il predominio del λόγος nel novero dell'esistente oppure se questa caratterizzazione data in precedenza non rappresenti in fin dei conti nient'altro che una costruzione vaga. Volendo raggiungere tale orientamento non possiamo discutere nel dettaglio tutte le affermazioni che troviamo in Platone. In fondo, la questione che ci chiediamo è che posizione assume Platone nei confronti della retorica. La retorica è, infatti, la τέχνη che elabora, insegna il retto modo di parlare o, almeno, ne ha la pretesa. Dovrà dunque essere possibile, almeno per via indiretta, partendo dalla posizione di Platone sulla retorica, fare luce sulla sua concezione del λόγος. E qui, forse, ancora non lo sappiamo, potranno esserci delle indicazioni nella questione teoretica della retorica.* E, cioè, non più la retorica come strumento,

mezzo di persuasione ma come un qualche cosa che merita di essere pensato, merita di essere pensato il modo e il perché funziona, che cosa lo sostiene.

19 gennaio 2022

Gli oratori dell'età arcaica, cioè precedenti a Platone e a Socrate, nel loro mestiere si sono cimentati essenzialmente non già, come afferma Cicerone, nel parlare de arte, cioè sulla τέχνη, bensì ex arte, a partire dalla τέχνη. In altri termini, il loro lavoro consisteva nel redigere discorsi, nello scrivere e nell'enunciare modelli di discorso. Ciò si integrava in una certa teoria che loro stessi definivano θεωρία, tale però da non potere essere intesa nel senso vero e proprio del termine che θεωρία possiede per i Greci. Quanto ci rimane della tradizione della retorica antica lascia intendere che il senso della ῥητορική τέχνη, e quindi anche il senso del discorso pubblico, fosse quello di condurre i suoi destinatari, gli uditori, a un determinato convincimento, cioè, è un provvedere alla formazione di un punto di vista su qualcosa. Questo è il senso proprio del λέγειν: si parte da un'opinione dominante, la si discute affrontando così un determinato caso, in tribunale o davanti all'assemblea popolare, in modo che l'opinione comune vi concordi allo stesso modo e conceda quindi la sua approvazione. L'orientamento primario è ricavato dall'opinione comune al fine di imporsi presso questa e di procacciarsi potere e credibilità. Si tratta di un intento perseguito nel discorso che non viene in alcun modo a fissare da vicino il fatto di cui si parla, ma che anzi si orienta sui punti di vista dell'opinione comune. Qui, senza neanche tanto accorgersene, ha posto la questione. Dice *al fine di imporsi presso questa e di procacciarsi potere e credibilità.* Questa è la retorica, certo, però c'è da dire che la retorica per loro ha a che fare con il vivere, con la vita comune, con tutte le situazioni in cui ciascuno parla di qualche cosa con qualcun altro. *Infatti, è proprio così che anche Platone nel Gorgia vede la retorica. Dopo aver interrogato Gorgia sull'essenza della retorica, Socrate riassume così l'opinione dell'interlocutore: "Ora, Gorgia, mi sembri manifestare esattamente quale τέχνη tu ritenga sia la retorica e se ben capisco tu dici tutto il suo mestiere, il suo scopo, procedono in questa direzione, oppure tu dici eventualmente che la retorica sarebbe capace di qualcos'altro che non sia il plasmare un certo punto di vista negli uditori?". Questa è la concezione della retorica che Platone ha nel Gorgia, cioè negativa…* E cioè uno strumento per persuadere e basta. La critica che Platone rivolge alla retorica è di non volere giungere alla verità della cosa ma semplicemente alla persuasione e cioè a instillare una sorta di opinione in chi ascolta. Abbiamo visto che non è proprio esattamente così, perché il sofista, sì, certo, conosce la tecnica retorica ma non è interessato a cogliere la verità della cosa, perché sa che non c'è. E, quindi, fa una cosa interessante, perché è come se dicesse, anche se non lo dice, che ciascun dire è un'allegoria. L'allegoria letteralmente significa "dire dell'altro su qualche cosa": ἄλλος, altro, e ἀγορεύω, che è un altro dei modi utilizzati dai Greci per il termine "dire". Quindi, allegoria è un dire qualche cosa d'altro rispetto a ciò che si dovrebbe dire. Ma quando si parla, quando si afferma qualche cosa non si dice sempre qualche cosa d'altro? Necessariamente. Se io voglio dire A, per definirla, per determinarla, devo dire B e sarà B che determina la A. Quindi, è come se i sofisti si fossero accorti che tutto il dire non è altro che allegoria. Generalmente, l'allegoria si presenta anche, per esempio, nella pittura: voglio rappresentare la vittoria, quindi, cosa faccio? Dipingo, per esempio, un'aquila che sorvola le linee nemiche con la bandiera nel becco, e questo dovrebbe essere un'allegoria della vittoria. Questo nella pittura, ma nel dire si fanno continuamente allegorie e radicalizzando la questione potremmo dire che affermare qualche cosa è necessariamente un'allegoria, cioè un dire qualche cos'altro, sempre; quindi, non si può parlare di ciò di cui si vorrebbe parlare perché, parlando di quello, si parla di altro. *Essa* (retorica) *rinuncia a trattare proprio di ciò su cui deve insegnare a parlare. Rappresenta una dimestichezza…* Dimestichezza è un termine che Heidegger utilizza anche per tradurre τέχνη, quindi, come dimestichezza, saperci fare, ecc. *…non orientata a un qualche contenuto reale ma ha di mira ciò che noi chiameremo una mera procedura puramente esteriore. Questa*

posizione negativa di Platone sulla retorica, il fatto cioè di non riconoscere in essa una τέχνη dotata di una propria legittimità, è evidentemente dovuta al genere di oratori che imperversavano a quel tempo. La cosa strana, però, è che già in questo dialogo Platone abbia in mano le possibilità positive di una comprensione effettiva della retorica ma non le sviluppi efficacemente. Ben diversa è la posizione di Platone che assume sulla retorica nel Fedro. Qui abbiamo una concezione positiva, non tale da indurre Platone a riconoscere nella retorica una vera e propria τέχνη, come farà in seguito Aristotele. È proprio il Fedro che può offrirci un chiarimento decisivo intorno all'intera questione di cui ci stiamo occupando qui. Adesso, infatti, ci parlerà per un po' della questione della retorica nel *Fedro. Rispetto alla retorica ne va del discorso nel senso dell'esprimersi e del comunicare, del discorso come di una modalità di esistenza, nella quale l'uno con l'altro e l'uno con l'altro, come pure entrambi assieme cercano la stessa cosa.* Cercano la stessa cosa. Sì, infatti, in ciascun dialogo ciascuno cerca di persuadere l'altro. È in questo senso che cercano la stessa cosa, ma non è che vogliano sapere che cosa è esattamente quella cosa lì, della quale il più delle volte importa molto poco, perché è solo un pretesto, un'occasione per potere mettere in atto una volontà di potenza, cioè una persuasione. *Quanto sia forte il fenomeno del λόγος in questo contesto dell'esistenza dell'uomo risulta già dalla prima parte* (del *Fedro*) *nella quale lo stesso Socrate si caratterizza parzialmente in modo ironico come un entusiasta della retorica di quel tempo e ciò a cospetto di Fedro, che porta sempre con sé i discorsi di Lisia. Uscendo dalla scuola di Lisia, Fedro incontra Socrate, il quale lo trattiene dicendogli "Tu hai incontrato uno che dell'amore per ascoltare i discorsi ha fatto una malattia". Già con ciò è ben chiaro e lo vedremo nuovamente che per Socrate è di estrema importanza il λόγος, la giustezza dell'esprimersi, in quanto egli vede in questo esprimersi nient'altro che lo scoprire, nel fare ciò, se stessi.* È interessante, anche se da Socrate appena abbozzato, il fatto che soltanto attraverso il λόγος posso conoscere me stesso, cioè, soltanto parlando, soltanto pensando, quasi ad alludere che io sono λόγος, per cui fino a che non conosco il λόγος non conosco me stesso. *È per questo che dice di essere malato di amore per il discorso, per l'ascoltare discorsi. Contemporaneamente, parla della sua passione per la conoscenza di sé. E dice "Non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come richiede l'iscrizione di Delfi* (conosci te stesso). *Non sono ancora giunto fin lì e, poiché non essendo giunto abbastanza avanti, resto nell'ignoranza circa me stesso. Mi sembra ridicolo cercare di capire ciò che mi è estraneo e che non mi appartiene.* Come dire: se prima non conosco me è inutile che mi dia da fare a conoscere altre cose. *Pertanto, vi rinuncio e in tutte queste cose, come la natura e simili, rispetto a queste mi attengo a ciò che comunemente si crede". /…/ È interessato soltanto ai discorsi, non alle cose. "Campi, prati, alberi non possono insegnarmi nulla, lo possono invece uomini in città". È per questo che dice che raramente esce dalla città. Fedro e Socrate stanno infatti facendo nel pomeriggio una passeggiata fuori città e si sdraiano presso il torrente. Socrate si riferisce al fatto che Fedro porta con sé la trascrizione di un discorso di Lisia, con il quale lo ha attirato fuori città all'inizio del dialogo. "Mi sembra che tu abbia effettivamente trovato il mezzo appropriato per attirarmi sin qui…" /…/ Platone fa innanzitutto vedere che gli oratori sono completamente fuori rotta circa le condizioni di possibilità della loro stessa τέχνη e che, per quanto riguarda la tecnica propriamente detta, ciò che precede gli artifici e i trucchi del mestiere* (*la composizione, la dizione, ecc.*) *c'è da meditare su cose molto più fondamentali per potere mettere un simile oratore nelle condizioni di adempiere al suo compito. Persino, l'εἰκώς απαθη* (εἰκώς = probabile, verosimile; απαθη = inganno) *è possibile e può essere effettivamente perpetrato soltanto se si vede il vero.* In questo modo Heidegger dice che Platone in questo punto pone positivamente la retorica, e cioè come un primo percorso da avviare verso la dialettica: è la dialettica che importa a Platone. C'è poi qui una questione che merita di essere detta, che riguarda la visione della verità, il vedere. Sapete che per i greci la vista è assolutamente prioritaria su tutto perché la vista che fornisce il maggior numero di differenze percepibili. Non solo, la vista è quella cosa che consente la visione globale, del tutto, del concreto, come direbbe Severino, ma consente anche la visione dei dettagli, dei particolari. Ora, qual è la differenza fondamentale tra la dialettica di Platone e la retorica? Vi ricordate quando leggemmo il Sofista

di Platone: l'eleate non vedeva le cose, chiedeva di raccontargliele, di dirgliele, perché non vede. Quindi, da una parte la vista, ciò che consente di percepire, di cogliere l'essere – per i Greci l'essere non è altro che il fenomeno, ciò che appare così come appare –, dall'altra, il sofista, in quel caso l'eleate, che dice che non vede. Perché è importante questa questione? In effetti, se ci si pensa, la vista mostra il fenomeno così come appare e illude che lì sia tutto. È un po' come nell'allegoria: nella parola "vittoria" potrebbe esserci tutto, ma quello che dipinge o chi fa un'allegoria si accorge che c'è molto di più nella parola "vittoria" che può essere detto, che può essere mostrato: la forza, il coraggio, l'audacia, ecc. Il sofista si accorge che in quella cosa che si vede c'è di più, esattamente come Zenone, che pure vede che Achille sorpassa la tartaruga, lo vede sì, ma vede anche di più, vede qualche cosa che altri non vedono. In Platone la dialettica, come modalità di giungere alla vera essenza della cosa, attraverso, come vedremo tra poco, διαίρεσις, divisioni infinite; immagina di cogliere la cosa in sé, la cosa così com'è, attraverso lo sguardo. Certo, lo sguardo fa vedere le cose, è vero, ma è come se il sofista chiedesse "Ma è tutto lì?". E, poi, come faccio a vedere quella cosa? Come faccio a sapere che c'è qualche cosa da vedere? Sì, io vedo qualche cosa ma, qui a un certo punto lo dice, è come se dovessi già sapere quello che vedo per poterlo vedere, sennò non lo vedo. E questo sapere già non è altro che il linguaggio. Ma ci torneremo a brevissimo. *Ricordiamo anzitutto ancora una volta qual è il nostro compito: vogliamo assicurarci della realtà e del senso del primato del λόγος nella problematica della filosofia scientifica.* Si chiede qual è il ruolo del *λόγος* in Platone. *La peculiarità del Fedro sta nel fatto che tale dialogo non svolge alcuna indagine specifica nel dominio delle questioni in esso dipanate e nemmeno cerca di impostarla. Se noi dunque attribuiamo di particolare importanza il fenomeno del λόγος in Platone non è per proporre qui una nuova lettura di Platone… /…/ Ciò di cui invece si tratta è permettere a tutti voi di conoscere il campo di indagine a partire dal quale sono sorti i concetti fondamentali della scienza dei Greci.* Questa è la domanda: qual è il campo di indagine? Che cosa hanno incominciato a chiedersi i Greci? Loro hanno visto delle cose, certo, ma perché hanno cominciato a interrogarsi sul λόγος vedendo le cose? Tutto questo libro, *Il sofista*, *Parmenide* e tanti altri, sono tutti dialoghi intorno al λόγος. Sì, certo, c'è il vedere, il vedere la cosa così com'è, il θεωρέιν, alla quale cosa punta la dialettica platonica: finalmente il liberare tutto quanto e vedere la cosa così com'è. Senza tenere conto che per vedere la cosa così com'è occorre intanto che io sappia, come dicevo prima, che c'è qualcosa da vedere. Vale a dire, per potere sbarazzarmi del linguaggio – perché poi è di questo che si tratta – devo conoscerlo benissimo e utilizzarlo, per potere arrivare a dire che voglio vedere senza linguaggio, cioè, senza intermediari, senza alcun mezzo. *La problematica della seconda arte del Fedro risulta chiara dove dice: bisogna stare a vedere e non perdere di vista il λόγος e precisamente il λόγος inteso come l'esprimersi nel senso più ampio del termine, in un certo senso come rendere pubblici se stessi. Va esaminato quanto al modo di parlare e di scrivere rettamente o meno. C'è da notare l'ampia accezione in cui viene qui assunto il λόγος ed è per questo che connoto tale fenomeno in termini di rendersi-pubblici, comunicarsi-ad-altri. La domanda concerne la condizione di possibilità del καλός λέγειν …* (del bello o del retto parlare e del bello o del retto scrivere). *Sussiste anche l'intento di mettere in risalto la condizione di possibilità della comunicazione ingannevole e inautentica dell'απαθη* (inganno). *La risposta fondamentale al quesito sulla condizione dell'esprimersi rettamente viene data in questo modo: la διάνοια, cioè il coglimento, la determinazione in senso lato dell'ente, così come la attua il λόγον, colui che si esprime, dev'essere presente in una disposizione tale da aver sin da principio già veduto l'ente di cui vuole parlare nella sua svelatezza.* Cioè, deve avere già visto ciò di cui parla, ciò che vuole intendere. Qui, in effetti, Heidegger riprende il proprio pensiero, e cioè che si parte dalla chiacchiera. Io non posso che partire dalla chiacchiera, cioè dal si dice, da quello che si pensa, si suppone, si crede, si immagina, per poter incominciare a muovermi, per poi eventualmente chiarire, precisare, ecc., è da lì che parto. Tutti quanti non fanno che ripeterlo, sia Platone, sia Aristotele e poi Heidegger, naturalmente. Si tratta di cogliere gli effetti, le implicazioni di tutto ciò, non basta dire che tutto viene dalla chiacchiera e da ciò che appare. E, quindi, che succede?

Dire che tutto è fondato su un'opinione, su una analogia. Persino Eliot Mendelson, a denti stretti, è costretto a dire che alla fine di tutto c'è l'analogia, il "mi sembra che sia così". Poi, sarà così? Chi lo sa? Facciamo come se fosse così e di lì andiamo avanti e, soprattutto, come hanno ribadito tanto Aristotele quanto Platone, non ce lo chiediamo più, il discorso è chiuso e che a nessuno venga in mente di porsi questa domanda. C'è qui il richiamo a Fedro, non un richiamo a ciò che egli sa, ma a ciò che ha sentito dire. Parte da ciò che ha sentito dire. *Perciò nell'ottica del sentito dire, egli si rivolge a Socrate una precisa obiezione. Egli cioè richiama il fatto che coloro che vogliono essere oratori non sono per niente interessati a esperire, a conoscere ciò che è vero e retto in realtà nel suo stesso essere, ma si accontentano di conoscere ciò che costituisce i punti di vista della massa.* Qui c'è una questione curiosa perché, secondo Platone, la retorica si fonda proprio sulla necessità di persuadere gli altri. Ma per persuadere gli altri si parte dalle opinioni. Il fatto è che comunque si parte sempre da opinioni, solo che per Platone questo partire da opinioni ha come unica valenza il persuadere, il manipolare il prossimo, mentre per lui si tratta sì di partire dalle opinioni ma per trovare tra le opinioni quella vera, quella giusta, quella corretta. Ed è qui che naturalmente si separa la dialettica dalla retorica e dalla sofistica – Platone poi non distingueva neanche tra sofistica e retorica, erano per lui la stessa cosa. Diciamo che qui la discriminante è il fatto che da una parte Platone vuole far credere che esista la cosa vera, reale, vuole farlo credere; dall'altra, la retorica insegna come fare credere una cosa del genere, ma non ha questa velleità, che invece ha la dialettica, di arrivare alla cosa in sé, alla cosa vera, reale, concreta, perché sa che non c'è. Però, io posso insegnare a illudere che ci sia questa cosa vera e reale. Capite subito che Platone, e con lui Aristotele, una cosa del genere suonava malissimo, come se i sofisti facessero un po' il verso tanto a Platone quanto a Aristotele. La dialettica, che vuole arrivare a determinare la cosa, come fa a determinarla? Deve mantenere l'ente e il non-ente separati. Solo a questa condizione può credere di aver isolato l'ente, cancellando il non-ente, cancellando il negativo, ciò che poi Hegel reintrodurrà. Già gli eleati non separavano l'ente. La condizione per potere credere che esista la realtà delle cose è tenere separate le due cose, cosa che a Platone nel *Sofista* e neanche nel *Parmenide* non riesce, tant'è che a un certo punto chiude il discorso. Quindi, tutto sta in questo tenere separati. Può apparire strano ma, in effetti, è ciò su cui si è costruita tutta la civiltà; probabilmente, è stata anche la condizione per poterla costruire. Ma la cosa su cui merita riflettere è il come questo sia sempre presente a tutt'oggi in ciascuno mentre parla, e cioè la necessità di separare per potere continuare a parlare. Separare vuol dire che ciascuno dei due elementi che separa o, più propriamente, quello che vuole isolare, deve essere univoco, deve essere quello che è. Se è così allora ne fa discendere tutta una serie di implicazioni, se non lo è non andiamo da nessuna parte. Quindi, deve essere così, devo porlo come univoco, e devo considerare il polivoco, il suo significato, come qualcosa che posso tenere separato. L'idea è di tenere separati il significante dal significato, il che naturalmente ha delle complicazioni; quella più appariscente è di non riuscire mai a farsi intendere come si vorrebbe. Una delle frasi che si sentono: non mi capisce! Intanto, primo, perché dovrebbe? Secondo, è complicato perché io non posso sapere che cosa quella certa cosa che tu dici significa per te in questo momento, perché magari tra cinque minuti sarà un'altra cosa e magari dieci minuti fa era un'altra ancora. Quindi, una totale incomprensione che regna tra gli umani è una conseguenza del volere mantenere separati l'ente e il non-ente. L'ente, cioè la cosa così com'è, come la vedo o come, a questo punto sarebbe opportuno dire, a me appare, non come è ma come a me appare. Come mi appare? Mi appare nel *λόγος*, è soltanto nel λόγος che posso vedere qualcosa. È questo che dice l'eleate a Teeteto, quando questi gli chiede "Lo vedi quell'albero?", "No, non lo vedo, ma se tu me ne parli allora vedrò qualche cosa di ciò che tu vedi", ma ciò che io vedo non c'entra con quello che vedi tu. Certo, ci possiamo mettere d'accordo, ma non è questo il punto, non è questa la questione che si pone in ambito teoretico. Propriamente, nemmeno Teeteto vede quell'albero, in quanto quello che è; lo vede, sì, nell'insieme, ma se vuole dire ciò che vede deve determinarlo, cioè deve dire altre cose che

quell'albero non sono. Finché quell'albero non lo determino quell'albero non esiste, quindi, necessariamente quell'albero è sempre altro. Questo è il senso dell'ente e del non-ente come due momenti dello stesso. È questo ciò su cui insiste l'eleate, quindi, il sofista, cioè, l'impossibilità di mantenere separati l'ente e il non-ente. Separazione sulla quale, come dicevo prima, si è costruita la civiltà, tutto ciò che conosciamo, e cioè la possibilità di cogliere la cosa senza determinarla. Il θεωρέιν è questo: cogliere la cosa senza determinarla, come se fosse già in sé determinata. Capite la follia. Ed è di questo che si è accorto Hegel: non posso cogliere l'in sé se non c'è il per sé, se non c'è un qualche cosa che lo significhi; dopo ci sarà anche l'in sé, dopo ci sarà anche la cosa che vedo, ma la cosa che vedo arriva dopo la determinazione. Questo lo avevamo visto anche nella *Metafisica*: ciò che è prima "cronologicamente" in realtà viene dopo, viene dopo che io ho determinato quella cosa, la quale peraltro non può esistere senza la sua determinazione. Quindi, è determinandola che la faccio esistere. *Secondo Socrate non dev'essere fatta fondamentalmente alcuna differenza tra discorsi. Ciascuno di essi sottostà all'idea dell'ορθωτές* (adeguamento, correttezza), *dell'essere orientato in base alla cosa stessa.* L'ορθωτές, la correttezza: una cosa è corretta se è correttamente orientata verso la cosa stessa. Ma questa cosa stessa è già letteralmente pre-determinata per potere essere qualche cosa, è già determinata. Quindi, la correttezza non è verso quella cosa lì che io immagino di potere vedere senza determinazione, θεωρέιν. No, quella cosa lì, verso la quale mi oriento, è una cosa che io ho costruito attraverso la sua determinazione. Fa poi tutto un lungo discorso sul come faccia la retorica a ingannare rettamente. Dice che la retorica inganna rettamente quando sa qual è la verità: io so qual è la verità, quindi, posso ingannare, cioè, nascondere la verità. E, allora, introduce due elementi: uno è ὅμοιον, il simile, l'adeguato, cioè l'adeguare qualcosa a qualcos'altro… *Il suo λόγος* (quello dell'oratore) *deve dunque la possibilità* dell'ὅμοιον. *L'ὅμοιον va qui inteso come un'attuazione del λέγειν, cioè come un rendere manifesto.* E qui fa un esempio del discorso giudiziario: l'avvocato che vuole difendere il suo assistito e, quindi, porrà l'accento sulle cose che sono convenienti a giudicare la sua innocenza, mentre l'accusa farà esattamente il contrario: dovrà dividere le cose, dare importanza a una e togliere importanza a quell'altra. Sono i rudimenti della retorica. Andiamo avanti. Tratta di come costruire il discorso: il discorso deve essere costruito in modo tale che abbia una testa, un corpo, degli arti, ecc., come se fosse un corpo umano, deve essere un tutto unito. *Il λόγος, colui che parla, deve essere capace di orientare, di ricondurre a un'unica visione, a una singola cosa vista.* Deve fare vedere le varie cose come un'unica cosa. La questione della vista, qui ne parlerà, è centrale. In greco vedere è ὁράω. Ma perché la vista, il fare vedere? Perché la vista ha questa virtù: dà l'impressione di potere cogliere, vedendo, il tutto. È quello che si chiama il colpo d'occhio: fa vedere il tutto. Volete che vi evochi "la lampada che è sul tavolo"? Questa lampada che è sul tavolo la colgo immediatamente, con un colpo d'occhio: la lampada, il tavolo, quindi, Gabriele, Cesare, il pavimento, il soffitto, tutto quanto. "Questa lampada che è sul tavolo" è tutte queste cose, ma io non posso occuparmi di queste cose se non astraendole; però, l'idea è che la visione dia l'accesso e tutto Platone ruota attorno a questo, che il vedere dia l'accesso alla cosa. Tutta la dialettica di Platone punta a questo, punta a far vedere la cosa così com'è, ma a farla vedere attraverso il λόγος. Si dimentica questo dettaglio, che farla vedere attraverso il λόγος significa determinarla, significa cioè attribuirle dei significati e, quindi, non è più quella cosa pura e fine a se stessa, esente da ogni considerazione, che si mostra così com'è. Non è mai stata quella cosa lì, perché già il fatto che sia una cosa significa che è stata determinata in quanto cosa. C'è poi questo far vedere. Com'è noto c'è una figura retorica che si occupa di questo, l'ipotiposi, che letteralmente è il fare vedere attraverso le parole: descrive la cosa in modo così vivace, così reale, che pare di vederla. Ma questa idea del vedere, di fare in modo che sembri di vederla, è anche questo un inganno, perché sembra di vederla ma in realtà ciò che vedo è sempre qualche cosa che è già preceduto da una determinazione. Come dicevo prima, devo già sempre avere visto e saputo ciò di cui voglio occuparmi. Potremmo, quindi, dire a questo punto che la retorica è il modo in cui gli

umani parlano. Prima parlavamo dell'allegoria. L'allegoria è inevitabile perché se io voglio dire una certa cosa ne dirò delle altre. E così l'ipotiposi, il tentativo di fare vedere e, quindi, illudere che la cosa sia proprio così, perché se la vedo si incorre in quella superstizione nella quale non incorreva l'eleate nel *Sofista* di Platone: "Lo vedi l'albero? Lo vedi che è così", "No, non lo vedo. Tu parlamene e forse allora vedrò anch'io quello che vedi tu". L'eleate, il sofista, non cade in questa illusione che ciò che appare sia così com'è per virtù propria. Perché questo è ciò a cui tende la dialettica di Platone: far credere che ciò che si riesce a far vedere alla fine sia quello che è per virtù propria, senza essere determinato dal linguaggio. Il che è un'illusione, un inganno, un απαθη, direbbe Platone. Un inganno puro e semplice: ti faccio credere che ciò che tu vedi sia proprio così. Poi, naturalmente, il disastro accade quando gli chiedo di descrivere quello che vede, perché se ci sono tre persone ciascuno descriverà cose totalmente differenti, che alla fine uno si chiede se abbiano vista davvero la stessa cosa, come accade con le testimonianze nei tribunali, ecc. Platone, che combatte il sofista, che lui chiama illusionista delle parole, un giocoliere delle parole, proprio lui invece propone il più colossale e terribile inganno: fare credere che le cose che vedo siano quelle che sono per virtù propria. Non c'è mai stato un inganno più colossale di questo.
Intervento: …
Sì. Infatti, soprattutto Platone, Socrate ancor di più, usa li stessi artifici che usano i sofisti, né più né meno. Platone è letteralmente un sofista sotto questo aspetto. Non lo è perché lui aveva in mente la παιδεία, la formazione, il creare una visione, una coscienza. Per Socrate si tratta soltanto di indurre la persona a porsi delle domande, mentre Platone voleva che accettasse le risposte, il che è diverso. È vero quello che dici e l'obiezione di Platone sarebbe stata "Sì, certo, anch'io faccio vedere la verità come i sofisti, ma la verità che faccio vedere io è il frutto di una διαίρεσις, di una divisione, di un'indagine precisa, dove ho eliminato tutte quelle cose che non appartengono a quella cosa lì. E, allora, dici: ma come fai a sapere prima quali cosa le appartengono? Devi già sapere tutto. E, allora, cosa stiamo qui a parlare! Non c'è scampo dall'eleate, non c'è scampo da Parmenide né da Zenone, perché hanno colto da subito tutta la questione del linguaggio, e cioè che il linguaggio funziona attraverso questi due momenti, distinti ma simultanei: l'ente e il non-ente, l'affermare e il negare sono lo stesso. Invece, con Platone, e poi con Aristotele, la cosa ha preso una piega che è stata quella che ha portato a Plotino, poi a tutto il cristianesimo, l'illuminismo, ecc. Da allora non ci si è più mossi da lì, da questa idea di dovere separare le due cose, fino a Hegel, il quale, come giustamente nota Heidegger, ha mancato la questione del λόγος. Occorre anche intendere come nel dire quotidiano di ciascuno intervenga questa separazione, che è inevitabile, ineliminabile. Se io voglio affermare qualche cosa devo pensare come porre questa cosa come univoca, cioè, deve essere quella. Proprio quella che Platone cercava, che è quella che è per virtù propria. Devo porla così per potere parlare. Se io dico che questa è una penna, certo, è una penna, e l'immagine che ho è questa, non è un'altra, è univoca. Ma che cosa dicono gli eleati? Certo, questa immagine è univoca perché questa non è tutto ciò che non è, quindi, posso distinguerla, differenziarla da tutto il resto. E, se riguardo a questa penna, tutto il resto non fosse separato, questa penna non esisterebbe, non potrei neanche pensare questa penna se non ci fosse ciò che questa penna non è, cioè, il negativo. Senza il negativo non posso pensare il positivo, se io tolgo uno dei due elementi non è che l'altro rimane lì bello e dominante, no, scompare anche lui. È questo che non hanno inteso né Platone né Aristotele. Aristotele in alcuni punti sembra averlo inteso, però se voglio imporre una verità, cosa indispensabile se si vuole governare, allora il negativo devo toglierlo. Addirittura Platone dice che l'Uno è il bene e i molti sono il male e, quindi, il male va estirpato, eliminato e rimane solo questo, senza accorgersi che se tolgo quello tolgo anche questo e, allora, che cosa rimane? Rimane niente, una specie di simulacro e, allora, ecco la rincorsa a fare in modo che questa cosa esista da sola e più rincorro questa cosa, perché esista da sola, e più mi compaiono infinite altre cose, la cosa si spande a macchia d'olio e resta senza soluzione, appunto un'aporia. *Il διαλέγεσθαι* (la dialettica) *ha il compito di fornire una panoramica*

dello stato di fatto orientandosi a una unica idea, a una sola immagine di modo che in questa interconnessione possa essere avvistata l'intera concrezione di cui si deve trattare. Questa idea di potere vedere il tutto e, quindi, la cosa così com'è, cioè, l'immagine unica: questa immagine qui è unica perché è questa. Il problema è che è "questa" perché c'è tutto il resto, sennò non sarebbe niente. E, invece, la dialettica per Patone punta a fare in modo che l'immagine, l'idea unica, sia dominante rispetto alle molte idee. E qui aggiunge una cosa che ricorre continuamente: la συναγωγή, il mettere insieme, che si contrappone alla διαίρεσις, alla separazione. Quindi, la vista come dicevo all'inizio, sì, fa vedere il tutto, l'intero, è il colpo d'occhio che vede un po' tutto, ma mi consente anche di vedere i dettagli. Tutta la questione del concreto e dell'astratto di Severino viene da qui. *Ricondurre a una sola prospettiva…* Questo dovrebbe fare la συναγωγή: ricondurre a un'unica prospettiva, e cioè vedere la cosa senza intermediari, senza interferenze di sorta. *Questa συναγωγή non fa nient'altro se non questo, che ciò di cui si parla sia: 1*) σαφές che vuol dire chiaro, da cui anche σοφός, sapere, quindi, da φῶς, luce. Nel greco c'è sempre, la luce, il vedere e la verità. Tutto il pensiero dei Greci è costruito su questo. La stessa nozione di ἀλήθεια, qualcosa che esce dall'oscuro e viene in luce. Quindi, deve essere chiaro e univoco. *Chiarezza e univocità di ciò di cui si deve parlare: questo è quanto offre il primo momento strutturale del procedimento dialettico.* Il primo momento è il separare, rendere chiaro, indivisibile. Quindi, costruire un'ipotiposi, e poi la συναγωγή, il mettere insieme tutte le cose che si vedono in modo che ci sia univocità, che sia univoco. Il problema è che nella dialettica deve rimanere univoco, mentre per l'eleate non lo è affatto univoco o, meglio, è univoco ma a condizione che sia polivoco, e viceversa. *Platone denomina questa stessa procedura abbracciare in un'unica prospettiva, vale a dire che l'idea opera la prospettiva che chiarifica ciò che essa abbraccia.* L'idea ma anche, naturalmente, l'immagine. *Se io vedo l'idea, che cos'è l'amore…* Qui si riferisce alla prima parte del Fedro … *soltanto allora sono in grado a partire da questa di separare gli uni dagli altri i diversi fenomeni e le differenti strutture.* Se io vedo l'idea. Qui vedete la fragilità dell'argomentazione di Platone, fragilità inevitabile. A quali condizioni vedo l'idea? E, poi, quale idea vedo? Chi mi dice che è quella giusta? Come se la cosa si rivelasse da sé. Ora, Platone non credeva questo, però immagina comunque che sia un rivelarsi della cosa ed ecco che allora si inventa la reminiscenza: tutta la teoria delle idee, che stanno lassù, e allora ciascuno ha già visto ciò di cui si tratta e si ricorda – ah, ecco, è quella cosa lì! – e siamo tutti a posto. Ma questa che possiamo chiamare banalità con cui risolve il problema dà conto della difficoltà in cui è incappato, il tentativo feroce di vincere la battaglia contro l'eleate, non avendo armi a sufficienza, perché voleva a tutti i costi con la sua dialettica separare l'uno dai molti. *Il secondo componente della dialettica è la διαίρεσις, ciò che è stato abbracciato con lo sguardo simultaneamente in un'unica prospettiva, ciò che si vede bisogna ora sezionarlo da cima a fondo, guidati dal costante riferimento all'idea.* Idea che naturalmente è garantita soltanto dal fatto che l'idea c'era già nell'Iperuranio e allora io la ricordo. Ma potrei anche ricordare male. Questo per dire della fragilità della posizione di Platone a questo riguardo. *Quello che innanzitutto è una moltitudine indifferenziata di oggetti, dentro un sapere approssimativo quanto al suo senso e alle sue possibilità, in questo caso a proposito dell'amore, esso deve scomposto a partire dalla mia idea…* Cioè, dall'idea unica. *Platone paragona questa διατέμνειν* (sezionare) *al dissezionamento di un animale…* In cui si distingue bene. Lui fa l'esempio del cuoco che separa per benino i muscoli, il cuore, le interiora, per cui se è un bravo cuoco sa separare come Dio comanda. Quindi, su che cosa basa che questa idea sia quella unica, sia quella vera? Su una analogia, un'analogia con il cuoco, non ci sono altre argomentazioni. *Colui che soddisfa entrambe le procedure del διαλέγεσθαι è in grado di guardare: 1*) *all'uno nella διαγογή, donde egli prende la direttiva per il διατέμνειν* (separazione e unione). Questo è il bravo dialettico. Abbiamo però visto che il bravo dialettico ha le armi spuntate. Questa idea unica da dove gli arriva? Gli arriva dal cielo. E, poi, con quali argomentazioni sostiene che quell'idea è quella vera? Perché sa distinguere bene, così come il cuoco sa distinguere il muscolo dal filetto. Certo, ma è un'analogia che non vale niente. Ma fa

vedere, ha questa virtù, come tutte le figure retoriche, che in fondo si basano su questo, sono quasi tutte ipotiposi. Sono figure che tendono in qualche modo a fare vedere, perché la retorica sa che ciò che è veduto è creduto, potremmo dire, istintivamente vero. È un inganno nel quale il sofista non cade. *In ciascuna cosa di cui si deve trattare nel λόγος bisogna cercare un'idea, una prospettiva che offra il suo vero e proprio contenuto reale. La si può trovare come qualcosa che sta nelle cose stesse, di per se stessa. Essa non è però un prodotto che sussista in virtù di una certa elaborazione delle cose. Perciò è a partire da questa unica idea, la quale è l'autentico fondamento di ogni διαλέγεσθαι, ogni apertura primaria del γένος* (genere)*, che è possibile il λέγειν secondo l'idea. Risulta dunque che il colui che dimestichezza con il dire dev'essere in grado di tenere conto fino in fondo dell'essere dell'atteggiamento di ciascun uditore*. Qui va verso l'aspetto più operativo della retorica, e cioè il fatto che l'uditore deve essere disponibile e, quindi, occorre disporlo in un certo modo perché creda quello che gli dico, perché sia manipolabile. *Bisogna esaminare tutte le cause, cioè, qui semplicemente tutti i mezzi che sono necessari per l'elaborazione del discorso di volta in volta retto, sicché il τεχνικός λόγον deve mostrare quali disposizione psichica sia condotta a persuasione e mediante quali discorsi e attraverso quali determinati mezzi e quali no*. Questo è l'aspetto pratico della retorica, è l'uso della retorica. Non è che qui Platone faccia chissà quali riflessioni teoretiche sulla retorica, si limita a distinguere la retorica dalla dialettica, per cui la dialettica è l'unica che fa vedere la cosa così com'è, la retorica no. Abbiamo visto invece che la dialettica illude. Qui, come dicevo, c'è l'aspetto pratico-operativo della retorica, che peraltro vedremo quando ci occuperemo della *Retorica* di Aristotele. *L'autentico λόγος e la comunicazione genuina…* Naturalmente, qui allude alla sua dialettica, è chiaro. *…sono manifestamente qualcosa di diverso. Autentico è solo quel λόγος che viene scritto solo a partire dalla conoscenza reale, muovendo dal rapporto con le cose, non in forma pubblica ma nell'anima di colui che apprende*. Qui riprende la questione della *παιδεία*, della formazione. Secondo Patone, la dialettica è formativa, la retorica no, la retorica insegna l'inganno, insegna a giocare con le parole. La dialettica punta a fare vedere le cose come realmente sono. Abbiamo visto che non è proprio esattamente così. *È vero che Aristotele afferma altresì che in un certo senso la retorica è complemento della dialettica, ma questo non può voler dire, come nel caso di Platone, che la retorica le è semplicemente cresciuta accanto. Invece, in consonanza con il suo mutato concetto dia dialettica, la retorica appartiene per Aristotele allo stesso campo della teoria del λόγος in senso lato. Qui dunque, la dialettica è limitata dal λόγος stesso e alle possibili strutture del λόγος. In proposito bisogna osservare che Aristotele non ha mai rinunciato a quella che Platone chiama dialettica, bensì ha raccolto con radicalità la dialettica platonica nella sua idea propria della filosofia*.

26 gennaio 2022

Siamo al Capitolo IV de *Il sofista di Platone* di M. Heidegger. Platone, ci dice Heidegger, continua a inseguire il sofista, vuole bloccarlo, fermarlo, vuole determinarlo, dire che cos'è. Ma il sofista si nasconde perché è una fiera, una belva, ma si nasconde dove? Nel μὲ ὄν, nel non-ente, lì si nasconde secondo Platone. Il non-ente è ciò che non è, quindi, l'indeterminato, l'ἀπείρων, diceva Anassimandro. La questione interessante, che tratterà più avanti, è questa, e cioè che il non-ente non è tanto ciò che non c'è – questo è un effetto collaterale – ma è ciò che non può determinarsi: finché non lo determino non c'è. È il problema vecchissimo dell'infinito: perché ci sia devo determinarlo, cioè devo porlo come finito, ma se lo pongo come finito l'infinito non c'è più. E, allora, di che cosa sto parlando? Senza l'infinito come so che questo è finito? Ecco, queste sono le questioni da duemilacinquecento anni. Lui va avanti con le sue definizioni del sofista allo scopo di fermarlo, di bloccarlo: finalmente, sappiamo che cos'è il sofista. *Qui viene ricordato ancora una volta giustamente questo θηρίον* (belva, fiera). *È stato visto come un multiforme e variegato, quindi, qualcosa che non si può afferrare con una mano sola, come di primo acchito, servono entrambe. E possibilmente dobbiamo cogliere, afferrare il sofista seguendone e ripercorrendone le tracce. Il fatto che*

qui si parli di tracce sta appunto a indicare che il sofista stesso, vale a dire il contenuto reale fin qui evidenziato, che costituisce il nostro oggetto, lascia dietro di sé qualcosa che consente, come diciamo noi, di seguirne le orme, cioè di vederlo e di perseguirlo per quello che è. Quindi, questo è l'intendimento di Platone: bloccare il sofista, determinandolo una volta per tutte. Il modo è quello di incominciare a differenziare per arrivare alla sostanza. Era questa l'idea di Platone, come se alla fine si arrivasse alla cosa. *Διακρίνειν, cioè differenziare, è un'espressione rafforzata rispetto a διαίρεσθαι. Significa non soltanto dissociare in generale qualcosa ma nell'atto di dissociare anche differenziare l'uno rispetto all'altro quanto si è dissociato, distinguere nettamente. Sussiste, dunque, la differenza fenomenica tra il semplice accontentarsi di scindere e il conferire alla scissione l'aspetto per cui essa mette in risalto ed evidenzia la differenza dell'uno di contro all'altro.* Noi sappiamo che questa differenza che Platone cerca è quella tra l'ente e il non-ente. *È importante stabilire con precisione le strutture della διαίρεσις* (divisione) *perché lo stesso oggetto, che poi risulterà essere il tema specifico di una ben precisa διαίρεσις o κάθαρσις …* Anche la catarsi è una divisione, un togliere il male. Ora, non so esattamente cosa i Greci intendessero allora con la parola "catarsi". Sì, certo, una purificazione, quindi, un togliere comunque qualcosa che non va. In questa operazione che fa Platone c'è un aspetto importante, cioè, la presupposizione che ci sia qualcosa che non va e che questo qualcosa è da togliere perché è il male. I molti, lo ha detto in modo esplicito, sono il male, l'Uno è il bene. *Questo χεῖρον, che è l'oggetto vero e proprio di tale κάθαρσις, non è nient'altro se non qualcosa che in quanto è e al tempo stesso anche non è, sicché in questa peculiare concrezione si presenta un qualcosa che è necessario vedere come tale, come alcunché di originario. Questo vuol dire, però, che non bisogna tenere conto di dogmi fondamentali che dominavano la filosofia di quel tempo. Infatti, una συμπλοκή* (insieme) *di enti e non-enti era qualcosa di inaudito, in quanto appunto soltanto l'ente è mentre il non-ente non è, non vi sono altre possibilità. Ci imbatteremo in questo oggetto peculiare quanto più capiremo in che cosa consiste il tema della κάθαρσις, a seconda che questa sia praticata dal sofista oppure dal filosofo autentico.* La catarsi, quindi, la fanno tanto il sofista quanto il filosofo, il dialettico. Abbiamo visto la differenza fondamentale, la παιδεία, l'insegnamento: il dialettico, il filosofo autentico, vuole condurre alla verità, alla cosa così com'è, mentre il sofista no, non ha questa velleità di dire come stanno le cose. *Si è così indicato, se volgiamo lo sguardo a ciò che può essere oggetto di questa διαίρεσις nel senso della κάθαρσις, che si tratta di qualcosa che possiede il carattere di χεῖρον e pure di βελτίων* (di brutto e di bello) *e precisamente in modo tale che entrambi sono dati inizialmente insieme, determinando in maniera unitaria un ente. Dalla comprensione più completa della διαίρεσις, quale si evince dall'insegnamento sofistico, risulterà poi che l'oggetto della κάθαρσις in senso proprio è l'ἄγνοια* (ignoranza) *e che con questo oggetto, per offrire un'anticipazione in tal senso, la κάθαρσις si rivelerà infine come ἔλεγχος. ἔλεγχος significa mettere alla berlina, rendere manifesto.* Generalmente, ἔλεγχος viene tradotto con confutazione. Gli *Elenchi sofistici* di Aristotele sono tradotti con *Confutazioni sofistiche.* Questa sottolineatura che fa Heidegger rispetto a un significato particolare di ἔλεγχος non è del tutto casuale. Come avviene questa confutazione? Attraverso la messa alla berlina. *E questo rendere manifesto è in sé un ἐκβολή, un gettare via il χεῖρον, i*l male. Un po' come quando si separa il grano dal loglio: si separa quello che non serve dal buono *…svincolando in tal modo il βελτίων* (il buono). *Più precisamente, la sua* (del sofista) *τέχνη μαθηματοπωλική, il suo atteggiamento è un'offerta, vendita di μαθηματα …* Μάθημα sono gli insegnamenti, cioè λόγοι, discorsi e, quindi, vende discorsi *…e il suo modo di trattare con coloro cui vende i propri tesori è l'ἀντιλογική o l'ἐριστική.* L'ἀντιλογική è l'antilogia, il discorso contrario, l'eristica è lo stesso. Infatti, lui, usando le antilogie, i discorsi contrari, mette in difficoltà il suo interlocutore in modo da fargli abbandonare le sue opinioni, tutte le sue credenze, le cose che lui crede vere. Il sofista gliele fa abbandonare senza dargli in cambio il vero, anzi, è lui che chiede i famosi denari, mentre il dialettico fa la stessa operazione ma in cambio pretende di dargli la verità. *Più precisamente, trattandosi qui dell'elaborazione della παιδεία, della vendita di μάθηματα, dell'ἀντιλέγειν* (insegnamenti attraverso confutazioni), *questo atteggiamento ha di mira*

la ψυχή, nella misura in cui essa implica il νόηιν… Νόηιν, conoscenza, la conoscenza è tipica della νόηιν, cioè, dell'uomo. Qui Heidegger intende ψυχή, non come è generalmente tradotta, e cioè con anima, soffio, spirito, ecc., ma semplicemente come l'uomo, quello che lui altrove indica come il *Dasein*, l'esserci, l'uomo, colui che c'è nel mondo. *Perciò la distinzione che ora viene operata quanto all'oggetto del καθαρμός* (catarsi, purificazione) *non è esteriore e scolastica, bensì è già prefigurata nell'idea stessa del sofista, cioè nell'oggetto della sua attività.* Lui ha di mira l'uomo per purificarlo delle cose in cui crede. *Pertanto, le κατάρθεις vengono a loro volta distinte in quelle che sono περί τό σῶμα e in quelle περί τήν ψυχήν* (quelle che riguardano il corpo e quelle che riguardano l'uomo, inteso come essere vivente, come esserci). E, allora, che cosa fa Platone? Fa la solita analogia: è come il corpo che si ammala, che quindi contiene qualcosa di errato, che non funziona, e questa cosa che non funziona, che non va bene, deve essere eliminata a vantaggio della salute. È un discorso che oggi va molto di moda. Allo stesso modo la ψυχή, cioè il pensiero dell'uomo, deve essere purificato da ciò che non va bene, cioè dalla ἄγνοια, dalla ignoranza. *Una determinazione più approfondita della κάθαρσις dovrà considerare che cosa sia in sé questa κακία /…/* κακία è letteralmente bruttezza, ma qui è inteso come errore, come qualcosa di sbagliato, ecc.; è il contrario di καλός, che significa "bello". *In che senso vi sia una κακία nell'anima…* Una bruttezza nell'anima, così come c'è per esempio nel corpo, qualcosa che non va, anche nell'anima c'è qualcosa che non va che, quindi, deve essere estirpato. Il sofista rappresenta questa cosa qui, gli eleati e i sofisti sono stati questa cosa qui per il pensiero: qualcosa che doveva essere estirpato. Come l'hanno estirpato? Con la tecnica che perdura ancora oggi: siccome non era possibile confutare la loro posizione – questo già da Zenone – cosa si è fatto? Li si è semplicemente ignorati, li si è cancellati dai libri di storia della filosofia e, infatti, vengono citati in quattro righe, per fare in modo che ciò che dicevano non se ne discuta. Certo, qualunque manuale di filosofia li annovera, ma giusto questo, li annovera, ma non c'è nessuna discussione, nessuna problematizzazione del loro pensiero. *Le κακίαι del corpo animato, malattia e bruttezza, στάσις, ἀμετρία* (senza misura), *δυσειδές* (mal disposizione). Sono tutti termini che lui utilizza. *La ψυχή è una disposizione psichica che è caratterizzata come qualcosa che reca in sé κίνησις* (movimento) *ovvero una disposizione psichica che ha in sé il carattere del da verso, la quale è quindi nel suo essere in cammino verso qualcosa: questo è il significato del κινήσεως μετασχόντα.* Qui c'è una cosa interessante perché, in effetti, tutta la questione centrale nel testo importante di Heidegger, *Essere e tempo*, verte proprio su questo, e cioè la psiche… Lui non parla di psiche ma di esserci, non dice uomo perché secondo lui questo termine è malinteso e inflazionato e, allora, ne inventa uno suo, l'esserci, *Dasein*. Esserci vuol dire essere nel mondo, ma dice anche essere un progetto gettato. Ecco allora questa disposizione psichica che ha in sé il carattere del "da, verso", quindi, un cammino verso qualcosa, che è l'essere gettato nel mondo. *In questo suo essere in cammino verso pone ciò verso cui è incamminata come uno σκοπός. Di solito si traduce σκοπός come meta, rettamente interpretata questa traduzione ha senso. Infatti, il ciò verso cui di una κίνησις è anche il punto in cui essa, per il suo stesso senso, perviene alla fine, τέλος. Ma σκοπός è τέλος siffatto da essere avvistato, σκοπέιν. In questo movimento c'è la sua stessa fine, che viene scorta in anticipo dal movimento stesso. Questo è il senso specifico della meta.* Ora arriva alla questione, dice dell'ἀμετρία nella ψυχή. L'ἀμετρία è la sproporzione. L'ἀμετρία nella ψυχή, cioè l'ἄγνοια, l'ignoranza. *La questione concreta è, dunque, dove nella ψυχή e in che modo è dato un tale fenomeno della κίνησις, che reca in sé una ὁρμή* (direzione) *e che ha la possibilità della παραφορά* (mancare l'obiettivo). *Nella ψυχή questo fenomeno è il νόηιν nell'accezione più concreta del φρονεῖν, la φρόνησις che in Platone non è ancora separata dalla σοφία e dall'ἐπιστήμη. Il termine più generale è qui il νόηιν. Il τέλος di questa κίνησις in quanto νόηιν è l'ἀληθής…* A che cosa punta l'intelletto se non al vero, a ciò che è? *…ciò in cui il vedere giunge al fine e l'avvistato…* L'avvistato è ciò che potremmo mostrare come il fine del vedere. *…vale a dire, l'ente così come esso c'è, disoccultato in esso stesso. Pertanto, ciò che costituisce la deformità di questo νόηιν relativamente a se stesso è la παραφροσύνη. È difficile tradurre questo termine soprattutto se cerchiamo una bella*

traduzione nel senso comunemente inteso. Il senso proprio è: sbagliare mira, che non è cecità e nemmeno un semplice non vedere ma una malformazione assai più radicale, e cioè appunto uno sbagliare mira. Potremmo dirla così: per natura ciascun umano è dotato di due braccia e di due gambe; se nasce senza braccia e senza gambe la natura ha sbagliato mira, non ha raggiunto il suo τέλος, il suo obiettivo. Tutto questo per anticipare il discorso sulla ἄγνοια, sull'ignoranza come malattia dell'intelletto, cioè come qualcosa che non va e che è da togliere, da sradicare come il male. *L'orientamento e la struttura originaria dell'esistere come in-essere, essere-in-un-mondo. La scoperta dell'in-essere presso i Greci. La lettura rilucente dell'esistenza a partire dal mondo presso i Greci. La struttura dell'essere, in cammino dell'esistere verso ciò che è disoccultato…* Anche qui è interessante notare che parla sempre di disoccultamento, facendo come se Eraclito non fosse mi esistito. Era lui che diceva che la natura ama nascondersi. Quindi, è inutile pensare al disoccultamento. Certo, possiamo disoccultare per occultare di nuovo. Mentre in Platone, e anche in Aristotele, il disoccultamento deve essere il fine, l'obiettivo, cioè, non ci deve più essere l'occultamento. Che cos'è che occulta l'essere? Il non-essere. E, dicendo che il sofista va a nascondersi lì, sta dicendo che il sofista si nasconde proprio là dove non è possibile determinare niente, perché il non-ente non è determinabile come qualcosa. *Il Dasein, l'esistere, l'esserci, termine usato sempre qui come titolo indicante l'essere umano, è caratterizzato dal fenomeno fondamentale dell'in-essere ovvero, espresso in forma compiuta, essere-in-un-mondo.* Questa è frase tipica di Heidegger. /…/ *Questo in-essere è anzitutto dominato dall'ἄγνοια, cioè da una conoscenza del mondo immediatamente dato. Ad essa è insieme un'insipienza, un determinato traviamento nella parvenza immediata in base alla quale viene letto, interrogato e spiegato ciò che si fa incontro nel mondo.* È la conoscenza della chiacchiera, quella conoscenza che non arriva alla verità, alle cose così come sono. *La conoscenza che ne deriva può diventare scienza ed essere coltivata ed apprezzata come tale. Al tempo stesso appare evidente che questo ἀγνοεῖν* (non sapere) *implica in positivo la direzione di un ἀληθεύειν, di qualcosa che ha la possibilità di spezzare l'insipienza in tale senso appunto positivo. Ho sottolineato che i Greci, nell'intero indirizzo del loro interrogare scientifico, non erano primariamente orientati alle interconnessioni antropologiche, bensì il loro interesse era rivolto a chiarire l'essere del mondo in cui vive l'uomo. In termini assolutamente ingenui e ovvi, con gli stessi mezzi adoperati per questo ente nel suo essere, essi spiegarono nel contempo l'esistenza, l'essere dell'anima. È una tendenza già prefigurata nell'esistere naturale in quanto anch'essa attinge i mezzi dalla sua autointerpretazione al mondo esperito immediatamente.* Ciascuno esperisce immediatamente delle cose e in base a queste cose costruisce una teoria, dalla teoria più banale fino alla teoria dei quanti. *L'indagine dei Greci non fa che seguire questa tendenza, affatto elementare ma in sé legittima, di interpretare se stessa a partire dal dato immediato…* D'altra parte, sennò da che si parte? *…ma per riuscire a vedere la struttura antropologica, entro cui l'uomo era collocato nell'indagine dei Greci, è necessario fare ritorno ai fenomeni dell'ἀληθεύειν, ovvero del dischiudere che scopre il mondo. Certo, questa è soltanto una direzione, lungo la quale possiamo reperire tali interconnessioni. Un uomo, come Dilthey, ha dedicato tutta la sua lunga vita a rendere perspicua questa realtà, rimanendo tuttavia sospeso a mezzo del cammino, come egli stesso ammise nel discorso tenuto per il suo settantesimo compleanno. Non solo noi non disponiamo delle interconnessioni fattuali concrete dell'antropologia greca ma nemmeno di quelle dell'antropologia greco-cristiana e tanto meno conosciamo il nesso tra l'antropologia di Lutero e quella che l'ha preceduta. Stando così le cose non possiamo pensare di affermare alcunché di determinato su tali fenomeni, tanto più che la vera e propria preparazione reale per l'indagine di essi si trova ancora in cattive acque. /…/ La determinazione della κάθαρσις dell'ἄγνοια,* cioè, della purificazione, potremmo dire, dall'ignoranza. *Se ἄγνοια è una mal disposizione allora essa contiene nella sua struttura un δυς-* (oppositore) *e un χεῖρον. Sorge la domanda: c'è una τέχνη grazie alla quale questo δυς-, questa malformità, possa essere eliminato mettendo a nudo il βελτίων* (bene), *l'ἀληθεύειν e il νόηιν? Nella misura in cui si tratta di una τέχνη, orientata al sapere e al non sapere, essa avrà il carattere generale di una διδασκαλική* (insegnamento). *L'insegnamento determina la scomparsa*

dell'insipienza comunicando il sapere. Bisogna però chiedere se questa διδασκαλική, che comunica essa stessa il sapere, allo stesso modo cioè in cui il sofista vende λόγοι, *sia in grado di eliminare tale mal disposizione nell'anima. Nasce così il problema della διδασκαλική rivolta all'ἄγνοια. Tali considerazioni mirano a elaborare di contro alla διδασκαλική, così come data immediatamente una διδασκαλική di tipo affatto peculiare che miri unicamente e solo all'eliminazione dell'ἄγνοια. ἄγνοια come presunto sapere e traviamento, vera e propria κακία della ψυχή.* Dunque, qui considera l'*ἄγνοια* come il traviamento, il presunto sapere e, quindi, la vera e propria malattia dell'anima. *La presunta confidenza con qualcosa è la vera e propria origine dell'inganno e dell'errore. Essenziale non è la semplice insipienza, il mero non sapere, bensì positivamente il ritenere di sapere*. Questo per Platone è il male peggiore: il credere di sapere. Che è curioso se si considera che è esattamente quello che fa lui. In fondo, quando lui dice che quella è la cosa in sé crede di sapere. *Questa ἄγνοια viene denominata ἀμαθία* (imperizia, incapacità). *Il fenomeno positivo rispetto all'ἀμαθία è la παιδεία. Si può tradurre παιδεία con il tedesco Bildung, formazione, cultura, e ἀμαθία con Unbildung, ignoranza, incultura.* Quindi, questo è ciò che è da togliere. *Ma per il modo in cui intendiamo questo termine nella nostra lingua ne risulta un fraintendimento: cultura, essere colti, ci fa pensare a uno che sa moltissime cose, le più disparate in tutti i campi della scienza, delle arti e altro ancora. Ora, chi possiede questo genere di cultura non è detto che debba possedere ciò che i Greci chiamano παιδεία; per lo più non è capace di porre un'autentica questione reale, non ha propriamente la disposizione del ricercatore, il che peraltro non significa che ogni ricercatore debba essere allora un incolto, ma al giorno d'oggi la filosofia si compone in gran parte di questo genere di cultura. Non necessariamente si tratta di cultura storica, c'è anche una cultura sistematica e anche in altre discipline, ecc. È una cosa assolutamente inutile. È come se un matematico volesse dire a un collega, al termine di una conferenza, che quest'ultima è stata affatto carente sul piano del metodo, anzi, persino maldestra e, tuttavia, noi matematici siamo tutti concordi nell'esprimere gratitudine al relatore, per avere ribadito con forza che A+B è uguale a B+A. È così che una miseria deprimente sfocia nel ridicolo. La παιδεία non è cultura in questo senso, essa è piuttosto una πραγματεία, un compito, tutt'altro dunque che un possesso scontato, un compito che non può essere affrontato da chicchessia. Per capire, in definitiva, la vera finalità dell'intero dialogo è importante vedere che l'ἄγνοια è una κακία che di per sé, essendo una determinata disposizione o meglio mal diposizione dell'anima, ha il significato di svilire l'essere dell'uomo quanto alle sue possibilità e che, quindi, questa ἄγνοια non ha necessità di stare in relazione con determinati oggetti che essa non conosce. Non c'è un ambito specifico di realtà che sia costituito dall'ἄγνοια. Per caratterizzarla come κακία è già sufficiente che essa sia così com'è. Dal peculiare modo di essere di questo κακόν* (male) *risulta la necessità di una corrispondente τέχνη, che deve avere il senso di una κάθαρσις, di una purificazione /…/ La mal disposizione dell'anima svilisce l'uomo quanto alle sue possibilità.* Potremmo dire sì e no. Sì, certo, nel senso che va bene combattere contro le credenze, ma tra queste credenze da combattere è compresa anche quella di Platone? È una domanda che qualcuno potrebbe anche porsi. Qui ripete che *nessuno vuole imparare qualcosa su ciò in cui si ritiene esperto e competente*. Quindi, parla della difficoltà di demolire le credenze altrui: se uno si crede competente immagina di non avere nessun necessità di essere addestrato ad alcunché. *La κάθαρσις dell'ἄγνοια mediante l'ἔλεγχος* (confutazione). *La procedura dell'ἔλεγχος: mettere in gioco le δόξαι* (credenze, opinioni), *le une contro le altre per mezzo dei συναγειν* εἰς ἕν (mettere insieme e arrivare all'unità). Solo in questo modo, per es., si può vedere che due opinioni sono contrastanti; finché rimangono distinte non c'è problema. *Ebbene, dice Platone, coloro che sanno come stanno le cose a proposito di questa ἄγνοια, il suo essere fondata sul fatto che ogni imperizia è quel che è senza una vera e propria decisione, possiedono già una via per la ἐκβολή* (uscita). *Essi interrogano un tale, lo interrogano a fondo, vuol dire interrogandolo scuoterlo a fondo, porgli le domande in modo tale che egli ne sia sconvolto nel suo ειδέναι* (nella sua immagine, nei suoi pensieri), *stanarlo fuori dalla sua presunta dimestichezza con le cose.* Questo è quello che facevano i sofisti ed è quello che Platone vuole che faccia il dialettico, ma è l'obiettivo, come sappiamo, che è differente. *Il fatto*

essenziale è che coloro lo attuano si rivolgono alle opinioni, cioè ai punti di vista di colui che è sottoposto a interrogatorio e per mezzo di discussione approfondita, radunano insieme i punti di vista su una certa cosa abbracciandoli da un'unica e medesima prospettiva. Essi compiono, cioè, quanto abbiamo già incontrato in precedenza, il συνορᾶν (mettere insieme), *quello che uno dice di una stessa cosa in modi affatto differenti lo vedono insieme.* Solo così uno può vedere che si sta, per esempio, autocontraddicendo. *Quando questo è accaduto fanno vedere che tali punti di vista si prendono, per così dire, reciprocamente a pugni in faccia, e cioè l'un punto di vista, quale pretende senz'altro di far vedere la cosa di cui parla, occulta ciò che l'altro mostra, e viceversa. È appunto questo che fanno vedere, questo peculiare ἐναντίον* (contrario) *fra le δόξαι* (opinioni). *Qui si tratta dunque di mettere in gioco δόξαι l'una contro l'altra per indurre in confusione con se stesso colui che le possiede, però non ne va in alcun modo della scoperta del principio di non contraddizione, di ciò non si parla affatto. Un principio di non contraddizione può essere scoperto soltanto qualora la proposizione sia riesaminata come tale. Platone non è mai arrivato a questo. Come vedremo, anche nella seconda parte del Sofista è pertanto assolutamente impossibile che egli abbia scoperto il principio di non contraddizione. Certamente ha comunque evidenziato ben precise interconnessioni strutturali della contraddizione, che senza dubbio furono elaborate da Aristotele nella trattazione Metafisica IV.* È vero, Platone gli ha spianato la strada, ma Aristotele non lo cita mai. *Tutt'al più si può affermare che in un certo senso il principio di non contraddizione c'è potenzialmente già qui /…/ Desidero soltanto sottolineare che il principio di non contraddizione è ancora oggi costantemente dibattuto e in realtà lo fu sempre nella storia, sempre dal punto vista della sua formulazione sia da quello della sua originarietà, se esso sia cioè derivato dal principio di identità, se si fondi su di esso oppure se è un principio a sé stante, e poi anche quanto al suo statuto di legge o di norma, se costituisca una regola dell'enunciazione o una legge della proposizione o se non sia una legge dell'essere che esprime un nesso ontologico o tutte e due le cose insieme, come pure è stato detto. Finché non si sarà fatta chiarezza in merito a questo stesso principio, cioè a una determinata modalità del λόγος, non sarà possibile cavarne fuori nulla di retto.* Sì, certo, il fatto è che tutti hanno discusso il principio di non contraddizione senza tuttavia mai obiettare qualche cosa a questo principio. L'unica obiezione che è stata fatta è quella che poi è stata ripresa dal logico Łukasiewicz, e cioè che non è sostenuta da argomentazioni, ma gli si è fatto notare da tanti, compreso Severino, che per essere sostenuta da un'argomentazione questa argomentazione già prevede il principio di non contraddizione, il che retoricamente sarebbe una petizione di principio. Quindi, allora, questo sofista continua a sfuggire. *A quanto pare la questione che cosa sia veramente il sofista risulta più oscura che mai. /…/ Siamo in un certo senso risospinti al punto iniziale, solo che adesso l'insipienza e la confusione sono rese esplicite e, per così dire, chiarite. Perciò, Teeteto afferma: "per il fatto che ora è emersa una tale pluralità* (a proposito del sofista) *non trovo più alcuna via d'uscita. Non so che cosa sia effettivamente il sofista e come in realtà debba essere definito. Non so che cosa devo dire dal momento che il mio parlare deve offrire la cosa stessa e invero con parole salde.* Questo riassume tutto il problema, non del sofista in quanto tale ma della posizione nei confronti del sofista, e cioè il problema della determinazione: come faccio a determinare con una singola parola un qualche cosa in modo da poterlo vedere come se non ci fosse il linguaggio, come se si desse da sé? Questo era l'obiettivo: come determino qualche cosa? Senza tenere conto che la determinazione, già quella, è un fatto linguistico: per determinare devo costruire un'argomentazione. *È, quindi, il momento di domandare: che cos'è propriamente ciò con cui tale τέχνη* (del sofista), *nella molteplicità delle sue competenze, ha dimestichezza?* Cioè, di che cosa è bravo a fare il sofista? *In altre parole, ciò con cui si ha dimestichezza viene cercato come Uno. Lo Straniero dice: "Una cosa mi è sembrata più di tutte tale da renderlo visibile: indicare alcunché di velato".* Indica qualcosa che è velato, qualcosa che è nascosto, celato. Il sofista fa questo: lo indica. Come dire: guarda che è velato, non stai vedendo la cosa, ma non perché dietro c'è la cosa, semplicemente perché le tue argomentazioni sono deboli. Vedete, per potere accorgersi che di fatto la cosa in quanto tale non la si vede, occorre molta conoscenza, occorre molto lavoro, occorre avere

compiuto un lavoro tale che conduce ad affermare, quindi a prendere atto, del fatto che non si riesce a determinare la cosa in modo univoco e definitivo. *Si tratta di quell'atteggiamento che era stato evidenziato nella quinta definizione, tale ἀντιλέγειν non è solo un'antilogia, un parlare il cui atteggiamento nei confronti degli altri è quello del contrasto e della polemica, bensì caratterizza proprio ciò che il sofista offre, vende, nient'altro che ἀντιλογική. Ciò che il sofista insegna e ciò in cui consiste il suo atteggiamento sono il medesimo.* Come dire che il sofista è questa cosa qua. Certo, lui lo fa come mestiere, ma lui è questa cosa nel senso che, avendo colto che non c'è la cosa alla fine di tutto, quella che Platone insegue a tutti i costi, è questo percorso senza fine, un percorso senza illusioni, senza autoinganni, senza autoconvincersi che alla fine c'è la cosa. Alla fine non c'è niente, alla fine ci sono altre cose e, poi ancora, altre cose, ecc. Lui vive questo, è questo. *Risulta così che con l'ἀντιλογικός* (antilogia) *abbiamo riunito in un'unica struttura fondamentale il dato di fatto fenomenico del sofista, così come è stato ricavato sino ad ora. Tuttavia, l'Uno stesso, poiché con esso intendiamo ciò a cui mira questa τέχνη ἀντιλογική, questo rimane ancora indeterminato…* Cioè, questo puntare a un qualche cosa rimane indeterminato. Certo che rimane indeterminato, perché questo mirare a qualche cosa non ha di vista la cosa che è da raggiungere, si occupa semplicemente di fare procedere il discorso in modo tale che il discorso, lui, si accorga che non c'è la meta ultima. *L'oggetto del λόγος sofistico. Τα παντα, il tutto.* Qui naturalmente sorgono obiezioni da parte di Platone: il tutto è qualcosa che appartiene agli dei, solo loro sanno tutto. Sapere tutto è impossibile perché sarebbe come sapere l'infinito, perché come determino il tutto, quando lo faccio finire il tutto? Ecco, allora, la *τέχνη* del sofista diventa per Platone qualcosa di impossibile, quantomeno ravvede un'impossibilità. *Il sofista ha a che fare con gli uomini, naturalmente, ma l'essere dell'uomo è determinato come ζοῶν λόγον ἔχον* (animale che ha il linguaggio). *Pertanto, coloro con cui il sofista ha a che fare sono λόγον ἔχοντες* (coloro che possiedono il linguaggio). *Il come dell'approccio, la modalità del prendersi cura è l'ἀντιλέγεσθαι o λέγειν. È il che cosa, il quid, dell'approccio, ciò di cui esso si prende cura, è la παιδεία, cioè una determinata δυναμις dell'ἀντιλέγεσθαι.* Cioè, una determinata potenzialità dell'antilogia, del discorso contrario. *Assume così concretezza la struttura ontologica del sofista, che inizialmente era stata caratterizzata in termini affatto formali come τέχνη. Qui l'approccio si riferisce a coloro che vengono caratterizzati dal λέγειν, il come dell'approccio è il λέγειν; infine il che cosa, oggetto del prendersi cura nell'approccio, è nuovamente il λέγειν.* Tutto rimane nel *λέγειν*, tutto rimane nel linguaggio. *Pertanto, proprio qui nella τέχνη σοφιστική si fa nel contempo visibile la multiformità della struttura del λόγος.* È questo che crea problemi a Platone, naturalmente. *Il fatto peculiare è che questo ἀντιλέγεσθαι* (contrapposizione)*, vale a dire la τέχνη del sofista, diventa una impossibilità per via di ciò a cui si riferisce. Essa si rivela dunque come una impossibilità, ovvero qualcosa che non può essere; infatti, παντα ἐπιστσθαι* (conoscenza certa del tutto) *è una cosa di cui solo gli dei sarebbero capaci. Si tratta invero di una determinazione negativa, ma abbiamo già visto, trattando della sesta definizione, che in essa fra le righe, certo non senza intenzione, l'atteggiamento del dischiudere l'ente, dell'ἀληθεύειν è stato caratterizzato come κίνησις* (come movimento, come andare verso qualcosa). *In altre parole, l'essere dell'uomo, essendo orientato al conoscere, è come tale in cammino.* Questa idea che, per esempio, la verità sia qualcosa che è sempre in cammino è un'idea che a tutt'oggi alcuni filosofi sostengono, uno di questi è Carlo Sini. *Nel suo scoprire l'ente, e cioè nell'ἐπιστσθαι, non è e non perviene mai alla fine, perciò la pretesa di παντα ἐπίστασθαι è di per è una impossibilità ontologica.* Cioè: non puoi conoscere tutto, perché c'è sempre un più uno. *Così, a partire dal suo andare verso, la τέχνη del sofista si rivela impossibile nel suo essere. Al tempo stesso, però, la precedente interpretazione ha dimostrato che questa τέχνη c'è di fatto con l'esistenza del sofista. Sicché nel caso del sofista ci troviamo di fronte un ente, che è lì presente e che però nel suo essere è impossibile e, quindi, anticipando quanto avverrà in seguito, l'essere del non-ente.* Lo aveva già anticipato prima, e cioè là dove si va a nascondere il sofista, e cioè il non-ente, il non-essere; lì si nasconde perché c'è

l'indeterminato, l'impossibilità di concludere qualcosa. E, infatti, se lui dice che si occupa del tutto, si occupa allora dell'infinito, di qualcosa che non può essere determinato. Però, dice Platone, c'è, lui lo dice e fa questo. Avrebbe avuto l'opportunità qui di accorgersi che c'è il determinato a condizione che ci sia l'indeterminato, e viceversa, che l'ente e il non-ente sono la stessa cosa, sono soltanto due momenti dello stesso. E, invece, no, lui li vuole separare. *La domanda è: come si può spiegare una τέχνη come questa, la τέχνη σοφιστική, che è appunto un non-ente? È mai possibile che si dia una simile cosa? È possibile spiegarsela con i mezzi della naturale autointerpretazione della τέχνη? Se essa, infatti, c'è, come τέχνη, deve avere una certa comprensibilità all'interno del nostro essere gli uni con gli altri, e ciò a maggior ragione per il fatto che essa, quanto al suo stesso senso, è riferita agli altri. In tal modo viene ribadita espressamente una volta di più che, di fatto, i sofisti hanno una clientela, che vengono pagati per il loro ἀντιλέγειν. E da ciò risulta che effettivamente ai loro allievi loro appaiono tali e vengono di fatto presi come παντα σοφοί coloro che hanno dimestichezza con tutto sebbene non lo siano. Perciò questa ἐπιστήμη è una δοξαστική* (un'opinione) *tale da avere la possibilità di spacciarsi per qualcosa che essa non è. Si presenta allora il compito di indagare questo peculiare fenomeno: qualcosa che si spaccia per quello che non è, cercando intanto di capire in che senso questa τέχνη implichi tale fenomeno della parvenza, del mero sembrare in un certo modo. Platone non chiarisce il carattere di parvenza, il puro e semplice apparire così, chiamando direttamente in causa la τέχνη σοφιστική. Egli afferma, invece: "Vogliamo dunque prendere un esempio con il quale chiarire con maggiore precisione in che senso una τέχνη possa implicare qualcosa come il δοξαστικόν". Qui non è un caso che Platone ricorra a un esempio, senza mettere a tema dell'analisi la stessa ἀντιλογική.* E, allora, a che cosa si aggrappa Platone? *Platone riesce a scoprire la peculiare costituzione dello ψευδος* (falso) *all'interno della struttura del λόγος e a evidenziare la possibilità nel λέγειν.* Vedere, cioè, come sia possibile il falso nel *λέγειν*, nel dire. *Ciò dipende dal fatto che egli non vedeva ancora il λόγος nelle sue strutture principali e, di conseguenza, rimangono incerte anche le sue nozioni di fantasia e di doxa. E, tuttavia, proprio qui egli ci offre una curiosa indicazione per interpretare la τέχνη ἀντιλογική. In precedenza il λόγος è stato determinato come appropriazione dell'ente nel suo ἀληθής. Se intendiamo il λόγος in questa accezione, come appropriazione, presa di possesso dell'ente in quanto non occultato e facciamo chiarezza circa la pretesa insita nell'ἀντιλογική risulta questo: l'ἀντιλογική, nella propria ambizione di poter possedere tutto l'ente nel suo disoccultamento, è impossibile.* Qui dice qualche cosa che i sofisti non hanno mai sostenuto, nemmeno gli eleati, quello di conoscere il tutto. Il tutto non ha misura, non è misurabile, e se non lo posso misurare, se non c'è una misura, come potrò mai sapere che è tutto? Ma se c'è una misura allora non è tutto.

2 febbraio 2022

Siamo a pag. 409. *Ci si deve chiedere ora in che senso sia possibile capire il δοξαστικόν (*pensiero comune*) e con essa l'impossibilità dell'essere della τέχνη ἀντιλογική a partire da questa stessa.* Cioè: della tecnica dell'antilogia, del contraddittorio. *Qui Platone batte una via peculiare, mostra che la semplice presenza di questa impossibilità (*della τέχνη ἀντιλογική, della capacità del sofista*) è possibile alla base della semplice presenza di una impossibilità ancora superiore. Egli orienta l'osservazione verso un contesto che non ci è del tutto estraneo. Se uno dicesse di sapere non solo dire e contraddire a proposito di tutto quello che c'è ma addirittura di sapere fare tutto con una sola τέχνη, e cioè di essere capace non solo di quello che abbiamo già visto essere possibile, cioè di parlare di tutto come se fosse già alla portata ma addirittura vantasse la pretesa di fare esistere qualcosa che ancora non c'è e, anzi, proprio tutto quello che non c'è. Ebbene, che cosa gli dovremmo dire? In un primo tempo, Teeteto non capisce esattamente che cosa intenda dire questo discorso, ovvero, Platone vuole spiegare in modo ancora più chiaro che qui si deve effettivamente valutare l'idea di una produzione, di una ποίησις con la quale produrre tutte le cose, vale a dire, tutto ciò che prima era stato annoverato entro l'ambito di*

*possibilità dell'ἀντιλέγειν (*contraddittorio*). Di fronte a una simile possibilità di condurre all'essere davvero tutto e non solo di discutere si ciò che è lì presente, Teeteto dice una cosa del genere, potrebbe essere soltanto per scherzo. Soltanto per scherzo ci potrebbe essere una condotta tale da avere anche solo l'aria di fare davvero ciò che fa e di produrre davvero quel che produce. Se una cosa del genere è possibile per scherzo ciò significa che questo ποίηιν (*produzione*) non è un vero ποίηιν. Ma, allora, con quale ποίηιν abbiamo qui a che fare? In che cosa consiste l'inautenticità di questo ποίηιν?* Se il sofista dice una cosa del genere, cioè che fa esistere cose che ancora non ci sono, e quell'altro dice che è per scherzo, che non può essere vero, vuol dire che questa produzione, questa cosa che fa il sofista, è finta, e infatti Teeteto dice che è uno scherzo. *In che cosa consiste l'inautenticità di questo ποίηιν, che qui ancora viene ammesso sia pure entro certi limiti? Questo ποίηιν è un fare in modo che tutto sembri "come se"; quindi, non è un ποίηιν nel senso del produrre, bensì un fare che gli è peraltro affine, il quale dà a vedere. Qui dovreste ricordarvi di quello che avevamo già sottolineato in precedenza: sussiste una peculiare interconnessione tra l'esistere di un ente prodotto, ovvero di un ente sensibile in quanto tale, e il ποίηιν come ποίηιν δοκεῖν (*produzione di un'idea*), nel senso del dare a vedere. Anche colui che produce qualcosa nel vero senso della parola, così la pensano i Greci, fa con ciò vedere qualcosa, cioè, offre un'immagine nel suo contenuto reale. Anche nel ποίηιν, nella produzione vera e propria, è implicito il senso del condurre alla presenza e quindi del far vedere.* Sapete bene che per i Greci l'essere è ciò che appare, è ciò che si vede, cosa così come la vedo. *Qui, invece, in questo ποίηιν non si estende sino alla cosa, bensì fino al δοκεῖν, cioè all'idea, all'opinione, si limita a farla apparire tale senza esserlo. Ciò che è prodotto, dunque, non è la cosa stessa ma il suo μίμεμα, cioè la sua imitazione. Ora, però, tale imitazione viene designata con la stessa parola che indica la cosa essente: l'albero dipinto viene chiamato albero come quello reale. E poiché l'osservazione del mondo e la valutazione che se ne dà nel discorso naturale rimangono nella dimensione della parola, del parlare, sussiste anche la possibilità che in quelle cose, di cui comunemente si discute, ci si basi proprio sulle parole, senza che sia senz'altro possibile desumere dal nome se si tratti di una imitazione oppure di un ente in senso proprio. Ebbene, coloro che sono espressamente intenzionati ποίηιν πάντα δοκεῖν (*costruire delle opinioni*) procedono in modo da far vedere ciò che mostrano. Da lontano non danno la possibilità di guardare le cose nel dettaglio. Con questo loro modo di far vedere da lontano essi sono in grado di restare nascosti in ciò che realmente fanno.* Platone parla del sofista come di colui che si nasconde: la fiera che è sempre nascosta, che non si riesce mai ad agguantare. *Questa maniera di procedere, proprio di una τέχνη - far vedere qualcosa da lontano e con ciò spacciarsi per colui che produce le cose – una τέχνη siffatta, come diceva Platone, la possediamo in fin dei conti anche nel campo del λέγειν (*dire*). Sicché anche in questo caso sussisterebbe un πάντα λέγειν (*un dire su tutto*), che non sarebbe propriamente un discorso bensì un discorso sulle cose, il quale mostra, fa vedere qualcosa che solo appare, come le cose di cui si parla e precisamente in modo che il discoro verta su tutto. Ciò che viene mostrato, dunque, non è l'εἶδος, l'immagine, e neanche la sostanza, bensì l'εἴδωλον, il simulacro…* Il simulacro, qualcosa che imita qualche altra cosa. *…non già la cosa stessa come essa è in sé ma unicamente il suo aspetto immediato.* Dice, dunque, che il sofista fa questo: mostra non già la cosa stessa ma il suo aspetto immediato. Naturalmente, qui si pone una questione: mostrare la cosa stessa. Per mostrare la cosa stessa occorre sapere che cos'è la cosa stessa, averla determinata, cioè, sapere che cos'è l'ente. Qui, naturalmente, sorgono i problemi e Platone cerca di aggirarli. Vedremo poi che non è così semplice. *Ci troviamo in tal modo in un contesto del tutto nuovo. Quale τέχνη, quale abilità del discorrere è interpretata a partire da un tipo di azione completamente diverso? In precedenza, il discorso in senso proprio era appropriazione, θέσις e χειροῦσθαι …* Questi termini indicano l'appropriazione, il far proprio di qualche cosa attraverso il *λέγειν*, attraverso il dire; è attraverso la parola che io mi approprio delle cose. *…cioè un atteggiamento strutturalmente assai diverso rispetto a vero e proprio λέγειν, nel senso dell'appropriazione, del farsi dare la cosa stessa.* Il "farsi dare la cosa stessa" come se la cosa stessa si desse da sé, si mostrasse da sé. Questo *ποίηιν, di contro al χειροῦσθαι …* La produzione di contro al darsi da sé della cosa. *…concerne qualcosa che è già lì presente, che non è un*

mostrare la sostanza della cosa, bensì è riferito all'opinione, al credere. Vale a dire, non già le cose stesse vengono prodotte nella τέχνη del sofista, bensì un certo modo di darsi delle cose. Il sofista, cioè, non mostra la cosa, non la può mostrare, mostra un modo della cosa, di volta in volta modi diversi in cui la cosa appare, che sono i modi che poi la determinano. *Ma la modalità determinata di questo darsi è un darsi a vedere nell'avere solo l'aspetto di qualcosa, cioè nell'εἴδωλον (*simulacro*). Dunque, come si è detto qui, il λέγειν non è un farsi dare la cosa stessa, bensì un ποίην, e precisamente un ποίην del mero sembrare come.* Quindi, quello che fa il sofista non è l'offrire la cosa in sé ma è costruirla: *ποίην*, produzione. Lui non dà le cose, non presenta le cose come stanno, le cose le produce, nel modo che ritiene più opportuno. *Ecco perché la τέχνη σοφιστική, l'abilità del sofista, è una produzione di simulacri, di immagini, e pertanto il sofista è in un certo qual modo un imitatore delle cose che sono.* Insiste sempre la differenza tra le cose che sono e la loro imitazione, cioè cose che non sono. Questo è l'approccio di Platone al problema tra ente e non-ente: come accettare che esista il non-ente? Come è possibile parlare di qualcosa che non è? *Attraverso questa via indiretta Platone è riuscito ad afferrare già più nettamente ciò cui è riferita questa τέχνη verso cui sono indirizzati gli εἴδωλα (*i simulacri*). È ciò con cui il sofista ha a che fare, ciò di cui in definitiva si occupa è un ποίην e non ciò che invece dovrebbe essere trattandosi di un λέγειν nel senso di un χειροῦσθαι, cioè di un farsi dare.* Il sofista non mostra le cose così come si danno, come sono, ma il sofista le costruisce con la sua *τέχνη*, con la sua abilità. *Pertanto, l'ἀντιλέγειν (*contraddittorio*), nel senso della possibilità del discorso intorno a tutto… All'opposto il sofista è in grado di disporre in certa qual maniera da sé del modo in cui si fa incontro l'ente di cui si deve parlare.* Vedete, il sofista produce questo ente parlando. Ecco la famosa questione del sofista, quando Teeteto gli indica l'albero, "vedi quell'albero", il sofista dice "no, non lo vedo, ma se tu me ne pali allora lo vedrò". *Ciò vuol dire allora che questo ποίην non si realizza in modo autentico, serio, ma solo per scherzo…* Perché la seriosità è soltanto della dialettica, che vuole mostrare l'ente come è. *Ugualmente anche nel sofista il suo mestiere è reso possibile solo dal fatto che egli si rivolge a coloro che stanno ancora molto lontani dalla svelatezza delle cose e, quindi, non sono affatto in grado di esaminare, a partire dalle cose stesse, ciò che egli presenta loro nei suoi discorsi. Certo, lo straniero fa notare che nel corso del tempo, per tramite dei μάθημα (*insegnamenti*), dell'esperienza fatta, anche quelli che hanno imparato nella scuola dei sofisti saranno condotti più vicino alle cose. Saranno costretti a intervenire con grande chiarezza, sicché salterà loro agli occhi la differenza che c'è tra le fantasie rispetto a questi discorsi, che nei discorsi sulle cose si limita in un primo momento ad apparire in un certo modo e ciò che vi è di fatto nell'effettivo avere a che fare con le cose, nel misurarsi con queste. Ma anche così ora che la σοφιστική si è rivelata come μιμετική, Platone non si dà pace.* Qui Heidegger si rende conto della disperazione di Platone, che cerca in tutti i modi di stabilire con certezza che quello che fa il sofista, che è imitazione, non è e non deve essere la realtà dell'ente. *Deve emergere in termini più netti il peculiare essere semplicemente presente della parvenza, in modo cioè da evitare che un qualsiasi banale non-essere possa diventare la base tematica per la discussione cui egli aspira.* Questo non-essere, per dirla in modo spiccio, deve essere tenuto a bada molto seriamente. È questo l'aspetto serio di tutta la questione: va tenuto a bada il non-ente in modo che non minacci l'ente con la sua presenza. *Per mostrare che di fatto un non-ente c'è Platone non ricorre direttamente al λέγειν, che ha per lui un interesse centrale, nemmeno alla τέχνη del sofista stesso, bensì cerca piuttosto di collocare la τέχνη del sofista nell'orizzonte di un'altra τέχνη, nella quale vi è di fatto qualcosa come il non-ente, che come tale è più accessibile alla comprensione naturale, vale a dire, nell'orizzonte della τέχνη μιμετική.* Qui Platone compie quella operazione che compie sempre: non combatte il sofista con le sue armi, cioè, con argomentazioni. Cos'è un sofisma? Non è altro che un'argomentazione che non crede al luogo comune, e, quindi, interroga anche il luogo comune, ciò che è creduto dai più per lo più. Quindi, non ha argomentazioni contro il sofista sufficientemente potenti e, allora, ricorre a degli esempi, a delle analogie. *Già in precedenza, quando si è parlato della μοιετική in merito alle indicazioni dell'orizzonte per la determinazione de pescatore, dove tutto è iniziato…* Faceva l'esempio

del pescatore che con la lenza tira su il pesce per incominciare a vedere di determinare il concetto stesso di τέχνη, cioè di abilità nel fare. *…c'è stato occasione di far notare che il concetto di οὐσία (*sostanza, essere*) è connesso con il ποίηιν e che il ποίηιν non è altro che un produrre. Μιμεῖσθαι significa rappresentare, λέγειν significa rendere manifesto. Tutti e tre questi atteggiamenti possiedono, in relazione a ciò cui sono riferiti, il senso fondamentale del fare vedere.* Per i Greci è sempre stato determinante il fare vedere, la vista. Sappiamo anche perché la vista è così importante, è quella che consente da una parte di cogliere con il colpo d'occhio il tutto, l'intero, il concreto, come direbbe Severino, ma consente anche di cogliere tutti i dettagli, a uno a uno, cosa che gli altri sensi non riescono a fare. Ecco perché la vista è prioritaria su tutti gli altri sensi. *Il produrre, dunque, inteso come un fabbricare è un rendere disponibile, un porre nella disponibilità, nella presenza e, dunque, far vedere. Ugualmente, il μιμεῖσθαι, il rappresentare nella raffigurazione, è un far vedere e la medesima funzione spetta anche al λέγειν.* Qui è interessante il fatto che tutto sommato non distingua il far vedere, come qualcosa che io rappresento – produco una statuetta e la mostro –, ma anche nel *λέγειν*, nel dire, io mostro qualche cosa. C'è quella famosa figura retorica che indica in modo specifico questo sapere fare, questa *τέχνη*: l'ipotiposi. L'ipotiposi è quella figura retorica che consiste nel mostrare, attraverso il dire, qualcosa in modo così vivo, così potente, così autentico, che pare di vederlo realmente. Alcuni scrittori riescono bene in questa operazione, uno molto bravo era Proust. *È importante il senso di fondo di questa azione come tale (*il fare vedere*), è l'identità di tale senso di sfondo a suggerire e a illustrare le modalità del far vedere così come sono presenti nel λέγειν e ciò a partire da μίμησις come fare vedere nel modo del rappresentare e della ποίησις come fare vedere nel senso del produrre. Nella ποίησις il prodotto, che lui mette uguale a οὐσία, essere, uguale a immagine, è qualcosa che viene visto, qualcosa che c'è… /…/ Analogamente anche nel λέγειν, in quanto essa del tipo della μίμησις, il λεγόμενον (*detto*) è del tipo dell'εἴδωλον (*simulacro*)…* Anche il detto è un simulacro, perché in effetti io dico una cosa, ma se dico una cosa, se descrivo questo accendino, la mia descrizione non è questo accendino. *Tutti questi sono tutti modi dell'essere scoperti e come tali sono riferiti al vedere.* Qui ciò che fa vedere è il linguaggio. La produzione, il simulacro, sono tutti modi di fare vedere qualcosa. *Se dunque Platone colloca la τέχνη σοφιστική, l'abilità del sofista, nell'orizzonte della μιμετική, la scelta di questo orizzonte non è casuale ma fondata nella cosa stessa, cioè nel tipo di interrelazione tra ποίησις e λέγειν, ovvero, tra essere e il detto, in quanto per i Greci essere significa appunto essere presente, essere alla presenza.* Quindi, se rendo presente dicendo qualche cosa, quella cosa è. *Ne va dunque in questa esplicazione più approfondita del senso dell'εἴδωλον, delle sue differenti possibilità, del rapporto fra rappresentante e rappresentato, ovvero, fra l'immagine e il raffigurato, non dico riprodotto, poiché il riprodurre è solo una determinata modalità del raffigurare. Con il fenomeno dell'immagine, che qui svolge un ruolo decisivo, arriviamo a toccare un contesto moto importante. La figuratività, nel senso dell'essere immagine da parte di qualcosa, ha rivestito in filosofia una funzione rilevante, in parte proprio richiamandosi alla filosofia greca nella spiegazione della conoscenza, in quanto si afferma che in un certo senso gli oggetti fuori di noi, al di fuori della coscienza, si parla altresì di oggetto trascendente, vengono riprodotti da un oggetto immanente, o viceversa, che raggiungiamo l'oggetto trascendente solo a partire da quelli immanenti.* Qui c'è chiaramente l'abbozzo di una interconnessione tra il trascendente e l'immanente, tra il tutto, come trascendente, e l'immanente, le singole cose. *L'interconnessione strutturale della figuratività assume un ruolo fondativo rispetto all'interpretazione della conoscenza, anche qualora non se ne abbia esplicita consapevolezza… /…/ È quello che Husserl ha evidenziato in termini assolutamente decisivi e irrefutabili da venticinque anni orsono nelle sue Ricerche logiche. Vi si dice che nel fenomeno dell'immagine bisogna anzitutto distinguere l'oggetto immagine. Con esso si intende l'immagine stessa nel senso dell'oggetto che sta, ad esempio, appeso alla parete, della statua posta su un piedistallo, e poi quello che viene chiamato il soggetto dell'immagine, vale a dire, ciò che viene rappresentato nell'immagine stessa. Husserl osserva che la somiglianza tra i due oggetti, fosse anche così grande che i due coincidono nel loro quid, non è ancora sufficiente per dire*

che l'uno è l'immagine dell'altro e che, invece, perché qualcosa sia immagine di qualcos'altro, sono necessari momenti strutturali essenzialmente nuovi /…/ Qui a Platone non interessa essere l'immagine come tale… A lui interessa potere distinguere l'immagine dal reale. *…il fenomeno della figuratività in sé /…/ Egli non dispone nemmeno dei mezzi per mettere a nudo questi nessi strutturali. All'interno dell'interconnessione strutturale della figuratività gli preme piuttosto dimostrare che quello che noi chiamiamo oggetto-immagine, cioè il rappresentante, è invero lì presente. Ma proprio in questa sua semplice presenza non è ciò che esso, come immagine, fa vedere*. Questo è l'essenziale per Platone: l'immagine non è la cosa stessa. *È questa la differenza che sta a cuore a Platone, il fatto cioè che l'immagine, e con l'immagine che abbiamo lì davanti, c'è qualcosa che non è esso stesso ciò che l'immagine mostra…* È questo ciò di cui accusa i sofisti: di mostrare soltanto immagini, *εἴδωλα*, anziché far vedere come stanno veramente le cose. *…ovvero qualcosa che non è esso stesso ciò per cui propriamente l'immagine si spaccia. Nell'essere immagine gli interessa il rapporto fra il modo di essere dell'oggetto-immagine e il rappresentato in quanto tale. /…/ Ed ecco saltar fuori un aspetto rimarchevole, come osserva anche lo Straniero, vale dire, la μιμετική τέχνη, nell'insieme pressoché totalmente, procede al modo della τέχνη φανταστική (*abilità nel produrre fantasie, immagini, ecc.*). Quasi ogni arte è tale, non solo in quello della εἰκαστική ma anche in quello della φανταστική*. Lui distingue fra *εἰκαστική*, come riproduzione esatta della cosa, e il *φανταστική*, come riproduzione immaginifica della cosa. *Se però in questa è presente qualcosa, che è in misura ancora minore ciò che raffigura e se questa φανταστική è il tipo più diffuso della μιμετική, allora l'essere presente di fatto del non-ente non può più in alcun modo essere contestato*. Qui è contro Parmenide, che negava l'esistenza del non-ente. Chiaramente, come sappiamo, la questione è un po' più complessa. Il motivo portante qui è riuscire ad ammettere l'esistenza del non-ente, cioè del falso, l'ente è il vero e il non-ente è il falso. Solo ammettendo l'esistenza del non ente, quindi, del falso, è possibile dire e affermare che il sofista mente, inganna. *Così abbiamo evidenziato nella μιμετική un ποιούμενον (*un produttore*), un alcunché di prodotto, di creato, che non è affatto ciò per cui si spaccia*. Quindi, è possibile creare che non è ciò che dice di essere. È la definizione del sofista: il sofista non è ciò che dice di essere. Il sofista dice di essere colui che può mostrare come stanno le cose, può mostrare il modo in cui le cose appaiono, però, dice Platone, lui non conosce veramente le cose, non sa veramente degli enti, quindi, inganna. *Perciò Platone sottolinea questa differenza all'interno dell'εἰδωλοποιική (*produzione del simulacro*) al fine di mostrare in tal modo fino a che punto in ciò che è prodotto dalla τέχνη μιμετική e, in senso traslato, del sofista è contenuto un non-ente*. È questo ciò che a lui interessa: mostrare che il non-ente c'è, e se il non-ente c'è allora è possibile mentire. Stando a Parmenide, almeno secondo l'interpretazione che ne dà Platone, non è possibile mentire perché l'essere è necessariamente e il non-essere non è; quindi, se il non-essere non è non c'è possibilità di menzogna: tutto ciò che è, è vero. *L'εἴδωλον, nel senso dell'εἰκών (*immagine*) non è uguale a ciò che esso rappresenta. Il fantasma invece non solo diverge sotto il profilo dell'immagine da ciò che esso rappresenta ma anche nel suo stesso contenuto reale differisce a maggior ragione da ciò che esso non è, sicché il carattere figurativo del fantasma possiede ancor più i tratti del non-ente. Che in questo contesto a Patone interessi mettere in luce il non-ente risulta chiaramente dal fatto che nel seguito della discussione, quando il discorso verte nuovamente su εἴδωλον e fantasma, egli non si sofferma più sulla differenza tra εἰκαστική e φανταστική (*sui due modi riproduzione*) in quanto gli preme unicamente di sottolineare che nell'εἴδωλον come tale si rende disponibile il fenomeno del non-ente*. Platone vede nel simulacro il non-ente, il non-essere. C'è, quindi, la possibilità del falso, per cui è possibile dire il falso. Così come è possibile costruire una statua che non è ciò che rappresenta e, pertanto, dice il falso rispetto al vero, che è ciò che è rappresentato, allo stesso modo il sofista fa questo rispetto ai discorsi: non costruisce discorsi veri, costruisce discorsi che sembrano veri. *Questo non-ente corrisponde a ciò che lo stesso sofista produce in quel che fa. Che cosa egli faccia propriamente, che cosa sia ad avere il carattere del non-ente, non risulta ancora davvero chiaro, in questa trattazione non è affatto a tema il λέγειν. L'intera esibizione dell'effettivo essere lì presente del*

non-ente nel fantasma è invece condotta prendendo in esame la μιμετική. In tal modo ci viene messo davanti agli occhi la semplice presenza del non-ente, ma nel contempo lo Straniero afferma "Il sofista ci è sfuggito, c'è nuovamente sgusciato dalle mani in un sembiante, con il quale non abbiamo più la ben che minima dimestichezza, per cui non abbiamo più alcuna via d'uscita". Ci troviamo propriamente in questa situazione. Effettivamente il non-ente è lì, fermo nella sua semplice presenza, e qui il sofista è, se così si può dire, la mutevole fatticità del non-ente. Ma proprio in tal modo la perplessità si fa totale in quanto è ben legittimo il principio che dice "l'ente è, il non-ente non è". È significativo che Platone sottolinei in vario modo in questo contesto che il sofista sia sparito come inabissandosi, si è immerso, dice, in un luogo che non ha vie d'accesso né vie d'uscita. Il non-ente non ha vie d'accesso, se è un non-ente come vi accedo? Non ha neanche vie d'uscita perché se non posso entrarvi non posso neanche uscirne. *È sfuggito, è andato a nascondersi nelle tenebre del non-ente. È oscuro, egli stesso risulta difficile da vedere. Evidentemente, il sofista potrà essere stanato dal suo nascondiglio nelle tenebre soltanto se si trova un'immagine, un εἶδος di ciò che egli è, ossia, del μή ὄν.* Questo μή ὄν appare qui come l'indeterminato, una specie di ἄπειρον, avrebbe detto Anassimandro, di cui non si può dire niente, non si può determinare, non si può dominare, e lui dice che il sofista è andato proprio lì a nascondersi, nel non-ente. E, allora, dobbiamo determinare questo non-ente per stanare il sofista, per farlo venire in luce, per vedere di che cosa è fatto. La Sezione seconda riguarda la localizzazione ontologica. L'essere del non-ente. *Ricapitolando in termini che potremmo dire affatto formali, la semplice presenza di immagini e la fatticità del sofista ci hanno offerto qualcosa che possiamo indicare così: abbiamo la fattispecie del φαίνεσθαι (*ciò che si mostra*), del mostrarsi come se, ovvero, dell'apparire come se ma senza esserlo, ovvero, rivolgersi a qualcosa o, più precisamente, farlo vedere rivolgendosi a esso chiamandolo in causa, ma non farlo vedere nel suo essere scoperto…* Sta qui tutta la questione che sta riassumendo. *Tutto ciò, afferma lo Straniero, è colmo di difficoltà e non soltanto adesso ma sempre. Ed è estremamente difficile, è come se uno affermando che si dà effettivamente uno ψεύδῆ λέγειν (*un discorso falso*) non si trovasse necessariamente nella condizione di parlare contro se stesso. Chiunque dichiari che si dà uno ψεῦδος λόγος (*discorso falso*) è costretto a parlare contro se stesso, sta infatti affermando che c'è un λόγος, un manifestare, e che questo discorso è falso, è precludente. Ci, dunque, dice che c'è uno ψεῦδος λόγος dice che si dà un far vedere occultante, che è come un aprire ostruente.* Può essere un aprire ostruente, un far vedere occultante? Sì, è ciò che fa il linguaggio. Però, per Platone questa cosa deve essere dominata, deve essere addomesticata. *Proviamo a fare un esempio. Conoscenza vera e propria non è la percezione sensibile di un tavolo. Questo tavolo qui, inteso come un certo qui e ora, bensì rendersi conto del fatto che qui vi sia qualcosa come un tavolo.* Questa è la conoscenza vera e propria, dice Platone: il sapere che c'è un qualche cosa qui. È un tavolo, certo, potrebbe essere qualunque cosa, ma c'è qualcosa. *Pertanto, la conoscenza vera e propria non è mirata a questo qui ma al suo che cosa.* Non è mirata al tavolo in quanto tale, non è mirata all'astratto, come direbbe Severino, ma al concreto, cioè al tutto, a ciò per cui questo tavolo esiste. Se non fossimo nel linguaggio questo tavolo non potrebbe esistere, né nessun'altra cosa. Perché qualche cosa sia occorre che prima io sappia che c'è qualcosa da vedere, che c'è qualcosa; solo allora posso incominciare a determinare, ad astrarre. Ma cosa mi fa sapere che c'è qualcosa? È questo il punto. *Il tavolo in sé e per sé non è qualcosa che io possa vedere con gli occhi, posso invece soltanto reputarlo, cioè vederlo nel senso del puro vedere con l'anima, con il νοῦς (*intelletto*). È dunque a questo, già nel Teeteto, si orienta la conoscenza vera e propria. Sebbene Platone non abbia ancora ben chiaro come stiano propriamente le cose, a proposito di questo vedere e reputare…* Lo diventerà più chiaro quando costruirà la sua dottrina delle Idee. *…rimane comunque che egli determina la δόξα come λόγος. La δόξα, ovvero il vedere e il reputare, è un discorso che l'anima percorre a fondo presso di sé con se stessa e ciò collima con la perifrasi della dialettica come un rivolgersi a, discutere, percorrere a fondo ciò che essa stessa, l'anima. Nel proprio campo visivo è invero l'anima di per sé sola senza la percezione sensibile.* Naturalmente, questo in Platone. È chiaro che lui sostiene la sua teoria delle Idee. Per Platone, io ho idea di

questo tavolo perché esiste un'idea che precede questo singolo tavolo ed è attraverso questa idea che io posso vedere questo tavolo, sennò non lo vedrei mai. Un bruco non può vedere questo tavolo perché non è nel linguaggio, per lui non c'è un qualche cosa da vedere, non c'è niente. *Per Platone questo è un discorso che non viene pronunciato verso qualcuno, bensì, come ho detto sopra, verso se stessi, non al modo dell'espressione verbale ma in silenzio a se stessi. In questa differenziazione si fa chiaro al contempo quale sia altrimenti la struttura del λόγος comunemente inteso: il parare a un altro con un altro, alla maniera dell'espressione sonora. Qui, invece, il λόγος non è un rivolgersi a un altro ma silenziosamente a se stessi, e ciò significa unicamente che in questo parlare ne va dell'appropriazione e non della comunicazione a un altro.* L'appropriazione. Io mi approprio di qualcosa parlando. Nella parola si dice qualche cosa, se parlo dico qualche cosa, ed è di questo qualche cosa che parlando io mi approprio o cerco di appropriarmene. Mi approprio nel senso che propriamente lo faccio esistere. *Tutto in questo λόγος è orientato all'appropriazione di quanto visto, alla sua svelatezza, l'appropriazione di ciò che è stato avvistato, nel senso stesso in cui la δόξα è interpretata come λόγος, nel sofista è la διάνοια, cioè il pensiero vero e proprio, l'autentico ritenere a essere espressamente caratterizzata come διάλογος. /…/ Soltanto ora affiora il significato delle definizioni apparentemente scolastiche di sofista. Platone si trova qui di fronte a una scelta. Può continuare a condividere un dogma di scuola di Parmenide (*l'essere è e il non essere non è*), di antica tradizione e, dunque, non vi è alcuno ψεῦδος λόγος…* Per Parmenide, almeno in teoria, non c'è nessun discorso falso se c'è soltanto l'essere, quindi, il vero. *…e allora però non è possibile ἀντιλέγειν περί πάντα (*contraddire intorno a tutto*). In tal caso egli dovrà ammettere che non c'è alcun sofista…* È questo che fa il sofista, per cui se non è possibile non ci sarà nemmeno il sofista. *…perché è impossibile che vi sia. In altri termini, conoscendo il dogma scolastico di Parmenide, egli dovrà riconoscere i sofisti come filosofi, ma dovrà rinunciare a se stesso dato che non sussiste nessuna differenza tra ciò che essi fanno e il suo modo di porsi in contrasto con loro; oppure, invece, dovrà riconoscere la sussistenza di fatto, la semplice presenza del sofista e, pertanto, del non-ente, del falso, accogliere per quel che è il darsi di fatto dell'inganno, della contraffazione e della distorsione; dunque, trasformare la teoria dell'essere. Adesso si pone quindi questa alternativa: o concedere alle cose stesse il loro diritto e con ciò impegnarsi per esse a non avere alcun rispetto nei confronti di qualsiasi teoria precostituita, oppure, limitarsi ad attenersi unicamente alla tradizione, perché questa è venerabile, e con ciò rinunciare a sé e alla ricerca, dato che questa è sempre indagine sulla realtà delle cose. /…/ In Platone il principio di Parmenide non viene semplicemente rovesciato con un colpo di mano ma, anzi, dopo aver riportato tale principio egli ribadisce "Vogliamo metterlo alla prova, vogliamo verificare come stanno le cose a proposito di tale principio, il quale afferma: mai tu potrai imporre, nel senso di poter affermare, mai potrai affermare che il non-ente sia, bensì tieniti lontano, allontana il tuo pensiero, il tuo meditare, il tuo vedere da questa via di indagine. Se dirigi a ciò il tuo sentire non giungerai affatto al tema dell'effettivo ritenere, pensiero". "Contro tale divieto", disse allora lo Straniero, nel senso di una domanda, "vogliamo osare a esprimere in qualche modo ciò che non è affatto".* È questo che stiamo facendo? chiede lo Straniero. Platone vuole determinare il non-ente e, allora, lo Straniero, nel dialogo, gli chiede "Ma è proprio questo quello che vogliamo fare: determinare ciò che non è affatto?". *Fate attenzione, si tratta di esprimere un λέγειν in senso ben preciso. Teeteto risponde "Perché no?". Non ha alcun impedimento intendere ciò come una cosa ovvia (*parlare del non-essere, del non-ente*), non vede alcuna difficoltà, cioè, si richiama del tutto spontaneamente alla chiacchiera, a ciò che finora abbiamo fatto costantemente. Non ha alcuna difficoltà perché non compie alcun tentativo di verificare che cosa potrebbe propriamente intendere l'espressione μή ὄν, che risulta senz'altro comprensibile a ciascuno. Dice le parole με ὄν senza una visione rigorosa di ciò che in realtà egli voglia dire usandole.* Che è ciò che accade sempre: ciascuno dice cose ma non sa, di fatto, di che cosa stia parlando. *Ma ora lo Straniero lo incalza "Non si tratta di parlare per scherzo o per una discussione qualsiasi, bensì adesso il discorso si fa serio. Io pretendo da te una risposta dopo che tu hai preso visione della cosa insieme a me. Soltanto allora dovrai rispondermi in merito a che cosa vada appropriatamente*

attribuito questa espressione μή ὄν". Come dire: di che cosa parliamo se diciamo non-ente? Certo, chiunque può dire non-ente, ma che cosa sta dicendo esattamente? Questo è un problema: che cosa vuol dire? *Che cosa mi è dato quando pronuncio sensatamente tale espressione μή ὄν? Cosa mi è dato? Cosa mi giunge? Un nome, una parola, non è una semplice manifestazione sonora, nel senso di un rumore che viene emesso. Nel suo caso non avviene di certo che un suono si faccia udire, nel contempo del tutto occasionalmente ne affiora la cosiddetta rappresentazione. Nella parola stessa, invece, ed è questo il suo senso primario, è inteso qualcosa. Già nel parlare naturalmente assieme, nel colloquio, non siamo orientati ai suoni stessi che sentiamo, bensì, in primo luogo e in modo del tutto naturale, a ciò che è detto.* Non ascoltiamo i suoni ma il significato dei discorsi che la persona sta facendo. *Sì, certo, sentiamo suoni ma essi non ci sono affatto dati tematicamente come suoni né come tali sono colti.* Non cogliamo i suoni in quanto tali. *Persino quando non capiamo un discorso parlato e, quindi, non siamo in grado di seguire un insieme di parole quanto al suo significato, pure in tal caso non udiamo rumori ma, appunto, parole e frasi incomprese. /…/ La modalità primaria dell'affermare è la comprensione di ciò che viene detto. … il nome come tale, e qui anticipo queste nozioni per chiarire bene il contesto, implica già ἐπί, orientamento verso la cosa.* Anche ἐπί vuole dire molte cose, vuole dire: orientamento, sopra, relativo a… Dunque, orientamento verso la cosa. Una parola che sentiamo ci orienta verso qualcosa. Sta dicendo questo: quando noi ascoltiamo il discorso di qualcuno, quello che ci dice ci orienta verso qualcosa. *Una parola allude a qualcosa in un senso affatto peculiare del denotare e implica, mostra qualcosa. La domanda è dunque questa: rispetto a che cosa adoperiamo l'espressione μή ὄν?* Come è fatta questa cosa? Quando io dico μή ὄν, questa parola non-ente, verso cosa mi indirizza? Qual è il suo significato? È questo che sta dicendo. *Che cosa vogliamo mostrare a colui che domanda che cosa s'intenda dire?* Cosa gli diciamo, cosa gli mostriamo. Questo è molto greco: nel dire mostro qualcosa. *La risposta di Teeteto suona già essenzialmente diversa: "Sono del tutto perplesso ora nel risponderti". Allora lo Straniero viene in aiuto: "Innanzitutto, è palese, è chiaro che 'espressione μή ὄν non può essere orientata quanto al suo significato a qualcosa che abbia il carattere dell'ὄν". Teeteto si dichiara d'accordo. Adesso lo Straniero fa compiere al pensiero un passo avanti nella direzione di chiarire che cosa significhi in generale τί λέγειν (*parlare di qualcosa*). Evidentemente, riallacciandoci a quanto già detto, anche se volessimo riferire a qualcosa il significato dell'espressione με ὄν, non condurremmo rettamente tale espressione nella direzione giusta.* Certo, perché se vogliamo dire qualche cosa correttamente sul non-ente, nel dirlo lo trasformiamo in ente e, quindi, non stiamo già dicendo più niente del non-ente. *Dunque, μή ὄν non può intendere un ὄν…* Se è un non-ente non può intendere un ente. *…ma non-ente non può intendere nemmeno un τί, un qualcosa. È pur chiaro che quando diciamo τί ogni volta lo riferiamo a un qualche ente.* Il fatto è questo: dicendo necessariamente dico qualcosa. Ma se questo qualcosa lo pongo come non-ente, diventa un problema perché se dico, dico necessariamente qualcosa, ma questo qualcosa non c'è. Diventa un grossissimo problema perché se non c'è questo qualcosa che io dico non c'è nemmeno il mio dire, perché sono le due facce dello stesso.

9 febbraio 2022

Proseguiamo la lettura di questo testo di Heidegger. Siamo arrivati al cuore della questione. Siamo a pag. 436 e nelle precedenti pagine Heidegger ci ha preparati a questo. Ecco, dunque, la questione di cui si tratta. *Pronunciare il τί (*qualcosa*) per così dire nudo, isolato in un certo senso da qualsiasi determinazione d'essere, questo è ἀδύνατον, è impossibile.* Quindi, dire una parola, una qualunque cosa, che non sia connessa con un'altra, è impossibile. Qui lui ha avuto sotto gli occhi la questione del linguaggio, propriamente, nel senso che ha avuto l'opportunità, che non ha colta, di cogliere immediatamente che il linguaggio non è che relazione: ciascun elemento è in quanto è in relazione con un altro. *Non posso dire il τί spogliandolo dell'essere in generale. Ogni alcunché, essendo qualcosa, è e ciò anche se il senso di "è", di essere, rimane assolutamente indeterminato; ma*

*per il fatto che in generale è di qualcosa che parlo, questo qualcosa è. Sicché ne risulta nel «τί» λέγειν (*dire qualcosa*) è già implicitamente detto l'ente, e non solo, anche l'Uno…* Perché se dico qualcosa, qualcosa è un ente, ma quell'ente è quello, quindi, è l'Uno. *Ogni qualcosa è e ogni alcunché è un qualcosa, il «τί» λέγειν è qualcosa che si dice. Non è dunque proprio possibile, senza che nel senso di questo stesso λέγειν, del dire una qualsiasi cosa, siano intesi implicitamente l'essere e l'Uno. Chi, dunque, volesse pronunciare il non-ente, cioè il non qualcosa, perverrebbe di necessità a dire niente. Uno che dice il non-ente non farà altro che tacere; infatti, ogni λέγειν è in base al suo senso un λέγειν τί, ma ogni λέγειν τί implica l'ente e l'Uno. Dunque, nel dire non-ente, non appena dico c'è già implicito l'ente e l'Uno. Con ciò diventa già visibile una struttura assolutamente originaria del discorso che è ancora del tutto separata dalla sfera reale alla quale potrebbe riferirsi il λέγειν, quello del chiamare in causa e del discutere. Solo in quanto λέγειν e λέγειν τί, chiamare in causa qualcosa, accade in ciò stesso che si chiama in causa risultino implicitamente detti determinati caratteri del suo essere, è l'essere stesso. Questo significa però che il λέγειν in se stesso, in quanto è λέγειν τί, c'era in sé difficoltà fondamentali per quanto concerne il rivolgersi al non-ente.* Come faccio a rivolgermi al non-ente se dicendo dico necessariamente qualcosa, cioè un ente? *Tale difficoltà va ora pensata sino in fondo, essa è implicita nel λέγειν medesimo…* È una difficoltà implicita perché fa parte del linguaggio, è il linguaggio stesso. *…e bisogna chiedersi quale significato abbia per il διαλέγεσθαι, inteso come λέγειν, come il dire del non-ente. Se osiamo pronunciare il non-ente risulta che nel fare ciò parliamo di qualcosa e che questo qualcosa implica, come qualsiasi dire in generale, l'ente e l'Uno. Semmai deve essere possibile rendere comprensibile il non-ente come potenziale oggetto di un discorso, sorge la questione di come deve essere fatto questo discorso stesso per consentire un discorso sul non-ente. In altri termini, stiamo cercando il retto modo di rivolgersi al non-ente. Già da questa problematica emerge che la difficoltà non sta tanto in primo luogo nel non-ente quanto nel λέγειν stesso, nel linguaggio stesso, nel fatto cioè che ogni rivolgersi al non-ente, come essente, cela strutturalmente in sé una συμπλοκή…* Potremmo dirla con Hegel: un'*Aufhebung*, un'integrazione, cioè un intreccio di essere e di non-essere. *Il non-ente è a condizione che tale intreccio sussista legittimamente in qualche senso, ma se il non-ente deve poter essere in qualche senso, è evidente che qui il non va usato in un'accezione affatto specifica, finora ignota allo stesso Platone. È dunque necessaria non solo una revisione del λόγος, del suo senso, ma anche una revisione del senso del non.* Come dire che ci sono modi differenti di negare qualcosa. In quanto il "non" è correlativo a un dire di no e alla negazione, la questione del non-ente torna a concentrarsi sul *λέγειν del non-ente. Questo è il cammino intrapreso dalle trattazioni successive che restano ancora parzialmente oscure nei loro singoli passaggi.* Qui vediamo come al tempo stesso Platone si sia trovato di fronte alla questione e l'abbia intravista, sfuggendogli completamente di mano. La coglie quando si accorge che una è in relazione a un'altra cosa, quindi, che la relazione è fondamentale… Tutto è relazione, tutto è segno, come dirà poi Peirce. *Qualsiasi cosa nel dire sia detta di qualcosa è un qualcosa, ovvero con le parole di Platone: il τί è σημεῖον dell'ἕν (*Uno*)…* Il qualcosa è ciò che significa questo Uno, perché qualcosa è Uno. *Il τί, qualcosa come tale, allude all'Uno. Questo vuol dire che nel significato di qualcosa è implicita l'unità, l'Uno. Qui σημεῖον (*significato*) è usato a ragion veduta. In Aristotele diventerà un termine filosofico vero e proprio. σημαίνειν indica per lui un determinato modo del pensiero, quello che spetta alla parola in quanto parola, il significare.* Cioè, la parola è in quanto significa. *Ogni τί significa insieme, dunque, all'Uno una indicazione numerica in senso lato. Qui insieme nell'espressione significa insieme, che vuol dire sin da principio insieme. Inoltre, il termine τινέ, che è il duale di τί, (*entrambi, l'uno e l'altro*) implica il numero due e il τινές (*alcuni*)… Τί, τινέ e τινές,* uno, due e molti. *…implica la nozione di molteplicità. Τί, τινέ e τινές sottintendono ἕν, δύο, πολλά (*uno, due, molti*)…* Quindi, numeri. È chiaro che qui il numero è inteso in senso ontologico e non operativo. *Vige qui pertanto una nozione ancora assai ampia di numero…* Infatti, è posta in senso ontologico. *…e nel numero si identifica una determinazione costitutiva di ogni qualcosa in quanto tale, una moltitudine di qualcosa, come ad es. pluralità, alcuni, molti. Uno, alcuni, molti, sono numeri in senso ontologico affatto*

*originari. Bisogna tenere presente questa nozione ampia di ἀριθμός (*numero*) sia per comprendere che ruolo abbia il numero nell'ontologia dello stesso Platone sia per capire un dato di fatto storico, che cioè vi sia stato presso i Greci un determinato indirizzo filosofico, i Pitagorici, che concepiva i numeri come vere e proprie determinazioni fondamentali dell'ente. Ciò non ha nulla a che spartire con una visione matematica del mondo e simili, ma sorge da questo senso affatto originario del numero, in base al quale numerare non significa altro che dire qualcosa, un po', alcuni, molti, e in tal modo articolare la molteplicità delle cose. Dunque, poiché nel τί, qualcosa, come λεγόμενον, come detto, sono necessariamente implicati l'ente e l'Uno, l'espressione "non dire qualcosa" equivale a "non dire nulla". Questo significa in realtà non poter parlare affatto. Sembra così che la trattazione abbia toccato la sua difficoltà più estrema e che non ci sia più alcuna via d'uscita che possa spiegare il λόγος del μή ὄν, del non-ente, visto che abbiamo appurato che non è in alcun modo possibile parlarne.* Che è invece ciò che vuole fare Platone: dire che il non-ente è, contrariamente a quello che diceva Parmenide. E, quindi, deve parlarne, ma come? Siamo giunti a dire che dire il non-ente è tacere. Come ne parliamo? *Lo Straniero fa riflettere Teeteto sul fatto che sussiste una difficoltà ancora più grande, anzi, la più grande e prioritaria. Soltanto da questa, infatti, è possibile dominare con lo sguardo tutte le altre difficoltà che abbiamo incontrato a proposito del non-ente. Ve l'anticipo: se del non-ente non si può parlare, giacché ogni discorso è un discorso su qualcosa, non è nemmeno possibile parlare contro il sofista, posto che non è nemmeno possibile ragionare su di lui. Egli è, infatti, il non-ente in persona, nella sua semplice presenza di fatto. Questo vuol dire che il sofista si è nascosto talmente bene dietro il suo riparo che è impossibile sconfiggerlo sul piano del discorso e del dialogo. Lo Straniero fa osservare che nel discorso sul non-ente c'è evidentemente questo: nel discorso dovrebbe sopraggiungere, sovvenire qualche altro ente. Affiora qui per la prima volta in siffatto contesto il concetto di ἕτερον.* Questo è importante. Si è sempre parlato di πολλά, di molti, o di ἄλλος, altri; qui è la prima volta che interviene la parola ἕτερον, che vuol dire diverso. *Questa nozione di ἕτερον è ciò a partire da cui Platone opererà una revisione del non nel non-ente, cioè della negazione.* Quindi, questo non-ente non significa che non esiste l'ente, significa che è diverso. Questo è il punto cruciale in Platone dove "risolve" la questione. *Questa novità che sopraggiunge, il fatto che nel nominare un ente no sia implicito un altro non presenta evidentemente alcuna difficoltà. Quando chiamo in causa il τί, come ente e al tempo stesso come Uno, dico qualcosa di comprensibile, ma come stanno le cose nel nostro caso? Diremo che è possibile attribuire al non-ente un ente, cioè che nel non-ente è implicito e detto insieme un ente?* Cioè: dicendo non-ente dico ente? *Lo Straniero gli ricorda un fenomeno già considerato, il numero. Tutto ciò che è numero lo annoveriamo fra ciò che è, se mai qualcosa è è il numero.* Ciò che echeggia ancora in Platone per quanto riguarda i Pitagorici. Pertanto, se ogni numero è un ente, non proveremo mai a trasferire qualcosa del numero né quantità, né pluralità, né l'Uno, l'unità, al non-ente. Queste cose sono, quindi, non possiamo dire che non sono. *Non sarà evidentemente possibile προσφέρειν (*attribuire*) al non-ente un numero, che invece è ente…* Il numero è un ente, quindi, non posso attribuire a un non-ente un numero. *D'altro canto, però, come è possibile esprimere a parole un non-ente, coglierlo nel ritenere senza reputarlo un non-ente, ovvero intenderlo come alcuni non-enti? Quando si considerano il non-ente e i non-enti è dunque necessario implicare ancora una volta ἀριθμός, cioè un numero? Ma numero, come abbiamo accertato, è ente. Pertanto, anche in quest'ottica il non-ente può essere concepito χῶρις ἀριθμοῦ (*separato dal numero) ... Non possiamo attribuire il numero al non-ente perché il numero è qualcosa. *…che equivale a dire χῶρις ὄντος …* Non possiamo presupporlo fuori dagli enti. *D'altra parte diciamo che non è né giusto né sensato tentare di armonizzare fra loro l'ente e il non-ente.* Dice che non è né giusto né sensato mettere insieme l'ente con il non-ente e, quindi, vanno tenuti separati. *Fate più attenzione alle differenti espressioni che connotano la peculiare συμπλοκή, unione di ente e di non-ente.* Questa è la συμπλοκή, l'unione di ente e di non-ente, il trasferimento, il passaggio dall'uno all'altro. *Dovremo dire allora: il non-ente, visto puramente in se stesso, è senz'altro irritenibile, non lo si può assolutamente reputare esso non-ente come qualcosa; indicibile, impronunciabile, insomma riassuntivamente, ἄλογον (*fuori

del linguaggio*). Non è affatto impossibile l'oggetto di un qualche discorso, non vi è alcun λόγος del non-ente.* Tutte queste storie che costruisce, Platone le costruisce senza rendersi conto che non sta parlando di enti di natura, sta parlando di concetti, mentre il problema, che la filosofia ha sempre incontrato, è quello di scambiare i concetti, cioè enti di ragione, con enti di natura, immaginando che essendo enti di natura siano coì per virtù propria, di natura divina, mentre sono concetti costruiti, costruiti in modo tale da poter proseguire a costruire altre cose. *Anche colui che confuta, e cioè anche chi dice che il non-ente non è, come fa Parmenide, viene risospinto nella medesima difficoltà. Se, infatti, dice che il non-ente non è, parla contro se stesso. E tale difficoltà è ancora più ardua giacché siamo stati noi stessi a dire che il non-ente è ἄλογον, per di più che esso è ἄλογον.* Come faccio a dire che il non-ente non è se è fuori dal linguaggio, se non è qualcosa? Per dire che il non-ente non è devo determinarlo e nel momento in cui lo determino è qualcosa, ovviamente. E, allora, è o non è? È con queste cose qui che gli antichi si divertivano. *Nemmeno questo in fondo può essere detto qualora il principio di Parmenide sussista a buon diritto. Ecco che la difficoltà è spinta qui sino al culmine e ciò al solo scopo di vedere una volta in più che il λέγειν è il λέγειν τί…* E cioè che il dire è sempre il dire qualcosa: se dico, dico qualcosa. Se dico che il non-ente è o non è, dico qualcosa, dico cioè un ente. *È chiaro, infatti, che quando si parla del non-ente ci si mette costantemente nell'impossibilità di condurre innanzi la propria impresa. Se il parlare di è sempre un chiamare in causa qualcosa e se il parlare come tale è la modalità primaria per dischiudere l'ente e per accedervi, il non-ente rimane precluso al λόγος.* Non c'è niente da fare. Però, ne sto parlando e se ne sto parlando in qualche modo l'ho determinato e, quindi, l'ho determinato in quanto ente. *Questo marcato rilievo del λέγειν come λέγειν τί non è nient'altro che la scoperta della chiara appropriazione di una struttura fondamentale, tanto del λέγειν quanto del noein (*pensiero*) e del δοξάζειν (l'opinione). Il parlare è il parlare di qualcosa. Non è una banalità, proprio gli sforzi compiuti da Platone ci mostrano a quale prezzo si sia potuto vedere questo stato di cose fondamentale del λέγειν e del λέγειν τί.* Non c'è un *λέγειν* che non sia un *λέγειν τί*, un dire qualcosa. *Questa struttura fondamentale del discorso e del pensiero, in senso più ampio, di ogni atteggiamento dell'essere umano, in generale di ogni vivente… …questa struttura fondamentale dell'essere, denominata nella fenomenologia con la parola "intenzionalità", la quale si richiama a un termine della scolastica, intentio…* Se dico, dico qualcosa, cioè, ho intenzione di dire qualcosa. Non dico se non c'è l'intenzione di dire qualcosa. Noi sappiamo qual è l'intenzione: è la volontà di potenza. Il fatto che il dire sia sempre un dire qualcosa comporta l'intenzione di dire, quindi, di determinare, quindi, di dominare. *Ancora oggi si continua a suggerire il fenomeno dell'intenzionalità sia un particolare atteggiamento, un osservare, notare o prendere di mira qualcosa; tutto questo, invece, non c'entra. L'intenzionalità è bensì una struttura che pertiene al vivente in vista del suo essere stesso. Tale struttura sussiste anche quando nel mero passivo avere qualcosa non sto in realtà attuando alcuna notazione esplicita né alcun intendimento in senso stretto. Proprio per questo suo specifico riferimento, sia linguistico che storico e semantico, il termine intentio è facilmente equivocabile, tanto più qualora se applicato alle cosiddette esperienze vissute…* C'è l'intenzione, certo, di dire qualcosa, ma l'intenzione nel dire è l'intenzione di determinare, cioè di fermare, di determinare, in definitiva, l'indeterminabile. Come posso determinare se ciascuna cosa è quella che è in vista di un'altra? Come la determino? Sì, in vista di quell'altra, la quale naturalmente è in vista di quell'altra. *Il sofista rimane dunque sinora totalmente al riparo da ogni attacco.* Come se avessero detto: il non-ente è in qualche modo e il sofista dicesse "Allora, provalo! Come fai a dire il non-ente? Se parli di non-ente non parli proprio". *Anzi, egli stesso ha la possibilità di passare al contrattacco, visto che in lui è lo stesso un non-ente nel suo sussistere di fatto a parlare. Di lui diciamo che la sua τέχνη è τέχνη φανταστική (abilità nel costruire immagini). Ora siamo noi che dobbiamo rendergli conto di ciò che, per nostra stessa ammissione, non può essere in nessun modo oggetto di alcun discorso ed è lui a domandare a noi, che lo chiamiamo costruttore di simulacri; che cosa intendiamo noi con la parola εἴδωλον. La trattazione torna quindi a spiegare la nozione di εἴδωλον, anche se non più allo stesso livello, ecc. /…/*

Adesso non si tratta più di attestare la presenza dell'εἴδωλον, vale a dire del non essere… L'*εἴδωλον* qui è chiaramente ciò che si oppone alla realtà, a ciò *che è, quindi, è il non essere: εἴδωλον come non essere. …bensì di comprendere l'εἴδωλον stesso, il non essere stesso, il non-ente in quanto tale, ovvero di prepararne la comprensione, non più però in relazione a una τέχνη μιμετική, come il disegnare o il dipingere, ma in rapporto con il ποιεῖν di questo εἴδωλον. Cioè, la costruzione di questo non essere. Adesso, insomma, la discussione su che cosa sia l'εἴδωλον non dovrà avvenire sulla scorta del paradigma, bensì avendo di mira il sofista stesso, la cui τέχνη è appunto il λέγειν. /…/ In altri termini, bisogna qui rendere comprensibile che cosa significhi εἴδωλα λέγειν (*discorsi sui simulacri, sul non essere*), ovvero, discorso falso. /…/ Teeteto dice "È chiarissimo. Direi che, ad esempio, le immagini riflesse sull'acqua o sullo specchio, oppure ciò che è disegnato, dipinto, scolpito, impresso e altre cose simili…* Questi sarebbero gli *εἴδωλα*, i non-enti, il non essere. Qui acutamente Heidegger traduce *εἴδωλον* con non essere perché è un essere falso, quindi, non essere. *Teeteto risponde nel senso di rinviare a εἴδωλα concretamente presenti. Lo Straniero gli risponde: "Adesso sembri uno che evidentemente non ha mai ancora visto un sofista". Con ciò intende dirgli che non comprende affatto che cosa voglia propriamente il sofista. Un sofista, infatti, se rispondi così alla sua domanda, ti apparirà come uno che chiude gli occhi, anzi, come uno che nemmeno li ha. Se gli parlerai come a uno che vede con gli occhi e gli indicherai queste immagini che ha lì davanti, ti deriderà, non coglie minimamente il punto centrale della sua questione se credi di rispondergli con l'indicazione di diversi tipi di immagini, si spaccerà per uno che non conosce affatto queste cose e ti dirà "Non so nulla di immagini riflesse, disegnate e simili" e pretenderà invece soltanto e unicamente ciò che risulta visibile nei λόγοι (*nei discorsi*).* Qui occorre fare un'annotazione. Il sofista, in effetti, è stato il primo e l'unico nella storia del pensiero che non ha creduto all'illusione del vedere. "Lo *vedo e, quindi, è così" è un'affermazione che per il sofista non significa niente. È stato il primo e unico nella storia del pensiero, nessun altro ha mai osato tanto. Il sofista è colui che non crede al luogo comune, non si appoggia al luogo comune, pur sapendo che* si parte sempre dal luogo comune, però non scambia il luogo comune per verità, come vuole fare Platone con la dialettica e, più ancora, Aristotele. Non commette questo errore, non prende questo abbaglio. *Che significa quello che si vede nei λόγοι stessi lo si vedrebbe anche persino chiudendo gli occhi? Ciò che è visibile nel λέγειν è il λεγόμενον (*detto*), quel qualcosa a cui ci si rivolge in quanto qualcosa. Questo propriamente andiamo cercando e di questo sto parlando, riferendomi alle immagini non è questa o quella cosa che vedo con gli occhi del corpo, bensì è appunto ciò che di volta in volta conferisce a quanto viene visto la sua comprensibilità, la possibilità che ci si rivolga a esso e che mi consente di chiamare εἴδωλον l'immagine che vedo riflessa nell'acqua.* A Teeteto che vuole costruire una teoria il sofista risponde in termini teoretici, e cioè rispetto alle condizioni di quella teoria, quali sono le condizioni per cui è possibile vedere qualcosa riflesso in uno specchio o pensare uno specchio. *Pertanto, quello che stiamo cercando non è ciò, dice lo Straniero, che tu adduci, bensì qualcosa che in un certo senso passa attraverso tutte queste singole cose, ovvero, c'è già, ontologicamente parlando, in ciascuna di esse.* È questo il senso di cui parlava nelle pagine precedenti, quando diceva che la *τέχνη* del sofista è su tutto, ma un "su tutto" non nel senso di tutte le cose presenti ma un "tutto" come questione. Il sofista non sa tutto, i dettagli non lo interessano, ma sa interrogare tutto, questo sì, questo occorre riconoscerglielo. *Egli fa chiaramente notare che in fondo e senza saperlo egli sa già, ha già in vista qualcosa. Se tu, cioè, ritieni di poter rivolgerti a tutti questi diversi εἴδωλα con un solo nome, quando infatti pronunci l'espressione εἴδωλα riferendola a tutti, tu dici εἴδωλον ὡς ἕν ὄν, il non-ente in quanto uno ed ente, come se fossero una cosa sola. Ebbene, nel tuo modo di chiamare in causa, che appare naturale ed ovvio, in questo tuo uso linguistico immediato intendi già in un certo qual modo Uno.* Qui sottolinea l'aspetto linguistico, è linguisticamente che chiama in causa l'Uno, non esiste l'Uno in natura, ma linguisticamente lo chiama in causa, cioè, lo costruisco. Questo chiamare in causa è produrre. *Ecco che Teeteto è stato ormai propriamente innalzato al giusto livello metodologico. Da ciò è risultato chiaramente che nell'esame dell'εἴδωλον non si tratta affatto del vedere sensibile con gli occhi ma di quello che avviene*

*con gli occhi νοῦς, del pensiero. Forse, non so se sia una forzatura, questa caratterizzazione del sofista possiede anche un elemento di ironia là dove si dice che si farà beffe di Teeteto quando questi dovesse prenderlo come uno che vede. /…/ Platone, infatti, è convinto che i sofisti siano completamente ciechi per quanto riguarda l'autentico vedere, quello che accade nel λόγος. /…/ Ora, prestate attenzione, la formulazione con cui si determina l'εἴδωλον è caratterizzata dall'emergenza dell'espressione ἕτερον, la quale costituirà in seguito la soluzione vera e propria della difficoltà di fondo nella questione dell'essere e del non-ente. È difficile rendere in traduzione il modo in cui Teeteto formula questa determinazione dell'εἴδωλον. Procedo scomponendo la frase: l'εἴδωλον, l'immagine, è to ἕτερον τοιοῦτον, ciò che è un altro siffatto, vale a dire un altro; il rappresentato è al tempo stesso uguale all'ente vero e proprio, egli è uguale come se vi fosse stato quasi estratto. Si tratta di una formulazione non immediatamente comprensibile… /…/ A cosa mai è riferito questo ἕτερον τοιοῦτον, cioè un altro questo stesso, questo stesso altro forse a un altro siffatto ente in senso proprio? O che altro? Risponde Teeteto: "No, per niente. Non ἀληθινόν (*qualcosa che è quello che è*)". E ciò non nel senso che questo ἕτερον τοιοῦτον allora non sia dal canto suo alcunché di reale. Esso è bensì, quanto alla sua struttura, εἰκός, appare come, rassomiglia, all'ἀληθινόν (*a quello che è realmente*). Ma lo Straniero non demorde: "*ἀληθινόν non vuol già dire di per sé ὄντος ὄν, essente come può essere un ente, essere vero e proprio? Se dunque l'εἴδωλον, ovvero immagine, è qualcosa che richiama all'essere vero e proprio, vuol dire allora che è un non ἀληθινόν …* Cioè, non è qualcosa di vero e proprio. *Questo, però, è contrario, è contro, è il contrario dell'ἀληθινόν, ma il contrario dell'ente vero, dell'ὄντος ὄν, è evidentemente il μή ὄν, il non-ente. Tu ti rivolgi, dunque, all'εἰκός, all'immagine, come niente affatto essente o, in altri termini, lo chiami μή ἀληθινόν, non autentico*. Potremmo a questo punto tradurre *ἀληθινόν* con autentico. *Insomma, lo Straniero vuole spingere Teeteto ad ammettere che l'εἴδωλον, se non è un diverso, un ἕτερον, rispetto all'autentico, allora è il contrario dell'autentico e, pertanto, è un non-ente*. Perché con ente intendiamo un ente autentico, vero. *In ciò risiede la sofistica, nel fatto che lo Straniero reinterpreta lo ἕτερον, l'alterità dell'ἀληθινόν, del vero e proprio, ovvero dell'ὄν, semplicemente stravolgendolo nel senso di un contrario rispetto all'ὄν. Ma Teeteto si ribella a questo tentativo di interpretare l'essere dell'εἴδωλον come non essere e ribadisce "Ma insomma in qualche modo pur sempre c'è, l'immagine nell'acqua pur sempre è". È vero che Teeteto non possiede positivamente una nozione dell'essere dell'immagine ma vede che l'immagine è e, invero, in qualche modo in un senso determinato*. Qui interviene un'altra parola importante: πώς, in qualche modo. Vedremo quale ruolo ha. *Perciò non permette che questi argomenti lo distolgano da quello che vede*. Ecco qui lo scontro fra lo Straniero, l'eleate, il sofista, e Teeteto. Teeteto non si sgancia da ciò che vede, ma è ancorato al suo vedere; il sofista cerca di allontanarlo da questo vedere, che è finto, illusorio. Non perché non vede, certo che vede, ma perché, se dovessimo dirla tutta, di fatto non sa che cosa vede: vede, sì, certo, ma non sa cosa. Come Zenone e la tartaruga: lo vedo ma non so cosa propriamente sto vedendo. *Torna ad obiettare lo Straniero: "Non è quell'ente stesso che vi è rispecchiato": Teeteto, orientandosi a quello vede, precisa il suo discorso: Questo certamente no…* L'immagine non è il rappresentato. *…devo solo aggiungere: in quanto immagine è qualcosa di reale, il suo essere immagine è reale. L'immagine è pur sempre qualcosa, appunto in quanto immagine. L'immagine deve essere qualcosa per potersi mostrare, spacciare per ciò che essa non è, è dunque davvero in qualche modo ente. Ma con questo essere in qualche modo, come risulterà da seguito della trattazione, è fatta vacillare l'interpretazione tradizionale consueta dell'ente, nel suo rigido senso parmenideo. Ma ciò che intanto risulta è questo stato di cose. Sul piano concettuale dobbiamo intendere l'immagine come ciò che non essendo tuttavia è, propriamente non essente tuttavia esso è, in senso proprio essente*. L'immagine non è perché non è quella cosa che rappresenta, tuttavia l'immagine è qualcosa. Non sappiamo cosa, ma poiché ne stiamo parlando qualcosa è. *Ora, questo è il fenomeno vero e proprio verso il quale si dirige ora la trattazione, cioè la συμπλοκή (*unione*). Se l'immagine possiede un essere si afferma che il non-ente può stipulare con l'ente una συμπλοκή, che è una cosa ben diversa dalla mera affermazione che il non-ente è. È per questo che ho richiamato l'attenzione sul fatto che le espressioni*

προσφέρειν alludono a una struttura del λόγος ben precisa. Πώς, rivolgersi a qualcosa, in relazione a qualcosa, ovvero, come possiamo dire più precisamente, rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa. La συμπλοκή è l'espressione di questo peculiare carattere del rivolgersi proprio del λόγος: qualcosa in quanto qualcosa. È mai possibile che ci si rivolga a qualcosa in quanto ciò stesso non è? La questione della possibilità di un λόγος siffatto e del λόγος in generale, la possibilità di rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa si fonda in questo, se in genere, relativamente all'ente, sia possibile essere altro rispetto a ciò che esso stesso è. Qui è riassunto in due righe tutto il problema della filosofia: è possibile che io mi rivolga a qualche cosa se questo qualche cosa è altro da sé? Il problema, come è emerso nelle pagine precedenti, è che necessariamente altro da sé, se è è in quanto altro, in quanto si rivolge ad altro. E, allora, come faccio a rivolgermi a una qualunque cosa? Cosa significa, posta in questi termini, che mi sto rivolgendo a qualche cosa? Questo qualche cosa non c'è o, più propriamente, è già altrove. E, allora, a che cosa mi rivolgo? Adesso si intende meglio la questione del vedere e del sofista. Io vedo, mi rivolgo a qualche cosa… Ma che cosa sto facendo esattamente? A che cosa mi sto rivolgendo? Che cosa sto vedendo? Questo non lo so. So che vedo, perché mi hanno insegnato che questo è vedere, ma che cosa vedo non lo so. È questo il senso del paradosso di Zenone. *Siamo costretti, dice lo Straniero, ad ammettere che il non-ente in qualche senso sia.* Perché lo vedo, quindi, è, ma non so che cos'è. Quindi, è quello che vedo ma anche non lo è. *Ma se ciò è possibile allora può anche darsi che esista qualcosa come un εἴδωλον, un'immagine, uno ψεῦδος, un falso. Può allora sussistere la possibilità che sia qualcosa come un ἀπατᾶν, un ingannare, un lavorare con εἴδωλα, cioè, con un ente che è un non-ente, e allora può esservi anche un'opinione falsa. Per il momento una simile possibilità è ancora affatto dubbia. La discussione si sviluppa ancora sulla base che consente allo Straniero di chiedere "L'opinione falsa equivale ad avere un punto di vista su qualcosa, avere una veduta su qualcosa, che di per sé è ingannevole. Questa opinione falsa, la ψεῦδος δόξα equivarrebbe a un'opinione sui non-enti. Il tema della δόξα, inteso come opinione falsa, è dunque il nulla. Ma Teeteto si ribella anche a questa conclusione: il non-ente, come falso, è a tema di un'opinione falsa, non è il nulla, è un non-ente che in un certo qual senso è. Lo λόγος, come falso discorso, o la δόξα, come falsa opinione, implicano in sé il dire o il rivolgersi a, un non-ente in quanto ente oppure un ente in quanto non-ente. Questo infatti è il carattere di quella che chiamiamo un'asserzione falsa, spacciare un ente per un non-ente ovvero un non-ente come ente. Bisogna osservare che qui Platone adopera l'espressione λόγος in un senso ancora affatto provvisorio e in un'accezione indifferente, sicché la parola λόγος può essere intesa al meglio nel senso di rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa.* Questa è una traduzione di *λόγος* che non si trova da nessuna parte, che adopera solo Heidegger: rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa. *È opportuno rinunciare completamente al termine "giudizio", che in logica è assai plurivoco. Verso la fine del dialogo Platone offre una determinazione del λόγος che si approssima a quella aristotelica. /…/ Il λόγος viene determinato come συμπλοκή di ὄνυμα e σώμα (*di nome e di aspetto*)*. Il *σώμα* è quello che è, *ὄνυμα* è il significato. Qui c'è *in nuce* il segno di de Saussure: significante e significato. Il significante è quello che è; il significato è un rinvio, è ciò a cui il significante rinvia necessariamente per essere un significante, per significare qualcosa. Adesso Heidegger riprende il principio di Parmenide. *Possiamo formulare brevemente il principio di Parmenide con queste parole: ἑν ὄν το παν (*uno, ente come tutto*) …* Tra parentesi c'è anche *ὅλον* perché poi *παν (*tutto*)* viene mutato in *ὅλον*, che vuol dire sempre "tutto" ma in un'accezione leggermente diversa. *Se chiediamo perciò agli eleati cosa propriamente dicono, quale sia la loro opinione sull'ente, risponderanno ἑν ὄν το παν. Ma come, obietteremmo noi, non adoperate forse il termine ὄν anche per indicare qualcosa, per il quale usate altrimenti sempre e costantemente Uno. Quello che chiamate per principio Uno poi lo chiamate anche ente, sicché per riferirvi al medesimo usate due espressioni. Essi, insomma, sia nel nome dell'Uno sia nel nome dell'ente si rivolgono all'una e medesima cosa. /…/ Chi difende la tesi di Parmenide è in costante imbarazzo di fronte a questa domanda. Qualsiasi cosa venga, infatti, detta o chiesta a proposito dell'Uno, che è unico, è appunto qualcosa, e qualcosa è come tale altro rispetto all'Uno.* Se chiedo di

dire che cos'è l'Uno mi si dirà qualcosa che è sempre altro rispetto all'Uno, perché è un rinvio a qualche cos'altro. *E tuttavia la tesi è ἓν εἶναι (*l'Uno è*). Qui lo Straniero riconosce la difficoltà fondamentale che si presenta ogni qual volta si voglia esaminare questa ipotesi ἓν ὅν το παν. Nella nostra accezione moderna l'ipotesi è la supposizione di uno stato di cose a cui si riferisce poi la domanda se le cose stessero in questo o in quel modo. L'ipotetico, per il suo stesso senso, è qualcosa che rimane sospeso, esso raggiunge la sua possibile stabilità e sussistenza solo nella misura in cui si rivela capace di spiegare uno stato di cose dato. Un'ipotesi sussiste solo in grazie di ciò che essa spiega, nella misura in cui lo spiega. Se fallisce la sua funzione esplicativa cade. Il greco ὑπόθεσις, nel senso qui adoperato da Platone, è da intendersi in senso opposto. Ciò che è posto nell'ὑπόθεσις non è posto in virtù di qualcos'altro, non sussiste in relazione a quest'altro che deve spiegare, bensì in sé e per sé, come ciò che è sempre già sussistente da sé. È ciò a partire da cui unicamente è possibile decidere del possibile essere e non essere di tutte le altre cose. Un esempio in tal senso è lo stesso poema didascalico di Parmenide, cioè il principio "l'ente è". Tale ipotesi non sottostà alla formula "se… allora", bensì in essa la ὑπό è da intendersi nel senso dello ὑποκείμενον, ciò che in esso stesso e fin dal principio c'è sempre già.* Ciò che gli antichi chiamavano *φύσις*, ciò che c'è già, da sempre. L'idea che ci sia qualche cosa che è già sempre, perché possano esserci le cose che sono, è un'idea stranamente antica, ma fondamentale perché è il primo modo di accorgersi che è perché c'è il linguaggio che ci sono tutte le cose, sennò non ci sarebbe niente.

16 febbraio 2022

Siamo a pag.466. Stiamo assistendo qui a qualcosa di grandioso, a una battaglia tra Platone e Parmenide, attraverso l'eleate, a una battaglia che deciderà il modo in cui si penserà nei millenni successivi e in cui si pensa ancora oggi: la battaglia tra la dialettica di Platone e la sofistica o retorica, che ancora Platone non distingue. Gli eleati hanno perso questa battaglia senza mai essere stati argomentativamente sconfitti. Nessuno ha mai argomentato in modo tale da potere mostrare la falsità delle loro affermazioni. Però hanno perso. Hanno perso perché la dialettica è diventata l'unico modo di pensare. La dialettica, intesa platonicamente, è quel procedimento che consente di conoscere l'ente così com'è. Per finire questo capitolo ci sono poche pagine ma sono pagine dense e ricche di questioni. *Quando gli eleati dicono ἓν ὅν το παν (*l'ente uno come tutto*) adoperano per l'una e medesima cosa sia il nome Uno che il nome ente. Con questo però, dice lo Straniero, intendono in fondo che siano due nomi, cioè ente e Uno, per una sola cosa, proprio loro che dicono ἓν ὅν, cioè, l'ente è Uno, che tutto ciò che è è Uno. Di più si imbattono in una difficoltà ancora maggiore non appena si riflette su fatto che essi parlano dell'ente ossia dell'essere. Non c'è nemmeno bisogno di ricorrere al λόγος, che lo stesso Platone scinderà più avanti in συμπλοκή, unione di nome e di verbo. Già solo nello stesso nome, che è un ingrediente del λόγος, è possibile mostrare la difficoltà di questa posizione.* Qui già si avverte come sia evidente che per dire una cosa, dicendo quella cosa, ne dico anche un'altra. *Infatti, il nome, essendo espressione, deve essere espressione di qualcosa. Il nome significa alcunché, in specie qualcosa che il nome stesso non è.* Se io dico tavolo, la parola tavolo non è il tavolo. *Uno è Uno ἕτερον, è un diverso, è un'altra cosa. Dunque, già con il nome di qualcosa, cioè con un significato che intende alcunché, tu dici due enti…* Dicendo tavolo dico la parola tavolo e dico ciò che il tavolo significa, quindi, almeno due enti. *Qualora, però, si volessero identificare il nome e il δηλούμενον, ovvero l'espressione e ciò che essa intende, rende visibile, non rimane più nulla di cui l'espressione sarebbe espressione…* Se io identifico, usando i termini di de Saussure, significante e significato, se per così dire li incollo, non c'è più il segno, perché il segno è l'unione di significante e significato in quanto distinti. Se sono la stessa cosa non c'è più l'espressione, non si esprime più niente. *…ovvero, anche se il nome deve essere comunque ὄνομα τινός, espressione di qualcosa, senza però riferirsi a qualche cos'altro da sé, allora rimane το ὄνομα ὀνόματος (*il nome del nome*). Che questo nome può essere solo ὀνόματος ὄνομα ma non di qualche cos'altro…* Cioè, il nome

del nome ma non di qualche cos'altro. Quindi, nomino il nome, che in realtà significa niente. *In tal modo la difficoltà di tale principio è stata già chiaramente mostrata in una componente fondamentale del λόγος stesso. Bisogna osservare che qui Platone intende ὄνομα (*nome*) nel senso del … qualcosa; tuttavia, egli non riflette ulteriormente sulla specifica struttura dell'interconnessione della parola con ciò che essa significa. Gli basta unicamente il dato di fatto ontologico formale per cui la parola in quanto tale pertiene a ciò che essa significa.* In fondo, aveva già inteso, solo che non ne ha tratto le conseguenze, le implicazioni. *Il risultato cui approda la trattazione dell'Uno, come determinazione dell'ente, viene fissato in 244d, 11-12. Questa frase riassume in un certo senso il risultato dell'intera disamina precedente. Certo, si tratta di un passo corrotto, in quanto ha creato sin da principio evidenti difficoltà di comprensione. Esiste una intera letteratura su questo passo. Sostanzialmente, possiamo qui limitarci a due versioni, il cui esito, come quello di tutte le altre, è in definitiva il medesimo. La prima è stata fissata da Schleiermacher, ripresa da Heindorf; la seconda è stata accolta nell'edizione inglese del Burnet, sulla base di una congettura di Apelt. Le due frasi sono queste. E così l'Uno è unicamente l'Uno dell'Uno, e questo a sua volta l'Uno del nome dell'espressione.* C'è l'Uno che è Uno dell'Uno, ma c'è anche l'Uno dell'espressione in cui la dico. Questo è importante perché c'è l'Uno, certo, ma se non lo dico non c'è niente. *La seconda frase è questa: c'è l'Uno come espressione dell'Uno e poi, a sua volta, l'Uno dell'espressione.* L'Uno, in quanto espressione dell'Uno, in quanto Uno detto, è a sua volta l'Uno dell'espressione, perché questa espressione che dice l'Uno a sua volta è Uno. *In entrambi i casi il senso è chiaro: la ὑπόθεσις ἑν ὅν το παν è un discorso sull'ente e il suo senso è che questo ente è Uno. Tale ὑπόθεσις costringe, quanto al suo senso, a prenderla sul serio come θέσις, ossia come λόγος. Un λόγος è sempre un λέγειν τί (*un dire qualcosa*), ovvero, questo τί, che è inteso nel λόγος, è come tale un τί λεγόμενον, un qualcosa che viene detto. In tale struttura del λόγος si avrà dunque, in riferimento alla θέσις eleatica, un τί, che è il λεγόμενον (*detto*), cioè l'ente.* Ciò che si dice è un ente. *2) questo ente è un detto. Ci si rivolge a esso in quanto Uno (*il detto è Uno*); 3) ente in quanto λεγόμενον è espresso nel nome. L'insieme di quanto nella θέσις è contenuto, inteso, espresso, ἑν, ὅν, ὄνομα (*Uno, ente, nome*). Questi tre momenti fondamentali devono dunque essere nel senso di questa stessa θέσις l'una e medesima cosa. Soltanto quest'Uno dice la tesi è. In altre parole, il senso vero e proprio della θέσις stessa urta contro il contenuto fenomenico di ciò che essa stessa reputa.* Dice "È Uno". Sì, però, questo Uno è fatto di ἑν, ὅν, ὄνομα, e allora sono tre. È sempre lo steso problema dell'Uno e dei molti. *Adesso, la stessa tesi di Parmenide, ἑν ὅν το παν, L'Uno ente come il tutto, viene affrontata da un altro lato. Ora non si guarda più unicamente al fatto che ci si rivolge all'ente in quanto Uno, bensì il principio viene sottoposto a esame nella sua interezza: ἑν ὅν το παν. Lo specifico, il quid, di cui si tratta in questa tesi è l'ente.* Ciò di cui si parla è l'ente. È l'ente che è Uno ed è il tutto. *Questo quid, appunto l'ente, inteso nel suo come, è παν, è tutto. L'ente di cui si parla è inteso sin da principio come το παν, come il tutto, e di questo quid l'ente nel suo come viene detto Uno, laddove dunque l'Uno è ciò a cui ci si rivolge in quanto qualcosa.* Questo qualcosa cui ci si rivolge è l'ente, ma ci si rivolge in quanto Uno. *A domanda è ora orientata a questo: in che modo l'ente possa essere inteso come παν. Ovvero, poiché ad esso, al posto di παν, sta l'espressione ὅλον…* Anche ὅλον vuole il tutto. A un certo punto Platone cessa di parlare di παν e usa quest'altra parola. *Ci si chiede: in che senso l'ente di cui parla la tesi è il tutto? L'ente deve essere infatti Uno. Adesso, quindi, non si parla più come in precedenza di Uno e di ente come nomi ma del chiarimento dell'Uno, dell'unità di quell'Uno, giacché il tutto è una modalità dell'Uno.* Il tutto è Uno. *Lo ὅλον, il tutto, in cui è inteso l'ente, quello stesso ente al quale per quel che lo riguarda ci si rivolge in quanto Uno, questo tutto, come carattere dell'ente è qualcosa d'altro rispetto all'ὅν ἑν, cioè all'Uno ente, oppure è la stessa cosa?* Di nuovo, ci sono due modi per indicare la stessa cosa? *La risposta: come possono non dire che sia lo stesso, lo dicono appunto nella tesi. Ma che concetto di ὅλον è, dunque, adoperato qui? A tal fine viene ricordato un brano del poema didascalico di Parmenide…* Naturalmente Heidegger lo riporta in greco, ma noi andiamo a leggere la buona traduzione di Reale. *Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il*

pensiero. Il pensare è la stessa cosa di ciò che lo causa. Che cosa causa il pensiero se non un altro pensiero? *Perché senza l'essere, nel quale è espresso, non troverai il pensare*. Qui Parmenide è straordinario. Dice *senza l'essere, nel quale è espresso*, senza che il pensiero sia pensiero di qualche cosa. Il pensiero è pensiero di qualche cosa, è un λέγειν τί. Sta dicendo: se dice, dice qualcosa. Quindi, senza questo essere non troverai il pensare; il pensare non è altro che attribuire alle cose un essere, un significato. *Nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato ad essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e luminoso colore. Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera, a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, né in qualche modo più grande né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o dall'altra. Né infatti c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere all'uguale, né è impossibile che l'essere sia dell'essere più da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile. Infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale sta nei suoi confini.* Abbiamo sempre detto che il linguaggio è un tutto da cui non si esce, dai cui confini non è possibile allontanarsi, cioè, non è possibile uscire dal linguaggio. *Ne risulta chiaramente che l'ente viene inteso nel senso di una sfera e, precisamente, ben arrotondata, simile dunque a una ben rotonda sfera, a un tutto che, a partire da un centro, in tutte le direzioni, è ugualmente forte. Non è possibile che in qualche punto sia più grande o più forte che qui o lì. Un ente siffatto, questo è il senso di ὅλον, il tutto, in Parmenide.* Se noi pensiamo questo ὅλον come il linguaggio, in effetti… C'è una arte del linguaggio che sia meno del linguaggio o che sia più linguaggio? È possibile uscire da confini del linguaggio? No. *E come τοιοῦτόν ὅλον (*il tutto in sé*) possiede μέσος ἔσχατα (*un centro e delle parti*). A partire dal centro in tutte le direzioni sino ai confini della sfera l'ente è appunto uguale. Ebbene, in quanto il tutto possiede centro e confini, esso è tale da avere mere (*parti*). Si tratta, dunque, di una totalità ben precisa, una totalità dotata di parti. Questa totalità può essere intesa in un certo senso come unità.* Qui c'è una cosa interessante. Questo tutto è fatto di parti, cioè, non posso determinarlo se non attraverso queste parti di cui è fatto. *Lo ὅλον è, quindi, come dirà poi Aristotele, un διαιρετόν (*scomponibile, per cui fatto di parti*). Ciò che questo ὅλον, in quanto scomponibile, sarà poi espresso da Aristotele nel concetto rigoroso di συνεχές (*unione*). Uno ὅλον siffatto, ὅλον nel senso dello scomponibile, può dunque avere la determinatezza dell'Uno…* È un tutto, un Uno, anche se fatto di parti ma è un tutto. *Ma questo Uno è un Uno ben preciso, cioè, l'Uno inteso in vista delle parti, l'Uno come συνεχές …* L'Uno come unione di queste parti. Quindi, l'Uno come unione. In effetti, sta dicendo che l'Uno non c'è fuori delle parti. La questione, potremmo dirla così, è che perché ci sia l'Uno io devo dirlo. E se lo dico, se lo determino, lo determino attraverso qualche altra cosa. Qui si pone una questione notevole, che poi è stata cancellata nel corso dei millenni, e cioè posso determinare qualcosa soltanto attraverso l'indeterminabile. Perché se determino qualcosa lo significo, dico che cos'è, ma questa significazione ha un termine oppure posso aggiungere cose, una, poi un'altra, un'altra ancora, all'infinito? Voglio dire che questo determinare qualche cosa muove da u ἀληθῶς n significato, determinare non è altro che dare un significato, ma questo significato è indeterminato. Quindi, io posso determinare solo a partire dall'indeterminato, posso dire che cos'è il significante solo in relazione al significato, ma questo significato è indeterminato, non ha un fine, un termine. Naturalmente, questo indeterminato posso determinarlo ma, di nuovo, determinandolo potrò determinarlo solo attraverso altre cose indeterminate, e così via. *Non c'è scritto ma è sottinteso che l'unità nel senso della totalità è in quanto tale pur sempre qualcosa. Essa dipende da un Uno più originario…* Qui è come se ci stesse dicendo che c'è un Uno più originario che fa un po' da matrice per tutti gli Uno di cui intendo parlare. Quindi, c'è un Uno originario e poi l'Uno che dico. Il che si può facilmente ricondurre alla questione hegeliana dell'in sé e del per sé. *…e preceduta da un senso di Uno che è la condizione in quanto unità. Questo Uno che precede il tutto come Uno…* Sarebbe l'idea di Uno. Invece, il tutto come Uno è già un tutto συνεχές, direbbe lui, cioè un insieme di cose che poi sono Uno, che sono

un tutto. *Ora, questo Uno che precede lo ἑν ὁλον, assolutamente privo di parti, esso è l'ἀληθῶς ἑν, l'Uno autentico…* Quello che non ha parti, cioè, l'idea di Uno. In qualche modo potremmo dire che è l'Uno fuori del linguaggio. È un assurdo naturalmente, però l'idea originariamente poteva essere questa, che non doveva l'esistenza a nient'altro, senza rendersi conto che se non c'è nient'altro che gli fornisce l'esistenza non esiste nemmeno lui. *Se si esamina il senso dell'Uno alla fine si trova questo ἀμερές (*senza parti) *che Aristotele chiama ἀδιαίρετον (*indivisibile*). Pertanto, lo Straniero può affermare: questo Uno, l'Uno come τοιαύτον (*in quanto tale*), non dunque lo ἑν alethòs bensì l'Uno come συνεχές, come unione, consta di molte parti e solo sulla base di queste e per esse, ma come tale questo Uno non si accorda con il senso proprio di Uno, qualora gli rivolga propriamente a esso…* Qui continua a distinguere tra l'Uno, immutabile, fermo e uguale a se stesso, e l'Uno di cui parlo, l'Uno che dico. *Così si è intanto trovata la differenza all'interno del concetto di Uno, lo ἑν ἀληθῶς, e due come Uno come unità delle parti.* Lo ἑν ἀληθῶς sarebbe l'Uno autentico. Andiamo avanti. Qui ci sono invece delle oscurità. *L'oscurità della nozione di non. Quando l'ente viene distinto dal tutto e del tutto si dice che non è ente. Con ciò si afferma che l'ente non è qualche cosa, è altro rispetto ad alcunché. È insomma qualcosa che non si annovera come ente. Questo è possibile solo sulla base di una fondamentale oscurità del non. L'oscurità relativa alla distinzione tra ente come essere e ente come ente. Tale difficoltà diventa ancora maggiore in quanto nel corso della discussione reale si deve parlare…* Eh già, si è accorto di questo fatto. *…si deve parlare: a) dell'essere dell'ente, b) dell'essere dell'essere. L'oscurità per cui determinati caratteri dell'essere che abbiamo già incontrati in precedenza, ὅν, ἑν, τί (*l'ente, l'Uno, il qualcosa*) non vengono visti nella loro cooriginarietà, bensì già qui, e molto di più in seguito, nella κοινωνία τῶν γενῶν (*comunanza dei generi*). Sussiste una certa tendenza a subordinare i caratteri ontologici a una certa derivazione, a una genealogia, come dicevamo in precedenza, a partire dall'Uno. Queste oscurità sono visibili come tali solo prendendo le mosse da una base univoca della problematica ontologica, entro la quale, anche quella greca è compresa e mostrarsi viva.* La problematica ontologica è il problema di sapere che cos'è qualcosa. *Anche in seguito né Aristotele né Platone perverranno a un fondamentale chiarimento di tale oscurità. Ancora oggi esse rimangono altrettanto irrisolte, anzi, non vengono più nemmeno comprese come problemi fondamentali. Tali oscurità non possono essere eliminate se non elaborando in primo luogo la base ontologica. E, tuttavia, proprio questo dialogo, nelle disamine che seguono, getterà almeno una certa luce su questo scenario confuso. Secondo una precisa direzione esso offre uno spunto indirizzato a una concezione essenzialmente positiva della negazione, che poi assumerà un'ampia portata in Aristotele.* È il modo di affrontare la questione della negazione non come la cancellazione di qualche cosa – questione che riprenderà Hegel – ma come un qualche cosa che è altro rispetto a un altro elemento. Ma il fatto di essere altro, a fianco del primo elemento, consente al primo elemento di essere quello che è. C'è il famoso esempio che abbiamo sempre fatto: A è B. B è altro da A, ma B è A, dice che cos'è A; ma questo B è altro da A; quindi, A sarebbe altro da sé, anche ma non solo, perché è anche A, perché se A fosse altro da sé non sarebbe neanche B. Quindi, occorre che sia sé e altro da sé, simultaneamente. *Tali oscurità, contenute nell'analisi del principio di Parmenide, possono essere chiarite come oscurità, non già nel senso di una loro soluzione, richiamando alla mente il modo in cui tutta questa trattazione si attiene al λόγος ἰσχυρός di Parmenide… ἰσχυρός* sarebbe la parola più forte, più potente, di Parmenide. *…nel senso in cui i Greci in generale, quando discutono di argomenti teoretici, si sono attenuti al λόγος. Questo fatto va inteso in un senso del tutto estremo. Bisogna tenere conto del fatto che λόγος viene sempre recepito come ciò che è detto…* Il *λόγος* per i Greci non è mai pensato come un'astrazione. In greco antico il *λόγος* è ciò che viene detto. Per questo dicono giustamente che il λόγος è un λέγειν τί, un dire qualcosa, un λέγειν τί κατά τινός, un dire qualcosa su qualcosa. *…ciò che è espresso verbalmente, ed è per questo che si parla dello φθέγγεσθαι. Che cosa volete propriamente intendere con senso dell'essere quando pronunciate la parola ente?* Che cosa dite con la parola ente? Dite qualcosa o dite niente? Se dite qualcosa che cosa? Queste sono tre domande fondamentali del pensiero, ciò con cui il pensiero dovrebbe sempre e comunque

confrontarsi: che cosa sto dicendo, dicendo questo? Qui c'è un'altra questione interessante, la questione che riguarda il vedere. Per Platone si tratta, attraverso la dialettica, di potere stabilire che ciò che vedo è esattamente ciò che credo o dico di vedere. Cosa che il sofista non fa. Lo dicevamo forse l'altra volta, il sofista è l'unico nella storia a non credere nel vedere, a non credere che ciò che vedo sia ciò che credo che sia. E questa è la dialettica: fare in modo che ciò che è sia esattamente ciò che dico che è. Ma c'è questo "dico" che viene a creare problemi, perché se dico che è, devo sempre dirlo che è, cioè, non è di per sé, da solo, dovrebbe dirsi da solo ma non può naturalmente farlo; quindi, occorre che ci sia io che lo dico e, dicendolo, ecco che accadono una serie di cose: dicendo quello dico necessariamente altro. *Che cosa dite quando pronunciate la parola ὄν? In questa domanda fondamentale la modalità del dire non è formulata come λέγειν, bensì come φθέγγεσθαι, esprimere, esprimersi rivolgendosi ad altri.* Non è, quindi, semplicemente un dire ma un dire rivolgendosi a qualcuno e chiedergli conto. *La ὑπόθεσις, nel senso del principio di Parmenide, può dunque essere analizzata in quattro direzioni…* Il primo è il che cosa tematico, il di che cosa si parla, ed è l'essere; poi, *questo principio ha in sé un determinato contenuto proposizionale, ciò che esso dice sull'essere; nella misura in cui questo principio è espresso, detto, nel peculiare momento in cui viene pronunciato, esso implica determinati caratteri che devono essere distinti dal contenuto proposizionale e che noi dobbiamo intendere come caratteri dell'essere detto, propri del suo essere proferito. Qui essere detto è inteso come essere detto del λέγειν in quanto scoprire.* È quello che dicevo prima, cioè, qualche cosa devo dirlo perché sia, ma dicendolo mi trovo a dire un sacco di parole. *E ultimo, rispetto a tale essere detto, dobbiamo distinguere il pronunciato in quanto tale, l'essere espresso in ciò che si dice. Solo a partire da qui, infatti, se si distingue l'essere espresso come tale è possibile comprendere l'itera argomentazione condotta a proposito del nome, la quale conduce gli eleati ad ammettere che il nome è Uno, nel senso della loro tesi. Uno, ἑν, che non può intendere qualcosa a meno che non si voglia interpretare il significato dell'ὄνομα a sua volta come ὄνομα. Questo tipo di argomentazione ha senso soltanto se l'ὄνομα in quanto tale…* Cioè, il suono, il pronunciato. *…viene inteso esso stesso come un ente.* Se io dico il nome anche questo mio dire il nome è anche lui un ente. *E, in effetti, è proprio così ed è così che viene inteso anche il λόγος come un ente, solo se il λόγος è concepito in questo modo. Solo sotto questo aspetto diventa comprensibile anche tutta la trattazione del λόγος nell'ultima parte del dialogo.* Il λόγος non viene più considerato un ente astratto. Il linguaggio non è un ente astratto, il linguaggio è relazioni, è il dire, è ciò che si dice continuamente, cioè, una reazione continua, che rinvia ad altre relazioni, all'infinito. *Bisogna perciò distinguere l'oggetto tematico…* Ciò di cui si parla. *…il contenuto proposizionale…* La proposizione che lo esprime. *…i caratteri dell'essere detto…* I modi in cui la cosa si dice. *…e i momenti dell'essere espresso. Tutti e quattro questi momenti strutturali della ὑπόθεσις, in quanto sono qualcosa, offrono l'occasione, alternandosi nell'uso del termine ὄν, di reciproca sostituzione. A causa di questo confuso intrecciarsi di differenti ὄντα (*enti*), che nella ὑπόθεσις sono dati in modo puro, è in generale possibile l'argomentazione relativa allo ἑν ὄν (*ente Uno*). Non solo essa è possibile ma per Platone persino necessaria al fine di mostrare che nell'ἑν ὄν, purché sia inteso come τί, come qualcosa, è già data tutta una serie di fenomeni e una molteplicità di caratteri dell'essere.* Una volta che dico che l'ente è Uno, ho già detto il qualcosa, l'ho già posto come un qualcosa; quindi, di nuovo, non si tratta più di un'astrazione di qualcosa che è fuori del linguaggio, ma è qualcosa che accade nel dire. Sta qui la questione centrale, sta qui riflettendo su ciò che accade nel dire, mentre parlo, non ciò che accade in generale. Un'ultima cosa importante. *Nella disamina critica che abbiamo ripercorso non si tratta tanto di contrapporre l'Uno in quanto Uno a una pluralità; qua, al contrario, una pluralità rispetto all'Uno. L'essenziale è che, invece, Platone considera l'Uno come determinazione dell'ente nel senso della συναγωγή dialettica (*dell'unione dialettica*) facendone quell'Uno che c'è, implicitamente e costantemente in ciascuno dei molti. Quel che importa non è, dunque, che l'ente uno solo o più di uno, come se l'aspetto primario e decisivo e unico fosse la numerazione dei principi, bensì il fatto che l'ente, ovvero l'Uno, sia implicito nei molti nel senso della κοινωνία e implicito nei molti nel senso della*

comunione. Queste poche righe meritano una riflessione. Platone ha colto che l'Uno e i molti sono inseparabili, nel senso che nell'Uno ci sono i molti e nei molti c'è l'Uno. Ma che cosa manca ancora? Lui li tiene separati nel senso che ancora pone l'Uno e i molti come cose che, sì, stanno insieme ma non sono lo stesso. È solo a questa condizione è possibile la dialettica, quell'argomentazione che porta a sapere che cos'è veramente qualcosa. Questo in Platone è sempre presente: la distinzione tra l'Uno e i molti, perché l'Uno per Platone è il bene e i molti sono il male, non possono essere la stessa cosa. Anche se non c'è l'uno senza l'altro, però c'è una divisione tra i due. Non potrebbe mai ammettere che il bene e il male sono lo stesso, come facevano gli eleati; deve poterli distinguere e, quindi, inventa la dialettica. La dialettica è quella, chiamiamola, arte che dovrebbe stabilire con certezza cosa è e cosa non è, in modo da tenere separato l'Uno dai molti, l'Uno come il bene, i molti come il male. La dialettica è questo, la sofistica no. La sofistica gioca sul fatto che entrambe le cose sono lo stesso e che non si possono distinguere. Non posso distinguere l'Uno dai molti perché l'Uno è fatto dei molti e i molti sono fatti dell'Uno. Questa operazione che fa qui Platone, come dicevo all'inizio, ha determinato il modo di pensare per i millenni successivi, e cioè da allora in poi si è immaginato, creduto, voluto che fosse possibile sapere come stanno le cose. E la dialettica è propriamente quell'arte che consente di sapere come stanno le cose. Ma a che condizione? Deve escludere i molti o quantomeno tenerli separati, divisi. Ma il problema, lo dicevo all'inizio, sta nella determinazione di qualcosa, e cioè io non posso determinare l'Uno senza i molti e non posso determinare i molti senza l'Uno. Questo significa che non può darsi l'uno senza l'altro, è questo il punto, che se tolgo l'uno tolgo anche l'altro. Platone invece immagina di potere togliere i molti, cioè il male, e lasciare l'Uno, il Bene, per poterlo mostrare. Si tratta di questo poi, in fondo: potere mostrare il Bene agli altri in modo che lo perseguano. Se Bene e male sono lo stesso, come impongo di perseguire il Bene se è anche male? Non lo posso fare.

Intervento: Tutto riguarda anche il potere…

Ciò che fa la volontà di potenza, cioè il linguaggio, è questo: il linguaggio non è che il dominio sull'ente che il linguaggio stesso produce. È questa la questione centrale, quello che dovrebbe rendere tutto molto più perspicuo, chiaro: il linguaggio costruisce quell'ente sul quale vuole dominare. Come lo costruisce? Tutte queste pagine lo illustrano: è il τί, il qualcosa, e il λέγειν è sempre un λέγειν τί, un dire qualcosa, dicendo dico qualcosa. Questo qualcosa è esattamente quell'ente – Heidegger lo sottolinea: è sempre un ente, è sempre un qualcosa – è quell'ente che il λέγειν costruisce. Dire è dire qualcosa. Questo qualcosa è l'ente che il linguaggio costruisce, ed è l'ente sul quale il linguaggio intende dominare. Come? Se il τί, il qualcosa, rimane indeterminato, questo indeterminato è ciò che mi determina il dire, ma lo determina un indeterminato e, invece, io voglio che tutto sia determinato, perché solo così lo posso dominare. E, allora, ecco che questo qualche cosa, questo τί del λέγειν τί deve essere ciò che occorre dominare, controllare, determinare. Solo così ho il controllo o l'idea di potere controllare il linguaggio: immaginando che possa determinare qualcosa attraverso un'altra cosa determinata. Ma il significato non è mai determinato, il significato è un rinvio infinito. Il linguaggio è la volontà di dominare quell'ente che il linguaggio stesso costruisce. E ciò che il linguaggio costruisce è il τί del λέγειν τί, il qualcosa che il mio dire dice. È una cosa straordinariamente complessa ma, come ho detto all'inizio, questa battaglia, questo πόλεμος, come avrebbero detto i Greci, tra la dialettica e la sofistica è quella battaglia che i sofisti hanno perso e che ha determinato il modo, ancora oggi, in cui si pensa, oggi si pensa ancora così, in modo dialettico, nell'accezione platonica del termine, cioè, di quel procedere che dovrebbe giungere a stabilire come stanno le cose, escludendo dunque il come non stanno. Il come non stanno deve poter essere individuato, determinato e allontanato perché i molti sono il male. Questo lo dice Platone: l'Uno è il Bene, quindi, devo sempre ricondurre all'Uno il come stanno veramente le cose. E oggi si continua a pensare esattamente così, come ha voluto Platone. Platone ha fatto in questo senso un lavoro straordinario, ha determinato il modo di pensare dei millenni futuri.

23 febbraio 2022

Siamo a pag. 479. Ma prima di iniziare c'è una questione sulla quale potremmo riflettere e che riguarda la volontà di potenza o, più propriamente, la possibilità, al punto in cui siamo, di dare alla volontà di potenza un fondamento ontologico, che è quello che Nietzsche non ha fatto. Dicendo fondamento ontologico ontologia qui ha un'accezione particolare, differente da quella che si intende generalmente, quanto meno più precisa, più approfondita in quanto, in seguito alle ultime riflessioni che abbiamo fatte, abbiamo guadagnato questa nozione di ontologia molto più interessante di quelle precedenti, e cioè l'ontologia come ciò che pertiene al linguaggio, linguaggio come l'essere. Vediamo bene com'è la questione. Dobbiamo partire da Aristotele, dalle sue considerazioni intorno alla potenza e all'atto e all'entelechia, che è l'integrazione di potenza e di atto. È un'idea che mi è venuta in mente leggendo le cose che ci sono in fondo alle aggiunte al testo di Heidegger, e cioè un suo accostamento, senza poi né approfondire né articolare minimamente la cosa, tra l'essere e la potenza e il potere. Dunque, Aristotele, potenza e atto. Come sappiamo, Aristotele nella *Metafisica* è assolutamente preciso e ciò ci consente di andare oltre e di intendere bene ciò di cui si tratta. La potenza, come lui ci dice, è tale in vista dell'atto. L'atto sarebbe il *τέλος*, il compimento della *δυνάμις*, della potenza, cioè, la potenza si compie nell'atto. Ma non c'è potenza senza l'atto perché sarebbe potenza di nulla: se è potenza è perché può e ciò che può è agire secondo ciò che la potenza indica. Quindi, il potere fare si compie nel fatto, in ciò che è fatto, nell'*ἐνέργεια*, nell'agito. Ora, la cosa importante è intendere che ciò che Nietzsche ha chiamato volontà di potenza noi possiamo coglierlo – anche se questo termine "potenza" è sempre un po' animistico; non mi piace molto ma finché non ne troviamo uno migliore ci accontentiamo di questo – come la volontà della potenza di compiersi nell'atto. Questa volontà va messa tra virgolette, non è che sia propriamente volontà, ma questa necessità di compimento può intendersi soltanto se si intende il funzionamento del linguaggio. Hegel ha colta la questione anche se di striscio: non c'è l'in sé senza il per sé. L'in sé come ciò che è in potenza ma che ancora non è, che letteralmente non è, così come la *δυνάμις* per potere essere quella che è occorre che ci sia l'atto, occorre che possa diventare atto. Solo "dopo" – messo tra virgolette perché non è una successione temporale – diventa *δυνάμις*, diventa quello che è, ma diventa quello che è per via dell'integrazione con l'atto: l'entelechia è questo. Diventano un'altra cosa, tanto rispetto alla potenza quanto rispetto all'atto. Qui ci sarà un accenno, ne parleremo a breve. Quindi, la volontà di potenza come la volontà della potenza di compiersi nell'atto. Ora pensiamo al linguaggio, al suo funzionamento. Dire che la potenza vuole compiersi nell'atto non è altro che dire che non posso dire senza che il mio dire dica qualcosa, il mio dire si compie nel qualcosa che il mio dire dice: questo è il compimento, l'entelechia. Ne parlava anche Gentile da qualche parte, non ricordo dove, ma alludeva alla questione, e cioè l'entelechia è l'integrazione tra il dire e ciò che il dire dice. È chiaro che questi due momenti non sono separabili, non posso separare il mio dire da ciò che il mio dire dice, in nessun modo, perché il mio dire è ciò che dice, non è altro che questo. A questo punto siamo vicini a porre la questione della volontà di potenza in termini ontologici – ontologici sempre nell'accezione che indicavo prima – e cioè come la necessità che il dire ha del ciò che il dire dice. Ci sono due parole greche che mostrano bene questi due momenti: *λέγειν* e *τί*, il *λέγειν* come il dire e il *τί* come il qualche cosa che il *λέγειν* dice. Infatti, sono sempre insieme: *λέγειν τί*, il dire qualcosa, non posso dire senza dire qualcosa. È questo che fa della volontà di potenza la struttura stessa del linguaggio. Per il momento lasciamo perdere le rappresentazioni, le messe in atto, in scena della volontà di potenza, ma strutturalmente, ontologicamente e teoreticamente, la volontà di potenza è la volontà del dire di stabilirsi come detto, cioè, del *λέγειν* di passare, usando le parole di Platone, al *λεγόμενον*, al detto. Posta la questione in questi termini, è chiaro che si pone la questione dell'essere, perché cosa dice Aristotele? Che questa integrazione, l'entelechia, *Aufhebung* direbbe Hegel, tra potenza e atto, è l'essere, è la sostanza, l'*οὐσία*, sono la stessa cosa.

Quindi, l'essere in questa accezione è questa relazione, l'essere è la relazione e la relazione non è nient'altro che linguaggio: il linguaggio è relazione tra il dire e ciò che il dire dice. Questo posto in termini teoretici, ovviamente. Questa annotazioni sono importanti anche e soprattutto per ciò che avverrà in seguito, e cioè quando ci occuperemo di retorica. La retorica è volontà di potenza, potremmo quasi dire, allo stato puro. In questo modo noi forniamo alla retorica, quindi al dire, un fondamento ontologico perché mostra l'essere in quanto relazione fra il *λέγειν* e il *τί*, relazione inscindibile e insolubile, non possono separarsi, se tolgo l'uno tolgo l'altro all'istante. L'essere non è nient'altro che questo: relazione, relazione che è necessariamente tra il *λέγειν* e il *τί*, fra il dire e ciò che il dire dice. Detto questo, su cui torneremo perché è una delle questioni più importanti, riprendiamo la lettura. *Che cosa è in gioco in realtà in questa γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας …* Cioè, questa battaglia fra giganti, fra due posizioni dell'essere, cioè essere come *σῶμα*, come corpo, e l'essere come *εἶδος*, come idea, come immagine, forma. Qui sta valutando le due posizioni di realismo e di idealismo, confutandole entrambi per giungere a una posizione che è la sua. *La scoperta di quell'ente che propriamente soddisfa il senso dell'essere e, quindi, l'esibizione del senso stesso dell'οὐσία. Il senso dell'οὐσία viene esibito mostrando quell'ente che soddisfa il senso dell'essere. Quest'ultimo compito non è a sé stante bensì è totalmente implicato nel primo. La domanda sul senso dell'οὐσία stessa non è ontologicamente viva e tematica presso i Greci, i quali chiedono sempre e solo: quale ente soddisfa propriamente il senso dell'essere e quali caratteri dell'essere ne risultano? Il senso dell'essere stesso rimane non interrogato.* Lo farà Aristotele nel modo cui accennavo prima, cioè, come relazione, relazione tra *δυνάμις* e *ἐνέργεια*, cioè l'entelechia, che è l'essere, cioè l'*οὐσία*, la sostanza. *Il senso dell'essere, che guida in modo inespresso questa ontologia, è che essere = presenza.* Sappiamo che per i Greci è così: l'essere è la presenza, il fenomeno, ciò che vedo, perché il ciò che vedo mostra così come esso è. *Tale senso dell'essere i Greci non lo raccolsero da qualche parte, non lo inventarono, ma è quello che la vita stessa, l'esistere fattuale, reca con sé…* Con Heidegger potremmo dire: la chiacchiera. *…in quanto ogni esistere umano è interpretante, interpreta in qualche senso se stesso come tutto l'ente, e in tale interpretazione è vivente in modo inespresso il senso dell'essere.* Chiunque non fa che interpretare continuamente, giudicare, valutare, ecc., cioè, mette in relazione. In questo modo, ci sta dicendo, si tratta sempre dell'essere, che è relazione. *E invero il senso dell'essere, come i Greci lo comprendevano in modo inespresso, è attinto all'interpretazione naturale e immediata dell'essere da parte dell'esistere fattuale. Essere significa ciò che c'è già sin da principio…* Da qui la connessione anche con la *φύσις*. *…come possesso, casa, tenuta, ciò che è tenuto nella presenza, è praticamente presenzialità. Essere significa sin da principio possesso.* Lui chiaramente non si sofferma su questo aspetto, forse non riesce a farlo. Possesso, dominio: l'essere è dominio. Certo, come dicevo prima, può essere messo in scena, rappresentato, farne una commedia o una tragedia, a seconda dei casi, ma questo possesso non è altro che un dominio che il linguaggio esercita, che il *λέγειν* esercita sul *τί*. Il *τί* è il significato del *λέγειν*, è ciò che fa esistere il *λέγειν* in quanto tale, il dire in quanto tale, sennò non è dire. *La principale questione, che è oggetto di contesa, riguarda innanzitutto ciò che soddisfa primariamente e propriamente il senso dell'essere, la presenza.* La presenza vuol dire ciò che controllo. Se qualcosa è presente lo vedo. *Ciò implica nel contempo quale modalità di accesso all'ente in senso proprio è la più originaria? In riferimento a due contendenti…* Sono l'uno che sostiene l'essere come *σῶμα*, come corpo, inteso proprio realisticamente, nel senso più banale, come ciò che resiste; l'altro sostiene l'essere come idea, immagine, come forma. *…sono in gioco l'αἴσθησις e la αφή, il toccare, il tastare, il vedere sensibile, da una parte, il νόηιν, ovvero il λόγος.* I primi scartano il *λόγος*, per loro l'essere è soltanto ciò che resiste, ciò che tocco; per gli altri è ciò che "vedo" con il pensiero, con il *νοῦς*. /…/ *Questa domanda sussiste di fatto in quanto viene chiesto che cos'altro sia intrinsecamente implicito nell'essere dell'ente e se anche il νοῦς appartenga all'ente. Questa curiosa domanda, che affiorerà in seguito, non significa nient'altro che questo: se l'ente è ciò che è sempre allora il senso dell'essere come presenza è giustificato se è data una possibilità affinché qualcosa possa essere presente.* Questa è una domanda teoretica,

cioè sulle condizioni di possibilità di presenza dell'essere. *Il senso dell'essere è dunque dipendente dalla possibilità di un farsi incontro dell'ente per qualcosa che possa essere in generale in qualche modo presente nello stesso momento. Questo però non significa affatto che l'ente in quanto ente sia, per così dire, dipendente dall'umano esistere o dalla coscienza o simili. /…/ Qui Platone impone in un certo senso agli avversari …* I due contendenti di prima. *…una definizione prima ancora che essi potessero avere del tutto compreso.* Questa, tra l'altro, è un'abile mossa retorica: fornire una definizione prima ancora che gli altri capiscano bene che cosa sta succedendo e, quindi, non possono che accogliere quella definizione, anche perché non ne hanno altre. *Ciò che possiede in qualche modo la possibilità, vale a dire, ciò che in se stesso è in qualche modo determinato come possibilità, sicché in base a essa possa in qualche modo affrontare qualche cos'altro oppure possa altresì essere affrontato da qualche cos'altro. Ciò che è così determinato, ebbene tutto ciò è propriamente ὄντος, enti, così come può essere. Pongo, infatti, come definizione dell'ente pos estin, in quanto esso è…* Questo è l'ente in quanto esso è, c'è, è presente. *…nient'altro che δυνάμις, possibilità.* Possibilità di essere che cosa? Di essere l'ente, naturalmente. *Bonitz (*filosofo tedesco*) rende (δυνάμις) addirittura con forza creatrice e afferma: "Qui le idee vengono definite come forze creatrici". La difficoltà che si incontra nell'anticipazione di questa definizione completamente nuova si fonda sul fatto che la parola δυνάμις è intesa sin da principio in termini troppo marcati, quasi nel senso di coloro che affermano οὐσία = σῶμα, ma soprattutto dipende dal fatto che non si è prestata attenzione a come proprio tale determinazione dell'ὄν, dell'ente in quanto δυνάμις, funga sostegno a tutta la trattazione successiva e, anzi, sia stata già preparata sin da prima a quello che abbiamo detto a proposito del προσγίγνεσθαι (*possibilità*). Essere, dunque, significa in breve possibilità.* Essere come possibilità. Ma sappiamo che la possibilità, la *δυνάμις*, è nulla senza l'essere in atto di ciò di cui la possibilità è possibilità. Per questo dovremo aspettare Aristotele. *Questa δυνάμις è qui riferita a, detto in termini grossolani, forze che effettuano qualcosa o che possiedono proprietà dovute a una disposizione dell'ente e in base alle quali esso può patire qualche cosa.* Quindi, l'ente può agire e patire. *Ma se qui è usata la parola πατεῖν (*patire*) bisogna ricordare che non si tratta di un caso perché già in precedenza Platone sosteneva che ὅλον (*il tutto*) può essere un πάθος dell'ὄν (*qualcosa che l'ente subisce*). /…/ Tale ἕτερον…* Il termine *ἕτερον* interviene in Platone per risolvere il problema dell'essere e del non-essere. Tra i due, che Parmenide tiene separati, c'è qualche cosa di diverso, il non-essere come diverso rispetto all'essere. *Tale ἕτερον è scoperto per la prima volta da Platone in un certo qual modo proprio in questo dialogo come un determinato tipo di non-essere, quello appunto che esprime una non totale differenza nei confronti dell'altro, ovvero, di quell'Uno rispetto al quale è altro, ma sta piuttosto a significare che ogni cosa, nella misura in cui è, è al tempo stesso se medesima e alcunché altro.* Di nuovo, ci troviamo qui di fronte a una posizione di Platone in cui ha sotto gli occhi la questione. Si trova a considerare che ciascuna cosa è al tempo stesso *se medesima e* anche *alcunché altro*. È chiaro che deve risolvere il problema, ed è questa la gigantomachia propriamente, non è tanto tra realismo e idealismo, anche, sì, ma è marginale questa lotta. La lotta vera e propria si combatte tra retorica e dialettica, tra la retorica che accoglie il fatto che ciascun elemento è anche altro da sé e la dialettica che invece che, sì, rileva questo ma vuole tenere separati, altrimenti non può andare avanti, non può affermare la verità dell'ente e, quindi, la sua falsità. *La controparte…* Controparte rispetto a quelli che dicono che l'essere è il corpo. *οὐσία = εἶδη. Essente è ciò che si mostra nel λέγειν…* Questo dicono gli idealisti. *…e νόηιν, il puro stare a guardare discutendo.* Così traduce Heidegger il *νόηιν*: puro stare a guardare discutendo. È una traduzione anche questa, neanche malvagia. *Quell'aspetto dell'ente stesso che è presente nella pura percezione. Puro significa qui non sensibile. Ebbene, coloro che negano che οὐσία = σῶμα, ovvero γένεσις, e affermano piuttosto οὐσία = εἶδη lo pongono al tempo stesso come οὐσία χωρίς, come sostanza separata, autonoma rispetto alla γένεσις.* Il rilievo che fa Platone agli idealisti è di porre la sostanza, l'essere, come separato. Qui la questione è complessa perché un attimo fa ci diceva che ciascuna cosa è al tempo stesso sé medesima e anche un'altra. Ora, la separazione qui cosa ci dice? Ci dice che *οὐσία*, come essere, è

separata e, quindi, l'essere è separato, per cui c'è qualcosa che non è essere, cioè, dice che gli idealisti pongono le idee come non-essere, perché se pongono l'*οὐσία*, l'essere, come separata vuol dire che dire che è separata dall'essere e, quindi, è non-essere. Quindi, questo sarebbe un non-essere, un non ente, il *μέ ὄν*. *Ma, dunque, una volta di più, l'essere riferiti l'uno all'altro e l'uno con l'altro e insieme la possibilità di tale riferimento, questa possibilità non è nient'altro che il senso dell'essere*. È relazione, qui lo dice, è chiaro, è relazione l'essere. *Il κοινωνεῖν è semplicemente un altro modo di dire πρός αλληο, riferirsi l'uno all'altro, sicché ora essere significa, se ricorriamo alla κοινωνία, δυνάμις κοινωνία, la possibilità dell'essere l'uno con l'altro*. Questa è la possibilità che, poi, Aristotele svilupperà bene nella *Metafisica*. Cosa ci sta dicendo qui? Questo riferirsi l'uno all'altro lo pone quasi come necessario; questo riferirsi non è altro che relazione, questa *κοινωνία* è relazione, l'essere è relazione. La possibilità dell'essere l'uno con l'altro è la possibilità che l'essere sia questa relazione, cioè che il compimento, l'essere, l'*οὐσία*, l'entelechia, non sia nient'altro che questa integrazione tra la *δυνάμις* e la *ἐνέργεια*, tra la possibilità e l'atto. *Essere rivolti l'uno all'altro, essere l'uno con l'altro, si tratta sempre dello stesso dato di fatto fenomenico. Essere significa nient'altro che poter essere l'uno-con-l'altro*. Quindi, essere significa poter essere l'uno con l'altro, ma questo poter essere, questa *δυνάμις*, non esiste senza l'atto e l'atto è questo essere l'uno con l'altro, cioè, essere in relazione. Come dire che *δυνάμις* e *ἐνέργεια* sono i due momenti dello stesso, sono i due momenti della relazione, esattamente come il dire e ciò che il dire dice sono inseparabili. *Contro questa interpretazione dell'essere si schierano appunto gli εἶδον φίλοι (*amici delle idee*). Essa implica, infatti, in fin dei conti, come risulterà, la compresenza del movimento nell'οὐσία*. Gli idealisti invece vogliono togliere il movimento dall'*οὐσία* perché lo pongono come essere separato, separato anche dal movimento. L'idea, la Forma assoluta, è qualche cosa che non ha movimento per sé. *Se si ammette che l'οὐσία è alcunché di conosciuto e conoscibile, ciò implica che essa è determinata insieme anche da μάθημα…* E, quindi, da *δυνάμις*. Se conosco è perché c'è movimento. Questo conoscere è movimento, perché è relazione, perché è mettere in relazione una cosa con un'altra e, quindi, lo spostare una cosa dal posto in cui si trova a un altro. *…poiché all'οὐσία…* Quando dice *οὐσία* intende, sì, la sostanza ma soprattutto l'essere. *…poiché all'οὐσία non può accompagnarsi alcuna κίνησις (*come dicono gli idealisti*) essi devono respingere tale posizione*. Questo però non è sostenibile, non è sostenibile che l'essere non sia conoscibile, sennò di che cosa parlo quando parlo di essere? Devo ammettere che è conoscibile, che posso dirne; ma se lo dico, ecco che interviene il dire, sì, certo, il *λέγειν*, ma il *λέγειν τί*, si sposta sul *τί* e, pertanto, è movimento. /…/ *Questo passo è il centro attorno al quale si decide la comprensione di tutta la nostra localizzazione ontologica. Sarà ben difficile che noi vogliamo credere che con ciò che è παντελῶς, compiutamente, propriamente e con l'ente in senso proprio, non debbano essere presenti anche movimento, vita, anima, conoscere.* /…/ *Insieme con l'autentico ente vi è φρόνησις, νοῦς, ζοέ, conoscenza, pensiero, vita. In altre parole, che il senso dell'essere è da intendersi così, che anche νοῦς, κίνησις e ζωή (*pensiero, movimento, vita*) possono essere concepiti come essenti*. Quindi, ci sono anche queste cose qua, non c'è solo l'idea, non è più quindi un ente separato. *Non le idee, come se fossero spiriti che aleggiano qua e là, per giunta in veste di forze creative. Se ammettessimo che tutto ciò non è, dovremmo concedere un principio terribile. Platone ne parla ancora più chiaramente: "Se al contrario si ammette che il νοῦς coappartiene all'essere e così pure la ζοέ, allora si ha pieno diritto di rivolgerci alla ψυχή come a un ente"*. Questa è la posizione di Platone. *Ciò implica però che l'essere è movimento. Con ciò è ammesso che ciò che è mosso e il moto appartengono essi stessi all'ente e che perciò il senso dell'essere deve essere afferrato a partire da questo punto fermo e conformemente a questi nuovi dati di fatto. Adesso si può chiedere se la definizione già data, ente = potenza, non sia effettivamente quella calzante appunto per tutti questi enti, non solo per gli εἴδη (*idee, immagini*) ma anche per νοῦς e ζωή (*per il pensiero e per il vivente*)*. Ciò che continua a insistere, quando parla di ente come potenza… È chiaro che la potenza è potenza di qualcosa, cioè, l'ente può essere ciò che è e non può non essere ciò che è. Ma cosa comporta anche tutto il discorso intorno al movimento? Che c'è uno spostamento, che c'è una

relazione e la relazione è sempre quella che indicavo prima: tra il dire e ciò che il dire dice. *Ora lo Straniero chiede: "Non sembra adesso che abbiamo già scoperto, afferrato nel nostro discorrere sull'essere il senso dell'essere?". Teeteto è già soddisfatto e crede davvero che la meta sia stata raggiunta. Adesso, infatti, sono riconosciuti i diritti di entrambi, della γένεσις, della κίνησις e degli εἴδη, cioè degli ἀεί ὄν (*degli enti che sono sempre*). Ma lo Straniero gli fa osservare che proprio adesso siamo nella massima ignoranza, proprio ora che crediamo di avere capito qualcosa dell'essere…* Ma in realtà fino ad ora cosa abbiamo capito dell'essere? Che l'essere è relazione. Lui ci parla di movimento, certo, di possibilità come movimento, ma questo movimento non è che relazione, è ciò che implica, comporta una relazione. *…e lo prega di stare più attento che mai, cioè di mirare sempre al λόγος.* Saggio lo Straniero: tenete sempre presente il *λόγος*, il linguaggio, a ciò che viene detto nel *λέγειν* stesso. *Guarda bene, ammonisce, che cosa affermiamo dicendo che esso è sia il moto che mosso. Non ricade forse su noi stessi quella medesima domanda che allora ponevamo a coloro che dichiarano tutto l'ente caldo e freddo? Anche costoro, infatti, dicono δύο, due enti costituiscono propriamente l'ente, proprio come noi che affermiamo ακινητα* (immoto) e *κεκινημένα sono insieme τό ὄν. L'ente è il tutto. Ebbene, alla fine della nostra discussione non abbiamo fatto fondamentalmente un solo passo avanti oltre quelli che già avevamo respinto.* Ci troviamo, dice lo Straniero, di nuovo di fronte al problema dell'Uno e dei molti e di lì non ci siamo mossi. *Ebbene, κίνησις e στάσις (*movimento e quiete*) sono enti e manifestamente ciò che vi è di massimamente contrapposto. Eppure, tu affermi che entrambi in se stessi, ciascuno per sé, sono in eguale misura.* Sono due elementi e sono contrapposti; però, tu dici che sono entrambi in eguale misura. *È detto, dunque, che entrambi, da un lato e ciascuno per sé… Qui è ancora una volta chiaro che non si intende dire che quell'ente che possiede στάσις in senso eminente dal punto di vista universale. Gli εἴδη, sia caratterizzato a sua volta dalla κίνησις, dal movimento nel senso della vita e del pensiero, e che cioè le idee stesse vivano e conoscano, bensì che entrambe, movimento e quiete, ciascuna per sé sono. Ma, se entrambe sono, non sono forse entrambe in movimento?* Ovvero, *se entrambe sono, non sono forse entrambe in quiete?* È Zenone qui, chiaramente. La freccia è in quiete, ma è in movimento. Perché è in movimento? Perché lo vedo. E perché è in quiete? Perché non posso non pensare che è in quiete e non posso non ammettere che in ciascun istante la freccia occupi uno spazio, che è quello e non un altro e, quindi, è ferma, è in quello spazio lì. Quindi, è ferma e in movimento. Qui il sofista chiederebbe: "Sì, ma che cosa vedo esattamente? Io non so che cosa vedo". *È per questo che sorge l'ulteriore domanda, ovvero, "Non poni infine anche l'ὄν come un terzo momento accanto a movimento e quiete?".* Il terzo tra movimento e quiete. Che cos'è questo terzo fra i due opposti, tra movimento e quiete, tra l'in sé e il per sé, tra ciò che è fermo, identico, e ciò che invece è in movimento? Potremmo anche porre quiete e movimento come potenza e atto. Il terzo elemento è la relazione, quindi, l'essere, la sostanza, è il linguaggio. È il linguaggio ciò che tiene unito tutto, questo terzo elemento è il concreto di cui parla Severino, ciò che tiene unito tutto e che è sempre già qui da sempre. *Questo τιθείς ἐν τῇ ψυχή (*questo uno in quanto pensiero*)…* Qui *ψυχή* potremmo addirittura porlo come essere. *…non è solo una parafrasi del λέγειν, nel senso cui facevamo riferimento in precedenza dicendo che l'anima parla con se stessa di qualcosa. In definitiva, quando dici κίνησις è e στάσις è, chiami in causa questo "è" come terzo elemento e, precisamente, nel senso che ci si rivolge a κίνησις e στάσις intendendole come incluse al suo interno. In questa aggiunta Platone offre una breve ma fondamentale analisi del τρίτον λέγειν (*discorso sul terzo*), ossia, ci dà qui per la prima volta la precisa e fondamentale struttura della συναγωγή (*unione*) e, quindi, del διαλέγεσθαι (*dialogare*). /…/ Il primo momento della συναγωγή è il συλλαβήιν (*prendere insieme*)…* Dice che questo unire è soprattutto un prendere insieme. *Entrambe, κίνησις e στάσις. Questo prendere insieme non significa, formulando un'opinione, considerare tematicamente κίνησις e στάσις, di volta in volta ciascuna per sé, bensì vuole dire prendere insieme entrambe; di nuovo, non nel senso in cui afferro due oggetti, appunto come due, in vista di qualcosa che vi è implicito, qualcosa che tuttavia … κίνησις e στάσις, ciascuna per sé come tali non sono. Sicché, per poterle prendere insieme, è addirittura necessario distogliere lo sguardo da esse, al fine*

di afferrarle nel loro contenuto immediato. E, quindi, συλλαβών καί ἀπιδών, prendere insieme volgendo lo sguardo altrove. Viene in mente quella cosa di cui parla Freud: l'attenzione fluttuante. È attenzione ma senza guardare. Qui che cosa vuol dire? Vuol dire attenersi al concreto, senza fissarsi sui particolari, sugli astratti, tenere d'occhio il concreto, il tutto. *Questo apidein, questo guardare altrove, non è semplicemente un precludersi la vista, un omettere qualsiasi opinione su entrambi. Il termine ἀπιδεῖν ha la stessa struttura di ἀποδιδόναι, ἀποφαίνεσθαι, ravvisare qualcosa in ciò che è visto. Dunque, l'ἀπιδεῖν non significa prescindere da qualcosa e lasciarlo illusoriamente da parte, bensì in qualcosa di veduto ravvisare alcunché e seguirne la traccia. In questo ravvisare e rintracciare ciò in cui qualcosa viene ravvisato è esso stesso qualcosa che in un certo qual modo c'è. Abbiamo … prendere insieme entrambe in vista di qualcosa e con questo come tale il rintracciare ravvisante.* Tutte queste cose possono apparire di scarso interesse, però ci mostrano come ci sia qui, quasi fra le righe, qualcosa di importante, e cioè questi due elementi, in questo caso *κίνησις e στάσις*, vengono, sì, presi insieme ma non come due cose separate, ma vengono presi insieme a partire da un tutto, a partire da un *ὅλον*, da un concreto. Più di duemila anni dopo Greimas dirà che tra due elementi c'è la relazione e questa relazione fa sì che i due elementi in relazione non sono più i due elementi di prima ma siano un'altra cosa. È quello che ci sta dicendo qui Platone: questa *κίνησις* e questa *στάσις* diventano due cose differenti. *In questo prendere insieme e in questo rintracciare ravvisante si punta quindi l'attenzione sull'οὐσία, sull'essere, non già su qualcosa di isolato, bensì sulla κοινωνία (*unione*)*… È questa che importa. *…l'essere presente con dell'essere stesso, dell'ὄν stesso. κίνησις* e *στάσις insieme come un tutto. In questo parlare e vedere così strutturato esprimi che entrambe sono. Ecco, dunque, che la συναγωγή, in precedenza annotata come συναγωγή eis en (*come unione verso il tutto*) è messa più precisamente a fuoco nella sua struttura rendendo così visibile la modalità di attuazione del διαλέγεσθαι.* Il discorrere è questo: il prendere insieme le cose ma, prendendole insieme, nessuna di queste rimane quella che è, perché è presa all'interno del tutto. *In tal modo Platone ha anteposto all'indagine dialettica vera e propria una riflessione metodologica. I suoi momenti fondamentali strutturali sono: συλλαβήιν, prendere insieme, e ἀπιδεῖν, ravvisare. L'importante è, come si è detto, cogliere l'από nel senso giusto, come un prendere fuori qualcosa da qualcos'altro e seguire la traccia di quanto si è preso fuori. In questo rintracciare, l'ἀπιδεῖν, si accompagna al συλλαβήιν, il prendere insieme, in quanto prendere insieme κίνησις e στάσις, non significa coglierle semplicemente come due, ma in un certo senso distogliere lo sguardo da esse, in modo però che in questo guardare altrove essi vi siano tuttora ancora, come quelle datità per le quali è determinante l'Uno, che deve essere scorto in quanto ἀπιδεῖν.*

2 marzo 2022

Siamo a pag. 507. Occorre dire che questo è un gran bel libro, che ha offerto e continua a offrire tantissime occasioni di riflessione. È un libro che mi sentirei di suggerire alla lettura di chiunque. Anche se non è facilissimo, però ci ha portati anche a una questione interessante, e cioè a un passaggio che a questo punto direi nodale fra l'approccio teorico e l'approccio teoretico. La teoria dice cose su qualcosa, la teoresi considera le condizioni di affermabilità di ciò che la teoria afferma. La teoria afferma delle cose, ma a quali condizioni può affermarle? E può effettivamente affermarle? Di questo, come dicevo, si occupa l'approccio teoretico. È questo un approccio che Heidegger in buona parte segue. Nella lettura che stiamo facendo Heidegger, in effetti, pone sempre la questione della affermabilità di certe questioni su cui si sofferma Platone, cercando di trarne, qualche volta anche dall'etimo greco – qualche volta non sempre, tenendo anche conto che l'etimo non è sempre affidabile – il perché i Greci usavano una certa parola, che cosa dicevano dicendo quella cosa, quali cose evocava, cioè, quali erano in fondo le condizioni per cui affermavano quello che affermavano. Al punto in cui siamo arrivati si pone, come dicevamo l'altra volta, la questione centrale, siamo ormai al cuore della questione e al cuore della questione

c'è il *λόγος*. Il *λόγος* era approcciato in modo differente dai sofisti e dai filosofi – usiamo il termie filosofi nell'accezione platonica – cioè, dai sofisti e dai dialettici. Il problema è il *λόγος* ed è questo che Platone cerca di risolvere: il problema del linguaggio. Problema del linguaggio che i sofisti hanno mostrato: questo è il problema e non c'è via d'uscita; invece, Platone ha voluto trovare una via d'uscita, senza riuscirci; come sapete bene, il dialogo si interrompe a un certo punto. Riprendiamo la lettura, stavamo parlando del movimento e della quiete, *κίνησις* e *στασις*. Si tratta per Platone di tenere separate le due cose accorgendosi, sì, certo, che avvengono insieme, però, c'è la possibilità di tenerle separate, mentre per il sofista no, non è possibile. E, allora, dice così. *Come prima cosa risulta questo. A partire dall'orientamento al λόγος l'ente diventa visibile come una terza cosa accanto a movimento e quiete.* Perché entrambi sono enti e poi c'è l'ente che è comune a entrambi. *Συλλαβήιν e ἀπιδεῖν sono da intendersi come modalità di attuazione, entro cui a partire da alcunché di dato, in questo caso due dati, movimento e quiete, viene ravvisato l'uno, l'ente che include entrambi.* Quindi, entrambi sono inclusi sia nell'uno che nell'ente, sia nel movimento che nella quiete. *Ci troviamo così nella situazione, dice Teeteto, di dare notizia dell'ente come di qualcosa che è un terzo rispetto a movimento e quiete. Dar notizia di qualcosa, come sussistente far sapere qualcosa. Lo Straniero gli risponde "Non è dunque così facile essere già giunti alla fine delle difficoltà limitandosi ad ammettere che entrambi, movimento e quiete, sono letteralmente movimento e non movimento. La difficoltà sta invece proprio in ciò, che l'essere di questi due si evidenzia come un terzo e perciò chiaramente come un ἕτερον (*un altro, un'altra cosa, diverso, differente*), un ἕτερον τί ταὐτον (*un diverso rispetto allo stesso, è lo stesso ma diverso*)…* Va notato che in queste pagine, che stiamo per leggere, c'è tutto ciò che occorre per intendere il funzionamento del linguaggio. Né Platone né Heidegger se ne sono accorti. *…qualcosa d'altro rispetto a loro.* L'*ἕτερον* è qualcosa di altro rispetto sia al movimento che alla quiete. *Ma se le cose stanno così, se cioè l'ente in se stesso è qualcosa, e lo è nella diversità rispetto a movimento e quiete…* L'ente non è movimento e non è quiete, è un'altra cosa. *…allora l'essere non è né in quiete né in movimento, sicché quiete e moto non sono possibili predicati, non possono indicare l'in quanto per la determinazione dell'ὄν.* Se l'ente non è né quiete né movimento vuol dire che non è né in quiete né in movimento. *Lo Straniero risponde: "Non vi è luogo in cui ciò sia più facile che altrove, vale a dire, è ovunque egualmente difficile. Se qualcosa non è in movimento allora è pur sempre in quiete e se qualcosa non è affatto in quiete allora si muove. Come ci può essere un τρίτων (*un terzo*) che stia al di là di mutamento e di non mutamento?".* È il problema del terzo escluso di Aristotele. *Come tale si è dunque rivelato evidentemente l'incerto ente di cui si tratta. Con questo terzo siamo pervenuti al massimamente impossibile, a qualcosa cioè che si oppone pienamente a tutto ciò che noi possiamo in generale comprendere e spiegare. Giunti a questo punto dobbiamo riportarci indietro a ciò che avevamo trattato in precedenza, al fatto cioè he, affrontando la questione che cosa dovesse intendersi con non-ente, ci siamo trovati nella medesima difficoltà e non sapevamo come uscirne. In quella occasione la domanda sul non-ente era stata formulata esattamente nello stesso senso di quella che ora concerne l'ente: dove dobbiamo propriamente condurre l'espressione non-essere?* Cioè, che cosa intendiamo con non-essere? *Qual è l'originario contenuto reale che deve farsi presente per noi circa il non-essere?* Ricordate che per il greco è importante che qualcosa si faccia presente, che si faccia vedere. *Si diceva allora, analogamente al nostro πάντων ἀδύνατοτατον (*l'assolutamente impossibile*). Pertanto, la difficoltà relativa all'ente non è manifestamente per nulla inferiore a quella concernente il non-ente, anzi, in fin dei conti è persino maggiore. E, tuttavia, sussiste ora la prospettiva poiché entrambi, l'ente e il non-ente, sono egualmente difficili, che se riusciremo a mettere uno di essi in modo più chiaro e netto, con ciò implicitamente anche l'altro diventerà visibile. Questa è un'anticipazione del fatto che con la successiva localizzazione dell'essere sarà propriamente possibile cogliere il non-ente e ciò anche se non dovessimo avvistare nessuno dei due; si ipotizza, cioè, anche il caso di fallimento. Platone non è particolarmente convinto della definitività della trattazione svolta dal sofista. Se anche non si dovesse riuscire a mettere a fuoco uno dei due, vogliamo comunque cercare di mandare avanti, di spingere*

avanti l'indagine nel modo più appropriato. /…/ Il δγωσόμετα è una lectio incerta. La traduzione del passo suona così "Sermonem igitur quantum possumus decentissime circa utrumque pariter persequamur", Marsilio Ficino… (Dobbiamo seguire entrambe le direzioni con la stessa determinazione). *Ciò di cui si fa questione è il πρός λέγειν…* Vi ricordate che il *λέγειν τί* è il dire qualcosa. *Πρός* vuol dire "verso, essere in relazione con". *…nonché una determinata forma del πρός λέγειν che è il δια λέγεσθαι …* Cioè, discorso diviso, nel senso che questo discorso è su qualche cos'altro. *Anche nella dialettica, infatti, dato un λόγος, che di per sé pretende anche per il λέγειν la possibilità della κοινωνία (*unione*). Per prima cosa viene discusso un dettaglio, un esempio, che a quel tempo doveva essere molto in voga nei dibattiti: chiamiamo in causa un uomo dicendone una quantità di cose, cioè riportando determinazioni come colori, figura, grandezza, cattiveria, virtù. Che ne è di tali determinazioni e di mille altre che attribuiamo a un ente? Nel chiamarlo in causa non ci limitiamo a riconoscere il suo essere ma affermiamo pure che lui, questo Uno, al tempo stesso è altro, è infinitamente altro. E lo stesso dicasi di ogni altro ente di cui parliamo. Il peculiare dato di fatto nel λέγειν è questo: in quanto ogni λόγος ci si rivolge sin da principio a qualcosa e si passa quel qualcosa come Uno, il quale è già dato prima di ogni altro discorso, e nel contempo a sua volta quest'Uno diciamo molti e con molti significati.* Qui ha colto una cosa straordinaria, e cioè dice che è peculiare il fatto che nel discorso, nel λέγειν, *ci si rivolge sin da principio a qualcosa,* ma questo qualche cosa è già dato, cioè, dicendo qualche cosa questo qualcosa è già dato, è già nel linguaggio; non è un qualcosa che viene da chissà dove, è già presente. E questa cosa che dico è quella ma è anche moltissime cose. Infatti, ha detto esattamente così: *nel contempo a sua volta quest'Uno diciamo molti.* E il significato? Il significato è singolare, c'è l'articolo determinativo "il", ma è infinito. *Il contenuto delle tesi deve stare in riferimento alla filosofia. Aristotele adduce esempi. Non è possibile parlare…* Qui riprende Antistene, il quale diceva che le cose si possono dire soltanto nominandole, non c'è, nominando una cosa, qualche cos'altro a fianco: se io dico uomo, dico uomo e basta. Il significato di uomo è la parola uomo. *…contro qualcosa nel rivolgersi a qualcosa. È appunto la tesi di Antistene: tutto è in movimento, dice anche, come sostiene Eraclito. Di Antistene, dunque, viene citato "non si può dire lo stesso contro qualche cosa". Detto positivamente, significa: ciascuna cosa può essere detta sempre e solo da se stessa, cioè, ogni cosa è solo se stessa e non altro.* Questi sono i pilastri del pensiero occidentale. *Ciò implica che non è possibile alcun "in quanto qualcosa" che possa essere addotto in un parlare contro, in un contraddire. Se vogliamo seguire più a fondo la prospettiva di Aristotele possiamo affermare molti αντιλέγειν e αντιφασις (*contraddizione e parlare contro*), ma un'αντιφασις è possibile solo come κατάφασις e απόφασις (*affermazione e negazione*) …* Parlando contro qualcosa o affermo o nego. *Ma Antistene afferma "Non vi è affatto né affermazione né negazione, bensì posso dire qualcosa solo a partire da se stesso, cioè vi è sempre una sola e semplice φασις (*parola, dire*). Poiché Antistene dice, senza averne chiara coscienza, che c'è solo φασις, deve sostenere altresì che non c'è nemmeno alcuna αντιφασις, non c'è αντιλέγειν, contraddizione, la quale si fonda appunto su affermazione e negazione, ossia contraddizione, αντιλέγειν vi è solo propriamente nel discorso esplicito, che è sempre un rivolgersi a qualcosa in quanto qualche cos'altro.* Vedete come, in modo finissimo, sta definendo il funzionamento del linguaggio: il dire è sempre dire qualche cos'altro rispetto a ciò che sto dicendo. *Nella pura e semplice φασις non c'è alcuna contraddizione e perciò a rigore nemmeno alcuna falsità. Questo nesso diventa più chiaro in un ulteriore passo aristotelico, nel quale viene citato ancora una volta Antistene (Metafisica, Libro V): un λόγος, uno scoprire rivolgendosi a, un λέγειν in senso proprio è falso, come diciamo solitamente noi, o meglio, inganna, in quanto, essendo ingannevole, fa vedere come essente qualcosa che non è. Esso, dunque, non significa che un λόγος falso si riferisce a qualcosa che assolutamente non è, bensì fa vedere come essente qualcosa che non è. Perciò, ogni rivolgersi ingannevolmente a qualcosa e, quindi, ogni ingannevole pronunciarsi su alcunché, è riferito a qualcos'altro rispetto a ciò che è e che è reso visibile dallo scoprire autentico. Ad esempio, chiamare in causa un triangolo come cerchio, e così facendo comunicarlo ad altri, significa che il cerchio, di cui propriamente parlo, non è tematicamente presente come ciò che deve essere fatto vedere.*

Questo non vuol dire che non ci sia alcun cerchio, come se il cerchio fosse un puro e semplice non-ente, bensì esso non è presente, ciò di cui parlo non è presente. Qui, vedete, c'è tutta la questione tra Platone e i sofisti. I sofisti in fondo mostravano che ciò che vedo non è ciò che credo di vedere, ciò che vedo è altro, è sempre altro. Quindi, era questo per Platone l'inganno dei sofisti. Per i sofisti e per gli eleati questo era il funzionamento del linguaggio, del quale invece Platone voleva sbarazzarsi a vantaggio della dialettica, e cioè del potere mostrare l'ente così come lui è, come se l'ente potesse rispondere da sé, perché poi, in fondo, è questa la questione: si attende che l'ente si mostri per quel che è. Il problema è andato avanti fino a Husserl, ancora si aspettava di vedere la cosa in carne e ossa senza alcuna mediazione, perché una qualunque mediazione altera. Certo, ma come la vedo se non c'è il linguaggio? Non vedo niente. Il *λόγος ψευδής è un rivolgersi a, un esprimere in modo ingannevole ciò che viene così espresso.* Il modo ingannevole lo abbiamo già visto prima quando dice che il dire è sempre un dire qualche cos'altro: questo è l'ingannevole, è questo che sfugge a Platone e a Heidegger. L'inganno è già presente nel linguaggio, cioè, se io voglio che l'ente si mostri da sé già sono nell'inganno perché, per potere pensare che si sta mostrando da sé, devo già pensarlo, devo costruire una proposizione, devo già attribuire a tutte queste cose dei significati. Quindi, il raggiro del sofista sarebbe questo. Il *λόγος, anche come λεγόμενον* (il detto), *è secondo i Greci sempre orientato a essere comunicato, a essere pronunciato per qualcun altro in modo che l'altro possa vedere anche lui.* Ricordate: io parlo perché tu veda. *Ebbene, nella misura in cui un λόγος illusorio, l'altro non è in condizione di vedere a sua volta un λόγος siffatto non è solo falso bensì è un raggiro. La falsità, insomma, è un affievolimento di quel fenomeno che Aristotele mette a tema a proposito dello ψευδής λόγος (*discorso falso*). Perciò, è un errore ritenere che Aristotele abbia ricondotto il fenomeno dell'inganno alla falsità del giudizio predicativo, come sostiene Scheler. Per Aristotele ogni λόγος è duplice. Un λόγος chiama in causa un qualsiasi ente, può essere da un lato* ὡς εἷς *(in quanto Uno), cioè di volta in volta Uno, tagliato su misura per un solo ente. C'è un solo λόγος autentico del cerchio, quello che noi chiamiamo definizione. Le determinazioni dell'essenza…* Determino tutto ciò che è essente, che necessariamente appartiene a quella cosa. *Ebbene da una parte c'è questo λόγος dell'ente, come ciò che esso è; dall'altro lato, però, c'è nel contempo un λόγος, un λέγειν relativo a ogni ente, il quale offre molteplici determinazioni sotto vari aspetti. In un certo senso, infatti, ogni ente coincide con se stesso e con le sue determinazioni. Ogni alcunché è in se stesso e pure nelle sue determinazioni, vale a dire, Socrate, preso di per sé come Socrate, è Socrate sapiente. Poiché qui sussiste una certa interconnessione, in quanto Socrate è quel medesimo Uno che si intende anche come Socrate come tale, poiché in entrambi si intende un ταὐτο, uno stesso. Proprio per questa ragione bisogna distinguere in ciascun ente un duplice λόγος: da una parte il λόγος come ορισμός (*definizione*), rivolta qualcosa unicamente in se stessa; dall'altra, il λόγος in senso comune, che chiama in causa qualcosa in riferimento a qualche cos'altro, che potrebbe essere un alcunché affatto secondario. Ogni λόγος in quest'ultimo senso è caratterizzato dalla σύνθεσις di qualcosa nella sua identità…* Cioè, del significato come sintesi. Qui sintesi non è intesa esattamente come la intendeva Hegel, però ci si avvicina. *…viene attribuito di volta in volta qualcos'altro, ma il λόγος ingannevole non è semplice in relazione ad alcun ente, cioè non è una φασις, un dire, bensì ogni chiamare in causa in modo ingannevole è possibile solo nel senso di rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa.* Per potere ingannare occorre che ci sia qualcosa. *Mancando di fare tale distinzione tra definizione e λόγος in senso corrente, per questa ragione Antistene aveva una concezione davvero ingenua del λόγος, nella misura in cui credeva che nulla possa essere detto se non nel suo proprio λόγος, cioè in quel λόγος che è stato evidenziato come ορισμός, come definizione, l'uno e medesimo come riferimento a se stesso.* Qui cita ἄνθρωπος, che vuol dire uomo: uomo, non posso dire altro. *Qualcos'altro è impossibile a dirsi, così insegnano Antistene e la sua cerchia di allievi; ne risultava per lui che è impossibile contraddire, anzi, proprio non sussiste in alcun modo l'inganno: ogni λόγος, in quanto λόγος, è vero. Questa posizione è alquanto coerente. Se, infatti, si dice che il λόγος è pura φασις di un Uno, se dunque si*

*esclude ogni possibilità del λέγειν κατά τινός (*dire qualcosa di qualcosa*), chiamare in causa qualcosa in quanto qualcosa, allora viene tolto ogni terreno anche alla possibilità dell'inganno*. E questo è ciò che si continua a credere, che ci sia la possibilità di non ingannarsi. *Costoro* (i seguaci di Antistene) *dicono: non è possibile determinare nel λόγος un τί εστί, un che cos'è…* Perché il che cos'è rinvia ad altro, naturalmente. Se dico di qualcosa che cos'è dico altro rispetto a quella cosa. *…ma soltanto un ποιόν (*il questo*)…* Non il che cos'è ma "questo", ciò che si mostra. *Non è possibile determinare con il λόγος che cosa sia l'argento nel suo essere, ma si può unicamente dire che esso ha l'aspetto dello stagno. È strano, Aristotele sottolinea che la tesi di Antistene, come pure la sua interpretazione del λόγος in quanto mero nominare, contiene comunque qualcosa di decisivo*. Sì, è vero, perché si continua a pensare esattamente così ancora oggi. *Con ciò egli intende dire che Antistene concede coerentemente quando nega la possibilità di una definizione. In effetti, un ὅρος (*altro modo per dire la parola*) deve proprio chiarire qualcosa nel suo portato reale in modo da dire, in relazione a ciò che viene spiegato, alcunché di rilevante, di nuovo sul piano reale. Per altro verso questo λόγος, come ὅρος, come definizione, deve essere tale da non dire una qualsiasi cosa dell'ente a proposito della sua relazione ad altro, bensì determinazioni implicite in esso stesso. Badate bene, questo problema del chiamare in causa qualcosa che per esso è, senza limitarsi a una mera affermazione della sua identità, è stato visto ed evidenziato per la prima volta da Aristotele in Metafisica Z4; in quella sede egli fa la fondamentale scoperta che vi è un λέγειν nel senso del λέγειν τί κατά αὐτό, un rivolgersi a ciò che qualcosa è in se stesso. E, invero, non semplicemente alla maniera della vuota tautologia, come quella del nominare di Antistene, ma facendo sì che in questo λέγειν τί κατά αὐτό, questo dire qualcosa che è quello che è, ciò che viene chiamato in causa è scoperto in ciò che esso è. Ma questa scoperta del λόγος autentico e originario è stata possibile solo perché Aristotele aveva svolto un lavoro preparatorio alla propria dottrina del λόγος. Infatti, ciò che dell'ente viene evidenziato in questo λόγος, rivolto a qualcosa per ciò che esso è, è la sua genesi ontologica, vale a dire, ciò che è sempre già implicito in esso, ciò che esso stesso in un certo qual modo è e che, tuttavia, gli è anteriore*. E che cos'è questa cosa qui, di cui parla? Questa origine, questa *ἀρχή*, questo *γένος* che è sempre stato e che rende la cosa quella che è? Aristotele lo dice, una volta sola e poi non lo dirà mai più: è la chiacchiera. È da lì che viene il che cosa veramente è qualcosa, da ciò che si è sempre detto di quel qualcosa, da ciò che si è sempre attribuito a quel qualcosa. Non c'è un altro modo, non c'è un'altra via, non c'è il modo di accedere all'ente in quanto tale, senza *λόγος*. Quindi, questo *γένος*, questa origine, che è sempre stata quella che ci consente di dire di quella cosa ciò che veramente è, è la chiacchiera, è ciò che si è sempre detto di quella cosa lì: questa è la sua origine. *Questa teoria del λόγος, che rende effettivamente vero nel senso positivo, proprio ciò che Antistene aveva affermato in termini rudimentali, presuppone dunque la scoperta del γένος. E, a sua volta, tale scoperta è stata possibile soltanto perché vi fu un Patone a precedere Aristotele…* La cosa si fa sempre più interessante. Questo *γένος*, questa origine, è ciò su cui si fonda tutto, si fonda la possibilità stessa di affermare ciò che si afferma. Ecco l'indagine teoretica, che arriva fino a fine corsa, fino alla chiacchiera, fino a ciò che i più credono vero, dopo, oltre, non si va perché non c'è niente, cioè, non c'è uscita dal linguaggio, il che è un altro modo per dire la stessa cosa. Ma a questo punto si pone il problema do mettere insieme l'Uno e i molti, questa unione, questa κοινωνία. Platone riflette sulla *κοινωνία*, sulla comunione e dice che *vi sono tre possibilità di interrogarsi sulla κοινωνία: si può porre che nessun ente abbia la possibilità dell'essere-con in riferimento a un altro ente…* Tutti separati. *…oppure, se è possibile ricondurre tutto al medesimo*. Dunque, o ciascun ente non può essere assolutamente con un altro oppure tutti insieme, l'un con l'altro. C'è poi una terza possibilità: *in parte una κοινωνία, in parte no*. Ciò che a noi interessa è il fatto che, chiaramente, deve escludere che nessun elemento non sia in contatto con nessun altro, perché sarebbe inconoscibile, ma anche se tutto fosse in connessione con tutto sarebbe allo stesso modo inconoscibile, perché sarebbe come dire che ciascuna parola significherebbe tutte le altre simultaneamente, per cui come facciamo a parlare? Rimane, quindi, solo la terza ipotesi, cioè, di una κοινωνία condizionata, *legata alle cose in un*

senso affatto peculiare: essa ha il fondamento nelle cose, nella realtà delle cose stesse ed è da queste prefiguarata. Solo quest'ultima possibilità della κοινωνία può essere mantenuta mentre le altre due mettono a repentaglio la stessa possibilità di conoscere. Cosa ci dice qui? Che ha il fondamento nelle cose stesse, cioè, in ciò che si dice di queste cose. E torniamo a ciò che dicevamo prima, a ciò che i più credono che sia: è questa la base di ogni cosa. Andiamo avanti. Qui affronta la questione della dialettica. Fa l'esempio delle lettere dell'alfabeto. *Non si tratta, dunque, semplicemente di chiamare in causa l'ente nel modo naturale e immediato con cui si parla delle cose; invece, vengono messi a tema i λόγοι stessi, e precisamente con lo scopo di mostrare la costituzione di ciò che in essi si fa incontro. In altre parole, la dialettica ha il compito di rendere visibile l'essere dell'ente.* Se è visibile ha l'immediato consenso di tutti: se è visibile tutti lo vedono. Naturalmente, non ci si deve domandare che cosa vedono, si deve dare come acquisito il fatto che vedano la stessa cosa, perché la cosa è se stessa: questo per il greco. Naturalmente, per potere affermare che è la stessa, non è così semplice, abbiamo ancora un centinaio di paginette per chiarire il concetto, però l'idea è questa: i discorsi fanno vedere le cose e se tutti lo vedono tutti non possono che andare in quella direzione. *Per una funzione come questa, dice ora Teeteto, c'è evidentemente bisogno di una τέχνη, cioè dell'ἐπιστήμη μέγιστε (conoscenza suprema). In questa chiarificazione della dialettica, ovvero di ciò che essa tratta, bisogna considerare che qui viene adoperato il termine γένος e precisamente non nel senso di una esplicita differenziazione rispetto a εἶδος, anzi, Platone usa promiscuamente γένος e εἶδος (*origine e immagine*), vale a dire, non ha ancora una effettiva comprensione della struttura del concetto di γένος, la quale può essere illuminata a partire da una più originaria penetrazione del senso dell'essere. Γένος significa ceppo originario, ciò da cui qualcosa proviene, vale a dire, un ente nel suo essere, ossia, ciò che un ente in quanto tale è già sempre.* C'è una sola cosa che l'ente in quanto tale è già sempre: nel linguaggio. È l'unica cosa che possiamo dire che è già sempre, mentre per Platone questo essere già sempre significa in qualche modo richiamare l'idea che qualche cosa si è sempre mostrato e, quindi, ciò che si è sempre mostrato dice che cosa veramente l'ente è, perché l'hanno visto tutti. Ecco la questione: tutti l'hanno visto e tutti hanno visto la stessa cosa. Naturalmente, occorre riflettere su che cosa si intende con "stessa cosa". Ma questo rende le cose complicate. *Nel suo senso strutturale εἶδος non è orientato alla provenienza dell'ente…* L'εἶδος è per il greco l'immagine, ciò che vedo, la forma. *…bensì è orientato alla modalità di coglimento dell'essere dell'ente. Εἶδος è relativo al puro percepire, al νοεῖν. Esso è ciò che viene avvistato nella percezione pura. È un concetto strutturale dell'essere stesso, εἶδος è una nozione relativa alla datità dell'essere dell'ente.* Cioè, come mi si dà, come lo vedo. *Γένος rende già più chiara le interconnessioni ontologiche fondative, ciò che c'è già, il prius, l'a priori, esso presuppone già una più netta penetrazione ontologica. Εἶδος sottolinea l'autonomo contenuto reale di ciò che è appreso nell'ente.* Quindi, questo a priori. Il problema è che il c'è già, il prius, l'a priori, è qualche cosa che propriamente non si trova, lo si costruisce, oltre al fatto che ciò che è primo viene sempre dopo: è con il secondo che io posso cogliere il primo, è con il significato che esiste il significante, è il per sé che fa esistere l'in sé. *L'εἶδος dice della datità, cioè, l'ente deve essere primariamente afferrato nel suo aspetto, vale a dire, nella sua presenza, una presenza data in vista del puro scorgerla e starla a guardare. Poiché questo concetto di εἶδος guida sin da principio e a tratti sino alla fine la sua problematica ontologica, Platone non trova via d'uscita da certe difficoltà dell'indagine ontologica. /…/ I problemi, dunque, quello fondamentale è che gli enti sono afferrati come detti, come λεγόμενα, come ciò che si fa incontro nel λόγος.* È qui il problema per Platone: si fa incontro l'ente; sì, ma come? L'ente di per sé? No. L'ente lo colgo nel *λόγος*, nel discorso. Quindi, tutti i suoi tentativi di sbarazzarsi del *λόγος* sono vani, perché è l'unico modo che ho per incontrare l'ente, che incontro nel *λόγος*. *Se prendiamo insieme γένη e εἶδη (*origine e idea*), in quanto determinazioni dell'ente, come si fa tematicamente nella dialettica, ne risulta che gli enti sono afferrati in ciò che in essi c'è già sempre e che si mostra solo nella percezione pura. Ciò si accompagna in un certo senso a quanto si è detto nella prima determinazione, vale a dire che νοῦς, νοεῖν e λόγος λέγειν vengono spesso identificati. Anche in Aristotele vige ancora*

l'eguaglianza εἶδος = λόγος. Pertiene alla modalità di scoprimento della κοινωνία dell'ente… Cioè, come questo ente sia fatto di tante cose, messe assieme. *…il fatto che la molteplicità dell'ente sia ricondotta a un'unità e nel contempo renda però dissociate in senso contrario…* Cioè, attraverso la *διαίρεσις*. La questione è sempre ed unicamente la stessa: l'Uno e i molti, mettere insieme e dividere, significante e significato, concreto e astratto. *La διαίρεσις percorre in un certo qual modo la genealogia di un ente procedendo sino al punto in cui essa, a partire da ciò che c'è già, cioè dal γένος, perviene all'essere lì presente di ciò che è concreto.* Come fa qualcosa a essere qui presente? L'unica risposta è il *λόγος*, però Platone si scontra contro questa cosa, non vuole che sia proprio così, lui vorrebbe che l'ente si mostrasse da sé, senza *λόγος*, e così ha risolto tutti i problemi, primo fra tutti l'eliminazione del sofista, che è la cosa che gli preme più di tutte. *Anche nell'afferrare la piena concrezione di un ente, così come esso sarà espressamente tematizzato da Aristotele, ne va del odo di farsi incontro dell'ente relativamente al λόγος. Si ripresenta di nuovo la domanda: in che modo qualcosa è presente come λεγόμενον (*detto*)? Poiché sempre e comunque anche nella concrezione ciò che esiste di fatto qui e ora è del farsi incontro nel λέγειν che si tratta. La presenza concreta è anch'essa sempre e ancora εἶδος (*immagine, quindi, λόγος*). È proprio in questo, nella sua piena genealogia, rende comprensibile ciò di cui ne va unicamente: la presenza di questo qui.* Attraverso il λόγος. *Questo ἐπιστήμη dunque, caratterizzata come dialettica, viene qui chiamata la scienza egli uomini liberi, di coloro che in ciò che fanno e in ciò per cui si impegnano, non hanno bisogno di quello che occorre invece alla massa, in ogni cosa che essa intraprende: una finalità immediata e visibile. La gente limitata e ottusa non è in grado di sostenere un lavoro nel quale non sappia sin da principio a che cosa serve. /…/ La nuova caratterizzazione della dialettica.* Tenete sempre conto che per Platone la dialettica è l'arma per sbarazzarsi del sofista, e cioè lo strumento che deve condurlo a cogliere l'ente per quello che è, senza linguaggio perché è il linguaggio, che invece il sofista continua a inserire, a ingannare. *Viene fatto osservare che è importante scomporre percetti e nel far ciò né cambiare il medesimo per un altro né ciò che è un altro per il medesimo, quindi, scomporre l'ente con ceppi e in questo tenere aperto lo sguardo su ciò che è lo stesso e ciò che è altro, ovvero, sull'identità e l'alterità. Platone sottolinea proprio questi momenti nell'indicare il compito del dialettico…* Quindi, il compito del dialettico è individuare ciò che è uguale e ciò che è diverso *…perché in seguito sarà appunto questa la scoperta che gli consentirà di muovere passi avanti all'interno della dialettica: comprendere effettivamente l'identità come tale e l'alterità come tale…* Ben separate, ben distinte e determinate. *…sulla base della penetrazione nel ταὐτον e nello ἕτερον (*nello stesso e nel diverso*). Ecco perché qui rimarca espressamente che il dialettico deve prestare attenzione all'identità e all'alterità di un ente dato. /…/ esplicita determinazione della dialettica allude a quattro compiti. Ammetto che in questa sezione ci sono alcune cose che non capisco e che alcune frasi, per quanto le abbia girate e rigirate, non mi sono risultate per niente chiare. Posso fornirvi una traduzione solo approssimativa. Il dialettico vede una sola idea attraverso molte. Il secondo compito: il dialettico vede molte idee differenti le une dalle altre in quanto al contenuto reale. Terzo: egli vede che di nuovo questa unica è raccolta insieme in un'unità attraverso molte, tutte. L'ultimo: vede che molte sono del tutto autonome l'una rispetto all'altra.* Il dialettico vede tutte queste cose, ma a un certo punto deve decidere che cos'è bene e che cos'è male. *…una cosa è chiara: che il λόγος è la modalità di accesso all'ente e che unicamente il λόγος circoscrive possibilità all'interno delle quali si può esperire qualcosa dell'ente e del suo essere.* Solo nel *λόγος*, non c'è altro. *Perciò, è importante che tale concetto di λόγος sia da noi chiarito.* E allora chiarisce la parola *λόγος*. *Cinque significati. 1) λόγος significa lo stesso che λέγειν, rivolgersi a qualcosa, chiamare in causa; 2) λεγόμενον, ciò a cui ci si rivolge, intendendo con questo ciò che è detto, il contenuto di un λέγειν; 3) significa nel contempo ciò a cui ci si rivolge nel senso di quell'ente che si chiama in causa; in un certo senso, quello che la cosa cui ci si rivolge dice di per sé, come essa risponde, per così dire, alle nostre domande; 4) λόγος significa lo stesso che essere detto, la proposizione τό λέγεσθαι (*l'essere detto*); 5) il fatto di essere qualcosa a cui ci si rivolge, vale a dire la struttura di ciò che si chiama in causa nella misura in cui è. Bisogna tenere presente questi cinque significati di λόγος e convocare secondo il*

contesto l'uno oppure l'altro al fine di comprendere. Bisogna altresì osservare nella determinazione del λέγειν come rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa che l'in-quanto-che-cosa che è in gioco quando si chiama in causa un ente può significare: 1) ci si rivolge all'ente in quanto ente, cioè in riferimento a una concreta determinazione ontologica; 2) ci si rivolge nel chiamare in causa qualcosa come qualche cosa d'altro e può intendere, quindi, un carattere dell'essere non dell'ente… Ricondotta a termini più appropriati, non è altro che l'uno e i molti, sempre e comunque. E cioè: dico una cosa, per dire questa cosa devo dire qualche altra cosa e, quindi, c'è il dire e il dire ciò che il dire dice, che i Greci dicevano con il *λέγειν τί*, che tra poco diventa il *πρός λέγειν*. *Πρός* è l'essere in relazione. *La scienza dialettica, così descritta, è possibile soltanto qualora uno sia in grado di filosofare in modo puro e appropriato, cioè, soltanto per chi sa muoversi nel νοεῖν (*pensiero*), insomma per colui che vede proprio ciò che con gli occhi sensibili non si vede. Può fare dialettica solo chi dispone del puro vedere. Soltanto in questo luogo, la dove cioè nel νοεῖν si guarda all'ente nel suo essere si può trovare il filosofo. Ma la difficoltà è quella di vedere che il filosofo e il sofista sono tra loro differenti. Il sofista, infatti, va a nascondersi nell'oscurità del non-ente, è nel suo oscuro mestiere che si abbarbica. È difficile da vedere a causa dell'oscurità del luogo in cui soggiorna. Il filosofo, invece, è completamente dedito all'ente, là dove questo è veduto in modo puro. È difficile da vedere a causa della luminosità del luogo in cui deve soggiornare. Infatti, questa luce acceca poiché l'occhio non esercitato è indegno, non vede la differenza…* Il sofista vede l'ente nel concreto, lo vede nel tutto; il filosofo, il dialettico, vuole vedere l'ente in quanto astratto. Il problema sta nel come vedere l'ente come astratto senza tenere conto del concreto. *Il filosofo si chiarisce da sé e lo fa unicamente nel suo stesso lavoro filosofico. Il sofista, invece, deve essere tematizzato sin da principio, proprio perché, finché rimane incompreso, condanna all'impossibilità di ogni indagine filosofica. Proprio lui, l'incarnazione del non essere, deve essere rimosso affinché lo sguardo del filosofo sull'essere dell'ente e sulla sua molteplicità possa diventare libero.* Ecco, qui ha messo a tema l'obiettivo di Platone: rimuovere il sofista, perché se no, non è possibile costruire alcuna teoria, la filosofia è impossibile. È impossibile perché se ciascun elemento è simultaneamente anche ciò che non è, capite bene che è impossibile la costruzione di qualunque teoria. Da qui la distinzione che facevo all'inizio tra teoria e teoresi: la teoria fa delle affermazioni su qualcosa, la teoresi chiede conto delle condizioni di queste affermazioni e, chiedendo conto di queste affermazioni, mostra che le affermazioni sono arbitrarie, infondate o, se vogliamo, fondate sulla chiacchiera. Adesso qui introduce un termine importante. *Il presupposto fondamentale di questo compito dialettico e del suo svolgimento è ciò che Platone ha sviscerato sin qui attraverso i confronti metodologici che ha operato con le altre ontologie. Essere non significa nient'altro che δύναμις κοινωνειν, del poter essere nel senso dell'essere insieme.* Occorre che l'essere insieme sia possibile, perché non è che lui colga i molti, ma ci sono ed è con questi che deve fare i conti. Ma per poterci fare i conti deve sapere bene con che cosa ha a che fare. Questi molti sono tenuti insieme come? Che cosa rende possibile questa *κοινωνία*, questa comunanza di cose, di enti? *Ci sono strutture ontologiche tali da essere presenti capillarmente ovunque, compenetrando ogni dettaglio, e nulla impedisce che esse abbiano comunanza con il tutto.* Qui introduce l'esempio delle vocali. Cerca cose che ci sono sempre già, è sempre quello l'obiettivo: cercare qualche cosa che c'è sempre stato. *Per la prestazione che si deve seguire, dice Platone, l'importante è che noi non impostiamo un'indagine su tutti i possibili εἴδη, in odo da non rimanere irretiti nella molteplicità delle strutture. Invece, selezioniamo alcune tra le cose eminenti a cui ci siamo rivolti, vale a dire, quelle cui ci si rivolge sempre in ogni λέγειν. Si tratta, quindi, di una certa selezione, non però fatta arbitrariamente, bisogna individuare ciò che pertiene a ogni ente in quanto ente.* Ciò che non si può togliere dall'ente. Ma che cosa non si può togliere? *Le strutture e i risultati che emergono possiedono essi stessi una valenza ontologico-universale. /…/ in fondo, come stiano le cose circa la possibilità di stare insieme con gli altri enti. Bisogna quindi considerare i caratteri ontologici indirizzandosi 1) all'aspetto che hanno in se stessi nel loro proprio portato categoriale (*come ci appaiono*), alla loro possibile funzione categoriale all'interno della κοινωνία dell'ente (*come si rapportano*); come*

ciascuno è quello che è e come ciascuno, che è quello che è, si rapporta agli altri. /…/ La trattazione comincia enumerando i μέγιστα γένη che sono il suo oggetto: τό αὐτό, l'essere stesso, στάσις e κίνησις, quiete e movimento. Queste sono i generi più importanti e bisogna vedere come possano stare insieme: il movimento con la quiete e lo stesso con l'altro. Come possono stare insieme? Perché stanno insieme e lui se ne rende conto, non può negarlo, ma il suo obiettivo è tenerli separati, indeterminati, certo, ma tenerli separati. *Questi tre concetti, τό αὐτό, l'ente in quanto tale, il movimento e la quiete sono già dati.* Sarebbe l'*a priori* kantiano. *Essi sono quei ceppi originari su cui si è concentrata la precedente disamina critica dell'ontologia. Così con essi è già dato l'intero orizzonte di cui si tratta in questo dialogo, nel senso che nel movimento e quiete è determinato il conoscere, ovvero ciò che è vero è falso, e unitamente a ciò è possibile oggetto della conoscenza l'ente stesso.* L'ente stesso ma qualcosa in quanto dura, che permane, che è quello che è. *Al tempo stesso sono fissati in tal modo quei termini chiave della domanda sull'essere che avrebbero impegnato l'antica indagine ontologica greca. /…/ Per prima cosa viene ribadito che fra quiete e movimento sussiste un rapporto di esclusione. Avevamo già detto prima che movimento e quiete sono ἐναντιώτατα, cioè si oppongono l'uno all'altro al massimo grado. Movimento e quiete rappresentano una totale esclusione reciproca, come è detto dal termine non mescolabile. Per altro verso, però, l'essere è mescolato a entrambe, vale a dire, l'essere c'è in entrambe; l'una e l'altra, infatti, in qualche modo sono e l'essere di entrambe è stato chiarito dalla precedente analisi del fenomeno γιγνώσκειν (*conoscenza*), il quale in quanto è implica in sé movimento e quiete.* L'essere c'è perché l'essere non è altro che la conoscenza. Sappiamo che la conoscenza è fatta di movimento e di quiete, non può essere solo movimento e non può essere solo quiete. *Quindi, sono già dati per la disamina dialettica tre γένη (*tre ceppi*), già in una determinata interconnessione, movimento e quiete in reciproca esclusione ma in comunità con l'ente. Alla fine di … viene il vero e proprio quesito, che per così dire spalanca una nuova interrogazione fenomenica di tali strutture ontologiche. Accade però che ciascuna delle due sia rispetto all'altra un altro e nel contempo se stessa: ciascuna è rispetto a sé uno stesso. Ma, di nuovo, che cosa abbiamo detto quando diciamo stesso e altro? Tornando a chiedere che cosa sia stato detto nella fase precedente, la quale diceva che ciascuno delle due è ἕτερον e ταὐτον (*è altro e anche lo stesso*). Questo è il vero primo passo che la dialettica compie. Ora viene chiaramente esplicitato che cosa dica propriamente quando dice che questo λέγειν è ἕτερον, ovvero, in altre parole, adesso viene formulato n termini più precisi ciò che la preparazione dell'analisi indicava semplicemente come due opposti non mescolati fra loro. Ebbene, quando diciamo che movimento e quiete sono diverse, le nostre parole implicano che in entrambi ci sia sempre qualcosa rimasto finora per noi occultato e che concerne la loro reciprocità, vale a dire ταὐτον e ἕτερον (*lo stesso e altro*). Ciò che qui viene dunque evidenziato rispetto al detto, e su cui ci siamo or ora soffermati, viene immediatamente sottoposto al criterio dialettico, vale a dire, interrogato circa il suo carattere di δύναμις κοινωνεῖν (*possibilità di stare insieme*).* È possibile far stare insieme la quiete e il movimento? Come? Questa è la domanda sulla *δύναμις κοινωνεῖν*, sulla possibilità che stiano insieme, visto che si escludono necessariamente. Ma ci sono tutti e due. Per esempio, nella conoscenza, nell'essere, diceva prima, ci sono entrambi, perché senza movimento e quiete non c'è conoscenza. Quindi, già nella conoscenza questi due ci sono insieme. *Quelle che da queste domande formulate dovessero ricevere risposta positiva ne risulterebbe allora che sarebbero cinque anziché tre… /…/ Ribadisco espressamente l'intero carattere non deduttivo di questa trattazione dialettica. Diciamo che esse, ταὐτον e ἕτερον, sono qualcosa? Vale a dire, siamo alla fin fine ciechi di fronte a questi due fenomeni, ταὐτον e ἕτερον, e non vediamo che essi presentano qualcosa d'altro rispetto agli altri tre (*ente, movimento e quiete*). Più sopra, infatti, nella precedente disamina della critica delle ontologie più antiche, si argomentava proprio alla cieca riguardando a questo, cioè, senza vedere il ταὐτον e lo ἕτερον. Ma adesso ciò deve finire, è ora che questo λανθάνειν (*nascosto*) sia scoperto, dobbiamo renderci ben conto di questo: abbiamo davanti a noi nuovi caratteri dell'essere che non coincidono con i tre già dati (ταὐτον, movimento e quiete). Si tratta, pertanto, di una esplicita esibizione dell'autonomia di ταὐτον e ἕτερον e nel contempo della loro universale presenza in ogni*

possibile alcunché. Qui già ci dice come stanno le cose: sono colti come differenti l'uno dall'altro, certo, ma si ribadisce la presenza in ogni possibile alcunché di questi due elementi. Naturalmente, qui la presenza dei due elementi è una presenza che viene gestita, non è la presenza come è per il sofista, per il sofista sono due momenti dello stesso, per Platone no. *Ciò a cui ci rivolgiamo in entrambe, cioè nel movimento e nella quiete come compresenze, non può essere una delle due presa per sé. Ciò che può essere attribuito in egual modo a entrambe, sia alla στάσις che alla κίνησις, è qualcosa che non si può identificare con la κίνησις come tale e nemmeno con la στάσις fin tato che regge la ὑπόθεσις che esse siano differenti l'una dall'altra. Tale impossibilità risulta chiara già guardando ai due fenomeni del movimento e della quiete. Se, infatti, una di esse, per esempio il movimento, fosse l'altra, è come se la costringesse a capovolgersi nel contrario della sua stessa Φύσις. Se, dunque, la κίνησις fosse un ἕτερον, che qui vuol dire l'altro, allora la στάσις dovrebbe diventare κίνησις, movimento, e viceversa. La questione è se in generale movimento possa avere la determinazione di ἕτερον senza diventare στάσις*. Questo è il problema centrale qui di Platone: voglio che il movimento sia considerato come altro ma non altro da sé, perché sarebbe la quiete; però, è anche altro, ma altro rispetto a che? E qui si introduce la questione del *πρός τί*, del relativo a.

9 marzo 2022

Siamo a pag. 549. Le pagine che ci rimangono da leggere sono in realtà poche ma molto dense, molto interessanti. In queste pagine c'è tutto ciò che occorre per intendere il funzionamento del linguaggio, che non troverete né nei libri di linguistica, né in quelli di semiotica, meno che mai in quelli di filosofia del linguaggio. E, invece, sono qui, in queste pagine. Certo, in termini teoretici, per cui possono apparire talvolta astratte, ma non lo sono affatto perché mostrano ciò che accade a ciascuno quando pensa, parla, afferma qualunque cosa. La volta scorsa Platone ha citato Antistene, il quale è importante, non per quello che ha sostenuto filosoficamente, che è abbastanza irrilevante, ma è importate perché ha detto come gli umani pensano, e cioè pensano che quando affermano una certa cosa, quella certa cosa sia quella, immaginando di avere dei buoni motivi per affermarla. In realtà, questi buoni motivi non ci sono mai, però per accorgersene che non ci sono occorre un lavoro non indifferente, occorre cioè abbandonare, per dirla con Heidegger, la chiacchiera, e cioè ciò che appare evidente: le cose stanno così, quello è quello, chiuso il discorso. In effetti, ciò che fa Platone è in parte riprendere Antistene e cercare di dargli un fondamento teorico importante, sostenibile, perché in fondo la dialettica punta, come abbiamo detto varie volte, a mostrare come stanno le cose. Antistene diceva che l'uomo è l'uomo, questo è questo. Non c'è possibilità di dire altro rispetto all'uomo se non dire che l'uomo è l'uomo. Antistene era abbastanza ingenuo rispetto a questo. Perché dice uomo anziché dire, per esempio, carro? Se dice uomo avrà i suoi motivi, perché sa che uomo significa certe cose; quindi, c'è già un significato, c'è già un'articolazione, ci sono già degli elementi di cui deve tenere conto solo per potere dire uomo. Questo perché, come dice giustamente Platone, non è che la parola di per sé sia isolata, la parola è parola in quanto è parola di qualcosa, è λέγειν τί, un dire di qualcosa. La questione complessa è sempre quella di compiere quel passo che Antistene non ha fatto e che probabilmente non poteva fare, ma che Platone forse avrebbe potuto fare, sicuramente Heidegger avrebbe potuto, ma che nessuno di loro ha saputo, voluto fare, e cioè che ogni volta che affermo qualcosa c'è un mondo che mi travolge, che mi coinvolge, un mondo sterminato di cose. Quando Heidegger afferma che ciascuno è il mondo sta dicendo questo, che ogni volta che si apre bocca si mette in gioco un mondo di cose, di cui il più delle volte si ignora l'esistenza e, ignorandone l'esistenza, ecco che si immagina che ciò che si dice si riferisca a quella cosa e che voglia dire quella cosa lì: io affermo questo e, allora, questo è questo. È un'affermazione naturalmente problematica, però è ciò che si fa ininterrottamente, perché solo a questa condizione posso immaginare di dominare la situazione, solo se questo è questo, perché questo fosse, come è, una quantità di cose, non so più cosa devo

dominare, a quel punto mi scappa via tutto di mano e, scappandomi di mano tutto, che succede? Da una parte, il panico, cioè devo ristabilire un ordine per potere dominare; dall'altra, però, c'è anche l'occasione di accorgersi che quella cosa che io affermo non è quella cosa che io affermo ma è un'altra cosa, che è inserita all'interno di un mondo che io ho cancellato per fare spazio unicamente a quella cosa che io voglio che sia quella cosa lì. È questo il problema del linguaggio, quando Platone si accorge, nell'ultima parte, quando deve concludere, e deve concludere perché non se ne viene più fuori, che nel linguaggio ci sono solo relazioni, quella cosa che lui chiama *πρός τί*, *πρός* relazione e *τί* qualcosa: ogni cosa è in relazione a qualcosa, per essere quello che è deve essere altro, cioè, è quello che è a condizione di non essere quello che dico che sia. Questo, come dicevo, è il problema del linguaggio, problema in senso heideggeriano, cioè, come ciò che è da pensare. Tutte queste questioni che riguardano il linguaggio, Heidegger le coglie, le mette a tema, le individua, ma non le problematizza, cioè, non le interroga radicalmente come avrebbe potuto fare. Non lo fa perché il farlo avrebbe comportato una cosa che solo alcuni hanno intravisto e dalla quale cosa si sono ritratti inorriditi: un abisso senza fine e senza fondo, e cioè quella cosa di cui ciascuno vive senza saperlo. Ma sono questioni che riprenderemo perché sono proprio queste ciò di cui si tratta. Dice, dunque, Heidegger. *È indiscutibile – questo è il punto di partenza fenomenico da tener fermo – quanto segue: entrambi recano evidentemente in sé ταὐτον e θάτερον*, lo stesso e l'altro. Qui si riferisce alla στάσις e alla κίνησις *(*quiete e movimento*)*. Quindi, entrambi recano in sé lo stesso e altro. Sono entrambi lo stesso e altro. Già qui aveva inteso tutto: ciascuna cosa occorre che sia se stessa per potere essere altra. Perché se dico che qualche cosa è altro, è altro da che? Da sé, naturalmente, come prima istanza; quindi, questo sé deve essere qualche cosa di determinato, sennò non posso dire che è altro da sé, perché se non c'è questo sé, che è determinato, è altro rispetto a niente. *Con questo però non vogliamo dire che il moto, questo unico e medesimo movimento come tale, sia l'identità*.… Non è identità il moto anche se il moto è se stesso, l'identità è già un'altra cosa, eventualmente ha l'identità. …*oppure che la quiete – in quanto diversa-da, cioè diversa dal moto, sia la diversità. Dunque, identità e diversità non sono né κίνησις né στάσις e, tuttavia, diciamo: κίνησις è ταὐτόν e ἕτερον (*il movimento è lo stesso e altro*). Con ciò abbiamo ottenuto che ταὐτόν e ἕτερον sono innanzitutto χωρίς, separati, rispetto a κίνησις e στάσις.* Si è accorto che non sono la stessa cosa. *Ma la risposta alla domanda non è ancora completa, in quanto ora sussiste la possibilità che ταὐτόν e ἕτερον siano magari identici con un terzo, l'ὄν*. Perché queste cose sono enti, sono cose che sono. *La trattazione dello ἕτερον, la sua delimitazione nei confronti dei quattro*… Si riferisce all'εἶδη, alle idee da cui era partito per lui fondamentali, e cioè, l'ente, lo stesso, l'altro, movimento e quiete … *ma anche nella sua κοινωνία (*unione*) con i quattro, viene introdotta una constatazione generale che in seguito verrà in qualche modo ritrattata. /…/ Il λέγειν degli ὄντα (*il dire sugli enti*) è tale che alcuni enti sono detti sempre a partire da loro stessi, mentre gli altri in riferimento ad altro*. È questa la questione che poi ritratterà, perché qui dice all'inizio del capoverso che ci sono alcuni che si dicono per loro stessi, ma poi si accorge che non è così, che è impossibile che si dicano per se stessi, questa è l'idea di Antistene: se dico uomo non poso dire altro che uomo. *Poiché qui si parla di ἀει* (di qualcosa che è sempre così) *si intende che questa frase è detta universalmente e riferita in senso universale a tutti gli enti. Il λόγος è dunque, in termini affatto generali, un puro o semplice rivolgersi a qualcosa in esso stesso oppure un chiamare in causa qualcosa in riferimento a qualcosa, cioè, determinando alcunché di dato in riferimento ad altro. Vale a dire, che nel λέγειν, nel rivolgersi all'ente, preso in senso generalissimo, l'ente viene dischiuso in due direzioni: in primo luogo come esso stesso nella sua pura e semplice presenza; in secondo luogo, nel modo del πρός τί, da punto di vista di un qualche riferimento*. Qui si accorge della questione centrale: qualunque ente occorre che sia quello che è e necessariamente altro da sé, perché per poterlo determinare come quello che è occorre che io, appunto, lo determini, lo significhi e che, quindi, mi rivolga ad altro. *Analogamente al λόγος, anche l'ente dunque può essere caratterizzato nella sua possibile presenza come qualcosa che c'è, semplicemente, o in esso stesso oppure nel carattere*

del πρός τί, in-relazione-a. Nel λέγειν si fa afferrabile una duplice presenza dell'ente, in esso stesso e in riferimento a. Che è esattamente quello che dice, anche se non esattamente in questi termini, de Saussure quando parla di significante e significato. Il significante è determinato? Certo. Ma da che cosa? Dal significato. Quindi, i due elementi devono esserci entrambi. *Ogni ἕτερον è in esso stesso πρός* (è riferito a qualcosa). *È implicito dunque nella struttura dello ἕτερον stesso un altro carattere ancora più originario di cui Platone non fissa come tale il πρός τί, altrimenti è possibile sempre solo in quanto altrimenti da. In questo altrimenti è implicito appunto il πρός. È una cosa strana, ed è anche uno dei passi più chiari per documentare la limitatezza intrinseca dell'ontologia greca, che qui Platone nel corso dell'analisi dello ἕτερον si imbatta invero nel fenomeno del πρός, della referenzialità, e però non sia in grado di evidenziare, proprio nel senso individuato dalla sua dialettica e come compito della dialettica, questo πρός τί come struttura universale.* Quindi, il πρός τί come struttura universale, cioè non c'è un elemento che non sia quell'elemento in quanto riferito a un altro. *In quanto tale πρός τί è anche un momento strutturale a priori del κατά αὐτό (*dello stesso*).* Sta dicendo che qualche cosa, per essere lo stesso, deve essere πρός τί, deve essere cioè riferito a qualcos'altro. *Anche nell'identità, nell'in-sé, è implicito un momento del πρός τί solo che in questo caso il "relativamente a" rinvia unicamente a se stesso.* Come quando dico A = A. *Qui abbiamo dunque la testimonianza di un fatto che si può osservare spesso in tali indagini e cioè un determinato fenomeno sia già in un certo modo posseduto e anche sino a un certo punto esplicitato e che, tuttavia, no si sia in grado di condurre espressamente tale fenomeno al concetto, assegnandogli la sua propria funzione categoriale.* Sì, coglie qualche cosa – è ciò che dicevo all'inizio – ma senza riuscire a problematizzarlo, cioè, senza riuscire a interrogarlo radicalmente. *Infatti, qui, come pure nei suoi dialoghi posteriori, Platone non fa pervenire πρός τί al significato fondamentale e universale che propriamente gli dovrebbe spettare in riferimento al ταὐτόν e allo ἕτερον. Ad esempio, nel Filebo risulta chiaro che Platone conosce invero il πρός τί ma non lo vede propriamente nella sua funzione categoriale…* La funzione categoriale è la funzione predicativa, le categorie sono i predicati, i significati, il che cosa significa. *In quella sede egli afferma "questi enti non sono belli in relazione", vale a dire, belli in relazione a qualcos'altro, "bensì belli sempre in se stessi".* Vede la cosa ma non se ne accorge, pensa che sia ancora possibile il qualche cosa per se stesso. D'altra parte, se lui non pensasse questo, non potrebbe pensare la dialettica che deve mostrare l'ente così come lui si mostra, così com'è, senza altro. *Qui, nel Sofista, si fa ricorso al πρός τί unicamente per lo ἕτερον stesso come una determinazione concettuale del medesimo, senza evidenziarlo di contro allo ἕτερον nel senso di un a priori più originario dell'ἕτερον stesso.* Sta dicendo che questo πρός τί è effettivamente il più originario. Sta dicendo che la relazione è fondamentale, che la relazione è all'origine, che la relazione è il linguaggio: senza relazione non c'è linguaggio. *Sulla base di tale distinzione degli enti in essi stessi e degli enti che hanno il carattere del πρός τί, ora Platone cerca di delimitare lo ἕτερον rispetto all'ente, all'ὄν.* In effetti, quello che cerca di fare Platone, dopo avere colto il fatto che c'è il πρός τί, che ciascuna cosa è sempre riferita all'altra, il suo intendimento è comunque quello di mantenere le due cose separate: l'ente così com'è e l'ente in relazione ad altro. *Se ἕτερον è necessariamente un essere-altrimenti da, cioè, se nella struttura dello ἕτερον è necessariamente insito il πρός τί, allora tra ὄν e ἕτερον sussiste una διάφορα (*divisione*) /…/ Se vi fosse alterità, sia nel campo dello ἕτερον nel senso del πρός τί, sia nell'ὄν allora vi sarebbero anche alterità che non sono ciò che sono, cioè ἕτερον πρός (*altro rispetto a*). Se, dunque, ἕτερον e ὄν avessero lo stesso campo e se però come abbiamo sentito vi sono ὄντα καθ'αύτά (*enti in quanto tali*), allora vi dovrebbero essere anche alterità che non sono altro nel carattere dell'altrimenti da.* Sta dicendo che anche l'alterità dovrebbe essere se stessa e, quindi, non essere paradossalmente in riferimento a. *Ora, però, dice lo Straniero, per noi è assolutamente chiaro, ciò che è caratterizzato come altro è ciò che è necessariamente in riferimento a un altro. Qualunque cosa esso sia come ἕτερον lo è come ἕτερον πρός.* Cioè, è necessariamente qualcosa di altro, quindi, altro da, non altro per se stesso ma altro

da; comporta, quindi, un riferimento. *La non coincidenza di ἕτερον e ὄν di essere alterità significa questo: l'essere è diverso dall'alterità, cioè, ἕτερον è anche come alterità qualcosa d'altro dall'ente e, quindi, è un quinto momento accanto a ταὐτόν, κίνησις, στάσις e ὄν. Il pensiero è questo: in ogni alterità vi è invero un ente ma non in ogni ente vi è un'alterità.* Questa è l'idea che naturalmente dovrà sconfessare, perché ogni ente è altro. Infatti, dice: *Bisogna dunque distinguere tra φύσις di un γένος (*la natura di un ceppo*), ciò che già in se stesso è nel suo proprio contenuto categoriale, essere alterità e identità. Questa φύσις va distinta dal γένος stesso in quanto insieme ad esso vi è qualcosa d'altro.* Questa natura non è quella che è, quando si parla di natura si mette dentro anche qualcosa d'altro, che sì, certo, fa parte della natura ma va oltre il concetto stesso di natura. Per dirla in termini più generali, di qualunque cosa parli sto parlando sempre di molto di più di quello che penso di dire. *Inoltre, bisogna osservare, per quello che segue, che la differenza testé evidenziata tra essere e alterità, riguardante il contenuto categoriale tra questi due γένη non esclude che ogni ente, proprio in quanto è alcunché, sia qualche cosa d'altro. Questa è la curiosa oscurità che sussiste ancora qui in Platone, che egli, cioè di fatto, lavora con tale differenza ma non la evidenzia come tale.* Se c'è differenza tra essere e alterità c'è l'idea che l'essere possa essere scevro da ogni alterità e che, quindi, sia se stesso. Però, non è proprio così. *Qui, nel punto in cui siamo, Platone parla di una non coincidenza del contenuto categoriale di ente e altro, ma più avanti cerca di mostrare che ogni ente è ἕτερον.* Già questo comporta dei grossi problemi rispetto alla dialettica: se ogni ente è altro da qualcos'altro vuol dire che, quando io immagino di dire, di mostrare l'ente così com'è, sto mostrando un'altra cosa. Perché Platone non lo vede questo? Neanche Heidegger, d'altra parte. *Tale mancata coincidenza del contenuto categoriale non è in contraddizione con la coincidenza nell'ambito della presenza categoriale, vale a dire, di ciò che è determinato mediante queste categorie. Sussiste, dunque, la differenza fra la non coincidenza del contenuto categoriale e che come tali διά πάντων (*onnipervasivo*) sono presenti attraverso tutti gli enti. In ogni ὄν vi è dunque anche lo ἕτερον.* Continua a dirlo senza vederlo. Eppure, è lì, basta applicare quello che sta dicendo, le sue conclusioni, al suo discorso. Se Platone l'avesse fatto avrebbe risolto tutto, avrebbe abbandonato la dialettica al suo destino, quindi, non avremmo avuto la logica, magari sì ma in tutt'altro modo, e tutta la civiltà sarebbe andata in un'altra direzione. Ma che cosa impedisce questo? La volontà di potenza, naturalmente, che non vuole saperne di perdere il suo potere. *Ogni alcunché, ogni γένος, è ἕτερον per il fatto di avere presso di sé l'ἰδέα.* Qui traduce *ἰδέα* con *visibilità dell'essere altrimenti.* Ogni *γένος* è altro per il fatto di avere in sé la visibilità dell'essere altrimenti, cioè, si vede che è altrimenti. *Si tratta di una formulazione assai incisiva purché si afferri rettamente il termine ἰδέα, "visibilità" dell'essere-altrimenti. Con ciò Platone intende dire che ogni possibile alcunché, essendo qualcosa, ha nel contempo la possibilità che in esso sia avvistato il suo essere altrimenti nei confronti di qualcos'altro.* Qui l'essere avvistato… cioè, io vedo qualche cosa ma avvisto che è anche qualche cos'altro oltre a ciò che vedo. *…δύναμις κοινωνίας (*possibilità di essere in comunanza con altri, in relazione ad altri*). La φύσις non esaurisce ciò che è: l'essere va bensì inteso più originariamente a partire dalla δύναμις κοινωνίας.* La φύσις, l'essere così come lo vedo, non si esaurisce in ciò che vedo. È questo che sta dicendo, ma va ben oltre, ed è esattamente ciò che diceva Heidegger rispetto al mondo: io vedo questo aggeggio ma lo vedo perché sono nel mondo, perché lui è nel mondo insieme con me. *Per prima cosa assistiamo alla ripresa di cose già dette /…/ La κίνησις è stata distinta innanzitutto rispetto alla στάσις…* Movimento e quiete generalmente si considerano opposti: se c'è uno non c'è l'altro. *…se entrambe sono ἐναντιώτατα (*opposti*) allora la κίνησις non è στάσις, e allora è παντάπασιν ἕτερον (*totalmente altro*). Inoltre si era detto già prima: la κίνησις è.* Perché il movimento è? Naturalmente, perché lo vedo, non è che lo deduco da chissà che cosa, lo vedo e anche altri vedono qualche cosa di analogo e, quindi, si crea una chiacchiera intorno al movimento e si dice tutti quanti in coro che il movimento è. Poi, che cosa sia, questo è tutto un altro discorso. *Dunque in primo luogo: nella κίνησις non c'è στάσις; vi è, invece, ὄν (*ente*).* Entrambi sono enti, ogni cosa è un ente. *Inoltre, già sopra si è visto /…/ che*

*essa è distinta anche dal ταὐτόν (*lo stesso*)*. Possiamo certo dire che il movimento è anche lo stesso, ma questo stesso non è *κίνησις*; sono due parole diverse che indicano cose diverse. *Con questo, non è affermato niente di nuovo, ma si è soltanto riassunto il già detto in vista della trattazione a venire. Fate bene attenzione: nella κίνησις viene messo in risalto, rispetto alla στάσις, il suo essere-diversa; rispetto all'ὄν il suo essere-insieme con essa; rispetto al ταὐτόν nuovamente l'essere-diverso.* Questi sono i passi in cui Platone introduce la questione del diverso in modo radicale. È il suo modo di risolvere il problema dell'ente e del non-ente – problema posto da Parmenide – per cui il contrario dell'ente non è il non-ente, cioè il nihil absolutum, ma è qualcosa di altro rispetto all'ente, che pure quindi c'è, mentre il non-ente in senso assoluto è ciò che non è. *"Bisogna perciò altrettanto dire anche questo, senza irritarsene"* … Qui è Platone che si irritava. *…e anzi bisogna semplicemente prendere atto di come stanno le cose: κίνησις ταὐτόν τ' εἶναι καί μή ταὐτόν (*il movimento è lo stesso e anche non lo stesso*). Come è già stato accennato, vi è infatti nel λέγειν, quanto alla facoltà di chiamare in causa alcunché, la possibilità di adottare prospettive diverse: a qualcosa che viene indicato come presente ci si può rivolgere da diverse angolature, in quanto questo oppure quest'altro. /…/ Finora si è sempre parlato di κίνησις e στάσις dicendo che esse sono ἐναντιώτατα (*opposti*), due φύσεις (*enti di natura*) che divergono nel loro contenuto reale, escludendosi a vicenda.* Qui Heidegger dice una cosa di notevole portata. Dice: *divergono nel loro contenuto reale*, quindi, si escludono ma nel loro contenuto reale. Quindi, occorre presupporre che ci sia un contenuto reale, e cioè che questi enti, come ha detto sopra, siano enti di natura. Solo a questa condizione si escludono, cioè, se si immaginano enti di natura, la natura non può essere contraddittoria. È un'idea, un mito, già presente molto tempo prima: la natura è quella che è, si mostra così com'è e, quindi no può contraddirsi; se c'è contraddizione non può essere nella natura. *Questa maniera di chiamare in causa esse è corretta se ci limitiamo al λόγος nel modo in cui Antistene lo fissava come unico possibile, nel senso che di qualcosa si può parlare sempre solo nella sua propria identità.* Per dire che cos'è Gabriele devo dire Gabriele, e chiuso il discorso. *In tal caso abbiamo appunto che κίνησις è κίνησις e στάσις è στάσις. Ma adesso la domanda è: "È dunque del tutto fuori posto se alla κίνησις ci rivolgiamo come quiete come riposo" vale a dire nel senso del concetto di essere che ora mettiamo alla base: δύναμις κοινωνίας (*come possibilità di partecipare ad altro*)?* Sta dicendo che κίνησις può anche essere στάσις perché partecipano entrambi di questa possibilità di partecipare ad altro. Quindi, il movimento partecipa della quiete e viceversa. *Infatti, in questo caso, forse, in qualche modo, vi è στάσις insieme con la κίνησις. È questa παρούσία (*mostrarsi*), questo esser-ci-insieme di στάσις nella κίνησις, ci legittimerebbe a dire: κίνησις e στάσις non sono soltanto ἐναντία, anzi sono in certo qual modo ταὐτόν (*lo stesso*).* Quindi, vedete come il concetto di κοινωνία per Platone è fondamentale per intendere la partecipazione di un elemento con un altro, anche di un elemento opposto. Aristotele lo preciserà definendo la quiete come un particolarissimo modo del movimento. *Insieme con ciò che è in movimento, ψύχή…* Heidegger traduce qui ψύχή con uomo, ma nell'accezione che intende lui, e cioè come esserci. *…è compresente, nell'ordine dell'essere, anche l'άει (*sempre*). Questa strana indicazione – che però è fondata nelle cose stesse – della κοινωνία di κίνησις e στάσις non deve essere confusa con l'analisi aristotelica del movimento, in base alla quale è possibile affermare che la quiete stessa è moto nel senso di un caso limite di quest'ultimo. Qui, infatti, in Platone non si tratta di mettere a tema il movimento in quanto tale: non si parla del moto, ma di ciò che è mosso, in sostanza l'attenzione verte su ciò che è mosso e quanto al suo essere, in relazione con ciò che invece non è mosso. Questo alcunché di mosso, nel suo essere in relazione all'immoto, qui viene inteso in senso dialettico-eidetico semplicemente nel senso degli εἶδη. Pertanto qui la κίνησις non viene indagata in quanto κίνησις, bensì la ricerca verte sulla κίνησις intesa come un γένος, un ὄν, accanto ad altri, mentre in Aristotele la tesi che la quiete è moto viene spiegata a partire dal senso del movimento stesso; ed è una questione che Platone non pone affatto. /…/ Proprio nella frase in cui dico: movimento e alterità sono altro, affermo che nella κίνησις è compresente anche lo ἕτερον; che cioè essa è ταὐτόν con lo ἕτερον nel senso della κοινωνία.* Lo stesso è il diverso in quanto sono entrambi compresenti

in questa *κοινωνία*, in questa comunanza. *Essa (*κίνησις*) dunque non è altro, eppure lo è. Non lo è nel senso dell'alterità – così diciamo noi, interpretando – eppure lo è, in quanto appunto è diversa, ἕτερον, proprio dall'alterità e dalla στάσις.* Il movimento è diverso dall'alterità proprio così come è diverso dalla quiete. Sono cose tutte diverse tra loro; quindi, c'è questo ἕτερον, se lo ritrova ovunque, perché è la chiave di accesso per liberarsi del non-ente nell'accezione parmenidea, cioè del non-ente come nulla assoluto. Quindi, insiste sull'alterità, ma un'alterità che rientra nella κοινωνία, cioè, nell'essere insieme con altre cose: c'è lo stesso e c'è altro, che pertanto non si oppongono perché entrambi fanno parte della κοινωνία. /…/ *Dobbiamo dunque dire che κίνησις è diversa da ταὐτόν, στάσις, ἕτερον, senza prendere in considerazione il quarto che ancora manca?* Cioè l'ente. *E non dobbiamo dunque dire, in aggiunta alla tesi precedentemente fissata – che κίνησις è ὄν – anche che essa è ἕτερον rispetto all'ὄν, vale a dire un μή ὄν?* Qui Platone si trova di fronte a qualcosa di complicato, che poi non riuscirà mai a dipanare del tutto. Dice che κίνησις, il movimento, è un ente, ma anche che è *ἕτερον* rispetto all'ente, in quanto κίνησις e ente sono cose diverse. Ed è qui che c'è il problema: sono cose diverse… ma κίνησις è anche ente, ma è anche diverso dall'ente. Dice anche che è ἕτερον rispetto all'ὄν, all'ente, ma se è altro rispetto all'ente vuol dire che non è l'ente, è appunto il μή ὄν. Quindi, il movimento è ὄν, ente, ma al tempo stesso è μή ὄν, non-ente. Questa è la conclusione provvisoria cui giunge. *Dunque, sulla base della presenza universale dello ἕτερον, la κίνησις è nel contempo un μή ὄν.* È un non-ente. Certo, è un ente ma è anche un non-ente. *Ciò significa, però, che il μή ὄν è presente nella κίνησις in relazione alla sua κοινωνία con tutti gli altri. In tal modo è attestata l'οὐσία μή ὄντος, la presenza del non-essere, nell'essere della κίνησις nell'ambito dei cinque.* La presenza del non-essere nell'essere. Questo è ciò contro cui Platone ha praticamente lottato, senza venirne a capo. Se qualcosa è un ente, se qualcosa è qualcosa è in quanto è in relazione a qualche cos'altro, è un πρός τί; ma se è in relazione a qualcos'altro è in relazione ad altro rispetto a lui; quindi, una qualunque cosa è in quanto è anche altro, altro da sé, è se stessa e altro, simultaneamente. Ed è qui che Platone aveva in mano tutto, tutto quello che gli serviva, poteva elaborare una straordinaria teoria del linguaggio, ma non lo ha fatto, né lui né nessun altro che gli ha fatto seguito. Eppure, era tutto qui. Per potere affermare l'essere devo porlo con non-essere. Se dico che l'essere è qualche cosa, questo qualche cosa è altro dall'essere, e se è altro dall'essere allora non è; quindi, essere è non-essere, l'ente è non-ente. E questo è il linguaggio: se dico qualche cosa, questo qualche cosa che dico, dicendolo, si altera, perché nel mio dire le cose che dico si determinano in quanto altre rispetto al mio dire, per via del πρός τί, del fatto cioè che ciascuna cosa è quella che è in relazione ad altro; quindi, è quella che è in relazione a ciò che non è; come dire che perché sia quello che è occorre che non sia quello che è: qui c'è tutto il problema del linguaggio. Se ci fermassimo ad Antistene allora, come accade sempre, si afferma una certa cosa, ma a quale condizione io posso dire "Gabriele è Gabriele"? A condizione di non interrogare questa affermazione. Quando dico "Gabriele" intanto che cosa dico? Perché dico "Gabriele"? Ci sono una serie di domande, di questioni, che sorgono immediatamente e che non devo interrogare. E, infatti, tanto Platone quanto Aristotele, come sappiamo bene per aver letto le loro parole, non ci si deve interrogare su questo. *La presenza onnipervasiva…* Platone qui è giunto a considerare che l'alterità è presente ovunque, non c'è un qualche cosa, come voleva all'inizio, un ταὐτόν che non è ἕτερον*;* no, l'ἕτερον è onnipervasivo, è ovunque. *La presenza onnipervasiva dello ἕτερον in ogni alcunché costituisce il suo essere diverso da ogni ὄν; cioè la presenza dello ἕτερον costituisce il non-essere di ogni ente: "fa di ciascuno un non-ente".* Lo ha detto in modo chiaro. Queste non sono esattamente le parole di Platone, sono quelle di Heidegger, che comunque sta leggendo il Sofista. Lo rileggo: *la presenza dello ἕτερον costituisce il non-essere di ogni ente.* Ogni ente non è. Più chiaro di così, non c'è un modo più evidente di porre la questione, e cioè che affermando che qualcosa è affermo simultaneamente che questo qualcosa non è. Capite la catastrofe che avverrebbe se ciascuno, ciascuna volta che afferma qualcosa, tenesse conto di questo. Catastrofe nel senso che non ci sarebbe più la possibilità di nessuna ideologia, di nessuna

propaganda, e se togliete la propaganda è finita. *Ricordatevi dell'espressione ποιέιν, che abbiamo già incontrato: ποιέιν = ἄγειν είς ούσιαν (*l'essere in quanto agire*). Dunque l'essere-presente dello ἕτερον conduce in un certo senso all'essere, all'esser-presente del μή ὄν.* La presenza dello ἕτερον conduce all'essere presente del μή ὄν. Ogni ἕτερον, ogni altro, ogni alterità comporta l'alterità da qualche cosa, quindi, il non essere quella cosa, sennò non direi che è altro da. *Tutto, quindi – nella misura in cui abbiamo spinto la nostra dimostrazione fino a ciò che è διά πάντων (*onnipresente, onnipervasivo*) – è: tutto l'ente è, e al tempo stesso, in quanto ente, non è.* Come fa qui Heidegger a non accorgersi di quello che sta dicendo? Basta applicare quello che ha appena detto al suo discorso, a quello che sta dicendo, per accorgersi che tutto quello che sta dicendo è una costruzione retorica, che non ha nessun altro motivo di essere se non l'esercizio del potere. È inevitabile perché non si può non affermare continuamente cose. Quando lui dice che l'essere è un progetto gettato… ma gettato verso che cosa se non verso il potere, verso il dominio? È questo che muove ogni cosa: il dominio dell'ente. Ma per dominarlo devo conoscerlo, per conoscerlo deve essere quello che è. Ecco la dialettica, la dialettica illude di fare questo; gli eleati avevano tolta questa illusione: inutile che speriate di cogliere l'ente per quello che è, perché non lo farete mai. Ricordate le parole di Gorgia: nulla è, se qualcosa fosse non sarebbe conoscibile, se fosse conoscibile non sarebbe comunicabile. Certo, nulla è, questa partenza è già problematica, però è un primo modo per dire: non fate affidamento sulle cose che vedete, perché non sono, non sono quello che vedete e – lo ha spiegato bene – sono molto di più di quello che si vede, perché sono quelle che sono in relazione al mondo in cui le incontro *…tutto l'ente è, e al tempo stesso, in quanto ente, non è. Sullo sfondo aleggia ciò che in seguito sarà mostrato espressamente: che tale non-essere è qui chiamato: ἕτερον.* Il non-essere diventa altro. Va bene, diventa altro, quindi, non è quell'altro. *Con questo ἕτερον non si è soltanto ricavata la dimostrazione della sussistenza del non-ente, ma nel contempo si è raggiunto anche il terreno sul quale comprendere questo autentico "non", la cui velatezza è stata finora possibile solo in virtù della tesi di Parmenide. Poiché dunque lo ἕτερον è presente in modo onnipervasivo, esso fa di ogni ente un non-ente.* Adesso, però, dobbiamo trarne tutte le implicazioni. Si fa in fretta a dirla così, però, che cosa comporta nel linguaggio, quali sono gli effetti di tutto questo? Gli effetti sono quelli che hanno visto gli eleati, senza problematizzarli perché forse non avevano gli strumenti per farlo, ma avevano visto. Gli eleati avevano detto, indirettamente, che la dialettica non è possibile, ed è qui che Platone è andato fuori di matto, ha invece voluto dimostrare che è possibile, solo che non gli riesce bene perché gli eleati avevano detto che se nell'ente c'è il non-ente, ogni ente è non-ente. E, quindi, che cos'è, allora? Sì, è ente e non-ente, certo, ma allora come lo manipoliamo, come lo gestiamo, cosa ne diciamo, come lo approcciamo? Sono questioni che sono rimaste aperte fino a oggi.

16 marzo 2022

Siamo a pag. 562 e sempre alle prese con questioni di grande interesse. Qui Heidegger parla del problema connesso con il ταὐτον *e* l'ἕτερον, lo stesso e il diverso. *La presenza onnipervasiva dello ἕτερον in ogni alcunché costituisce il suo essere diverso da ogni ente; cioè la presenza dello ἕτερον costituisce il non-essere di ogni ente: "fa di ciascuno un non-ente".* Tenete presente questa cosa, è importante e poi si riproporrà: la presenza dell'ἕτερον, di cui aveva già detto nelle pagine precedenti essere ineliminabile da ogni ente, è ciò che fa di ciascun ente anche un non-ente. *Ricordatevi dell'espressione ποιεῖν, che abbiamo già incontrato: ποιεῖν = ἄγειν είν ούσίαν (*fare giungere qualcosa all'essere*). Dunque l'essere-presente dello ἕτερον conduce in un certo senso all'essere, all'essere-presente del non-ente.* Perché questo ἕτερον, questo diverso, è ciò che dà l'essere al non-ente, lo fa essere come qualcosa. *Tutto, quindi – nella misura in cui abbiamo spinto la nostra dimostrazione fino a ciò che è διά πάντων -, è: tutto l'ente è, e al tempo stesso, in quanto ente, non è.* Volevo sottolineare questo aspetto. Sta dicendo, in effetti, ciò che concerne la struttura, il

funzionamento del linguaggio: ciascuna cosa è, ma al tempo stesso anche non è. Tutto il lavoro di Platone è stato fatto nella direzione di dire che il non-ente è. Lui verifica che in effetti c'è, e se c'è bisogna determinarlo e, soprattutto, porlo come separato dall'ente. Perché il dire che l'ente contiene il non-ente e ponendo questo non-ente come il diverso, come l'altro, è pericoloso, a meno che non si riesca a stabilire che questo altro è altro dall'ente e, quindi, non ha propriamente a che fare con l'ente e, soprattutto, non ne è la condizione. Se avesse ammesso una cosa del genere sarebbe ripiombato nell'eleatismo, e cioè il non-ente come condizione dell'ente e viceversa, per cui se tolgo uno, il non-ente, lo separo, mi scompare anche quell'altro. *Sullo sfondo aleggia ciò che in seguito sarà mostrato espressamente: che tale non-essere è qui chiamato: ἕτερον*. Per lui è già importante questo, che il μή ὄν non si chiami più così ma si chiami ἕτερον. *Con questo ἕτερον non si è soltanto ricavata la dimostrazione della sussistenza del non-ente, ma nel contempo si è raggiunto anche il terreno sul quale comprendere questo autentico "non", la cui velatezza è stata finora possibile solo in virtù delle tesi di Parmenide. Poiché dunque lo ἕτερον è presente in modo onnipervasivo, esso fa di ogni ente un non-ente.* Questo è il problema con cui si è scontrato Platone. *E precisamente, ora, abbiamo a che fare con un'altra modalità dell'esser-diverso. Ogni εἶδος, dice Platone, è molte cose, cioè, nella concretezza di ogni ente, preso nel suo "che cosa", vi è in potenza ancora una molteplicità di altre determinazioni reali eventuali, suscettibili di essere messe in risalto singolarmente; ogni ente concreto ha una molteplicità di contenuti essenziali che possono essere indicati, per la trattazione dialettica, nel λέγειν di questo ὄν come compresenti nel puro νοεῖν; ed è proprio tale compresenza a costituire ciò che determina l'ὄν nel suo "che cosa"*. Quindi l'ente è qualcosa che simultaneamente molte cose. Di nuovo qui c'è l'ὄν, l'Uno – tante volte ha posto l'ente come Uno; sì, ma è anche molte cose – e se l'ente è Uno è bene, se l'ente è molte cose è male, e questo 'ha detto Platone in modo esplicito. Vi rendete conto della necessità di Platone di riuscire in questa operazione di separare l'ente dal non-ente, il bene dal male, la sofistica dalla dialettica. Questo perché se l'ente è anche non-ente non lo posso determinare, perché, come ha detto qui, l'ente è tante cose, ma quante è difficile a dirsi, è un po' come parlare dell'infinito, dell'indeterminato. Ma se l'ente è indeterminato come posso giungere a dire che la dialettica mostra l'ente così com'è? Non lo può fare, ovviamente, ed ecco quindi la necessità di separare le due cose. *Qui è data nel contempo l'impostazione di ciò che Aristotele evidenzierà in seguito come ὅρος… Ciascun εἶδος…* Come spesso accade εἶδος può intendersi in molti modi, come immagine ma anche come il mostrarsi, come l'essere, ecc. *…è dunque molte cose, e al tempo stesso è ἄπειρον*. Se è un qualche cosa è un quid, è qualche cosa, è Uno, ma abbiamo visto che questo Uno è fatto di tante cose, quindi, è indeterminato, è un ἄπειρον … *"e l'ente stesso", è quel che è in questo modo: che esso, "nella misura in cui è gli altri, proprio in quella misura non è"*. Perché se lui è una certa cosa, allora se guardiamo l'altro, l'altro non è quello, quindi, è un'altra cosa, e se lui è l'ente l'altro è non-ente: è una conclusione inevitabile, anche per Platone ovviamente. *In altre parole, l'essere-altrimenti è il non-essere dell'ὄν, o viceversa il non-essere è "essere gli altri"*. Sono tutte cose che possono apparire banalità, però per Platone, che le stava pensando, si stava parando innanzi un qualche cosa che poi, di fatto, non è mai stato risolto, è stato semplicemente accantonato, dimenticato, eliminato. *Questo stato di cose all'interno dell'ente è facile da accettare, dato che ogni sussistenza propria, ogni γένος (*ceppo*) in quanto φύσις (*essere*) ha κοινωνία (*comunanza*) con gli altri. Qui appare affatto chiaro che solo a partire dalla κοινωνία può essere chiarificato l'essere del non-ente.* È chiaro che deve essere in comunanza con altro. È ciò che vedevamo nelle pagine precedenti, cioè il modo in cui Platone ha colto che il linguaggio non è altro che relazione, perché κοινωνία viene, sì, tradotta con comunanza ma forse possiamo tradurla più appropriatamente come "relazione"; quindi essere in κοινωνία con altri significa essere in relazione con altri: è il πρός τί, l'essere riferito ad altri, in relazione ad altri. *In tal modo abbiamo considerato fin nel minimo dettaglio la trattazione dialettica fondamentale del Sofista, quella che viene comunemente individuata come il nucleo vero e proprio del dialogo… /…/ "Quando parliamo del μή ὄν, non diciamo qualcosa come un ἐναντίον (*contrario*) ciò*

*che semplicemente si esclude rispetto all'ente, bensì ἕτερον μόνον (*semplicemente diverso*)* … Non è il contrario, è ciò che è diverso. *…con μή ὄν intendiamo soltanto un altro". Questo "soltanto", ἕτερον μόνον, significa che l'ὄν viene conservato.* Perché l'Uno sarebbe l'esclusione, il μή ὄν dice non ente, che non c'è l'ente, quindi, si esclude. Era la posizione apparente di Parmenide: il non-essere non c'è, non se ne può parlare. Qui, invece, si mantiene. È la differenza che ponevano i Latini rispetto all'aut aut e al vel, dove nel vel la disgiunzione non è esclusiva, si scrive e/o, li mantiene entrambi; mentre l'aut aut è una disgiunzione esclusiva, o uno o l'altro, non entrambi. *In termini forti: l'essere del "non", il μή, non è nient'altro che la δύναμις del πρός τί…* La potenza della relazione, cioè, il poter essere in atto della relazione. *…la presenza dell'essere-per. Questa è soltanto la formulazione più netta che la nostra interpretazione offre dell'idea di κοινωνία.* A questo punto traduciamo κοινωνία con relazione e va bene. *L'essere del non, il μή nel senso dello ἕτερον, è la δύναμις del πρός τί.* La potenza dell'essere in relazione con qualcosa. Potenza, non atto: infatti, parla di δύναμις. Il πρός τί è qualcosa che è in relazione ma che "può" essere in relazione. Infatti, poi Aristotele dirà che se può essere in relazione è in relazione. *Non è invero questo il modo in cui Platone presenta le cose, ma ciò è implicitamente racchiuso nell'idea della κοινωνία. /…/ Ciò che unicamente gli preme è che lo ἕτερον è un ὄν…* Cioè, che l'altro è un ente. Ma lui ha posto lo ἕτερον come *μή ὄν*, come non-ente; come dire a questo punto che il non-ente è un ente. *…che quindi esso contiene in sé qualcosa di più di una semplice esclusione. L'ἀπόφασις (*negazione*) non può pertanto essere interpretata come se, nel negare, il "contro" fosse inteso soltanto nel senso di una esclusione. Invece, il negare significa soltanto che nell'anteposizione dell'οὐκ o del μή (*particelle usate dai Greci per il "non"*) mostra qualcosa di ciò che segue, di ciò in riferimento a cui quel μή viene pronunciato.* Come dire: dicendo "non" sto dicendo "non qualcosa", se nego, nego qualcosa. Anche il negare è sempre un dire. *L'ἀπόφασις è qui espressamente caratterizzata come τί μηνύει, "essa mostra qualcosa", e cioè τῶν πραγμάτων, "delle cose stesse".* Potremmo dire: il loro esser-ci. /…/ *Questo parlare che nega è presentificante…* Perché se io nego qualche cosa, nel negarlo appunto sto negando qualche cosa e questo qualche cosa che nego c'è nel momento in cui lo sto negando. *…porta alla vista qualcosa…* Qui la vista adesso diventa importante *…l'essere altrimenti del πραγμάτα (*delle cose*) che si fanno incontro come tali all'interno di un orizzonte già dato di interconnessioni reali. In tal modo, l'ἐναντίον, in quanto vuoto "contro, si distingue dal concreto "altro".* Questa è la cosa che a Platone premeva. È interessante ciò che qui ci fa notare Heidegger, senza però coglierne tutta la portata, e cioè *l'essere altrimenti del πραγμάτα (*delle cose*) che si fanno incontro come tali all'interno di un orizzonte già dato di interconnessioni reali,* cioè, cose che sono date all'interno di un sistema, di un insieme di relazioni, cioè, del linguaggio. Tutto questo naturalmente sfugge a Heidegger. *Con la distinzione dell'ἐναντίον, del vuoto "contro", rispetto allo ἕτερον, al concreto "altro", è anche già prefigurata un'indicazione in vista di una concezione più netta del λόγος. Di contro al cieco rivolgersi a qualcosa nel puro nominare che identifica, vi è un vedere che lo scopre nel "come" della sua presenza insieme ad altri.* Anche questo è straordinario, che Heidegger riesce a dire senza accorgersene. Verrebbe da dire così perché, in effetti, quando dice *cieco rivolgersi a qualcosa nel puro nominare che identifica, vi è un vedere che lo scopre nel "come" della sua presenza insieme ad altri*, questo qualche cosa viene scoperto nel suo "come", nel modo in cui c'è, – se togliamo il modo in cui qualcosa c'è, scompare anche il qualcosa – e questo soltanto in relazione ad altri, cioè preso in una connessione di relazioni. *E di contro alla mera cieca esclusione he consegue da tale nominare identificante vi è – se l'interpretazione dell'ἀπόφασις sussiste a buon diritto – un parlare negativo che, scoprendo, fa appunto vedere qualcosa nelle cose negate.* Cioè: la negazione fa vedere ciò che sta negando. Qui c'è un altro aspetto, di cui parlerà ancora, rispetto al vedere: il discorso è ciò che fa vedere, non soltanto all'interlocutore ma allo stesso parlante che dicendo è come se vedesse ciò che dice. Quindi, non è soltanto una figura retorica, nota come ipotiposi, quella figura per cui la descrizione è talmente vivida che fa apparire ciò che sta descrivendo, ma anche nel proprio pensare c'è comunque il vedere. *Dunque il non, la negazione, è inteso come un non che*

dischiude. Quindi, il "non" non esclude ma dischiude, il che è molto diverso. *L'annientamento nel λέγειν…* Annientamento tra virgolette, perché di fatto non annienta, lo abbiamo appena visto. *…il dire-di-no, è un far vedere, non però al modo della mera esclusione rispetto a un puro porre che nomina, non al modo del far-scomparire, del condurre-davanti-al-nulla ciò che viene detto*. Ma del dischiudere qualcos'altro. Che cosa dischiude? Dischiude una relazione, non può dischiudere nient'altro che quello. Dischiudere è un mostrare. In fondo anche la negazione è una relazione particolare. *Nel campo di questa nuova scoperta dello ἕτερον, in contrasto con il vuoto ἐναντίον (*contro*), possiedono dunque entrambi, l'uno e l'altro, la piena dignità della presenza, dell'essere. Si tratta di un peculiare modo della dimostrazione; non una dimostrazione vera e propria, bensì una esibizione nel senso della concrezione dell'alterità. Insieme con l'alterità è dato anche che, poiché essa abbraccia l'uno e l'altro nel modo dell'essere diversi, l'uno e l'altro sono*. Come nel *vel*: e/o, in entrambi i casi sono. *In tal modo Platone ha ottenuto un μή ὄν in quanto ὄν*. Che è quello che in fondo voleva, e cioè identificare il non-ente, determinandolo come ente. Lui pensa di avere risolto almeno la prima parte del problema. Non ha invece tenuto conto che, ponendo la questione in questi termini, diventa ancora più complicato, perché poi si tratta di trovare il modo, il metodo per tenerli disgiunti, separati, mentre per determinarlo ha dovuto ammettere che il non-ente è nell'ente come diverso, come ἕτερον, certo, ma è nell'ente. L'ente è fatto anche di non-ente, per cui se tolgo il non-ente tolgo anche l'ente. È questo il problema che Platone, di fatto, non incontra, e non lo incontra perché chiude il dialogo. *Adesso Platone si dimostra manifestamente consapevole di questa nuova, fondamentale scoperta del μή ὄν. Egli ne dà una chiara formulazione in ciò che la concerne, dicendo: non solo abbiamo mostrato che il μή ὄν è ma in secondo luogo e soprattutto abbiamo fatto sì che si esibisse τό εἶδος, l'aspetto di questo stesso μή ὄν*. Si fa vedere. Ricordate che tutto il dialogo verte verso questo obiettivo: fare vedere, fare uscire allo scoperto il sofista, quindi, mostrarlo per quello che è. Aveva detto che lui si nasconde nel non-ente. Ora, individuando il non-ente come ente, è come se avesse tolto al sofista il suo nascondiglio, non può più nascondersi lì perché è stato evidenziato. *Abbiamo mostrato come si presenta il μή ὄν stesso. Tale esibizione include una duplicità. Abbiamo inseguito la sua stessa visibilità e abbia 1. evidenziato l'essere come alterità, rendendo così comprensibile la sua struttura come ἀντίθεσις; il μή ὄν è qualcosa che, da un lato, è un differenziato di contro ad altro, dall'altro lato però tale differenziato è a sua vota ridondante…* Perché? Perché è πρός τί, è sempre proiettato sempre verso qualcosa. Il τί da una parte lo evidenzia, certo, ma lo evidenzia come πρός τί, come qualcosa che è in relazione ad altro. *Con ciò abbiamo al tempo stesso mostrato come la possibilità di commutazione dell'alterità compenetri capillarmente, in ogni dettaglio, qualsiasi ente; ogni altro concretamente reale è se stesso in virtù della provenienza da un determinato γένος, così da poter essere contrapposto all'uno come un altro*. In questo modo è come se lui avesse spezzettato questa alterità. Tenete sempre conto che l'obiettivo di Platone è quello di trovare il modo di separare l'ente dal non-ente. A questo punto, certo, c'è il non-ente, ma c'è in quanto altro, rispetto all'ente *…nel contraddire, ovvero nel dire-no unicamente a ciò cui ci si rivolge, appigliarsi all'identità e univocità esteriore della parola, perché ci si dedica solo al diverbio, e non al parlare insieme su una cosa*. Qui chiaramente parla dei sofisti e pone sempre la differenza tra il sofista e il dialettico, cioè il filosofo: il filosofo vuole trovare l'ente per come è e, quindi, non gioca con le parole, contrariamente al sofista che fa esattamente questo, gioca con le parole. *Qui dunque Platone contrappone al διαλεκτικός, ovvero al διαλέγεσθαι (discutere insieme di una cosa), l'ἀντιλογικός, ovvero l'ἐριστικός e l'ἐριζειν…* Tutte quelle attività tipiche del sofista: il contraddire, il contraddittorio, le antilogie, ecc. *…la mera schermaglia verbale. Ma contro la tesi qui menzionata non c'è nulla da obiettare finché non si è reso perspicuo che il λόγος è qualcosa d'altro rispetto al λέγειν del ταύτόν*. Il λόγος può fare un'infinità di cose, non è sempre necessariamente un λέγειν del ταύτόν, cioè un discoro sullo stesso. *Questo compito all'apparenza affatto formale ha una portata tale da rendere finalmente possibile la scienza dialettica*. La scienza dialettica compare nel momento in cui il λόγος diventa λέγειν del ταύτόν, cioè diventa un discorso che deve avere

come obiettivo lo stesso, cioè l'ente in quanto tale, mentre il λόγος va in tutte le direzioni, e invece no, il λόγος deve essere λόγος dello stesso, un discorso sullo stesso. *Per la prima volta è posto qui il problema della negazione, e viene compiuto un primo passo al suo interno. Ciò necessita di una breve chiarificazione fenomenologica. Ogni "non" in ogni dire-no, non importa se in termini espliciti o meno, essendo un parlare di… possiede il carattere del far vedere.* Anche il "non" fa vedere qualcosa. *Anche il vuoto "non", la mera esclusione di qualcosa rispetto a qualsiasi altra cosa, mostra, e però fa vedere unicamente ciò su cui la negazione è fondata, cioè quello che, nel dire-no, viene delimitato rispetto al niente. Questa vuota negazione mette il ritenere, cioè il λέγειν e il νοεῖν, al cospetto, per così dire, del niente: non fa vedere niente altro se non il terreno stesso su cui insiste la negazione. Questo è il senso della negazione in Parmenide.* Ancora lui insiste su questa distinzione tra la negazione assoluta, quella che lui attribuisce a Parmenide, e invece quella negazione che consente a lui di dire che il non-ente è, anche lui, un ente. Cosa che peraltro Parmenide non ha mai negato, nei suoi scritti non c'è nulla che dicesse una cosa del genere. Dice: il non-essere non è, ma a fianco dobbiamo leggere che "essere è pensare" e, quindi, non-essere come non-pensare; e, allora, certo che non è, ciò che non è pensiero è nulla, sarebbe il nihil absolutum. Qui c'è una breve cosa su Aristotele, che possiamo leggere. *Aristotele riassume tutti i possibili modi dell'essere-opposti, del "contro" e del "non" nel senso più ampio, con il termine formale di ἀντικείμενον (*opposti*). Egli distingue quattro modalità degli ἀντικείμενα: 1. l'ἀντιφασις, la contraddizione, da lui scoperta per la prima volta, anche se è latente già in Platone; e però è possibile vedere la contrad-dizione soltanto se si ha una visione della φασις (*del dire*) stessa; 2. l'opposizione di ἕξις e στέρησις (*possesso e privazione*), 3. gli ἐναντία (*gli opposti*), 4. Τά πρός τί (*le cose che sono in relazione a*).* Aristotele ha schematizzato tutte le possibili variabili dell'opposizione. *Esempio di ἀντιφασις è: A è B – A non è B; di ἕξις e στέρησις (*possesso e privazione*): uno è mosso – uno è immobile; di ἐναντία (*opposti*): bello – brutto; di πρός τί (*in relazione a*): doppio – metà, prima – dopo.* Sono quelli che la linguistica chiamerebbe termini sincategorematici, che sono quei termini che non possono stare da soli, come 'prima' e 'dopo': prima di che cosa? Dopo che cosa? Categorematici sono invece i termini che possono stare da soli, come i nomi propri, che possono stare da soli, non sono dipendenti da qualche cos'altro. *Inoltre Aristotele ha concepito più precisamente l'ἐναντίον (*il contrario*), cioè il platonico ἕτερον.* In Aristotele ἕτερον diventa ἐναντίον (il contrario), mentre Platone non voleva che fosse il contrario, lui voleva che fosse ἕτερον, che fosse il diverso, non il contrario. *Rispetto a Platone ha visto più chiaramente che è costitutivo dell'ἐναντίον uno stesso, solo rispetto al quale diventa possibile una διαφορά (*divisione*). Perciò egli ha svolto le sue indagini nella medesima prospettiva, in relazione alla quale qualcosa può essere detto altro rispetto all'uno. Una volta che può essere rappresentata questa prospettiva identica, unitaria, da un lato mediante il γένος (*ceppo*), dall'altro tramite l'εἶδος (*aspetto*), ne risulta una differenza all'interno dello ἐναντίον. È in tale contesto di una visione più precisa dell'ἐναντίον e in genere dell'opposizione che ha modificato i concetti puramente ontologici di γένος e εἶδος, ceppo, origine e visibilità, in categorie propriamente logico-formali, che poi avranno un ruolo come genere e specie. /…/ Perché sia data la possibilità di un λόγος ψευδής (*discorso falso*), ovvero la κοινωνία di un ὄν e di un μή ὄν, è innanzitutto essenziale che sia manifesta l'impossibilità "che tutto possa essere separato da tutto".* Questo può apparire una banalità, per Platone non lo era affatto e non lo è nemmeno oggi: è necessario che ogni cosa non sia svincolata da ogni altra o, per dirla molto rozzamente, che qualunque parola non significhi simultaneamente tutte le altre. Sarebbe complicatissimo parlare. *Una simile cosa equivale "a far sparire totalmente ogni rivolgersi a qualcosa". Se non vi è assolutamente alcuna relazione…* D'ora in poi traduco κοινωνία con relazione. *…allora non è nemmeno possibile esibire alcunché, e allora non è dato neppure alcun accesso a una visione, agli εἶδη, e con ciò è cieco il λέγειν e così pure l'esistere dell'uomo, ζῶον λόγον ἔχον. ζῶον λόγον ἔχον* è ciò che Heidegger intende con Dasein, l'esser-ci. Qui dice però una cosa fondamentale, cioè, se ciascuna cosa non è in relazione con altre non si può

parlare. …*e solo se è dato un λέγειν è possibile l'esistenza umana. Per questa ragione è innanzitutto necessario conquistare con tutte le forze la possibilità, l'ammissione "della mescolanza dell'uno con l'altro", o in altre parole: la presenza dello ἕτερον nell'ὄν.* Platone si è scontrato con questo problema: se le cose non sono in relazione non sono, ma siccome sono, perché ne parliamo, le trattiamo, ecc., vuole dire che sono in relazione. Tenete conto che Platone, e Aristotele dopo di lui, erano molto ferrei nelle argomentazioni, cioè, avevano in fondo una grandissima fiducia nella capacità argomentativa, Platone ancora di più di quanto lo sia stato per Aristotele. Aristotele ha, sì, inventato la logica ma, in fondo, ha formalizzato la dialettica di Platone. E sappiamo anche perché era così importante l'invenzione della dialettica e della logica, perché solo la dialettica e la logica mostrano o illudono di mostrare, di fare vedere l'ente per quello che è, così com'è, ταύτόν, direbbe Platone. Il che è una contraddizione in termini, perché il mostrarlo per se stesso, fuori da una relazione, non è possibile. È questo che è sfuggito a Platone, non è stato il solo perché dopo di lui non lo ha visto nessuno: se non è in relazione non c'è nemmeno quello, ma se è in relazione vuole dire che dipende da qualche cos'altro; e questo ente, che io voglio mostrare per quello che è, è sempre quello che è πρός τί, in vista di un altro, direbbe Heidegger: è sempre un in-vista-di… Cosa che poi lui ha elaborato come "progetto gettato": è il πρός τί il progetto gettato …*se fossimo derubati del λέγειν, di quanto di più nobile costituisce il nostro essere, saremmo privati della filosofia.* Quasi a sottintendere che saremmo in balìa dei sofisti, degli eleati, e non ci sarebbe più nessuna possibilità di stabilire come stanno le cose, cioè, di imporle a qualcuno, in definitiva. Stabilire come stanno le cose serve a questo, a poterle imporre a qualcuno, sennò cosa volete che importi a qualcuno di stabilire come stanno le cose? Stanno così o cosà, è lo stesso. Ma se devo imporle allora il discorso cambia, devo persuadere l'altro che stanno proprio così, come dico io. *È infatti evidente che all'interno dei cinque γένη…* Ricordate, sono l'identità, l'alterità, movimento, quiete, ecc. Qui lui dice che è importante mantenere che ci siano κίνησις e στάσις rispetto all'ente, allo stesso e al diverso. Perché a lui interessa questo? Perché non è che sia fissato così, movimento e quiete; no, perché movimento e quiete sono la condizione della conoscenza. La conoscenza è sempre un muoversi verso qualche cosa che non si conosce e, quindi, si parte da qualche cosa che deve essere conosciuto, e se è conosciuto è στάσις, è fermo, ma questo fermo si muove verso qualcosa che deve essere conosciuto, ed ecco il movimento. Κίνησις e στάσις sono la condizione della conoscenza, è per questo che non li abbandona mai. *Ecco dunque il risultato di tale indagine: lo ἕτερον può κοινωνεῖν (*relazionarsi*) con la κίνησις, cioè con la ψυχή…* Qui ψυχή è inteso come uomo, come l'esser-ci, come il *Dasein*, cioè, ζῶον λόγον ἔχον …*con il λόγος. Qui κίνησις non è una nozione generica, bensì è il titolo a priori per ψυχή, λόγος, e precisamente nel senso del μεταξύ (*interconnessione, ciò che sta a metà tra due*), benché non chiarito. Se dunque è la κίνησις il tema della trattazione dialettica, allora questo tema altro non è che l'esistere umano, la vita stessa, in quanto essa si esprime e si rivolge al mondo in cui è.* È questo che pensava Platone: il movimento non è altro che l'essere dell'uomo; l'uomo si muove continuamente, si sposta, ora è qui, ora è là, e poi pensa, costruisce cose, per conoscere ci deve per forza essere questo movimento; quindi, il movimento è l'essere stesso, è la ψυχή, l'uomo. …*anche la στάσις … si rivela come la determinatezza a priori dell'ente stesso…* Ciò che consente di determinarlo, perché consente la conoscenza …*e precisamente come quella determinatezza che rende possibile in esso il suo essere scoperto da parte del λέγειν, ciò che rende possibile la conoscibilità. Infatti, στάσις non significa nient'altro che ἀεί ὄν, ciò che è sempre…* Certo, quando io voglio pensare qualche cosa, qualunque cosa sia, parto da qualcosa che so, che suppongo di sapere, ma che immagino essere proprio quella cosa, perché se cominciassi a porlo come qualche cosa che è ἕτερον, come faccio a partire da lì? Non so dov'è, si muove continuamente. Quindi, deve essere in quiete, deve essere στάσις. E deve essere così sempre, non è che questa cosa, che mi si sta mostrando in questo istante, tra un attimo sarà tutt'altro, anche questo non lo posso pensare, se lo pensassi non potrei costruire nulla a partire da lì; quindi, devo pensare che sia sempre. Questo significa che ciascuna cosa che le persone pensano, quelle cose note

come opinioni, sono delle cose pensate da ciascuno come cose che sono sempre. Ciascuno pensa che la sua opinione dovrà sempre essere così, perché è pensata, come dicevano i Latini, sub specie æternitate, nel modo dell'eternità. …*affiora per Platone il fenomeno del tempo, come quel fenomeno che determina l'ente nel suo essere: il presente,* παρουσία… *ουσία*, sostanza, viene da παρουσία, il mostrarsi: la sostanza viene da ciò che si mostra, dal farsi vedere di qualche cosa. Ma per potere farsi vedere in quanto essere, in quanto sostanza, occorre che sia quello che è. Platone, sì, certo, ha voluto mostrare l'ente così come lui è, ma è ciò che tendenzialmente pensavano i Greci, in realtà, e cioè che l'essere, l'ουσία, *la* ψυχή, *il* λόγος sono quello che vedo. Tutte queste cose, l'essere, l'ουσία, la ψυχή, il λόγος, indicano tutte un'unica cosa che permane, che è quello che vedo, che è quello che incontro. *E il λέγειν, il dischiudere l'ente rivolgendosi ad esso, non è nient'altro che il rendere-presente la visibilità dell'ente stesso e quindi questo stesso in ciò che esso è…* Renderlo visibile, cioè, parlando io rendo visibile l'ente, lo vedo. Questo è interessante perché non lo vedo con gli occhi – tra poco lo dirà –, lo vedo con il *νοεῖν*, con il pensiero. *È così il λόγος – e con esso l'uomo, il filosofo, il sofista, la suprema possibilità di esistenza – il tema di questo cavillare all'apparenza astratto*. In realtà sta parlando dell'esistenza dell'uomo: l'uomo esiste in relazione alle cose che incontra, lui è le cose incontra, come dirà Heidegger: lui è il mondo in cui si trova, e per i Greci era lo stesso. Tutti questi aspetti, come dicevo prima, l'ουσία, la ψυχή, il λόγος, ecc., sono tutti "sinonimi", tra virgolette perché non sono veri e propri sinonimi che mostrano la stessa cosa, cioè, l'esistenza dell'uomo, il modo in cui ciascun umano esiste, che esiste in quanto parlante, ovviamente: ζῶον λόγον ἔχον. *Se però l'essere inganna, allora tutto è necessariamente pieno di εἰδώλα, εἰκόνες, φαντασίαι*. Se la parola può ingannare, allora tutto è pieno di simulacri, di immagini, di fantasie. *Εἰδώλα: quegli elementi visibili che si limitano ad apparire-come, ma non sono ciò per cui si spacciano; εἰκόνες: immagini, raffigurazioni di qualcosa che esse stesse non sono; φαντασίαι: inteso nel senso platonico, come φαινεται: ciò che si mostra, ciò che si limita ad apparire-come…* questi sono termini con cui Platone si è incontrato e che gli rendono la vita difficile nel volere giungere a cogliere l'ente per quello che è, cioè l'ente non ingannevole ma l'ente vero, autentico. *Pertanto, l'ostensione della congiungibilità di λόγος e ἕτερον, cioè del λόγος ψευδής conduce al contempo alla possibilità di comprendere i fenomeni peculiari dell'εἰδώλον, dell'εἰκών, della φαντασία. Si tratta di un fenomeno enigmatico: qualcosa è in quanto ciò che al tempo stesso non è. Adesso Platone ha raggiunto una comprensione di tale fenomeno, avendo con ciò fatto un passo avanti verso la comprensione ontologica dell'αἰσθητον stesso. Bisogna abbandonare l'abitudine di inserire la filosofia platonica nell'orizzonte scolastico secondo cui Platone vedrebbe da una parte la sensibilità e dall'altra, come in un'altra cesta, il sovrasensibile. Egli ha visto il mondo in termini altrettanto elementari di come lo vediamo noi stessi, solo in maniera assai più originaria di noi*. Per Platone ciò che vedeva era una domanda, che non permane più oggi in quanto si suppone di avere ottenuta la risposta.

23 marzo 2022

Siamo a pag. 583. Siamo al problema dell'*ἕτερον*. È questo il problema che Platone deve risolvere: mostrare che il *λόγος* può essere *λόγος ψευδός*, discorso falso, in modo da potere attribuire questa falsità del discorso all'opera dei sofisti, i sofisti dicono falsità o, più propriamente, utilizzano la possibilità del discorso falso per ingannare gli ingannabili. Per fare questo non hanno di mira l'ente in quanto tale, perché l'ente in quanto tale, così come lo immaginava, sperava Platone, è quello che è, quindi, non mente. Ma qui – e lo vedremo, anche se non è molto preciso perché gli sfugge un po' la questione – ma se l'ente è *λόγος* allora il *λόγος* è fatto di tante cose, nel senso che se l'ente lo determino già è un'altra cosa; quindi, o l'ente è fuori del *λόγος*, e allora non è niente, oppure è nel *λόγος* e allora quell'ente è altro da sé. Questo è un problema che non ha soluzione per Platone, ovviamente. Ma adesso vedremo come procede. *La trattazione dialettica fondamentale non*

è nient'altro che la preliminare indicazione della παρουσία del μή ὄν nel λόγος. Quindi, la dialettica deve mostrare (παρουσία) il non-ente nel λόγος. *Qui κίνησις non è una nozione generica, bensì è il titolo a priori per ψυχή, λόγος, e precisamente nel senso del μεταζύ (*qualcosa che è in mezzo, tra*), benché non chiarito. Se dunque è la κίνησις il tema della trattazione dialettica…* Perché per lui questo movimento, questa κίνησις, doveva essere chiarita, questo movimento può essere pericoloso, perché se questo movimento lo attribuisco all'ente, se l'ente si muove, allora io non vedo più l'ente così com'è, per cui non so che cosa vedo; quindi, anche il movimento deve essere gestito. *…allora questo tema altro non è che l'esistere umano, la vita stessa, in quanto essa si esprime e si rivolge al mondo in cui è. Probabilmente, anche la στάσις non è un concetto qualsiasi, come mera opposizione formale rispetto alla κίνησις, bensì, a ben vedere, essa si rivela come la determinatezza a priori dell'ente stesso, precisamente come quella determinatezza che rende possibile in esso il suo essere scoperto da parte del λέγειν, ciò che rende possibile la conoscibilità.* Qui si è trovato di fronte alla questione del linguaggio: occorre la κίνησις, il movimento, perché il λόγος è movimento, la comprensione è movimento. E di questo se ne accorge perfettamente: comprendere significa spostarmi da una cosa a un'altra. Ma questa cosa dalla quale mi sposto deve essere quella che è, deve essere nella στάσις, in quiete, deve essere immobile; solo così, partendo da qualcosa di immobile, posso incominciare a muovermi, perché se non è in quiete allora non so se c'è movimento, non so più niente; quindi, deve essere un elemento stabile dal quale muovo verso qualche altra cosa e così attuo la conoscenza. Vedete subito come sono gli stessi termini ripresi poi da Hegel, l'in sé e il per sé: l'in sé come qualcosa che è fisso, che è lì ma che non c'è finché non c'è il per sé; è quando il per sé torna sull'in sé che allora l'in sé si mostra per quello che è. *Infatti στάσις non significa nient'altro che ἀεί ὄν, ciò che è sempre, il permanente, sicché ora, con un ulteriore sforzo interpretativo, non tradurremo più στάσις con "quiete", bensì con: "la permanenza".* E, infatti, deve permanere, deve essere qualche cosa che solo se permane è affidabile come punto di partenza, se non permane dove appoggio il piede? Sarebbe come poggiare il piede sull'acqua. *Vedete, perciò, che in questa nozione di permanenza, del sempre, di fatto – anche se non esplicitamente, ma stando alle cose – affiora per Platone il fenomeno del tempo, come quel fenomeno che determina l'ente nel suo essere: il presente, παρουσία…* La παρουσία è, sì, certo, il mostrarsi però è anche il tempo presente, ciò che si mostra in questo momento: è questo ciò che a lui importa. *…termine che spesso compare nella forma abbreviata di οὐσία.* Con Aristotele οὐσία diventerà l'essere stesso: ciò che si mostra è l'essere. *E il λέγειν, il dischiudere l'ente rivolgendosi a esso…* Questa è un'altra "traduzione", interpretazione di Heidegger. Il λέγειν è il discorso, però, qui lo pone come *il dischiudere l'ente rivolgendosi a esso.* Il discorso è questo: il dischiudere l'ente mentre mi rivolgo all'ente; ma è rivolgendomi all'ente che mi si dischiude; se non mi rivolgo all'ente non si dischiude niente. Naturalmente, c'è un passo successivo, che potrebbe farsi, e cioè che se non mi rivolgo all'ente dell'ente so nulla, quindi, potrei tranquillamente affermare che è nulla. *…il dischiudere l'ente rivolgendosi a esso, non è nient'altro che il rendere-presente la visibilità dell'ente stesso e quindi questo stesso in ciò che esso è …* C'è sempre il richiamo al vedere, c'è la necessità che il vedere costituisca la garanzia. Questo vedere è il crinale che distingue i sofisti dai dialettici: il sofista non vede, il dialettico basa tutto su ciò che vede e crede – questo è il punto fondamentale – in ciò che vede. *…nel suo dischiudere presentificante, esso conduce il presente all'appropriazione.* Cioè: è con il vedere che mi approprio delle cose. Si intende, allora, facilmente come, posto che il vedere è la condizione per potere appropriarsi delle cose, la condizione sia che il vedere veda esattamente la cosa così com'è, perché solo così me ne posso appropriare. Il sofista non vede quindi, non se ne appropria, ma è preso in un racconto incessante; mentre per Platone il vedere è la condizione dell'appropriazione e l'appropriazione è l'obiettivo, è il τέλος, il fine ultimo. *È così il λόγος- e con esso l'uomo, il filosofo, il sofista, la suprema possibilità di esistenza – il tema di questo cavillare all'apparenza astratto. /…/ Se però ἀπάτης οὖσης (*esseri che ingannano*), allora tutto è necessariamente pieno di εἰδώλα, εἰκόνες, φαντασίαι…* Se l'essere stesso è ingannevole, allora per Platone ci sono solo idoli, simulacri, falsità. *… εἴδώλα: quegli elementi*

visibili che si limitano ad apparire-come, ma non sono ciò per cui si spacciano;… Questa è in fondo l'accusa che Platone rivolge ai sofisti: dicono cose ma queste cose che dicono non sono vere, non sono reali, non sono quelle che sono; solo la dialettica fa questo. *… φαντασίαι: inteso nel senso platonico, come φαίνεταί: ciò che si mostra, ciò che si limita ad apparire-come… Pertanto, l'ostensione della congiungibilità di λόγος e di ἕτερον (*del discorso e del diverso*), cioè del λόγος ψευδής, conduce nel contempo alla possibilità di comprendere i fenomeni peculiari dell'εἰδώλον (*simulacro*), dell'εἰκών (*immagine*), della φαντασία (*fantasia*). Si tratta di un fenomeno enigmatico: qualcosa è in quanto ciò che al tempo stesso non è.* Perché l'εἰκών, l'immagine, non è, perché l'immagine è sempre di qualche cos'altro, che invece è, ma anche l'immagine è; quindi, è ma anche non è. *Adesso Platone ha raggiunto una comprensione di tale fenomeno, avendo con ciò fatto un passo avanti verso la comprensione ontologica dell'αἰσθητόν (*percepito*) stesso. Bisogna abbandonare l'abitudine di inserire la filosofia platonica nell'orizzonte scolastico secondo cui Platone vedrebbe da una arte la sensibilità e dall'altra, come in un'altra cesta, il sovrasensibile. Egli ha visto il mondo in termini altrettanto elementari di come lo vediamo noi stessi, solo in maniera assai più originaria di noi. /…/ Adesso, sullo sfondo dell'indagine dialettica fondamentale, il tema è il λόγος.* Tutto il lavoro, tutto il discorso di Platone lo ha condotto al λόγος, cioè, si è accorto che è lì che si gioca tutto e che è su questo che deve lavorare per riuscire a sbrogliare la situazione: il discorso può essere falso? Se sì, allora vuol dire che i sofisti sono ingannatori; se no, è un problema. Ma, parlando del λόγος succede che se pongo l'ente come λόγος, come discorso, allora muta continuamente, non è mai fermo, e allora come lo fermo questo ente, se è λόγος? Separando il λόγος vero da quello falso, solo tenendo questi separati lo fermo. *Essa consente a Platone di cogliere per la prima volta concettualmente le strutture fondamentali di λόγος, ὄνομα (*nome*), ῥῆμα (*verbo*). Sono espressioni che Platone ha già usato in dialoghi precedenti, ad esempio nel Cratilo, dove tuttavia non ha ancora una comprensione vera e propria di ὄνομα e ῥῆμα, e soprattutto della loro συμπλοκή (*unione*).* Anche in questo caso tra nome e verbo c'è una συμπλοκή, una unione. Anche in questo caso si tratta, quindi, per Platone di cercare di determinarli, mantenendoli sempre separati. Vedremo tra poco che non c'è possibilità di avere un nome senza un verbo, il nome senza il verbo è niente, dice niente, e il verbo senza il nome non sa di che parla. *La domanda è dunque: come può il λόγος entrare in una possibile κοινωνία con il μή ὄν? Una riposta a tale quesito può venire solo evidenziando il λόγος stesso in ciò che è, e cioè conducendo un'analisi del λόγος, ovvero della δόξα, termini che Platone concepisce come identici l'uno all'altro, qualora tale analisi sia guidata da questa prospettiva: "se con essi possa essere congiunto il μή ὄν".* Sempre questa la sua idea. *In precedenza ho evidenziato diversi modi di esprimere la κοινωνία /…/ Deve essere mostrato non solo e in generale che il μή ὄν può essere congiunto con il λόγος, ma che la stessa struttura fenomenica del λόγος implica la possibilità di congiungersi con il μή ὄν, ossia con lo ἕτερον. La questione viene formulata anche in questi termini, se cioè sussista la congiungibilità o se ogni λέγειν sia già vero e possa essere vero in quanto λέγειν – come afferma Antistene -, vale a dire se a ogni λόγος possa essere congiunto l'ὄν presente in esso, e cioè – di contro allo ἕτερον – il ταύτον.* È possibile congiungere l'ἕτερον e il ταύτον, il diverso con lo stesso? Il problema è sempre lo stesso, e cioè riuscire a potere affermare con certezza che ciò che vedo è quello che è: questo è l'obiettivo. *Insomma, ora viene soltanto ridiscussa in termini assai più precisi la questione che era emersa già nel rifermento alla posizione di Antistene: se il λέγειν, nella sua funzione propria, sia identificazione oppure qualcos'altro, e qualora sia identificazione, se ciò che vi è chiamato in causa possa essere identificato unicamente con se stesso – "uomo è uomo" (*posizione di Antistene*) – oppure se vi sia anche identificazione dell'ente in riferimento alla sua δύναμις κοινωνίας (*capacità di essere in relazione*).* Qui δύναμις non è tanto capacità; sì, è potenza, ma è potenza che vuole questo. *L'analisi del λόγος può essere articolata in tre tappe: 1. L'esibizione della struttura fondamentale "onomatica" (*che riguarda il nome*) e "delotica" (*che riguarda il *δηλοῦν*, il manifestarsi*) del λέγειν. Devo scegliere questi termini, poiché nella nostra lingua non ne abbiamo di*

corrispondenti. Onomatica, nominante: il λέγειν come espressione linguistica. Delotica, da δηλοῦν: il λέγειν in quanto rende manifesto, fa vedere. Sono questioni alle quali la linguistica raramente approda, e cioè c'è l'espressione e il contenuto, così come li ha chiamati Hjelmslev. *Nel corso di una trattazione unitaria viene dunque mostrato il discorso a) come espressione e b) come chiamare in causa le cose nel discutere, nel senso di scoprirle, δηλοῦν.* Espressione e contenuto. *Per quale motivo vengano presi insieme proprio questi due fenomeni del discorso, il pronunciare (l'essere pronunciato) e la funzione scoprente, si mostrerà in seguito.* In effetti, l'espressione enuncia qualche cosa, ma non dice di che cosa si tratta propriamente; è la parola che si dice, ma se non c'è il che cosa si dice, il τί del λέγειν τί è niente. Questo τί, quel qualcosa che il dire dice, è di fatto ciò che è il dire. *2. La seconda parte dell'analisi è l'enunciazione della struttura del λεγόμενον (*detto*) in quanto λεγόμενον; in altre parole: l'elaborazione della costituzione dello stare allo scoperto di un ente, e questa si trova in ogni ente in quanto tale. Ogni λεγόμενον è δηλοῦμενον (*ogni detto è qualcosa che si manifesta*). Che struttura ha il λεγόμενον qua (*in quanto*) δηλοῦμενον? 3. La terza tappa è l'analisi dello stesso scoprire, quanto al come della sua possibilità.* Questo è tipicamente teoretico. Si riflette *al come della sua possibilità,* si riflette sulla possibilità di alcune affermazioni, non sulle affermazioni in quanto tali che affermano cose su altre cose. *Viene cioè chiesto ποῖος ὁ λόγος, di che tipo sia quello stesso λόγος, in riferimento a ciò che esso stesso è, ovvero in riferimento al δηλοῦν.* Si sta interrogando su che cosa, di fatto, sia il λόγος, nella sua struttura proprio fondamentale. Bisogna tenere conto che per i Greci il λόγος non è un ente astratto, il λόγος è il discorrere, il parlare tra le persone, non è inteso, come oggi fa la linguistica, come qualcosa da trattare isolatamente. Come vedete qui il λόγος è descritto continuamente come relazione a qualche cosa, mentre la linguistica tende, tenta, di isolare il λόγος e analizzarlo al microscopio. *Nella formulazione platonica: la pria tappa tratta del λόγος come πλέγμα (*intreccio, plesso*), come intreccio, termine che assume un duplice significato.* Dunque, il λόγος come πλέγμα. Quindi, il λόγος è una relazione, è una serie di relazioni tra elementi: questo è il λόγος, il discorso, il linguaggio. *La seconda tappa tratta del λόγος come λόγος τινός (*discorso su qualche cosa*)…* Non è il λέγειν τί; il λέγειν τί è un dire qualcosa, il λόγος τινός è il discorso che parla di qualcosa di specifico - non è casuale il riferimento che fa lui a Husserl e alla intenzionalità -, il τινός sarebbe il "verso qualche cosa", il rivolgersi a qualche cosa; mentre nel λέγειν τί il τί è soltanto il qualche cosa: se dico, dico qualcosa, mentre il λόγος τινός è un parlare verso qualcosa. *…ogni discorso discorre di qualcosa. La terza tappa tratta del λόγος come ποῖος (*come, modo*), nel come del suo essere, cioè in riferimento al δηλοῦν. Nella prima e nella terza tappa diventa rilevante soprattutto quanto è stato fin qui raggiunto a proposito dell'ὄν nella trattazione fondamentale. Nella seconda tappa Platone s'imbatte in una nuova interconnessione fenomenica che nella prima tappa era già stata accennata, ma non fatta oggetto di analisi tematica esplicita; egli vede invero il fenomeno del λεγόμενον qua λεγόμενον (il* detto in quanto detto*), ma non lo penetra concettualmente /…/ La prima tappa dell'analisi platonica del λόγος ha dunque per tema l'esibizione del discorso come espressione…* Lui incomincia a considerare il discorso, il λόγος… Il λόγος è il discorso, i Greci non hanno un termine per indicare il linguaggio, così come abbiamo noi; per il greco non esiste il linguaggio come entità astratta, ma c'è il λόγος, il dire, il discorso, il parlare, non c'è "il" linguaggio come entità astratta. *La prima tappa dell'analisi platonica del λόγος ha dunque per tema l'esibizione del discorso come espressione – l'onomatico, ὄνομα – e come scoprire – il delotico, δηλοῦν. L'ostensione di questi due momenti strutturali, che sul piano fenomenico sono unitari, prende le mosse dall'onomatico.* Cioè, prende le mosse dal nome, dall'espressione, da ciò che si dice. Comincio dicendo un nome ma, chiaramente, questo nome da solo non può stare. *Il λέγειν di ogni discorso c'è anzitutto nell'esser-pronunciato, nell'espressione verbale parlata. Quest'ultima accade, mi si fa incontro all'interno dell'ente che vi è nel mondo.* Questo era per il greco il discorso, il λόγος: qualcosa che accade continuamente nel dire, nel parlare. *Fuori, in corridoio, si parla; allo stesso modo, il carro fa rumore sul selciato. Frastuono e parola accadono, sono riscontrabili come suono.*

Ma anche questo modo immediato di annunciarsi del λέγειν come sonorità non può essere inteso come se innanzitutto cogliessimo, sul piano fenomenico, un essere vivente che con la bocca produce rumori. Non è questo che si coglie quando si chiacchiera con qualcuno: uno apre bocca ed emette suoni strani, a meno che non parli una lingua sconosciuta; ma anche in quel caso comunque è una lingua e si presume che abbia un significato. Davidson parlava del principio di carità, cioè, si attribuisce all'interlocutore il fatto che comunque stia dicendo delle cose sensate, anche se non le comprende immediatamente. *Al contrario: sin nel suo aspetto più immediato il λέγειν è compreso come un parlare, e anzi in primo luogo questo parlare è inteso come un discorrere gli uni con gli altri su qualcosa. L'espressione verbale non viene colta come rumore – questa è una costruzione puramente teorica – bensì primariamente come un parlare insieme di questo o quello. Senza fissare espressamente questo terreno fenomenico della datità primaria del parlare come "discorrere insieme di qualcosa", Platone muove da questa modalità immediata con cui il discorso si presenta nel mondo, quella appunto del parlare.* È così che nel mondo incontriamo il *λέγειν*, con il parlare. *Non è un caso che in questo contesto Platone indichi una duplice molteplicità di forme, degli εἴδη (*immagini*) e dei γράμματα (*lettere*). Fra queste due molteplicità e quella degli ὀνόματα sussiste non solo una corrispondenza formale – nel senso che anche per gli ὀνόματα sarebbe possibile esibire una congiungibilità, come pure possibili modi eminenti di congiunzione – bensì: fra tali molteplicità di forme, εἴδη, ὀνόματα, γράμματα e persino l'ἐπιστητόν (*certo*), se vogliamo aggiungere anche questo, sussiste una intima interconnessione reale.* Quello che sempre trova, nel tentativo di separare le cose, è una continua interconnessione: lui vuole separare e queste si riuniscono di nuovo. *Negli ὀνόματα, nei λόγοι, gli εἴδη diventano visibili grazie alla κοινωνία del γιγνώσκειν (conoscere, manifestarsi), del δηλοῦν; e ciò che si fa visibile è νοητόν (*conosciuto*), ἐπιστητόν (*certo*). Gli stessi ὀνόματα, in cui diventa visibile l'εἶδος, sono dal canto loro una molteplicità di γράμματα. Dunque, la molteplicità di forme non sono ambiti isolati che si trovano gli uni accanto agli altri, bensì stanno essi stessi in un'intima, reale κοινωνία (*relazione*): la cosa, la sua visibilità, la parola, il ruolo verbale – ente, mondo carattere di apertura dell'ente, discorso, notificazione.* Tutte queste cose appaiono tutte insieme, intrecciate in una relazione indissolubile. *Di nient'altro si tratta che della interconnessione universale dei fenomeni all'interno dei quali l'uomo, lo ζῶον λόγον ἔχον, in generale è. Egli si fonda in ultima istanza nell'in-essere, nella preliminare manifestatività del mondo.* L'in-essere è il *Dasein*, l'esser-ci, di cui parla Heidegger. Dunque, *nell'in-essere, nella preliminare manifestatività del mondo*: il mondo è ciò che preliminarmente si manifesta. Ma io sono fatto di questo mondo. Il mondo per i Greci è la συμπλοκή, l'unione incessante di relazioni continue e indissolubili. Questo è il mondo che mi si presenta: un sistema di relazioni, quella cosa che chiamiamo linguaggio, per il quale i Greci non avevano una parola, nonostante ne parlino continuamente; e, infatti, linguaggio è una parola latina. *In questo senso del φαίνεται, φαίνόμενον, è usato il termine "fenomeno" nell'odierna fenomenologia. Fenomenologia non significa nient'altro che scoprire, esibire, rivolgendosi ad esso, l'ente, mostrantesi, nel come del suo mostrarsi, nel modo del su "esser-ci".* Il *suo mostrarsi*: il problema è come si mostra. Certo, possiamo dire che si mostra, ma chiaramente può mostrarsi soltanto in interconnessione, in relazione con altre cose. Questo è l'unico modo che ha per mostrarsi; l'unico modo per cui l'ὄνομα sia tale, ὄνομα, è che sia interconnesso con il ῥῆμα, con il verbo, cioè, con il suo significato. Significante e significato, bisognerà aspettare duemilacinquecento anni con de Saussure per parlare di significante e significato e del segno, di questi due elementi che, sì, sono due perché li distinguiamo, ma in realtà sono il segno. *La domanda verte ora sulla molteplicità degli ὀνόματα: "che aspetto ha ciò che propriamente dobbiamo percepire nel campo dell'espressione linguistica?". A che cos'è che propriamente dobbiamo prestare ascolto? Colpisce – sul puro piano terminologico – che qui Platone adoperi l'espressione ὑπακούειν (*ascolto*), mentre solitamente, come è uso presso i Greci, per il coglimento reale e diretto usa i termini ἅπτεσθαι, ὁρᾶν. ἅπτεσθαι* e *ὁρᾶν* sono il vedere; qui, invece, introduce l'ascolto. E, in effetti, la parola non si vede. La parola deve fare vedere ma la parola in quanto tale non la vedo, la ascolto. Vediamo come prosegue. *Qui,*

*tuttavia, si tratta di un determinato fenomeno, il parlare, che è coglibile primariamente soltanto nell'ascoltare, ἅπτεσθαι, ὁρᾶν, ἀκούειν hanno il carattere dell'αἴσθησις, del percepire, non quello del cogliere lungo la via del λογίζεσθαι (*conoscenza*). Qui si tratta del retto stare ad ascoltare la molteplicità delle parole dette, così da vedere che cosa sia in gioco in questa molteplicità dal punto di vista della loro κοινωνία (*relazione*). Ὑπακούειν non significa affatto: sentire semplicemente suoni, ma propriamente: autentico percepire, capire il discorso*. È questo l'ascoltare per il greco: non è sentire il rumore ma comprendere il discorso, cioè, comprende come queste cose che si dicono sono messe insieme. *Quale fenomeno costituisce il loro essere-insieme? Quale stato di cose fenomenico, nell'essere-dette-in-sequenza, è il criterio per decidere che all'interno della molteplicità delle parole sussista una autentica κοινωνία?* Cos'è che devo stare ad ascoltare per capire qual è la relazione che è in atto tra le parole? *Vi è una κοινωνία fra ὀνόματα, fra parole nel senso più ampio, presente e operante, quando gli ἐφεξῆς ῥῆμα sono δελώματα, cioè qualora il parlare, inteso come una determinata sequenza di parole, in se stessa, così com'è, fa vedere qualcosa, mostra qualcosa: σημαίνειν, σημεῖον (*significato*), l'aristotelico σημαντικός*. Che cos'è, quindi, l'ascoltare per Platone? È capire in quale relazione sono le cose in modo che io possa vedere ciò che questa relazione mette davanti agli occhi, cioè, l'ascoltare è funzione del vedere. *Qui il termine σημεῖον non può essere tradotto in senso generico e vuoto come "segno"; invece, σημεῖον è già interpretato in questo passo, già in questo contesto platonico, per mezzo del δηλοῦν, al quale si alterna;…* Si alterna il segno con il *δηλοῦν* (manifesto). Il segno è ciò che rende manifesto, visibile. *…ha dunque il senso del rendere manifesto, del far vedere. Aristotele direbbe: ἀποφαίνεσθαι (*manifestazione*)*. Qui insiste la questione del manifestare, del fare vedere, perché soltanto facendo vedere si persuade qualcuno, lo si convince: "lo vedi? Questo è un orologio. Lo vedi, non c'è altro da dire, che altro bisogna aggiungere". Questo è il pensare teorico. La teoria è, sì, certo, fatta di dimostrazioni, ma tutte queste dimostrazioni, a loro volta, non fanno altro che affermare cose su cose, non c'è un pensare teoretico. E il fare vedere elimina il pensare teoretico, si limita al pensare teorico, cioè ad affermare cose, a farle vedere, a mostrarle; mentre, sapete bene che il sofista non fa questo, il sofista, non vede, vuole chiedere conto delle cose che gli si dice di vedere. *Pertanto, a rigore, non è corretto istituire, come si fa in genere, una qualche interconnessione fra il significare, il rendere manifesto qualcosa, e il fenomeno del segno. Anche Husserl, che in tempi recenti è tornato per la prima volta a imbattersi nei fenomeni del significato, ha posto questa idea di segno alla base dell'analisi del significato e del suo rapporto con il suono verbale, richiamandosi in ciò a Stuart Mill. Il criterio dell'esistere delle parole nell'unitarietà del discorso è il loro carattere di apertura. Le parole hanno un'autentica δύναμις κοινωνίας in quanto δελώματα, "manifestanti",…* Hanno questa possibilità di relazione, ma è una possibilità che non può non compiersi. Quindi, le parole hanno questa, potremmo dire, necessità di manifestarsi *…l'ente, "in quanto mostranti nell'ambito della presenza", del possibile "ci" suscettibile di essere esibito, insomma di ciò che è lì presente, e per la precisione τῇ φωνῇ, passando "attraverso l'espressione verbale". Ciò non deve essere interpretato nel senso che sia la φωνή stessa a mostrare, come se il suono verbale fosse già di per sé un segno della cosa; la φωνή è invece solo un momento strutturale, investito nella comunicazione parlante nel senso del pronunciarsi su qualcosa con qualcun altro, ma da sola essa non possiede come tale la funzione del δηλοῦν*. Non mostra niente. Ciò che mostra è il significato, ciò che mostra è la relazione. La φωνή da sola, la parola pronunciata da sola… È chiaro che se io dico una parola ciascuno conosce il significato di quella parola, ma bisogna tenere conto di come pensava Platone. Lui cercava di cogliere la struttura più intima del funzionamento del linguaggio, potremmo dire oggi. Quindi, il dire, senza il ciò che il dire dice, non c'è, è niente: il λέγειν senza il τί non c'è, è niente. *La molteplicità degli ὀνόματα… ὀνόματα* sono i nomi ma possiamo intendere questo termine anche con "parole". *…è dunque determinata a partire dal δηλοῦν (*manifesto*)…* Perché qualche cosa si manifesta, perché io possa far vedere qualche cosa, devo determinare questo qualche cosa. *…ma con ciò, in realtà, dal δηλοῦμενον, dall'ente stesso che dev'essere esibito. /…/ bisogna reperire insomma il δεσμός*

*(*legame*), i momenti strutturali che non possono mancare affinché in generale vi possa essere una κοινωνία (*relazione*) capace di esibire le cose.* Qui si sta chiedendo: c'è la relazione, ma che cos'è che occorre che sia presente perché la relazione possa esibire le cose, possa esibire ciò di cui è relazione? *È un tratto caratteristico, questo, e segnala che la considerazione della lingua da parte dei Greci, la loro comprensione del parlare, non era ancora così degradata come lo è invece la nostra trattazione moderna e contemporanea del linguaggio, che muove anzitutto dalla φωνή, e vede essenzialmente il primo a partire dalla seconda. I Greci concepivano invece fin da principio il linguaggio come discorso, ed è con lo sguardo rivolto a questo che affrontavano le questioni "linguistiche".* Un discorso, cioè, un parlare tra persone dove le parole sono in relazione tra loro e mostrano cose. La domanda qui è la seguente: come possono essere distinti l'uno dall'altro ὄνομα e ῥῆμα*?* Lui si fa questa domanda: come è possibile distinguere il nome dal verbo – è un modo un po' approssimativo di tradurre - potremmo dire: "la parola dal suo significato?". *Entro quale prospettiva si ottiene un criterio per operare tale distinzione? Come si è già accennato: Platone perviene a tale distinzione a partire dal λεγόμενον (*detto*) in quanto δηλοῦμενον (*manifesto*)…* Il detto manifesta qualcosa. *Ὄνομα e ῥῆμα sono e forme primarie entro cui viene detto l'ente come tale.* Soggetto e verbo, direbbe oggi la linguistica, sono quelle cose che servono a mostrare l'ente. *L'ὄνομα è il δήλωμα del πρᾶγμα (*il manifestarsi della cosa*), il ῥῆμα è il δήλωμα della πρᾶξις (*il manifestarsi dell'agire*).* Quindi c'è la cosa, il πρᾶγμα, e c'è l'agire, il movimento, il fare, la πρᾶξις. Lui ci sta dicendo che la cosa è strettamente legata al fare, al movimento, perché la cosa in sé, se non determinata, se non è significata, è nulla; quindi, ci vuole l'agire, il fare, il determinare; il pensare è pur sempre un fare. Quindi, è questo fare che determina la cosa, il πρᾶγμα, che poi è l'ente. *Nell'ὄνομα viene scoperto e mostrato ciò di cui si tratta, e il ῥῆμα coincide con questo stesso trattarne. Bisogna lasciare questi termini nella loro tendenza indeterminata. È assai difficile tradurli così come Platone li intende qui. In ogni caso, non si può tradurli con "sostantivo" e "verbo", appunto perché Platone non aveva ancora trovato la distinzione tra sostantivo e verbo, sebbene egli certo ne conosca la differenza. La nozione di "sostantivo" è matura dall'aristotelico ὑποκείμενον: la categoria grammaticale di "sostantivo" riconduce a quella ontologica di ὑποκείμενον. Lo ὑποκείμενον fu scoperto soltanto da Aristotele, in connessione con la sua scoperta della κίνησις, e cioè: sul terreno di una nuova fondazione della questione dell'essere a partire dalla κίνησις. Nel caso di Aristotele si tratta di una vera e propria versione compiuta di quanto Platone già intravedeva: che nella κίνησις, nel κίνούμενον (mosso), vi è qualcosa come uno ὑποκείμενον.* Se qualcosa si muove, questo qualcosa chi è? *Nel fenomeno del κίνούμενον (*mosso*) Aristotele vide dunque per la prima volta che nel movimento si dà qualcosa che permane, che ha στάσις, che "c'è" sempre già sin da principio.* Se qualcosa è mosso vuole dire che prima non lo era, cioè c'era la στάσις, la quiete. *In questa direzione – quella di ciò che, fin da principio, sempre e costantemente già "c'è" e permane – procede anche il senso di πρᾶγμα in Platone.* La cosa, il πρᾶγμα, è ciò che c'è, che permane. E la πρᾶξις è quel movimento che consente di determinare il πρᾶγμα in quanto cosa. Potremmo anche aggiungere che è la πρᾶξις che consente di potere determinare il πρᾶγμα in quanto πρᾶγμα, in quanto cosa. *Ma egli non giunge ancora a un tale grado di chiarimento, in quato non ha già presenti le caratteristiche necessarie per la fissazione concettuale, che poi sono state determinate da Aristotele: l'ὄνομα come ἄνευ κρόνου (*senza tempo*) e il ῥῆμα come προσσημαίνον κρόνου (*qualcosa che è provvisto di tempo*). Nell'ὄνομα viene mostrato qualcosa…* Occorre dire che qui è implicita tutta la linguistica fino ai giorni nostri. È chiaro che Platone usa altre parole, non usa i termini che usa la linguistica, ma lui è preso nel discorso, vuole capire come funziona il discorso, cosa succede quando si parla. E qui porre l'ὄνομα, il nome, la parola, la cosa senza tempo, come qualcosa che è fisso, e invece il ῥῆμα come ciò che muove, è tutto ciò su cui si è basata la linguistica fino ad oggi: c'è l'espressione e c'è il contenuto, c'è la forma e la materia, c'è questo dualismo che continua sempre, perché tutti quanti, in un modo o nell'altro, si sono accorti che ci sono l'uno e i molti – Parmenide – e la

questione è rimasta tale e quale. E rimane tale e quale anche in Platone, perché lui non giunge a nessuna soluzione. Dirà alla fine, nella penultima pagina, che ha risolto il problema, ma in realtà non ha risolto proprio niente. Ma lo vedremo nel dettaglio. *Nell'ὄνομα viene mostrato qualcosa, senza che sia esplicitata la modalità della sua presenza, del suo esser-presente.* È senza tempo, è la cosa, è lì, ma senza determinazione. Qual è il problema sempre? Che posso determinare qualcosa soltanto con l'indeterminato; posso fissare il finito solo con l'infinito. Questo è il "problema", tra virgolette perché non è il problema come impiccio, come difficoltà, ma è heideggerianamente come ciò che è da pensare, che ancora è da pensare, e cioè il fatto che per determinare un qualche cosa lo devo determinare con un significato, cioè con l'indeterminato. Il determinato e l'indeterminato sono lo stesso, come il finito e l'infinito, come l'uno e i molti. Vedete come in fondo non si esce di una virgola da ciò che ha detto Parmenide. Il *ῥῆμα, invece, che di per sé non significa nulla e scopre soltanto* κατά *(*il verso che cosa*), ha la peculiarità di fissare ciò che è esibito come ente anche dal punto di vista del suo essere temporale, e ciò per i Greci significa: in riferimento al suo essere-presente o non essere-presente.* Mentre l'ὄνομα, che potremmo indicare come il πρᾶγμα, la cosa, il ciò che si dice, di per sé non significa niente, anche il ῥῆμα, anche il significato, di per sé non significa niente, perché il significato, dice lui, scoprente ma, potremmo dire, significa κατά, verso qualcosa, rivolto a qualcosa. *…ha la peculiarità di fissare ciò che è esibito come ente…* Quindi, lo determina come ente, e cioè soltanto la πρᾶξις determina il πρᾶγμα, soltanto l'agire del pensiero, quindi il determinare, fa esistere la cosa. E questo ha delle conseguenze non indifferenti, perché ῥῆμα, la πρᾶξις, l'agire, il pensare, e se è questo agire del pensiero, del λόγος, ciò che fa esistere la cosa, è un bel problema.

30 marzo 2022

Siamo a pag. 597. Stavamo parlando di ciò che rende manifesto – il termine è *δηλοῦν*, ciò che rende manifesto qualche cosa – e il linguaggio è ciò che rende manifesto. *Questo δηλοῦν, il rendere-presente scoprendo, non vi è però "prima che ὄνοματα (*nomi*) e ῥήματα (*verbi*) siano entrati in una mescolanza".* Cioè, non si manifesta niente finché i nomi e i verbi non si mescolano tra loro, cioè, non fanno un tutt'uno. È un altro modo per dire che è la relazione che produce il senso. *Soltanto allora vi è λόγος, non prima.* Soltanto se c'è relazione c'è λόγος. Il λόγος è relazione, ovviamente. *Questo dato di fatto, la necessità della συμπλοκή (*unione*) di ὄνομα e ῥῆμα, non può essere inteso come se il λόγος fosse in qualche modo il risultato di una somma di ὄνομα più ῥῆμα giacché il fenomeno primario che precede entrambi è piuttosto il δηλοῦν stesso, il rendere manifesto.* È questo rendere manifesto che accade nella συμπλοκή, nella unione di verbo e di nome, che rende il ***λόγος*** quello che è. Il λόγος è questo: un rendere manifesto attraverso la συμπλοκή, attraverso l'unione di nome e di verbo. *È per questo che essi sono detti δηλωματα (*i manifesti*). Soltanto in virtù di ciò sussiste la κοινωνία (*relazione*).* Il che è vero sino a un certo punto perché, in effetti, c'è una sorta di simultaneità in tutto ciò. Lui vuole ordinare le cose in una sorta di successione, anche se poi dice che non è così, non è che ci siano prima l'uno e poi l'altro e che poi si mettono insieme; avvengono nella relazione, cioè, nella κοινωνία. *L'ordine della descrizione, così come Platone lo dispone a partire dall'isolamento di ὄνομα e ῥῆμα, non è identico alla concreta strutturazione dei fenomeni. Non accade infatti che in un primo tempo ci sia un ronzare di parole isolate e che poi vengono raccolte insieme, sicché ne nascerebbe un δηλοῦν. Al contrario, è il* δηλοῦν *il fenomeno primario.* Sta dicendo che si manifesta qualche cosa prima addirittura che ci siano il verbo e il nome; occorre che qualcosa si manifesti. C'è un'allusione, che facciamo noi perché qui non c'è, all'idea del concreto: occorre che ci sia il tutto, che ci sia il concreto perché ci siano gli astratti. *Questo è il fenomeno fondamentale. E soltanto in riferimento a esso sussiste la possibilità della caduta e della decadenza, la possibilità cioè di parole isolate, pronunciate meccanicamente. Il δηλοῦν, in cui è implicita la possibilità di parlare, è una determinazione costitutiva dell'esistere stesso, che io sono solito*

chiamare l'essere-ne-mondo, l'In-essere. Sarebbe l'esser-ci, il *Dasein*. /…/ *Il che significa: non vi può essere alcun λόγος che contenga meno elementi di questi; ὄνομα e ῥῆμα sono costitutivi del λέγειν*. Non è possibile separare il verbo dal nome. Come invece vuole fare la linguistica da sempre: li isola e bell'e fatto, senza accorgersi che una volta isolati sono tutt'altro da quello che voleva considerare diventano un'altra cosa perché sono inseriti in un altro λέγειν, in un altro dire. *In tal modo, il λέγειν si distingue essenzialmente dall'ὀνομαζειν μόνον (*semplice nominare*)*… Il λέγειν è, sì, un dire ma non è un semplice nominare le cose. …*dal puro e semplice proferire parole a caso, senza che diventi visibile alcunché.* Ecco, deve diventare visibile qualcosa, il λόγος fa diventare visibile qualche cosa. È quello che intendeva fin dall'inizio con ἀληθεύειν, cioè qualcosa che si rende manifesto, che si rende visibile. *L'ὀνομάζειν in quanto tale non dischiude le cose; bensì è soltanto il λόγος che: "appronta qualcosa". Solo nel λόγος accade che nel parlare venga fuori qualcosa, nel senso del discorso: qualcosa si mostra, si fa presente l'εἶδος dell'ente (*l'immagine dell'ente*)*. *E unicamente "questo intreccio" "lo chiamiamo λόγος*. Il λόγος è questo intreccio di ὄνομα e ῥῆμα. /…/ *Dunque, ciò che determina l'essere delle parole nell'unitarietà del discorso è il loro carattere dischiudente*. Dischiudente, cioè, fa uscire dall'oscurità qualcosa; è poi la nozione di ἀλήθεια: dischiude, quindi mostra. *E il criterio reale di distinzione di questi δηλωματα è l'unitarietà del possibile oggetto del dischiudere: πρᾶγμα - πρᾶξις*. L'unitarietà di questi due elementi: πρᾶγμα e πρᾶξις, la cosa e l'agire. Questa unitarietà è importante perché ci mostra che non c'è πρᾶγμα senza πρᾶξις, e viceversa. La cosa non c'è senza l'agire, ma l'agire di cosa? L'agire del linguaggio. Sono i due elementi che Hegel chiamerà in sé e per sé: la cosa è indeterminata finché non c'è la πρᾶξις, l'agire che lo mostra, che determinandolo lo fa vedere. /…/ *In tal modo, rispetto al Cratilo e al Teeteto, Platone ha conquistato la possibilità di differenziare positivamente il λέγειν rispetto all'ὀνομαζειν μόνον (*semplice nominare*)*. *Nel nominare, nel rivolgersi alle cose nominandole, non v'è nulla che, riguardo la cosa stessa, divenga visibile. Il nominare non può mai determinare il nominato nel senso della sua concretezza reale*. Il che è vero fino a un certo punto, perché quando io nomino una cosa, perché il nominarla inserisce, per chi ascolta, questa cosa in un discorso; quindi, questa cosa non è mai sola, per dirla con i termini di prima, non c'è mai πρᾶγμα senza πρᾶξις, non c'è mai la cosa senza un agire. *Perciò la denominazione non ha il carattere del dischiudere. Se mai qualcosa diventa visibile nel nominare, è unicamente il modo in cui si menziona l'oggetto nominato, il suo "come si chiama". Certo, si tratta pur sempre di un dischiudere qualcosa che prima della denominazione non era noto, ma tale dischiudere che pertiene all'esser nominato, al nome, non è ancora un dischiudere la concretezza reale della cosa stessa*. Qui ci sta dicendo, anche se non lo dice, che per dischiudersi questa cosa deve essere inserita nel concreto, nel tutto, cioè, nel linguaggio. Occorre intendere che c'è una simultaneità tra questa cosa e ciò che questa cosa dice, tra il λέγειν e il τί del λέγειν τί. *Quindi il nominare è comunque, in senso lato, un dischiudere, ma non è un dischiudere-la-cosa nel senso stretto del riferimento alla cosa nominata in quanto tale. Platone adopera ὀνομαζειν in questa duplice accezione della denominazione, distinguendola rispetto al λόγος, il quale propriamente conduce qualcosa a conclusione, rendendo autenticamente possibile un δηλοῦν*. Perché dunque ci sia il δηλοῦν, il manifestarsi della cosa, qualcosa deve giungere a conclusione, deve compiersi. Cosa vuol dire che deve compiersi? Che per essere quello che è deve essere inserito nel tutto, nel concreto. Solo allora si compie, perché solo lì trova il suo compimento. È quella stessa cosa di cui parlerà Aristotele rispetto alla δύναμις e alla ἐνέργεια, alla potenza e all'atto: soltanto quando la potenza diventa atto allora la potenza è potenza, è in questo senso che è quando giunge al compimento. /…/ *La seconda tappa dell'analisi del λόγος ha il compito di porre in risalto la struttura del λεγόμενον (*detto*) in quanto tale, cioè la costituzione propria del possibile esser-scoperto di ciò a cui ci si è rivolti:*… Mi rivolgo a qualche cosa e lui si scopre. Si scopre come? Con il detto. …*che aspetto abbia, che cosa in genere è detto, in quanto detto, in un λέγειν. Per questa analisi del λεγόμενον nella sua struttura, Platone si serve di una determinazione fondamentale: il λόγος è λόγος τινός*… λόγος τινός

è il discorso in vista di qualcosa, in relazione a qualcosa, diverso dal λέγειν τί, perché il τί è il qualcosa, è il dire qualcosa. Qui si tratta di un discorso rivolto a qualche cosa. Infatti, poi parlerà di intenzionalità riferendosi a Husserl, cioè, il λόγος τινός è il λόγος che è in relazione a qualche cosa, cioè, dico in relazione a qualche cosa. *…ogni chiamare in causa è riferito a qualcosa.* Questo è il modo con cui Heidegger intende il λόγος τινός: ogni chiamare in causa è riferito a qualche cosa. *Comunque esso sia come λόγος, esso è sempre λόγος τινός, μή δέ τινός ἀδύνατον: non c'è alcun λόγος che non sia un λόγος τινός…* Non esiste un discorso che non sia un discorso in vista di qualche cosa. È la prima formulazione della volontà di potenza: qualunque discorso è sempre un discorso in vista di qualche cosa, che vuole qualche cosa. Ovviamente, qui sia Heidegger che Platone non ne parlano, però è la prima formulazione: non c'è nessun λόγος che non sia λόγος τινός, cioè, che non sia un discorso che, potremmo dire molto banalmente, che vuole ottenere qualcosa da qualche cos'altro. *Con ciò si è pervenuti una visione fondamentale del λόγος, anche se Platone non ne offre una compiuta elaborazione fenomenologica. Tuttavia, questo fenomeno è per lui abbastanza importante perché vi insista e lo renda decisivo per tutta la successiva storia della logica. Se un Platone non mostra alcun timore di rimarcare l'apparente banalità secondo cui un λόγος è λόγος τινός, allora essa deve pur essere di qualche importanza. Soltanto in apparenza si tratta di una ovvietà. La storia della filosofia, soprattutto quella della logica moderna e contemporanea, mostra che da tempo questa banalità è stata nuovamente dimenticata, o non più considerata. Ci si rappresenta le cose in questo modo: nella sfera psichica sono dati dei suoni verbali e quindi si connettono, per via di associazione, le cosiddette rappresentazioni generali; e tutto ciò accade nella coscienza. E allora ci si chiede come sia possibile che tali associazioni interne alla coscienza possano avere valore oggettivo per le cose che stanno al di fuori.* Come so che queste cose che dico si riferiscono a quelle cose che credo siano al di fuori. Qui, tra le righe, c'è una distinzione tra la posizione teorica e quella teoretica. Quella teorica afferma cose su qualcosa, dice che le cose stanno in un certo modo; la posizione teoretica si chiede a quali condizioni siano possibili le affermazioni che vengono affermate. *Questa posizione è condivisa ancora pressoché da tutti, anche dai migliori. Lo stesso Cassirer, ad esempio, non è sostanzialmente uscito da tale posizione. Quindi, non si è più fatto uso di questa conoscenza: λόγος è λόγος τινός.* Heidegger si rende conto dell'importanza di questa cosa. *Essa è stata riscoperta da Husserl con la sua nozione di intenzionalità.* Prima vi dicevo che il λόγος τινός, il dire qualche cosa, è volere fare qualcosa: questa è l'intenzionalità. Ma che cosa voglio fare con ciò che dico? Voglio mettere in atto la volontà di potenza, voglio dominare l'ente, è questo che voglio fare, che altro dovrei volere fare? *È tutt'altro che ovvio e banale tornare a vedere questo fenomeno dell'intenzionalità, accorgendosi che, partendo da esso, le strutture del λόγος tornano a farsi comprensibili. Le cose non stanno dunque così: che in un primo tempo il λόγος si presenterebbe isolato come un parlare, e che poi, occasionalmente, compaia un oggetto che di caso in caso, ma non per forza sempre, vi si possa connettere. Al contrario: ogni discorso è secondo il suo senso più proprio uno scoprire qualcosa.* Si tratta poi di intendere bene perché è uno scoprire qualche cosa, ma che non esisteva prima che io lo manifestassi. *In tal modo è fissata una nuova κοινωνία, quella di ogni λόγος con l'ὅν. Tale κοινωνία è già data insieme con il senso del λόγος stesso.* Questa relazione è già data insieme con il λόγος, è il λόγος stesso. *Per prima cosa interroghiamoci sul τί di questo τινός. Ciò non significa che ci rivolgiamo a un ente concreto, a un qualche oggetto determinato di cui appunto si discorre. E la domanda non verte nemmeno su questo o quel determinato ambito dell'essere a partire dal quale ci si può rivolgere a un certo ente. Essa concerne invece il τί di questo τινός: è la questione del λεγόμενον. Infatti, il τινός è il τινός del λόγος.* È il rivolgersi a qualcosa del dire, del discorso. *La struttura attuativa del δηλοῦν, dell'indicare, è stata ravvisata come determinata dal πλέγμα (*plesso*) dei δηλωματα, ὄνομα* e *ῥῆμα.* Dal plesso del manifestarsi, che è fatto di verbi e nomi. *La costituzione del τί come δηλοῦμενον, come λεγόμενον, è dunque: πρᾶγμα nel come della πρᾶξις.* Cioè, è la cosa nel modo in cui l'agire la mostra; senza l'agire, il dire, il πρᾶγμα non si mostra, è il linguaggio che mostra la cosa. *Pertanto, il possibile λεγόμενον è anticipato, quanto al suo senso, come qualcosa in*

cui si tratta di qualcosa. Questo è propriamente il significato di πρᾶξις-πρᾶγμα. Il trattarsi-di-qualcosa è dunque ciò che è già anticipatamente dato in ogni λόγος conformemente al suo senso più proprio. Come dire che nel *λόγος*, nel dire, c'è sempre già un trattarsi di qualche cosa. E questo è anche il senso più profondo di rendere il λόγος τινός, e cioè che nel dire c'è sempre già l'essere indirizzato in una certa direzione, è già sempre posto per la volontà di potenza, ha già da sempre un suo τέλος, un suo fine. Ma la questione più interessante, che qui non è trattata molto in quanto non ci sono neanche i termini, è che soltanto questo τέλος, questo fine, che effettivamente discopre le cose, e cioè le cose sono quelle che sono in vista del fine che hanno, e il fine che hanno è la volontà di potenza; è la volontà di potenza che dà un significato alle cose. Le cose, πραγμάτα, sono tali per via della πρᾶξις, dell'agire, ma questo agire è un agire verso la volontà di potenza. E il λόγος è λόγος τινός in quanto è sempre indirizzato a un τέλος, a un suo fine, a un suo compimento. Ma cosa lo compie? Lo compie la volontà di potenza, cioè, la necessità di dominare l'ente. *Platone lo connota mediante l'espressione περί οὗ (*ciò di cui si parla*). A ogni λόγος pertiene il περί οὗ. Si tratta di comprendere questo περί οὗ come momento strutturale del λεγόμενον…* Sta dicendo che è il ciò-sui-cui del parlare che definisce il dire stesso, è questo che fa del dire il dire. E il ciò-sui-cui è sempre il dominio dell'ente. *Al λόγος come rivolgersi a qualcosa è già anticipatamente data sullo sfondo l'unità di un ente, ad esempio: in un determinato momento si ode il fragore di un carro sulla strada. Io non sento rumori in un senso isolato come se stessi seduto in un istituto di psicologia sperimentale, bensì avverto il carro sulla strada. Lo ξένος vede davanti a sé Teeteto seduto. Questo elemento unitario di un intero già dato in precedenza è il περί οὗ.* Sarebbe da intendere a questo punto il περί οὗ come il concreto, cioè come il mondo in cui qualche cosa può apparire. *Fissiamolo: il ciò-su-cui del parlare. Nell'ambito di ciò che è dato sin da principio, il λέγειν in quanto tale mette in risalto qualcosa. Questo alcunché di evidenziato è lo ὅτου (*il qualcosa*). Dunque, nell'ente che è già dato, ma ancora sullo sfondo, viene messo in evidenza qualcosa,…* Dal concreto appare l'astratto, viene messo in evidenza qualcosa o, per usare le parole di Heidegger, dall'essere compare l'ente. *…e precisamente in modo tale che esso è inteso in quanto qualcosa, che determina il già dato.* Il "già dato" è il qualcosa, che c'è già. *Ma con ciò accade nel contempo che il ciò-su-cui – l'intero già dato, il carro fragoroso – viene colto a partire dal suo stesso fragore: esso, che si trova sulla strada, viene esperito e determinato in quanto fragoroso al passaggio. In questo περί οὗ è implicita dunque una duplice struttura:…* Io sento un carro che fa rumore sulla strada, ma non sento il rumore, c'è già comunque; l'idea del carro che sta passando c'è già. È il mondo, direbbe Heidegger, in cui tutto ciò è inserito, e se non ci fosse il mondo, in cui tutto ciò è inserito, io non sentirei il fragore del carro, così come il bruco non sente il fragore della battaglia, perché per lui non esiste, non è qualche cosa. *1. Con esso (περί οὗ) si intende, in generale, il ciò-su-cui del discorso, nella sua interezza, l'intera datità che mi sta davanti, ancora sullo sfondo.* Occorre che ci sia il concreto. *2. Non appena in tale περί οὗ viene compiuta l'evidenziazione – non appena gli viene attribuito il fragore in quanto precisa determinazione, si compie la messa in risalto del carro stesso come ciò su cui verte il discorso. il περί οὗ intende allora, in senso marcato, ciò di cui si parla.* Ha detto bene: prima c'è il concreto, da cui astraggo l'idea che il sta passando. *Distinguiamo pertanto: 1. Il ciò-su-cui del discorso nel suo insieme, ciò che sta sullo sfondo, 2. Il ciò-di-sui, ovvero ciò che è tematicamente evidenziato; è quello che in grammatica chiamiamo soggetto della frase.* Per arrivare al soggetto della frase occorre che ci sia una frase, occorre che questa cosa sia determinata come frase, occorre che io sappia che cos'è una frase, che questa frase sia inserita in un mondo perché abbia un significato: solo allora so che cosa dice quella frase. *Da qui risulta chiaro che sul piano fenomenico l'atto di mettere in risalto di un δηλοῦν, di un λέγειν, non avviene attraverso la reciproca congiunzione di due rappresentazioni, bensì a partire da un certo sostrato non tematico, tenuto presente sullo sfondo, il quale viene poi tematizzato evidenziandone l'in-quanto (in quanto sta seduto o fa rumore) e nel contempo il chi, il soggetto dell'azione (Teeteto, il carro).* Sta dicendo che dal concreto io posso astrarre qualcosa, l'ente. *La via non procede affatto dal soggetto, attraverso la copula, al predicato, bensì dall'intero già*

dato alla messa in risalto di ciò che poi chiameremo predicato, per finire con la vera e propria focalizzazione del soggetto. Si parte dall'intero, dall'agire, da ciò che agisce in questo intero e alla fine si intende il chi sta agendo in questo intero. Che è il contrario di ciò che viene insegnato sin dalle scuole elementari: c'è il soggetto, poi il verbo e, quindi, il predicato. *L'analisi del τινός, del τί, nel fenomeno del λόγος τινός mostra dunque la struttura fenomenica del chiamare in causa in quanto tale: "qualcosa in quanto qualcosa", al cui interno qualcosa che è solamente già dato viene propriamente condotto alla presenza. Tale "in-quanto",…* L'in quanto sarebbe l'astrazione, l'astrarre. *…in carattere dell'in-quanto, è l'autentica categoria logica, intendendo "logico" non già nel senso tradizionale, bensì nel senso di ciò che è dato come costitutivo nel λόγος in quanto esso è un rivolgersi-a qualcosa: ciò che nel λεγόμενον costituisce la struttura del λεγόμενον come tale. /…/ Come si è detto, la terza tappa ha il compito di determinare il λόγος come ποῖος (*come tale*). Qui la cosa importante è che ogni λέγειν è λέγειν τί.* Non si stanca mai di dirlo. *Non vi è alcuna modificazione del λόγος che non lo modifichi come λέγειν τί, cioè ogni modificazione del λέγειν concerne il suo rendere manifesto.* Cioè: ogni discorso è discorso di qualcosa, rende manifesto qualche cosa. *Per suo effetto il δηλοῦν non diventa un niente, il λέγειν non diventa λέγειν μηδέν (*discorso di nulla*) – una cosa impossibile per il senso stesso del λέγειν – non si perviene a una mancanza dello scoprire, bensì: poiché il λέγειν τί, essendo una struttura costitutiva, si conserva necessariamente in qualunque modificazione del λόγος, il λόγος può essere modificato solo in direzione di un non-scoprire nel senso di un velare, del contraffare, del mettere davanti qualcosa a qualcos'altro, del non far vedere.* Qui sta dicendo una cosa che per lui è importante. Dice che ogni λέγειν è λέγειν τί, cioè, dice necessariamente qualcosa; ma questo qualcosa che mostra è, sì, qualcosa che viene scoperto ma può essere modificato nel senso di un velare, di un contraffare. Questo τί del λέγειν τί può essere contraffatto, può essere modificato: gli si può parare davanti qualche cosa. Questa è la migliore delle argomentazioni che Platone ha trovato per giustificare la possibilità del λόγος ψευδός. Vedete la pochezza di questa argomentazione che dovrebbe essere centrale. Teniamo sempre conto che in tutto il Sofista quello che vuole fare Platone è ottenere un certo risultato, che è quello che dice che il sofista mente, che può esistere un λόγος ψευδός, un discorso falso. Che è il discorso che mette in atto il sofista, mentre c'è il λόγος ἀληθής, quello della dialettica. *Ogni pronunciarsi e ogni parlare-su-qualcosa viene assunto assai naturalmente e innanzitutto come un δηλοῦν (*manifestare*). Abbiamo così, posto che il δηλοῦν possa essere modificato, le seguenti strutture: 1. Un λέγειν si dà e "c'è" come scoprimento di qualcosa. 2. Questo λέγειν può essere tuttavia in se stesso: contraffazione, può spacciare qualcosa per qualcosa di diverso da ciò che esso è. Ma in quanto esso si dà – e si dà sempre come un λέγειν τί – e però si riscontra di fatto che in certi casi esso non ci dà l'ente, allora questo λέγειν è un ingannare.* Perché? Lui dice: certo, non ci dà l'ente, ma questo ente si dà. Davvero? E come si dà? Su questo punto lui ha sì detto delle cose ma ha anche spesso glissato, perché è come se l'ente – e questo è abbastanza tipico del greco – si manifestasse da sé. L'ente si manifesta da sé e, quindi, solo per questo motivo posso nasconderlo. Si mostra ma io gli metto davanti qualcosa per cui non è più quello che è: è questo che diceva prima. Non è che siano grandi argomentazioni. *L'inganno è dunque possibile e come tale comprensibile se e soltanto se è compreso che λέγειν è un λέγειν τί. Il λόγος può, in quanto è λόγος τινός, può essere in se stesso falso. Così come parliamo di "banconota falsa", che ha l'aspetto di quella autentica, ma non lo è, ugualmente c'è anche il λέγειν che spaccia qualcosa per ciò che esso non è: il λέγειν occulta se stesso, è in se stesso "falso".* Il fatto che si debba ricorrere a questi esempi, a queste analogie, denota sempre la poca potenza dell'argomentazione. Quando si ricorre all'analogia è come se si volesse sviare l'attenzione di chi sta leggendo, considerando, mostrandogli l'esempio, cioè, facendogli vedere qualche cos'altro. Che è esattamente ciò che, secondo Platone, il sofista fa: gli mette davanti un'altra cosa, lo svia, perché non stia lì a cercare il cavillo. Lo sposta con l'analogia, con il discorso simile, per cui l'attenzione si sposta da quella cosa al discorso simile e uno pensa: sì, certo, la banconota può essere falsa,

esiste, banconote false ne ho viste anch'io, quindi, quello che dice è vero. No, assolutamente no, il fatto che esistano banconote false non significa assolutamente niente rispetto a ciò che sta dicendo. *Ogni λόγος è in quanto λόγος un λέγειν τί, ma non è necessario che mostri ciò di cui parla, bensì può anche occultarlo in modo, certo, che questo giudizio "falso" abbia pretesa di verità.* Ma è quello che sta facendo lui, è quello che lui sta mettendo in atto. Sta cercando di convincerci che si dà un λόγος ψευδός, un discorso falso, sviando di volta in volta la nostra attenzione attraverso l'analogia, attraverso un discorso che ci sposti dalla questione. Cosa vuol dire che la banconota è falsa? Già il parlare di banconota falsa significa mettere in gioco una quantità sterminata di altri elementi, che andrebbero tutti presi in considerazione. E qui dovrebbe intervenire il discorso teoretico: a quali condizioni io posso parlare di banconota falsa? Certo, il discorso teorico dice: sì, questa è una banconota falsa perché è stata stampata da pinco pallino anziché dalla Zecca. Va bene, ma a quali condizioni io posso affermare una cosa del genere, che quindi quella è una banconota falsa? Vuol dire solamente che chi la fabbrica è passibile di sanzioni; se, invece, lo fa la Zecca, no. Qui, in effetti, è Platone stesso che sta mettendo in atto ciò di cui accusa i sofisti: lo sviare. Ricordate che diceva che il sofista è difficile da prendere, sguscia via da tutte le parti. È esattamente ciò che sta facendo lui. *Ne risulta chiaramente che ogni λόγος, sulla base di tale costituzione, è sempre e necessariamente in un come; esso è sempre scoprente in questo o in quel modo: scoprente o occultante, cioè ogni λόγος è ποῖος (*è quello che è, è tale come è*).* Quindi, anche il *λόγος* falso è come è, anche lui è *λόγος ποῖος. "Diciamo che ogni λόγος è necessariamente ποῖος, o così o così", appunto perché è λέγειν τί.* È un dire qualcosa e questo qualcosa che dice è quello. *Altrettanto: "è necessario che esso sia sempre un ποῖος…* Deve essere sempre in qualche modo questo τί del λέγειν τί, questo qualcosa deve sempre essere in un modo, ovviamente. *Pertanto, in ogni λέγειν, in quanto esso è, è sempre già deciso come esso è dal punto di vista del suo δηλοῦν, "è impossibile che un λόγος possa essere ciò che è se esso fosse λόγος di niente".* Lo aveva già detto prima: non è possibile un λέγειν che non sia un λέγειν τί. Questa, che sembra una banalità, è importante perché vuol dire che ciascun discorso è sempre un discorso di qualcosa, su qualcosa, in vista di qualche cosa, è sempre un λόγος τινός, è sempre un dire in vista di, cioè, in relazione a qualche cosa che è, potremmo dire, la causa, ciò che mette in moto il λόγος. Potremmo addirittura spingere la cosa dicendo che è il τί che mette in moto il λέγειν. Come dire che non c'è un dire senza la volontà di potenza: la volontà di potenza è il linguaggio stesso. /…/ *Adesso la domanda decisiva per noi è questa: come interpreta Platone lo ψευδός (*falso*) e l'ἀληθής (*vero*)? La risposta è, in sintesi estrema: in termini puramente dialettici; vale a dire: lungo la via dell'esibizione di una κοινωνία, e invero una che conosciamo già, soltanto che adesso tale κοινωνία, che abbiamo incontrato nella trattazione fondamentale, istituisce al tempo stesso una κοινωνία con il λόγος stesso in quanto ὄν.* Questa è la risposta in sintesi estrema. *In precedenza si è mostrato che ogni ὄν, ovvero ogni τί, è in κοινωνία con ταύτον (*stesso*) e ἕτερον (*diverso*). Ogni alcunché, nel senso più ampio, è se stesso, e in quanto tale è sempre quest'uno, e non altro. Ora questo ὄν, questo τί sul quale è stata condotta la trattazione dialettica fondamentale, viene afferrato nella κοινωνία con il λόγος, ossia: l'ὄν viene ora colto come δηλοῦμενον (*come ciò che si manifesta*) mediante il λόγος, come λεγόμενον (*detto*).* Il detto sarebbe ciò che manifesta questa *κοινωνία*, questa relazione, tra l'ente e il λόγος. Che poi anche il λόγος è un ente. *Nel solco di questa nuova κοινωνία esso rimane ὄν, cioè non gli viene tolta la possibilità della κοινωνία con ταύτον e ἕτερον, in quanto questi sono stati positivamente esibiti come διά πάντων, e ciò include pure il qualcosa nel caso in cui esso sia un λεγόμενον. Ecco, questo è il punto in cui viene attesa al varco l'obiezione del sofista secondo la quale non è detto che il μή ὄν possa entrare in κοινωνία anche con il λόγος. Di fronte all'esibizione del fatto che λόγος è λόγος τινός tale obiezione va in frantumi.* Dice che questo è il punto. Sì, certo, è il punto, in effetti, perché dice che non è detto che il non-ente possa entrare in relazione anche con il λόγος. È una questione importante, perché è come se qui dicesse che il λόγος dice qualche cosa, ma ciò che è non-ente,

cioè il falso, può non necessariamente essere un prodotto del λόγος, del discorso. Qui c'è il tentativo di Platone di isolare il μή ὄν, il non-ente, dal λόγος per renderlo separabile dal λόγος. Qui, in effetti, si avvicina il punto catastrofico, perché se il non-ente è qualcosa, cioè qualcosa nel linguaggio, allora vuol dire che questo non-ente è qualcosa, è il τί del λέγειν, e quindi il non-ente è un ente. Ma, come dicevamo, per la legge di reciprocità, se il non-ente è ente, allora l'ente è non-ente. Questo Platone non può in nessun modo ammetterlo e, allora, ecco che tira fuori qualunque cosa pur di scappare via, di trovare una scappatoia a questo problema. È un problema che lui non risolverà mai e che nessuno dopo di lui ha mai risolto, perché se un non-ente è un ente, perché è nel linguaggio, è il τί del λέγειν, è il λέγειν che dice qualcosa e questo qualcosa sarebbe il non-ente. Può dirlo? Sì, perché il non-ente c'è, è una cosa che lui ha già stabilita e dalla quale non può più tornare indietro; se dicesse che il non-ente non esiste, allora sarebbe d'accordo con Parmenide, cosa che lui non può ammettere perché se il non-ente non esiste, allora i sofisti avrebbero ragione a dire che non è possibile dire il falso e che ogni cosa che si dice è vera. Il che non è sbagliato: è vera e falsa simultaneamente. Però, di fronte a questo problema lui non ha vie di scampo. *Il λεγόμενον, è un τί, un ὄν,…* È un qualcosa, cioè, un ente. *…come tale, esso sta nella δύναμις κοινωνίας (*possibilità di entrare in relazione*) con ταύτον (*stesso*) e ἕτερον (*diverso*). Se il ταύτον è presente insieme con l'ὄν (*ente*), ciò significa che l'ὄν è in esso stesso, è ciò che è. E questo vuol dire, riferito al δηλοῦν, che l'ὄν vi si relaziona in quanto δηλοῦμενον: l'ὄν è scoperto così come esso è in sé.* Questo è il *ταύτον*: è così! *Se un ente è scoperto così com'è in se stesso, allora lo scoprire è un ἀληθεύειν (*discoprente*), un restituire l'ente in se stesso, senza occultamento e contraffazione: il λόγος è ἀληθής (*vero*).* Il questo caso il λόγος restituisce l'ente così come esso è. *L'ἀληθεύειν è dunque un λόγος τινός in cui il τί è contrassegnato dalla presenza del ταύτον…* È un *λόγος* dove c'è lo stesso, dove si mostra la stessità della cosa: ciò che dico è esattamente ciò che si manifesta, o viceversa. *…infatti un ente viene reso visibile nella sua identità con se stesso. Ma, come è stato mostrato dialetticamente, con l'ὄν può stare in κοινωνία anche lo ἕτερον. E ciò significa innanzitutto: l'ὄν è altro da se stesso.* La cosa straordinaria è come Platone abbia di fatto colto tutte le questioni connesse con il linguaggio. Il suo obiettivo è quello di metterle a tacere, di gestirle, di economizzarle, però, le coglie tutte, cioè, significa che l'ente è altro da se stesso, ma se è altro da se stesso, a rigore di termini non posso neanche parlare di ente, perché se è altro da sé di che cosa sto parlando quando parlo di ente? Sto parlando di niente, ma, come ha detto prima, è impossibile parlare di niente e, quindi, se è diverso da sé comunque è qualcosa. *Questa esibizione di qualcosa come altro da se stesso non è atro che l'occultamento, la contraffazione, il rendere visibile occultando.* Platone pensa di cavarsela così. Dopo avere visto che l'ente è altro da sé dice che è altro da sé perché qualcuno me lo ha occultato. E questa è la sua argomentazione, è ciò su cui si sostiene tutta la dialettica. *Dunque, un λέγειν siffatto, in cui il λεγόμενον, in quanto ὄν, è contraddistinto dalla presenza dello ἕτερον, è il λόγος ψευδής. - λόγος ἀληθής e λόγος ψευδής vengono così concepiti… lo ὡς ἔστιν (*essere in quanto tale*) è semplicemente la perifrasi del ταύτον: li esibisce in quanto ταύτά (*la stessa cosa*); la presenza del ταύτον è costitutiva. Li esibisce in quanto ἕτερα; la presenza dello ἕτερον è costitutiva; /…/ In precedenza era stata esibita in termini affatto generali la sola possibilità della παρουσία (*manifestarsi*) di ἕτερον e ταύτον nell'ὄν. Adesso, invece, è diventato chiaro che la stessa interconnessione vige anche per l'ὄν in quanto λεγόμενον (*detto*).* Si è accorto che l'ente è qualcosa che è detto, che non è qualcosa che sta da qualche parte. *Si mostra così nel λόγος in quanto λόγος τινός, ovvero nel λεγόμενον in quanto ὄν, una nuova κοινωνία… Tale κοινωνία determina la possibilità del λόγος come ποῖος, vale a dire la modalità di scoprire come vero o falso. Questa κοινωνία la chiamiamo delotica…* Delotica è un termine che si è inventato lui e che viene δηλοῦν, manifestare. *…la κοινωνία riguardante il δηλοῦν. In proposito si deve notare – e con ciò la nostra interpretazione si spinge oltre il dato, verso ciò che in esso è ontologicamente latente – che questo ὄν λεγόμενον è già stato connotato nella seconda tappa come περί οὗ e ὅτού: esso si è rivelato nella*

costituzione del qualcosa-in-quanto-qualcosa. Sono tutte argomentazioni che comunque non vanno a inficiare nulla sul fatto che il non-ente sia comunque un ente e che, quindi, l'ente è un non-ente, cosa che lui arriva a dire dicendo che l'ente è altro da se stesso. *…l'ente può essere scoperto in quanto qualcosa come sé medesimo oppure come altro rispetto a ciò che esso è*. Semplicemente perché c'è una relazione, una κοινωνία, tra ἕτερον e ταύτον. Va bene, certo che c'è, ma questo non autorizza, di fatto, a eliminare *l'ἕτερον* a vantaggio del ταύτον. *Nel fenomeno del qualcosa-in-quanto-qualcosa l'"in quanto" significa: 1. qualcosa nella concreta determinatezza reale di qualcosa; 2. questo qualcosa, che in tal modo è già dato nella determinatezza, in quanto se stesso oppure in quanto altro*. In queste argomentazioni non c'è niente che sostenga ciò che Platone vuole affermare, confortare, imporre. /…/ *Questa ricapitolazione chiarisce il λόγος come σύνθεσις (*sintesi*), e precisamente come τοιαύτη σύνθεσις (*sintesi delle cose che sono se stesse*). Il τοιαύτη si riferisce alla possibile κοινωνία del λεγόμενον con ἕτερον e ταύτον. Qui si considera solo la possibilità della κοινωνία con lo ἕτερον, in quanto ciò che importa in primo luogo è dimostrare la possibilità del λόγος ψευδής*. Fa poi un elenco di relazioni possibili: quella onomatica tra nome e verbo; quella intenzionale, dove ogni λόγος è sempre un λόγος rivolto a qualche cosa; quella logica: a ogni τί del λέγειν ci si rivolge nel senso del qualcosa-in-quanto-qualcosa; infine, quella delotica, *relativa al δηλοῦν: in ogni δηλοῦν, in ogni λέγειν τί, il λεγόμενον o è –diremmo noi- "identificato" come se stesso, oppure gli è messo davanti altro da se stesso; in questo modo il λόγος è diventato ingannevole, in se stesso falso*. Cioè, gli si è messo davanti qualche cosa. *Attraverso questa dimostrazione Platone ha raggiunto il suo scopo…* Quale dimostrazione? Ha dimostrato assolutamente niente. Dice che qualcosa è vero, ma se gli metto davanti qualche cosa non è più quel qualcosa. Che razza di argomentazione è? Vi pare un'argomentazione degna di Platone? È l'argomentazione di un Platone che non sa più dove appigliarsi. /…/ *…il λέγειν nel senso del διανοεῖν (*pensiero*) è un avere lì presente καθ' αὐτό (in se stesso) ciò a cui ci si rivolge. L'ente nel suo proprio quid, nel suo εἶδος, "c'è", πάρεστιν (*altro modo per dire che c'è*) nel διανοεῖν. Il διανοεῖν è dunque un vedere qualcosa, ma non con gli occhi sensibili. Esso è caratterizzato come un vedere nel senso di: ciò che in esso è visto è presente in quanto tale. Ma l'ente può ben anche "essere presente tramite percezione sensibile"*. È la fantasia: ciò che è presente sensibilmente è per Platone la fantasia, ciò che vedo è fantasia. /…/ *In tal modo, dunque, la σοφιστική (*la tecnica del sofista*) è chiarificata come φανταστική, δοξαστική, ἀντιλογική τέχνη… φανταστική* come la tecnica fantastica, *δοξαστική*, che mostra solo l'opinione, *ἀντιλογική*, attraverso le contradizioni. *Il sofista è stato compreso nella sua esistenza. Con questo però – ed è il fatto decisivo – è diventato perspicuo il filosofo in quanto tale, e ciò unicamente sulla via dello stesso filosofare concreto, e non sulla scorta dell'una o l'atra cosa qualsiasi, bensì, come abbiamo sentito in 254 a 8 seg, τή τού ὅντος άει διά λογισμών προσκειμενος*. È riferito al filosofo, a colui che con il ragionamento vuole puntare all'ente. Con questo abbiamo finito la lettura di questo testo, sul quale però la volta prossima faremo ancora qualche altra considerazione.

6 aprile 2022

Come annunciato faremo alcune considerazioni intorno alle cose lette. Questo testo può leggersi in vari modi, può anche leggersi come un testo intorno alla volontà di potenza. Ma faremo alcune considerazioni a partire da alcune frasi che ritengo importanti. *Δοξάζειν significa: essere di un certo punto di vista. Questo termine possiede un senso oscillante: esso oscilla a seconda del livello che Platone ha raggiunto nel proprio lavoro filosofico per quanto concerne la visione del senso vero e proprio dell'ἐπιστήμη. Quando egli non ha ancora raggiunto la sicurezza che dimostra nel Sofista (ad esempio, nel Teeteto), δοξάζειν non ha altro significato se non "essere di un certo punto di vista in merito a qualcosa", ma in questo senso preciso: sono convinto di qualcosa; so che è così. Perciò nel Teeteto, alla domanda che cosa propriamente sia l'ἐπιστήμη, il sapere vero e proprio, Platone può rispondere /…/ Nella percezione sensibile, non c'è vero e proprio sapere, bensì nel δοξάζειν*. Cioè, in ciò che credo di

sapere. *Infatti egli determina il δοξάζειν come un "avere a che fare con l'ente" da parte dell'anima, e precisamente: qualora essa stia puramente in se stessa e si rapporti puramente a se stessa.* La cosa che qui mi interessava è questa: *sono convinto di qualcosa, so che è così.* Qui c'è la distanza tra il sofista e Platone. Il sofista dice "Tu credi di sapere"; Platone risponde "No, io so, so che è così". Il sofista allora gli chiede "Come lo sai?" e Platone non può che aggrapparsi all'idea che l'ente possa manifestarsi da sé, senza linguaggio: solo così posso avere la certezza. Chiaramente, è una situazione paradossale; infatti, quasi tutto il testo di Platone è un testo sul linguaggio. Sin dall'inizio è un testo sul λόγος, quando parla dell'ἀληθεύειν, che è il mostrarsi di qualcosa; certo, ma si mostra come? Dove si mostra? Nel λόγος, nel linguaggio. Quindi, fin da subito Platone si è trovato a dovere confrontarsi con il linguaggio, ed è con questo che ha combattuto una battaglia strenua. Questa è la vera e propria gigantomachia, non è tanto fra realismo e idealismo, che è una banalità, ma è questo: ha dovuto combattere contro il linguaggio. Perché? Se so che cos'è qualche cosa allora so che è quell'altra, che è il suo significato. Vale a dire, per sapere che cos'è una certa cosa devo dirne un'altra, ma quest'altra non è ciò che io dico, è un'altra cosa. Quando lui si scontra con il fatto che il λέγειν è sempre λέγειν τί, cioè un dire qualcosa – e questo λέγειν τί è sempre un λέγειν τί κατά τίνός, un dire qualcosa in vista di qualche cos'altro – allora non può non constatare che una qualunque cosa è quella che è in vista di un'altra, ma è quell'altra, che la prima non è, che fa essere la prima quella che è. E questa è la posizione del sofista, che sa che ciascuna cosa è quella che è a condizione di non essere quella che è. Platone si avvicina alla questione ma la fugge, chiaramente, sennò dovrebbe acconsentire a tutto ciò che dicono gli eleati, e questo lo seccava moltissimo, anche se poi non riesce, di fatto, a negare quello che dicono gli eleati. Qui c'è tutto il problema – problema nell'accezione heideggeriana, cioè, come qualcosa che è da pensare – il problema del linguaggio e, quindi, della volontà di potenza. C'è il mio dire e ciò che il mio dire dice. Non li posso separare, ovviamente; se tolgo ciò che il mio dire dice dal mio dire, il mio dire non dice più niente. Non li posso separare, ma non sono la stessa cosa: il mio dire è un qualcosa; ciò che il mio dire dice è un'altra cosa. Il mio dire sarebbe l'ente fuori del linguaggio, che dobbiamo cogliere così com'è, ma come faccio a cogliere il mio dire così com'è, dal momento che il mio dire è, come Platone sa perfettamente, è sempre un λέγειν τί, è un dire qualcosa. È questo qualcosa che scombina i piani, cioè il λέγειν non può stare senza il τί, il mio dire non può stare senza ciò che il mio dire dice. Ma ciò che il mio dire dice non è il mio dire. Possiamo fare un esempio molto banale: se io dico A, non dico niente, devo dire che A è B, per es., – posso anche dire che A è A e non cambia niente. Dicendo che A è B dico di fatto che A è una cosa che A non è, perché è B. Come dire ancora che dico che una cosa è, a condizione di non essere quella che è. Questa condizione – che non sia quella che è – è la condizione perché io possa dire che cos'è quello che dico. Platone, arriva a dire questo, è acuto, un fine pensatore, però è ciò contro cui combatte, è ciò che vuole a tutti i costi eliminare; ma si accorge che non può eliminarlo e, infatti, tronca il discorso. Dicevo che qui c'è tutta la questione del linguaggio e della volontà di potenza, che sono fatti della stessa cosa. Quando dico, io "vorrei" che ciò che dico fosse una certa cosa, quella che è; solo che dicendola, questa cosa ne dice un'altra, se non altro per dire ciò che io sto dicendo, per dire che A è qualche cosa, quindi è B. In questa operazione mi trovo di fronte all'ente in quanto Uno, il Bene, il mio dire, di cui mi ritengo padrone assoluto, e ciò che invece il mio dire dice. Facendo così, questo Uno – che vorrei che rimanesse Uno, che rimanesse quello che è, che il mio dire fosse quello che è – invece mi trovo spostato, proprio per la necessità di dire quello che è, su un'altra cosa; allora, la volontà di potenza, che punta, come τέλος, come finalità, a fare del mio dire un ente a sé stante, indipendente e autosufficiente, si scontra immediatamente, dicendo quella cosa, con lo spostamento, si scontra con il fatto che il mio dire dice qualche cosa; e, allora la volontà di potenza si sposta su quell'altra cosa, che mi ha scombinato i piani, perché dall'Uno, che volevo mantenere come tale, siamo passati ai molti; ma anche i molti, quando li considero, li considero come Uno, e a questo punto penso di avere raggiunto l'unità: il primo è Uno, il secondo

è Uno. Ma il secondo è, sì, Uno però è di nuovo una condizione di essere molti. E così sono preso in quella corsa infinita, inarrestabile, che Nietzsche chiama superpotenziamento, per cui giustamente diceva, anche se non aveva tutti i termini, che se mi fermo, immediatamente è un depotenziamento, perché se mi fermo ciò che dico non significa niente. Non posso fermarmi, devo dire ciò che il mio dire significa, cioè, dice. Il problema è che, facendo questo, avvio uno spostamento senza fine. E questo ci riporta in un cero senso al punto di partenza, e cioè ciò che dice il sofista è, come dicevo prima, che ciò che tu sai è ciò che credi di sapere. Platone ha allora cercato di distinguere bene ciò che so da ciò che credo di sapere: ciò che credo di sapere potrebbe anche non essere, essere falso, mentre ciò che so no. Il sofista gli dice "No, ciò che sai e ciò che credi di sapere sono la stessa cosa: sapere e credere di sapere sono lo stesso". È questo il dramma: ciò che so e ciò che credo di sapere sono lo stesso e non abbiamo modo di separarli. Il credere di sapere è il porre un qualche cosa come in attesa di una verifica, verifica che non avverrà mai, perché ciò che so da che cosa è sostenuto? È la stessa cosa che abbiamo vista in Aristotele, poi in Platone, fino ad arrivare a Mendelson: che cosa sostiene tutto quanto? Ciò che credo di sapere. Ciò che so viene da ciò che credo di sapere, viene dalla chiacchiera, dal si pensa, dal si dice, dal si crede, dal si immagina, dal si suppone. È un altro modo per dire la stessa cosa, e cioè la certezza più assoluta ha come fondamento il credere di sapere: io credo di sapere che quella è una certezza assoluta, ma non lo posso dimostrare, perché ogni dimostrazione di per sé non dimostra niente al di fuori del gioco in cui è inserita, ovviamente. Ecco, quindi, la battaglia strenua di Platone nei confronti del linguaggio. Era come se volesse raggiungere una volontà di potenza totale, che era configurata dall'idea di cogliere l'ente così com'è e, quindi, non di credere di sapere come è l'ente ma sapere come è l'ente; non più il δοξάζειν ma l'ἐπιστήμη. Ma l'ἐπιστήμη può essere pensata come certezza soltanto se ciò che dico non fosse indissolubilmente legato con ciò che il mio dire dice. È questo il problema, il problema del linguaggio, in questa separazione, in questa divisione, in questo iato, in questa scissura che non è colmabile in nessun modo; se per assurdo si colmasse, il linguaggio cesserebbe di esistere all'istante e noi non saremmo. È questo che il linguaggio produce. La volontà di potenza si manifesta anche in questo modo: il mio dire produce, crea, fa essere qualcosa che prima non era, vale a dire, il τί del λέγειν, il qualcosa che il mio dire dice; il mio dire dicendo crea questo τί, il qualcosa, che da quel momento esiste. Ho creato qualcosa dal nulla. Quindi, la volontà di potenza a questo punto, quando ha creato il τί, vuole che il τί sia quello che è. Quindi, da una parte la volontà di potenza immagina che il dire, il λέγειν, sia l'Uno, ma, nel momento in cui verifica che questo Uno per esistere ha bisogno di molti, allora si accaparra i molti come Uno, solo che facendo così innesca un processo infinito e inizia la necessità di un superpotenziamento continuo: ecco perché le persone non smettono mai di parlare. Cosa che in alcune occasioni sarebbe anche interessante, ma non possono farlo, non possono cessare di parlare. Questo in qualche modo lo aveva intuito anche Spinoza, ma era proprio solo un'intuizione. Qui invece poniamo la questione in termini radicali: non possono cessare di parlare, appena smettono parte il depotenziamento istantaneo, perdono cioè potere, e quindi ecco che si affannano e aggiungono continuamente cose su cose. Perché? Per non perdere il superpotenziamento, per non perdere quindi il potere che il loro dire conferisce, potere sull'altro, potere sull'altro discorso, su qualcuno; potere che si manifesta nella possibilità di modificare l'altro, di modificare l'ente – altro come ente – che poi sia qualcuno, questo è irrilevante. Questa possibilità, e qui Aristotele aveva inteso bene, la δύναμις non esiste senza l'ἐνέργεια, senza l'atto: la δύναμις esiste in quanto esiste l'atto, cioè, il suo compimento, il τέλος. In fondo anche Aristotele ci era arrivato e poi Hegel prese buona parte da lì; infatti, per Hegel Aristotele era il supremo pensatore: la potenza non esiste senza l'atto, è solo con l'atto che la potenza diventa potenza, in questo percorso retroattivo. Percorso che, come dicevo, Hegel riprende: in sé, per sé e di nuovo in sé; che è un altro modo per dire che, se prendiamo il λέγειν τί, il mio dire dice qualcosa, ma è questo qualcosa che fa esistere il mio dire. Questo è un altro modo per formulare ciò che dicevo prima relativamente al problema

del linguaggio, e cioè è questo qualche cosa che fa esistere il mio dire, non c'è prima. È per questo che non lo posso isolare; se lo isolo, non c'è, non c'è niente; perché possa esistere occorre che questa cosa che dico non sia quella cosa che dico, o meglio, che il mio dire non sia il mio dire ma sia un'altra cosa, cioè ciò che il mio dire dice. Ecco perché i sofisti puntavano proprio su questo punto, ed è su questo punto che Platone non può più giocare, perché è messo alle corde, e cioè il fatto che una qualunque cosa è a condizione di non essere: che non sia è la condizione perché sia. Poi, è come dire che A è B, quindi A non è A ma è B, quindi, A è qualche cosa che non è, ma la condizione perché sia è che sia B, e cioè che sia quello che non è. La volontà di potenza, dicevo, è ciò che fa sì che gli umani non possano cessare di parlare ininterrottamente, è l'unico motivo per cui parlano. Nietzsche questo lo aveva intuito, senza riuscire – non aveva forse gli strumenti – a porre la questione in termini ontologici e teoretici, ma lo aveva intuito: qualunque cosa si dica, in qualunque ambito, in qualunque tipo di relazione cosiddetta umana, che sia relazione amorosa, economica, politica, militare, sociale, in qualunque tipo di relazione ciò che accade è che ciò che si dice è soltanto il modo per potere manifestare la volontà di potenza, e il cosiddetto contenuto è solo il pretesto, non significa niente, assolutamente niente; può essere l'una o un'altra cosa, non cambia nulla, l'importante è che ci sia l'occasione per potere superpotenziarsi, per potere dire qualche cosa in forza del superpotenziamento o in virtù del superpotenziamento. Non posso non continuare a dire, non lo posso fare, è finita se mi fermo. Quindi, tutto è mosso dalla volontà di potenza. L'ho detto tante volte che questa espressione "volontà di potenza" non mi è mai piaciuta; anche la volontà irrinunciabile, la volontà di determinare, di dominare l'ente, non mi sembra molto meglio; però, finché non troviamo un'espressione migliore… Volontà di potenza sembra alludere a qualche cosa che le persone mettono in atto ma che potrebbero anche non fare, e invece no è qualcosa che nessuno può arginare: ogni volta che affermo qualcosa la metto in atto, necessariamente, come anche in questo istante in cui, affermando cose, metto in atto la volontà di potenza; volontà di potenza che si esprime nel cercare teoreticamente condizioni di affermabilità di alcune affermazioni. La teoria, come dicevamo, afferma cose su cose; anche nella dimostrazione si tratta di affermare cose su cose; l'approccio teoretico, invece, punta a cogliere le condizioni di affermabilità di quelle affermazioni. Ora, qualcuno potrebbe obiettare che nel cogliere le condizioni di affermabilità di certe affermazioni si compie una sorta di teorizzazione. Certo, da fatto, non si può togliere nessuna delle due, né la teoria né la teoresi, sono due momenti dello stesso, come stiamo vedendo continuamente, in tutte le cose che stiamo leggendo. Magari le leggiamo, come in Platone, nel tentativo di tenerle ben separate, di separare i buoni dai cattivi, come dice Platone: l'Uno e il buono, i molti sono il male, i cattivi. Separare i buoni dai cattivi in modo che sia chiaro da che parte bisogna stare, in modo che sia chiaro che se io dico che cos'è l'Uno, e cioè il Bene, occorre che tutti vadano in quella direzione. Non c'era la televisione, quindi, occorreva un sistema più sofisticato: mostrare l'ente così com'è. E se non si può mostrare l'ente così com'è allora è il sofista che dice, in effetti, qual è la direzione da seguire: il tuo sapere è credere di sapere, e viceversa. Non c'è nessuna distinzione né può farsi, non posso fare una distinzione; dovrei, ed è quello che ha tentato di fare Platone, riuscire a stabilire il sapere definitivo, l'ἐπιστήμη. Letteralmente, ἐπιστήμη è stare sopra, da sopra vedere il tutto, panottico. Ma questo non riesce. Tenere separate le cose. Che, poi, è stato anche l'"errore" di Severino. Lui ha colto bene la questione del concreto e dell'astratto, ma ha voluto tenerli separati. È lì che non è più riuscito ad andare avanti. Eppure conosceva Hegel alla perfezione, avrebbe potuto avere questa intuizione. Concreto e astratto sono due momenti dello stesso, non li posso separare, isolare, se tolgo l'uno tolgo l'altro; mentre lui pensava che un giorno… Chiaramente, a quel punto non c'è che il futuro in cui tutti gli astratti saranno diventati concreti e concreto sarà il Tutto. No, non succederà mai, perché se ne aggiungerà sempre qualcuno e, quindi, questo concreto non esisterà mai. Severino non è riuscito ad andare oltre questo punto, non poteva andare oltre se non si considera che sono due momenti dello stesso, come in effetti aveva colto Hegel. Mercoledì scorso

ci siamo fermati senza leggere l'ultima pagina, che naturalmente era quella risolutiva. A pag. 649 dice *Nel Cratilo Platone non aveva ancora sviluppato una visione precisa del λόγος. Tanto più positivo è il significato di questo dialogo. Qui c'è la vicenda della nascita della logica greca, la quale non possiede più per noi oggi quel carattere problematico che induce ala ricerca ulteriore, mentre lo aveva in Platone e Aristotele. Per noi essa è diventata una sorta di "patrimonio" che sottomette tutti i problemi vitali al dominio che più le compete.* Questa era la fantasia della logica. Sappiamo perfettamente che la logica non ha nessun fondamento logico: questo già Hegel lo aveva colto. Così come ciò che chiamiamo scienza non ha né può avere alcun fondamento scientifico. A pag. 610. *La δόξα viene a sua volta ricondotta alla διάνοια e con ciò al λόγος. La δόξα è ἀποτελεύτησισ διάνοιας, "il compimento di un διανοεῖν", di un λέγειν, di un rivolgersi ad alcunché; essa è cioè il richiamo compiuto, il saldo ritenere-qualcosa-per-qualcosa.* È la definizione di sapere: un *saldo ritenere-qualcosa-per-qualcosa*, cioè, per quello che è. Se questo non è il sapere, viene difficile definire il sapere. Quindi, perché sia un *saldo ritenere* occorre che ciò che so non muti, perché se lo ritengo vuol dire che non cambia, quindi, deve essere quello che è. *Dunque, l'essenziale nella δόξα è ancora una volta come nel διανοεῖν: prendere qualcosa per qualcosa, cioè la struttura dell'in-quanto.* Sta parlando della δόξα ma in realtà sta definendo il sapere: prendere qualcosa in quanto qualcosa per quello che è. *Ebbene, il λέγειν nel senso del διανοεῖν è un avere lì presente καθ' αὐτό (*in quanto se stesso*) ciò a cui ci si rivolge. L'ente nel suo proprio quid, nel suo εἶδος, c'è, πάρεστιν, nel διανοεῖν.* Nel pensiero l'ente è lì, è lì nel διανοεῖν, nel pensiero. *Il διανοεῖν è dunque un vedere qualcosa, ma non con gli occhi sensibili. Esso è caratterizzato come un vedere nel senso di: ciò che in esso è visto è presente in quanto tale.* Ciò che io penso è visto in quanto tale, ma nel senso che lo penso così. *Ma l'ente può ben anche "essere presente tramite percezione sensibile". Questo essere presente di alcunché di percepito sensibilmente vien determinato come: φαίνεται; qualcosa si mostra nell'αἴσθησις (*percezione*); si tratta in senso stretto di: φαντασία.* Lui attribuisce questo termine *φαντασία* alla percezione sensibile: ciò che vedo, che tocco, è una φαντασία. *Qui φαντασία non significa: fantasticare, mera immaginazione, bensì è riferito a ciò che in questa rappresentazione, in questa presentificazione, è presente; φαντασία è dunque sinonimo di λόγος nel senso di λεγόμενον.* Qui c'è un'altra questione importante, quella della rappresentazione. Soltanto gli umani possono rappresentarsi le cose: soltanto gli umani hanno un futuro, soltanto gli umani possono desiderare, un animale non desidera. Per potere desiderare io devo rappresentarmi, cioè rendere presente ciò che presente non è, devo costruirlo, appunto devo rappresentarlo, rendermelo presente. Operazione che faccio quando ciò che io voglio rappresentare non è presente, ovviamente. Questo è ciò che fa il linguaggio, ma come fa? È semplice. L'ho detto prima, solo che parlavo di qualcosa leggermente differente. Letteralmente, producendolo: il λέγειν produce il τί. Il τί è qualche cosa che non c'era prima, diventa presente nel momento in cui io parlo e allora lo presentifico. Presentifico che cosa esattamente? Presentifico il λέγειν, non il τί; presentifico, rendo presente ciò che io sto dicendo. Soltanto con il τί il mio dire diventa presente a me che lo sto dicendo. Quando dice che *φαντασία è dunque sinonimo di λόγος nel senso di λεγόμενον (*detto*)* sta dicendo che ciò che è presente, in effetti, è il detto, è ciò che il mio dire produce, il τί, se volete. È questo che si produce ed è questo che mi consente di rappresentare, di rendermi presente ciò che non c'è. *Però questa espressione ha, come pure in Aristotele, la caratteristica ambivalenza semantica che connota tutti questi termini indicanti atteggiamenti dell'ἀληθεύειν: λόγος, δόξα, θέσις, ὑπόληψις (*supposizione*). Tutte queste variazioni semantiche intendono da una parte l'atto dell'ἀληθεύειν, dall'altra ciò che sta allo scoperto, in quanto tale. Platone interpreta la φαντασία come δόξα, precisamente come δόξα sul fondamento dell'αἴσθησις.* L'αἴσθησις sarebbe la percezione. La percezione qui da dove arriva? Platone, dicendo la φαντασία come δόξα sul fondamento dell'αἴσθησις, ci sta dicendo che c'è una percezione che funziona come fondamento della δόξα, cioè del mio sapere, in definitiva. Ma di questa percezione cosa dobbiamo dirne? Qui, in effetti,

non dice in che modo dovremmo prendere questa αίσθησις, ma lo dice tra le righe: l'αίσθησις comunque non si dà senza il λόγος, perché se percepisco – qui la finezza del ragionamento di Platone – percepisco qualcosa, cioè l'αίσθησις è pure lei κατά τινός, in vista di qualcosa: se percepisco, quindi, percepisco qualcosa. La percezione, quindi, è tale presa in questo spostamento; tolgo il *κατά τινός*, l'in vista di, e tolgo la percezione. Per tornare alla questione della volontà di potenza, al punto in cui siamo abbiamo inteso perché gli umani non possono cessare di parlare ininterrottamente; quindi, sappiamo anche su quali basi la retorica può funzionare. E sappiamo anche perché per i Greci la vista era tra i cinque sensi il più importante: sì, certo, lo abbiamo sempre detto, perché offre una maggiore gamma di dettagli, di sfumature, ecc., quindi, più cose su cui dominare. E, quindi, la retorica che cosa fa? Offre su un piatto d'argento qualcosa su cui dominare: ecco perché è così efficace. Offrendo questo ente da dominare ottiene immediatamente quello che vuole, perché quell'altro ente, che è qualcuno in questo caso, si getta a capofitto sull'ente da dominare, perché non può non superpotenziarsi costantemente; quindi, ha bisogno di enti da dominare. Non è che cerca degli enti da dominare per nulla, ha la necessità continua, ininterrotta, di enti da dominare. E questa non è una scelta, è la struttura del linguaggio: se dico, dico qualcosa. Questo qualcosa, a sua volta, diventa un ente da dominare, ma come lo domino? Immagino che anche lui sia Uno, che anche il τί, finché è molti, sia Uno, ma per pensarlo come Uno deve necessariamente essere molti. Questo, torno a dire, è il problema con cui si è scontrato Platone e da cui non è uscito, cioè, per pensare una certa cosa devo pensare ciò che quella cosa non è o, come direbbero gli eleati, ciascuna cosa è in quanto non è. Il che è molto diverso da ciò che diceva Parmenide – l'essere è e il non-essere non è – perché lui lo dice, l'essere è pensare, quindi il non-essere è non pensare. In questo senso non è: se l'essere è il pensiero, il non pensiero non è, non esiste, è nulla, sarebbe il nihil absolutum. Non il μή ὄν di cui parla Platone, che è un ente, naturalmente, se ne sto parlando è un ente, è quello. Quindi, anche la percezione, che sembra la cosa più concreta, reale, come direbbero alcuni, di fatto non è fuori del linguaggio, perché se è percezione è percezione di qualcosa: come qualunque cosa, se è qualcosa, è per qualche cos'altro. Platone insiste continuamente su questo. Che è poi la sua maledizione: il λέγειν non esiste se non come λέγειν τί, come dire qualcosa.

Intervento: …

Infatti, ουσία, sostanza, essere, come termine, ci ricorda Heidegger, è solo la forma abbreviata di παρουσία, che è il manifestarsi. L'essere per il greco non è altro che ciò che si manifesta, che vedo. E, quindi, che cosa vuole Platone? Vuole che si creda a ciò che si vede, il sofista no, il sofista non vede, quindi, non crede, e questo è un problema. Credere a ciò che si vede è ciò che fa la retorica. Prima dicevo che la retorica offre su un piatto d'argento l'ente su cui dominare, un ente vero, autentico, immutabile. È su questa permanenza che posso dominare, perché se cambia continuamente, come lo domino? Tutta la dialettica, e poi la logica, hanno avuto questa funzione: fare credere che l'ente sia quello che è. E lo posso dimostrare: costruisco una bella prova logica, arrivo al teorema e, ecco, è così! Ma come già diceva Wittgenstein: e allora, che cosa abbiamo fatto? Niente, abbiamo fatto un bel giochino. Ora, questa battaglia, questa gigantomachia di Platone contro i sofisti, la ritroviamo nei tre dialoghi platonici che leggeremo da mercoledì prossimo: Eutidemo, Gorgia e Protagora. In questi dialoghi ciò che ci interessa è quali armi utilizza Platone per sconfiggere i sofisti. Questo era il suo unico, vero obiettivo, il suo τέλος, il suo compimento: eliminare definitivamente il sofista. Come? Questo è il problema. Con le argomentazioni? Non ci si riesce tanto. Quindi, come? Con la censura, esiste apposta: non dovete interrogarvi oltre, come fanno gli eleati. Questo lo dicono tanto Platone quanto Aristotele. Non si governa senza la censura, non c'è niente da fare, non si impone qualcosa senza la censura, cioè, senza proibire di pensare che possa essere altrimenti. Se uno incomincia a pensare che sia altrimenti, si trova di fronte a una serie di altre possibilità, di altre strade, di altri percorsi da compiere, e si distrae e non guarda più l'unica cosa che deve guardare. Questa è la portata politica

e sociale, sarebbe interessante andare a guardare gli scritti politici, ma non si può fare tutto. La censura, quindi. Platone: tu non interrogherai oltre. Perché? Che cosa c'è oltre? Oltre c'è la chiacchiera, c'è l'ἄπειρον, direbbe Anassimandro, l'indeterminato; c'è la possibilità che qualcuno si accorga che io posso determinare solo con l'indeterminato, e allora crolla tutto. Ma questo non si può fare.