



Martin Heidegger
L'essenza della verità

Curatore: Franco Volpi
Adelphi, Milano 1997
Pag 374

21 aprile 2021

La filosofia nasce grande, dice Heidegger, perché il pensiero antico ha fatto una cosa straordinaria, dai presocratici fino a Platone, fino al picco con Aristotele; poi, incomincia la discesa. Ma discesa in che senso? I presocratici hanno posto la domanda, o meglio, il domandare. Ponendo il domandare, hanno messo in primo piano il λόγος, nessuno lo aveva fatto prima di loro. Si sono in qualche modo accorti che stavano parlando. Λόγος – utilizziamo questi etimi che ci propone Heidegger – viene da λέγειν, mettere insieme, cioè, mettere in relazione le cose. Il λόγος, linguaggio, non è altro che relazione. Fa, dunque, la sua comparsa il λόγος, il linguaggio, anche se non lo hanno visto in modo così preciso, delineato, ma fa la sua comparsa come “tutto”, come l'essere. Eraclito nel frammento 50, nella traduzione Diels-Kranz: “*Non me ma il λόγος dovete ascoltare*”. E allora, se ascoltiamo il λόγος, dobbiamo considerare che “Tutto è uno”, ἓν παντα εἶναι. In questa frase Eraclito, che chiamavano ὀ σκοτεινός, l'oscuro, è invece molto esplicito. “Tutto è uno”, ma questo “tutto” che cos'è? È l'essere, è il concreto. Ma è uno, è l'indeterminato in quanto tutto, perché non lo posso determinare, è tutto, ma nel momento in cui ne parlo è uno, lo determino. Come dire che il tutto posso dirlo tutto, posso pensarlo tutto a condizione di pensarlo come uno, di essere determinato. Quindi, parlando del tutto, il tutto diledgia a fronte dell'uno, che è ciò che parla del tutto, ma è uno. Pensate all'altro frammento dove Eraclito dice φύσις κρύπτεσθαι φίλει, cioè *La natura ama nascondersi*. Sappiamo da Heidegger, che è fine in queste cose, che φύσις viene da φύω, sorgere, prodursi. Questo sorgere, questo prodursi, questo essere in atto, ci fa pensare a un concetto che forse ci aiuta, il concetto a cui mi riferisco è autoctisi, autoprodursi, il prodursi da sé. La natura, infatti, per i Greci è ciò che si produce da sé. Basta pensare all'esempio di Aristotele, quando parla della φύσις contrapposta alla τέχνη: la φύσις è l'albero che nasce da solo, non ha bisogno di me per crescere. Φύσις, ciò che si produce da sé, quindi, il dire, l'atto di parola, si produce da sé: produce se stesso in quanto atto e, dicendosi, diledgia. La parola dicendosi diledgia. Ciò che importa è mostrare come questo aspetto del linguaggio che dicendosi diledgia, fosse presente in qualche modo dicendo che la natura ama nascondersi. Ciò che intendeva il greco antico con natura non è la natura così come la pensiamo oggi, come la pensano gli ecologisti, ma è un'altra natura, è molto diverso. Eraclito ha posto, in

effetti, il linguaggio e il suo funzionamento: il tutto dicendosi è uno. Se dico il tutto, è uno, è per es. una parola; ma il tutto non è uno. È lo stesso problema, come l'infinito e il finito, che per dire una cosa non posso dire – per usare un termine kantiano – la cosa in sé, non la posso dire. È stato il problema di Parmenide (vecchio e terribile, diceva Platone), che non è riuscito in quanto non aveva la conoscenza appropriata intorno al linguaggio, dell'essere. Come abbiamo visto varie volte, l'essere di Parmenide non può dirsi, arrivando persino a considerare che l'essere di Parmenide è nulla, perché devo determinarlo ma non posso determinarlo e, quindi, ogni determinazione devo toglierla finché non resta nulla. Ciò di cui non si è accorto Parmenide è che per potere parlare dell'essere devo dire un'altra cosa, cioè devo dire il non-essere, devo dirlo e, quindi, non sto dicendo l'essere. Non lo dico perché dell'essere non si può dire nulla: se lo dico, immediatamente dico l'ente. Questo Heidegger lo ha inteso molto bene: dico l'ente, che non c'entra niente con l'essere. Ciò che ha causato questo problema di Parmenide si è tramandato poi per millenni, almeno fino a Hegel, almeno fino a che non c'è stata un'integrazione (*Aufhebung*) tra l'essere e ciò che l'essere non è. Parmenide si è bloccato lì: c'è solo l'essere – del non-essere non devi occupartene – e non si è accorto che se levo il non-essere scompare anche l'essere e non c'è più niente, perché l'essere è determinato dal non essere il non essere. Solo così lo determino: lo determino attraverso un'altra cosa. Ecco il tutto e uno: questa cosa che è tutto, potremmo dire che è l'indeterminato, l'ἀπείρων di Anassimandro, è uno, e quindi è il determinato. Quindi, l'indeterminato è il determinato. È la stessa cosa che dire che A è B. Che cosa è A? È un'altra cosa, perché B non è A; quindi, A è non-A, è un'altra cosa rispetto ad A, perché è B. Quindi, A, per essere A, occorre che sia non-A, occorre che neghi se stessa. Su questo Hegel ha scritto delle pagine straordinarie, sul fatto che qualcosa è ciò che è a condizione di negarsi. Se non si nega è nulla, perché se A non fosse B non sarebbe neanche A, perché A appunto è B. Ecco la questione che Heidegger sta incominciando ad affrontare qui in *L'essenza della verità*. Con la questione della verità incontra un problema rilevante. Lo dice già nelle prime pagine: parlare della verità è un problema perché per sapere che cos'è la verità, per pormi la domanda – questo non lo dice lui, lo dico io – “che cos'è la verità?” devo sapere che cos'è la verità, sennò non posso pormi la domanda. È semplice il discorso, perché se mi pongo la domanda “che cos'è la verità?” mi risponderò qualche cosa, e questo qualcosa che mi rispondo come so che corrisponde a qualcosa di vero se non conosco la verità? Non potrei nemmeno pormi la domanda; se me la pongo è perché so già la verità. Dire così “so già la verità” è inappropriato; in effetti, non è che io sappia che cos'è la verità, però qualcosa interviene in modo tale da consentirmi di pormi questa domanda. Quindi, sarebbe più appropriato dire così: ciò che chiamiamo verità non è qualche cosa che si aggiunge, ma è qualcosa che appartiene al funzionamento del linguaggio, che è già presente nel mio domandare della verità, è già lì. E che cos'è? Gentile ce lo ha illustrato bene: non è altro che il porsi dell'essere posto, il porsi di ciò che io sto ponendo; io pongo qualcosa, ponendolo, si pone. Questa è la verità. Che ci dice immediatamente il suo contrario, e cioè non posso dire di porre qualcosa se non lo pongo. Ma se sto dicendo questo, già pongo qualcosa. Questo ha indotto gli antichi a pensare che fosse impossibile non dire il vero. Ci è voluto Gentile, un paio di migliaia di anni dopo, per riprendere la questione, senza accorgersi che l'avevano già posta gli antichi: non posso dire il falso, perché se affermo qualche cosa e questo mio affermare è la verità, in quanto è vero che lo sto affermando, allora non posso dire il falso, cioè, non posso dire che non sto affermando, perché dicendolo nego ciò che faccio. Questo è impedito dal funzionamento del linguaggio, che funziona così, come sappiamo: io dico qualcosa, ma questo qualcosa che dico non è separabile dal mio dire; interviene necessariamente per il fatto che io sto dicendo; quindi, il mio dire comporta il qualche cosa che sto dicendo, che il mio dire produce. Una produzione che Gentile chiamava autoctisi, cioè produco qualcosa, faccio esistere qualcosa, faccio esistere qualche cosa che si oppone al mio dire, si oppone nel senso che non è il dire ma è il qualcosa che il mio dire, dice. Si oppone nel senso che non è lo stesso, anche se non può esistere l'uno senza l'altro. Il funzionamento del linguaggio è ciò che mi

impedisce di dire senza dire qualcosa, perché se dico dico qualcosa, è implicito nel mio dire. Sono inseparabili, ovviamente; come faccio a separare il mio dire da ciò che dico? È impossibile perché sono lo stesso, ma ugualmente non sono lo stesso, sono distinti. Ecco in che modo il linguaggio vieta di affermare che non sto affermando, perché già lo sto facendo; è come se volessi dire senza che il mio dire dica qualcosa: non lo posso fare in nessun modo. Non è un problema, naturalmente, è solo il funzionamento del linguaggio, anzi, è ciò che consente l'esistere di qualunque cosa, compreso il concetto di esistere. Ecco, dunque, la questione della verità. Non si può intendere nulla della verità se si immagina la verità come un qualche cosa, direbbe Heidegger, di estatico, che sta fuori. No, la verità è nell'atto stesso del dire, in quanto dicendo si pone, si afferma. Ciò che chiamiamo verità è questo: il porsi e il non potere non porsi di ciò che sto ponendo. Iniziamo allora la lettura di questo testo, dei primi anni '30. Siamo a pag. 27. *Ammettiamo pure che l'essenzialità dell'essenza sia la medesima e indichi il che cos'è universale di una cosa. Che cosa intendiamo con l'espressione "che cos'è" e che cosa significa "essere"? Lo comprendiamo realmente? No. Parliamo in modo tanto ovvio di essenza, di questione dell'essenza, di coglimento dell'essenza e così pure di essenza della verità, ma in fondo rimane incomprensibile che cosa domandiamo quando domandiamo dell'essenza di qualcosa. Domandarsi dell'essenza di qualche cosa è ciò che ha sempre creato problemi e continua a crearne. Perché? Perché si suppone che l'essenza di qualcosa sia fuori della cosa e, quindi, come la trovo? Che l'essenza di ciò che dico sia fuori da ciò che dico? Non la troverò mai, ovviamente, troverò sempre altro. A pag. 33. *Il significato della parola usata dai Greci per nominare la verità, cioè svelatezza, non ha anzitutto nulla a che fare con l'asserzione e con quel contesto a cui ci aveva condotto la definizione usuale dell'essenza della verità, vale a dire, la concordanza e la conformità. Essere velato e svelato significa qualcosa di totalmente diverso da concordare, commisurarsi, conformarsi a. Il commisurarsi, il conformarsi, non vi evoca l'analogia? La verità come svelatezza e la verità come conformità sono due cose completamente distinte, come se derivassero da esperienze fondamentali del tutto diverse e tra loro inconciliabili. Già il sommario rinvio a questi due caratteri del significato del termine usato dai Greci per nominare la verità è sufficiente a mostrare che noi, nella misura in cui comprendiamo questo termine, ci siamo di fatto immediatamente distaccati dalla concezione abituale del concetto di verità. Certo, ma da ciò non si può ricavare un granché; al contrario, dobbiamo guardarci dal volere desumere troppo dall'analisi di una parola e del suo significato anziché addentrarci nella cosa di cui si tratta. A quali sterili discussioni, anzi, a quali fatali errori conducono gli azzardi giochi di prestigio dell'etimologia. Ha ragione, occorre andarci cauti con l'etimologia. Soprattutto se nel nostro caso che anche i Greci concepivano la reale essenza della verità nel senso di una ὁμοίωσις, cioè adeguazione, concordanza. Quindi, non possiamo pretendere troppo dalla delucidazione del mero significato delle parole. Anzi, proprio nulla, e tantomeno possiamo però sostenere che una tale spiegazione lessicale, l'affermazione che l'essenza della verità sia stata intesa originariamente dagli antichi in modo del tutto diverso rispetto alla definizione divenuta da allora corrente. In effetti, è il problema che ha rilevato Heidegger da sempre, e cioè che, sì, i Greci usavano la parola ἀλήθεια, ma la usavano come ὁμοίωσις (ὁμοiosis), come ὀρθότης (orthòtes), come concordanza, come conformità, così come la usiamo noi, né più né meno, come la veritas latina, di fatto. A pag. 35. *Che cos'è che i Greci chiamano ἀλήθεια (vero)? Non l'asserzione né la proposizione e nemmeno la conoscenza, ma l'ente stesso, l'intero costituito dalla natura, dall'opera dell'uomo e dall'agire di Dio. Quindi, ciò che si svela che cos'è? È l'essere, il tutto, il concreto. Ha fatto un elenco breve ma l'intero costituito dalla natura, dall'opera dell'uomo e dall'agire di Dio. C'è altro? Sarebbe il tutto del frammento di Eraclito, che è uno. Quando Aristotele dice che nel filosofare ne va περὶ τες ἀλήθειας non intende dire che la filosofia debba formulare delle proposizioni corrette e valide, ma vuol dire che la filosofia cerca l'ente nella sua svelatezza in quanto ente. Cioè: cerca l'essere dell'ente. L'ente pertanto deve prima essere esperito anche nella sua velatezza, come qualcosa che si nasconde. Questa esperienza fondamentale rappresenta manifestamente il terreno dal quale soltanto scaturisce la ricerca di ciò che è dis-velato. Si parte dalla velatezza, si parte da ciò che è nascosto.***

Che cosa è nascosto? Il nascosto è il detto nel dire, ciò che è nascosto è ciò che il mio dire ancora non svela. È chiaro che lo svela dicendosi, ma è un continuo velare e svelare. *Solo se l'ente viene prima esperito nella sua velatezza, nel suo nascondersi, solo se la velatezza dell'ente circonda l'uomo e lo angustia nella sua interezza, nel suo fondamento, è necessario e possibile che l'uomo si metta all'opera per strappare l'ente a questa velatezza e portarlo nella svelatezza, ponendosi così egli stesso nell'ente svelato.* Qui c'è un primo passo importante: portare il velato nello svelato, mettere in chiaro, capire, comprendere, dominare. Portare il velato nello svelato significa potere dominare qualcosa. Se la natura ama nascondersi, come diceva Eraclito, noi la sveliamo, la portiamo fuori da questo nascondimento e così possiamo utilizzarla. *Ci chiediamo: abbiamo dagli antichi una testimonianza di questa esperienza fondamentale dell'ente come qualcosa che si nasconde? Fortunatamente, sì. Ed è anche una testimonianza eccelsa di uno dei filosofi più grandi e dei più vetusti dell'antichità, Eraclito. Di lui si tramanda il significativo detto φύσις κρύπτεσθαι φιλει. Il regnare sovrano dell'ente, cioè l'ente nel suo essere, ama nascondersi. L'ente nel suo essere. L'ente che cosa nasconde? Ciò che manifesta, e ciò che manifesta è l'essere. Nasconde l'essere: è questo che nasconde. Manifestandosi l'ente, l'essere scompare. Questo lo dice chiaramente Heidegger anche in *Essere e tempo*: se voglio dire l'essere, dico l'ente. L'ente è, sì, ciò che appare, è il fenomeno, solo che apparendo l'ente scompare l'essere, si nasconde. In questo detto sono racchiuse molte cose, la φύσις. Con essa non si intende la sfera dell'ente che oggi per noi è soggetto della fisica, ma il regnare sovrano dell'ente, di tutto l'ente, della storia dell'umanità, dell'accadere della natura, dell'agire divino. L'ente in quanto tale, vale a dire, in ciò che esso è in quanto ente, regna sovrano, κρύπτεσθαι φιλει. Cosa vuol dire che l'ente regna sovrano? Che cominciamo sempre dall'ente, da ciò che ci appare e, quindi, sembra regnare sovrano su tutto, dimenticando ciò che fa dell'ente ente. Considerando l'ente, possiamo dirla così, consideriamo l'astratto, quello che ci appare, senza sapere più, perché non lo sappiamo più, mentre gli antichi lo avvertivano che l'ente è, sì, l'astratto, ma questo astratto è nel tutto. Vale a dire, questo uno, questo astratto, questo determinato, è nel tutto, è nell'ἀπέριον, nell'indeterminato, nell'essere, è nel λόγος. Sono tutti termini questi che a questo punto quasi coincidono. Eraclito non dice che l'ente in quanto tale si nasconde realmente di tanto in tanto, ma φιλει, ama nascondersi. Il suo proprio intimo impulso è di restare nascosto e, una volta svelato, di ritornare nuovamente nella svelatezza. Non è che ci sia l'impulso nell'ente. Ma che cosa vuol dire che l'ente si svela? Che l'ente, cioè l'astratto, mostra il concreto di cui è fatto. Riprendete la lampada che è sul tavolo di Severino. Questa lampada è quella che è, cioè una lampada che è sul tavolo, per via del fatto che è nel concreto, per via del fatto che è nel mondo, direbbe Heidegger, e cioè è presa in una quantità sterminata di elementi che fanno di quella lampada quella lampada che è sul tavolo. Senza tutto questo non ci sarebbe neanche la lampada. Quindi, se io parlo della lampada, cioè l'astraggo, posso astrarla perché c'è il concreto. Tuttavia, parto sempre dall'astratto, non posso partire dal concreto, non posso partire dall'essere, dall'indeterminato, dal tutto, perché per partire dal tutto devo determinarlo, in quanto tutto, cioè, in quanto uno, come ci dice Eraclito. A pag. 37. Noi crediamo invece che accada qualcosa all'uomo stesso, qualcosa che è più grande e originario rispetto al suo agire quotidiano, un accadere e una storia ai quali vogliamo, dobbiamo riuscire a fare ritorno se vogliamo capire qualcosa dell'essenza della verità. Dice che ormai abbiamo dimenticato, ma dimenticato che cosa? Non il significato della verità, l'essenza della verità, che è irrisorio, abbiamo dimenticato la domanda intorno alla verità, la domanda intorno all'essere, il domandare intorno a queste cose: questo abbiamo dimenticato. A pag. 39. In un primo momento non vogliamo approfondire né l'ἀλήθεια nella sua originarietà né la verità come conformità, ὁμοίωσις, né la sua mera ovvietà, ma il loro peculiare intreccio. Vogliamo vedere come questi due concetti si sono confusi l'uno nell'altro. Questo stesso passaggio dalla ἀλήθεια come svelatezza alla verità come conformità è un accadimento, anzi, nientemeno che quell'accadimento in cui l'inizio della storia occidentale della filosofia prende già un corso deviante e fatale. Anche se io parlo di ὁμοίωσις, cioè di conformità, ecc., deve esserci già quella cosa che chiamiamo verità, sennò come faccio a sapere se è conforme,*

in base a che cosa? *Per potere seguire questo passaggio dalla verità come svelamento alla verità come conformità, nel loro peculiare intreccio, vogliamo prendere in esame un testo di Platone, che tratta dell'ἀλήθεια, non già per sforzarsi di offrire una definizione e un'analisi concettuale, ma presentando una storia. Mi riferisco all'illustrazione del mito della caverna, all'inizio del settimo capitolo dell'opera che reca il titolo Πολιτεία, da noi tradotto in modo del tutto equivoco Der Staat (La Repubblica). Ci fermiamo ora a una stazione intermedia, cioè Platone, per vedere allo stesso tempo come già nell'epoca classica della filosofia antica si formi il duplice significato del concetto di verità, senza che se ne colgano l'intreccio e l'intima connessione. Nell'interpretazione che segue si è volontariamente trascurato il contesto più preciso in cui il mito si colloca all'interno del dialogo. A maggior ragione sorvoliamo su tutta la discussione riguardante, ecc. Lo diciamo un mito, ovvero, un'immagine simbolica, vale a dire, un'immagine visibile e tale però che ciò che viene scorto fa immediatamente cenno a qualche cos'altro. Qui ci sarebbe da fare un altro richiamo a un altro frammento di Eraclito, dove dice che l'oracolo di Delfi né dice né nega ma accenna, allude: parla attraverso un mito, né più né meno. L'immagine accenna, guida verso qualcosa che deve essere compreso... Guida verso qualcosa: questo sarebbe già una riflessione interessante intorno al mito, e cioè l'idea che il mito guidi verso qualcosa. ...cioè conduce nell'ambito della comprensibilità, nella dimensione entro la quale si comprende in un senso, da qui immagine simbolica. Ma si faccia attenzione: ciò che è dato da comprendere non è un senso ma un accadere. Badate bene. Senso. Qui fa un riferimento: Sinn, in tedesco medio-alto è uguale a intelletto, riflessione, e non, senso. Il tedesco usa Sinn per dire il senso. C'è un testo famoso di Frege, Sinn und Bedeutung (Senso e significato). Senso significa soltanto che si tratta di qualcosa che è in qualche modo comprensibile. Ciò che viene compreso non è mai esso stesso senso, noi non comprendiamo qualcosa in quanto senso ma sempre e solo qualcosa nel senso di. Il senso non è mai il tema del comprendere. L'esposizione di un mito, di un'immagine simbolica, non è dunque nient'altro che un accennare che fa vedere. Dare un cenno mediante ciò che viene presentato in modo direttamente intuitivo. Questo accennare, che dà immagini intuitive, ci conduce a quello che la semplice descrizione, fosse anche la più fedele e libera dimostrazione, fosse anche la più rigorosa e convincente, non riescono mai a cogliere. C'è già un'allusione a uscire dall'astratto e ad aprirsi al concreto: è questo che sta dicendo. C'è quindi una intima necessità nel fatto che Platone, ogni volta che in filosofia vuole dire qualcosa di ultimo e di essenziale, ricorre al mito ponendoci di fronte a un'immagine simbolica. Perché il mito per il greco antico non era come si intende oggi, ma è qualche cosa, diceva bene prima Heidegger, che conduce verso una comprensione. Ecco perché dice che Platone, quando deve dire qualcosa di importante, utilizza il mito, cioè, utilizza una via per accedere alla possibilità della comprensione. Non dà una definizione, questa pone un accento sull'astratto sempre e necessariamente, mentre quello che intendeva Platone è mostrare che l'astratto vive nel concreto, cioè che l'ente non c'è senza l'essere. Non che egli non abbia ancora chiara la cosa. Non è che costruisce questo mito perché non gli è ancora ben chiara la cosa. No, gli è anzi oltremodo chiaro che essa non è né descrivibile né dimostrabile. È come chiedere a qualcuno "definisci l'ἀπέριον, definisci l'illimitato, definisci l'infinito". Sì, certo, si fa per comodità, attraverso un finito, naturalmente; quindi, non ho affatto definito l'infinito, perché è una contraddizione in termini: infinito e definito sono due opposti, per cui se è infinito non è de-finito, letteralmente. C'è qualcosa in ogni filosofia genuina di fronte a cui ogni descrivere o dimostrare falliscono e scadono in un vuoto affannarsi, quand'anche si tratti di brillantissima scienza. Già solo il fatto che Platone parli dell'ἀλήθεια in un mito ci dà il cenno decisivo verso la direzione in cui dobbiamo cercare, in cui dobbiamo esporci a essa, se vogliamo avvicinarci all'essenza della verità. Ma questo qualcosa di indescrivibile e indimostrabile... Badate bene, questo qualcosa di indescrivibile e di indimostrabile non è l'enigma, il mistero, ma è il concreto, è il tutto, è il linguaggio, che non ha nulla di misterioso. Ma questo qualcosa di indescrivibile e di indimostrabile è ciò che è decisivo e l'intero sforzo del filosofare è quello di giungervi. Concludiamo così le considerazioni introduttive, la vostra comprensione non dipende in primo luogo dal fatto che comprendiate il greco male, per nulla oppure in modo eccellente e*

*nemmeno del fatto che abbiate una maggiore o minore conoscenza delle dottrine filosofiche, ma soltanto dal fatto che ognuno di voi per sé abbia esperito, o sia pronto a esperire, la necessità di essere qui ora, dal fatto che ognuno di voi parli qualcosa di ineludibile o lo reclami a questa storia. Senza di questo tutta la scienza rimane solo un addobbo e a maggior ragione tutta la filosofia soltanto facciata. Cosa sta dicendo qui Heidegger ai suoi allievi? Sta dicendo loro di aprirsi al concreto, cioè, voi siete abituati ad avere a che fare solo con enti, con astratti, ponendoli come l'astratto dell'astratto, credendo che questo ente sia il tutto, cioè, sia l'essere, il linguaggio stesso. No, l'ente non è il linguaggio. L'ente ha come condizione il linguaggio per esistere, perché senza il linguaggio, senza l'essere, senza il λόγος, senza l tutto, non c'è l'ente, non c'è niente. Quindi, aprirsi, accogliere il fatto che l'ente è soltanto un astratto, che da solo non esiste. Adesso leggeremo la traduzione di Heidegger del mito della caverna. Siamo al Capitolo I, *I quattro stadi dell'accadere della verità. Ora trattiamo del mito della caverna nella Πολιτεία di Platone. Libro VII, 514a, 517a, concependolo come un cenno che ci rimanda all'essenza della svelatezza (ἀλήθεια). Nell'interpretazione procediamo in modo tale da spiegare l'uno dopo l'altro ogni singolo stadio, ma facendo sì che l'essenziale non siano i singoli stadi, bensì i passaggi dall'uno all'altro e, quindi, l'intero cammino che essi formano. Sono importanti questi passaggi che fa Platone e che vedremo. Importanti perché costituiscono i passaggi su cui si è impiantato tutto il pensiero occidentale, quindi, il pensiero planetario. Tutto il nostro pensiero è retto su questo, sul mito della caverna. Come ci avvertiva Heidegger, non è da prendere come un mito, come una cosa secondaria, ma come un mito nel senso di un accennare, di un indicare una direzione per accogliere e non per capire nel senso di determinare o delimitare, ma per accogliere l'ἀλήθεια. Il primo stadio non sarà affatto compreso con la spiegazione di esso soltanto, ma lo sarà dopo aver spiegato il secondo e a rigore dopo la spiegazione dell'ultimo. Il mito viene presentato da Platone in modo che sia Socrate ad esporlo mediante un'immagine simbolica: il dialogo con Glaucone. Come si fa il più delle volte, anche noi potremmo riassumere comodamente il contenuto del mito in alcune tesi seguite da una spiegazione e un'applicazione pratica altrettanto breve. Ma così non saremmo nemmeno sfiorati dall'essenziale, né tantomeno seguiremmo il cenno così da giungere alla questione decisiva. Questo modo di procedere consueto e spicciolo non ci è affatto di aiuto. La prima cosa da fare, se vogliamo evitarlo, è affidarci completamente al testo. Come diceva anche Gentile: prendere il testo e leggerlo, dalla prima all'ultima riga. Soltanto così saremo forse colpiti anche noi dalla forza del componimento platonico, e nella comprensione di una filosofia questo non è certo un aspetto secondario, né un supplemento estetico. Leggerò di volta in volta il testo greco indicando la traduzione che potrà servire solo come ripiego. Incomincia così. Socrate: Immaginati di vedere degli uomini in una dimora sotterranea a forma di caverna. Il suo ingresso è in alto, rivolto al chiarore del giorno e si estende lungo tutta la caverna. In questa dimora gli uomini si trovano fin dall'infanzia incatenati alle gambe e al collo; per questo essi rimangono allo stesso posto e guardano solo a ciò che sta davanti a loro, che è alla loro portata. A causa delle catene non sono in grado di girare la testa, ma un chiarore viene a loro da dietro, da un fuoco che brilla dall'alto e da lontano. Tra il fuoco e gli uomini incatenati alle loro spalle corre in alto una via lungo la quale immaginati sia costruito un muretto simili agli schemi che i giocolieri erigono davanti agli spettatori e al di sopra dei quali mostrano i loro giochi di prestigio. Glaucone: Lo vedo. Socrate: E vedi come lungo questo muro degli uomini portano suppellettili di ogni tipo, statue e altre figure di pietra e di legno, oltre a oggetti vari fabbricati dagli uomini. È naturale che alcuni dei portatori si intrattengano a parlare, mentre altri tacciono. Glaucone: Una strana immagine presenti, estranei prigionieri. Socrate: Uguale a noi uomini perché che cosa credi? Esseri simili dapprima non vedono di se stessi come degli altri nient'altro delle ombre proiettate dalla luce del fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte: Glaucone: Come potrebbe essere diversamente se per tutta la vita sono costretti a tenere immobile il capo? Socrate: Ma che cosa vedono delle cose trasportate dietro di loro? Non vedono forse proprio questo, cioè, ombre? Glaucone: Che cosa se no? Socrate: Se ora essi fossero in grado di parlare fra loro di ciò che vedono, non credi che prenderebbero ciò che vedono là per ciò che è? Glaucone: Necessariamente. Socrate: Ma cosa accadrebbe**

se quel carcere emettesse un eco dalla parete che sta loro di fronte alla quale guardano. Ogni volta che parla uno di essi che stanno dietro di loro, credi che essi riterrebbero che ciò che parla sia qualcosa di diverso dalle ombre che passano loro davanti? Glaucone: No, affatto, per Zeus. Qui finisce la prima parte. Proseguiremo la prossima volta.

28 aprile 2021

Mentre leggevo e riflettevo sulle cose che Heidegger dice intorno al mito della caverna mi si è spalancata una nuova questione che riguarda la volontà di potenza. Tutto il discorso che Heidegger fa intorno al mito della caverna è un discorso intorno alla costruzione del concetto di verità e sull'importanza che ha la verità in un qualunque discorso. Per stabilire con maggiore precisione la verità, che cosa si è fatto? Si è inventata la logica. È un discorso che in parte faceva anche Severino, e cioè si è passati dall'epoca del mito all'epoca della filosofia nel momento in cui le risposte fornite dal mito non erano più sufficienti, non erano più così precise, così gestibili, così controllabili. Un procedimento argomentativo lo controllo, il ghiribizzo degli dei no. Ecco, quindi, la logica. Possiamo chiamare arte della logica, arte che consente di controllare le argomentazioni, controllarle e volgerle quindi verso una verità che è esatta rispetto alla premessa e ai passaggi. In fondo, sapete che per giungere a una conclusione vera è sufficiente che, data una certa premessa, si compiano passaggi, inferenze coerenti, cioè che non contraddicono la premessa, per giungere alla conclusione. Se è vera la premessa, sarà vera anche la conclusione. La logica è stata questo, almeno da Aristotele in poi, lui non l'ha propriamente formalizzata ma ha poste le basi per una formalizzazione; hanno poi lavorato molto nel Medioevo fino ad arrivare alla logica che conosciamo oggi, cioè la logica formale. La logica ha questa prerogativa, e cioè è controllabile o, meglio, dà l'illusione di potere controllare. Poi, sappiamo già con Hegel che, in effetti, anche il sillogismo lascia il tempo che trova. Però, l'idea è quella di potere controllare l'argomentazione e, quindi, di potere controllare la verità, e cioè averla a disposizione attraverso un calcolo. In effetti, si chiama calcolo proposizionale, si calcola. Questo calcolare è importante, comporta, come dicevamo prima, l'esattezza di un procedimento, perché i numeri non mentono. Come diceva Kronecker contro Cantor, i numeri non mentono, perché 100 è maggiore di 5 di venti volte, è maggiore e non ci sono discussioni. Cantor ha incominciato a riflettere meglio sulla questione e ha posto delle domande: se prendo l'insieme dei numeri naturali e poi prendo l'insieme dei numeri primi, qual è più grande? Non c'è modo di saperlo. Ecco i numeri che mentono. Come dire che 100 non è più così certamente superiore a 5: dipende dalla situazione, dal gioco in cui è inserito, potremmo dire. L'idea che i numeri non mentano è un'idea antica, è l'idea che sia possibile trasformare i discorsi in numeri. In fondo, è quello che fa la logica formale: trasformare un'argomentazione in numeri. D'altra parte, se ci si pensa bene, quello che facevano gli antichi rappresentava l'idea che i numeri potessero dare l'immagine del cosmo, perché i numeri non mentono. È l'operazione che ha fatta Gödel: ha trasformato delle proposizioni in numeri, perché i numeri non mentono. Per esempio, ve lo dico molto banalmente, ha trasformato i connettivi chiamando 1 il "non", la congiunzione l'ha chiamata 3, la disgiunzione l'ha chiamata 5, l'implicazione 7, il quantificatore universale 13, il quantificatore esistenziale 17, tutti numeri primi. Ha trasformato argomentazioni in sequenze numeriche e con quelle ha trattato. I numeri non mentono, i numeri, diceva Kronecker, ce li ha dati Dio e, quindi, non possono mentire. Questo ci rinvia a una questione enorme: che cos'è un numero? Ciò che esprime una relazione fra grandezze, ma da dove arrivano questi numeri? Qui ci si perde nella notte dei tempi, si suppone che già nel Paleolitico ci fosse qualche cosa che quantomeno potesse somigliare a un numero e, quindi, si va molto indietro con gli anni. Avevano ragione i greci antichi a porre la questione dei numeri come qualche cosa che ha a che fare con il divino. I pitagorici in prima istanza, ma poi anche altri. Il libro che ho qui è stato scritto da Giamblico, un filosofo greco di origini siriane,

vissuto nel terzo secolo dopo Cristo, ultimo dei neoplatonici, allievo di Porfirio. Ha scritto questo libro dal titolo *Il numero e il divino*, che occorrerebbe leggere nel modo che vi sto dicendo, cioè cogliendo la connessione strettissima tra il numero e la volontà di potenza. Si tratterebbe di leggere anche *Adversus mathematicos* di Sesto Empirico e forse *La filosofia dell'aritmetica* di Husserl. Dico forse perché non so se ci potrebbe essere utile, ma per sapere se ci può essere utile occorre leggerlo tutto: dobbiamo leggerlo tutto per potere dire che non ci serve a niente. Nell'Introduzione a questo libro, scritta da Francesco Romano, che ha tradotto dal greco questo testo di Giamblico, si dice a pag. 40 *Si potrebbe dire che la matematica, almeno nel suo significato pitagorico, possiede, dal punto di vista della metodologia delle scienze, la medesima funzione che ha l'anima dal punto di vista onto-cosmologico ed etico. Interessante questo accostamento tra la matematica e l'anima. Il numero e il Divino sono dunque le due facce di quella medesima realtà che le varie scienze hanno il compito di predisporre come oggetto conoscitivo e contemplativo della scienza teologica. E se è vero che neoplatonismo significa in ultima analisi teologia quale unica e vera filosofia, allora il discorso filosofico altro non può essere che discorso sacro (ἑρὸς λόγος), che è il discorso pitagorico insieme matematico e teologico, e se è vero, com'è vero, che l'ordine teologico precede sia l'ordine naturale che l'ordine morale, allora l'ordine matematico è non solo l'ordine divino, ma anche il fondamento di qualunque ordine di realtà. È molto precisa questa annotazione di Francesco Romano. Sì, il numero consente l'ordine, consente quindi il controllo. Per controllare le cose, le cose devono smettere di essere per se stesse ed essere inserite all'interno di un sistema che io controllo. Come dicevamo prima, un calcolo numerico lo controllo, nel senso che alla fine posso dire che è vero oppure falso o dove porta, ma le bizzarrie degli dei e della natura quelle non le controllo. I pitagorici a loro modo sapevano che i numeri hanno a che fare col dio, dio nell'accezione del greco antico e non il qualcuno delle religioni attuali. Dio è il tutto, l'assoluto, il concreto, l'essere. Θεᾶν in greco antico è il tutto, il tutto che non è mosso da altro. In effetti, il motore immoto è la prima idea di linguaggio: ciò che muove tutto, che costruisce ogni cosa ma non è mosso da altro, non c'è altro che da dietro le spalle lo manovri. Ecco, allora, il motivo, così almeno ci appare, dell'invenzione innanzitutto della logica, come strumento di controllo delle proposizioni, quindi, del discorso, e del numero come controllo della natura. D'altra parte, la fisica che cosa fa? Controlla la natura, la misura e la modifica a suo piacimento. A questo punto, ecco che la questione si spalanca perché tutte queste questioni, di cui parla anche Platone nel mito della caverna, puntano sì, certo, a stabilire in che modo sorge il concetto di verità, ma non ci dice perché sorge. Il motivo per cui sorge, potremmo dire azzardando un po', è che sorge nel momento in cui si incomincia a parlare e parlando le cose esistono, ma esistendo si allontanano, dileguano. E, allora, la possibilità di misurarle, di dominarle, sorge come esigenza per evitare che le cose dileguino nel momento in cui si dicono. Quindi, controllare il linguaggio. Ma questo è ancora un azzardo, si tratta poi di lavorarci meglio. Mi interessava porvi questa questione da affrontare poi in un prosieguo. Però, intanto, il calcolo proposizionale è un calcolo. Quindi, posso trasformare – che è quello che ha fatto Gödel – un discorso in numeri. Cosa fa un calcolo proposizionale? Conta, è un computo: vero/falso, 1/0, come fanno i computer, che sono calcolatori, computano. Il numero è la massima astrazione, ha sempre cercato di eliminare la sua condizione, e cioè il concreto. Il numero come l'astratto determina, definisce Dicevo, quindi, il numero come determinazione assoluta, togliendo quindi il concreto. In effetti, quello che ha fatto Gödel è stato questo: ha trasformato il discorso, che appunto è indeterminato, in determinato, lo ha trasformato in numeri. Se la congiunzione può essere tante cose, il numero 3 no, il numero 3 è 3, non si discute. Quello che fa il discorso matematico è di togliere la discussione, cioè, su queste cose non si deve più discutere. Quindi, il numero come astrazione assoluta che toglie il concreto, che toglie ciò attraverso cui esiste. Ciò attraverso cui esiste è questo concreto nel quale c'è la volontà di potenza. È stata tolta la volontà di potenza dal numero e da quel momento è diventato autonomo, come se avesse avuto una vita sua. Ancora oggi si pensa che abbia una vita sua. Da qui l'accostamento*

con il divino: è il dio che parla con i numeri, che ha deciso che 3×2 fa 6. La questione ci dice che la volontà di potenza è ciò che ha determinato, almeno in buona parte, il costruirsi dei concetti fondamentali, su cui si regge tutto il pensiero. Cioè, tutto il pensiero si regge sulla volontà di potenza, il cui ἀκμή (acmé) è la numerabilità, come massimo controllo: tutto ciò che posso numerare lo posso controllare. Se non è numerabile è l'innumerabile, è τῶν ἀπειρώτων (ápeiron), è l'indefinito, è l'infinito. In effetti, il grosso problema è sempre stato quello, perché finché si tratta di insieme finiti non c'è nessun problema, il problema c'è quando appaiono insieme infiniti. È quello che ha fatto Cantor: finché gli insiemi sono finiti li posso computare tranquillamente, se sono infiniti mi perdo la computazione, mi ci perdo dentro, non so più se l'insieme di tutti i numeri naturali e quello di tutti i numeri primi siano raffrontabili. Con che cosa? In che modo? La questione venne diretta da Hegel quando ci dice che finito e infinito sono lo stesso. Per cui il numero, cioè la massima determinazione, se ci atteniamo a Hegel, non può apparire senza la assoluta indeterminazione, così come rispetto all'infinito e al finito. Ma per dare questa priorità assoluta alla numerabilità occorre tenere separato il numero dall'innumerabile, compiendo quella operazione che Hegel chiama religiosa. Da qui anche l'accostamento fra il numero e il dio, il dio così come è stato pensato dopo. È una strada che sarebbe bella da percorrere, perché ci fa vedere subito di che cosa è fatta la logica, e cioè di volontà di potenza, in quanto tenta di porre il discorso sotto forma di calcolo. Poi, ovviamente, se incominciamo a chiedere da dove vengono le premesse di tutto ciò, allora cadiamo nella disperazione più nera perché ci si affaccia immediatamente l'analogia, la somiglianza. Questo mostra anche la priorità che ha avuto il concetto di esattezza su tutti gli altri concetti: se è esatto vuole dire che è vero, se è vero è reale, come già a modo suo insegnava Anselmo d'Aosta. Certo, occorrerebbe andare a leggersi *Il numero e il divino* e *Adversus mathematicos*, perché qui in questi testi greci c'è ancora traccia della prossimità tra il numero e il dio, che poi si è persa. Se si chiede oggi a un matematico che cosa connette il numero con Dio, non saprebbe rispondere, anzi, probabilmente ci chiederebbe se siamo matti. Come diceva Kronecker: i numeri ce li ha dati Dio, non possono mentire.

Intervento: Rispetto al numero, pensavo all'importanza che si dà alla relazione di ordinamento. Il numero si porta appresso, quindi, lo spazio e il tempo.

Certo. È lo stesso pensiero che fece Kant. Nei suoi vari giudizi: analitico a priori, sintetico a priori, sintetico a posteriori; a priori sono lo spazio e il tempo, cioè, quei concetti che sono necessari per la costruzione di qualunque concetto, e sono impliciti. La sintesi a posteriori è l'esperienza. La matematica, però, non rientra né nell'un caso né nell'altro, per cui si è dovuto inventare il concetto di sintesi a priori, e cioè la capacità di mettere insieme, di fare una sintesi con i numeri. Però, necessariamente presuppongono lo spazio e il tempo. Anche la cardinalità, cioè il numero degli elementi di un certo insieme, presuppone comunque un'ordinalità. Per esempio, se io prendo il numero 1000 e lo pongo come insieme, la sua cardinalità è 4, perché ci sono quattro elementi. Però, anche la cardinalità presuppone un ordine, perché se io dico che 1000 è composto da quattro elementi, lo dico perché li ho ordinati. Per cui potremmo dire hegelianamente che l'uno necessita dell'altro, che la cardinalità necessita dell'ordinalità, che l'ordinalità necessita della cardinalità, perché anche l'ordinalità necessita della possibilità di stabilire un fine, un arresto, perché ci sia un ordine. Se non è possibile nessun arresto, allora anche l'ordinalità diventa un problema. Come so che 3 viene prima di 5 se la distesa è infinita? Il fatto è che i numeri sono stati quella invenzione che ha consentito la priorità, quasi la superiorità, dell'astratto rispetto al concreto. Uno dei motivi per cui il concreto è sempre stato abbandonato potrebbe essere, lo azzardo un po', il fatto che l'essere è sempre stato considerato soltanto un ente, cosa della quale si lamentava moltissimo Heidegger, pur considerando lui l'essere come un ente, perché non si può non fare. Cosa fa il numero? Toglie ogni possibilità che il numero sia qualche altra cosa all'infuori di se stesso: il 3 è il 3, non è altro. Quindi, è il massimo controllo. Ecco perché gli umani hanno inventato i numeri: per potere esercitare l'assoluto controllo sulle cose. Poi, quando si sono accorti che questo

controllo appariva assoluto sulle cose e assolutamente esatto, hanno pensato che i numeri avessero qualcosa di divino, che ci fosse un dio a manovrarli. Il calcolo proposizionale sorge dalla logica medioevale, è ciò che ha consentito ancor più di trasformare il discorso in numeri, potendolo quindi contare, e se posso contarlo, ne ho il controllo totale, non mi sfugge niente, perché 3 è 3 e non un'altra cosa. Se, invece, parlo di implicazione posso voler dire tante cose, ma se dico 7, che altro c'è da dire? Niente. Ciò che sappiamo a questo punto del numero è che rappresenta il colmo dell'astrazione nel colmo della volontà di potenza: numerare le cose, inserirle all'interno di un sistema numerabile, quindi, finito, perché deve essere finito sennò il gioco non funziona più, s'incepisce. Che è quello che ha fatto Cantor: se io prendo tutto l'insieme dei numeri naturali, è più grande o più piccolo dell'insieme dei numeri primi? Non vale più il detto leibniziano: *Calculamus*, perché che cosa calcolo qui? Cantor ha mostrato che i numeri possono mentire se reintroduciamo ciò che è stato espunto dal numero, cioè il concreto, l'ἄπειρον, ciò che non è numerabile e, quindi, non controllabile. Questo libro di Giamblico andrebbe letto per riuscire a capire come per il greco antico – anche se lui propriamente non possiamo considerarlo come un greco antico, essendo vissuto nel III sec. d.C. come uno degli ultimi neoplatonici – si poneva la questione del numero: come pensava questo accostamento tra il numero e il divino e perché fece questo accostamento. D'altra parte, anche Platone nel mito della caverna accosta indirettamente il disvelato, τὸ ἀληθές, alla luce, al divino, al tutto, all'essere. Riprendiamo la lettura del testo di Heidegger, *L'essenza della verità*. Siamo a pag. 49. *La situazione degli uomini viene descritta per mostrare che cosa gli uomini, in tale situazione, devono ritenere che sia lo svelato, il vero. ... Per quanto la situazione di siffatti uomini rimanga strana e per quanto questo stesso uomo possa essere curioso, anche in tale situazione l'uomo possiede τὸ ἀληθές, lo svelato. Ciò che c'è davanti. Platone non dice che egli possiede uno svelato, ma lo svelato. Ciò significa che l'uomo è già, fin dall'infanzia e per sua natura, posto davanti a ciò che è svelato.* Naturalmente, qui Heidegger non può andare oltre a tali considerazioni, ma noi sì. Che cosa è svelato all'improvviso? Il linguaggio. Nel momento in cui si installa, ecco che qualcosa si svela: io parlo, io dico le cose, io sono io e quella cosa è la cosa. Ecco il disvelato, il primo τὸ ἀληθές, il primo svelato, il primo dire, il mio dire che, essendo dire, è perché dice qualcosa, il dire è dire qualcosa e, quindi, insieme col dire c'è il qualcosa di cui il mio dire dice. Ecco il disvelato, la prima cosa con gli umani hanno a che fare, la prima realtà, prima e ultima, perché di lì non se ne esce. *Che cosa sia poi di volta in volta ciò che nel singolo caso si offre come svelato è un'altra questione.* Lui non l'affronta tanto, perché gli sfugge un po' di mano. Ma noi sappiamo bene che cos'è il dis-velato. *Anche in questa strana situazione nella caverna l'uomo non è comunque un essere ripiegato su se stesso e isolato da tutto il resto, un puro e semplice "io", ma πρὸς τὸ πρόσθεν, diretto a ciò che gli sta davanti: τὸ ἀληθές.* Perché possa stargli davanti è un disvelato. Un bruco non può pensare a ciò che gli sta davanti, perché non ha qualcosa che gli sta davanti, siamo noi che abbiamo qualcosa che ci sta davanti, che è ciò che diciamo: questo ci sta continuamente davanti. *È proprio dell'essere umano, come è implicito già nell'impostazione di questo mito, lo stare nello svelato...* Qui capisce che c'è qualche cosa di importante nell'essere umano, nell'esserci, nel parlante. Heidegger non è mai riuscito a compiere questo passaggio dall'esserci (*Dasein*) al parlante. L'esserci è il parlante, è colui che parla. E, allora, solo se c'è questo parlante c'è uno stare davanti, è possibile che ci sia uno stare davanti. *...o, per usare un'espressione a noi familiare lo stare nel vero, nella verità.* Certo, perché ci sia verità occorre che ci sia l'esserci, che ci sia l'uomo, che ci sia il parlante. *Essere uomini, per quanto strana possa essere la nostra situazione, significa tra l'altro, anche se non soltanto, essere in rapporto con ciò che è svelato.* Questi sono gli uomini: sono quelli che sono di fronte a qualche cosa che è svelato, e ciò che è svelato è il loro dire. A pag. 50. *Gli incatenati vedono, sì, le ombre, ma non in quanto ombre di qualcosa. Se diciamo che le ombre sono per loro ciò che è dis-velato, facciamo un'affermazione ambigua, e in fondo diciamo già troppo. Siamo soltanto noi, che abbiamo già una visione complessiva della situazione, a definire "ombre" ciò che essi hanno davanti a sé. Perché gli incatenati non possono dire altrettanto? Perché essi*

non sanno nulla di quel fuoco, vale a dire di ciò che produce un bagliore e una luce nella cui luminosità soltanto è possibile che vi sia qualcosa come le ombre e che qualcos'altro possa essere adombrato; e infine perché essi non sanno nulla delle cose e degli uomini che, stando nella luce, possono proiettare un'ombra. ... Essi sono assorbiti da ciò che capita loro di incontrare immediatamente. Che è esattamente ciò che capita a ciascuno. Poi, arriva a precisare questa questione: ciascuno se non intende il concreto, in cui l'astratto esiste e per cui esiste, rimane incatenato al dis-velato che ha di fronte, immediatamente. Sarebbe quella cosa che Gentile chiamava l'astratto dell'astratto, immaginando che ciò che ha di fronte sia il tutto. A pag. 52. Nella misura in cui il primo stadio, preso per sé, è lo stadio di un mito, di un'immagine simbolica, esso ci dà già un cenno... Ricordate: il mito non spiega, non dimostra, ma accenna, dà un cenno, una direzione, suggerisce ...che certo non equivale all'aver già visto dentro l'essenza della svelatezza in quanto tale, e tuttavia ci suggerisce che, in generale, in questa situazione siamo in qualche modo al cospetto della svelatezza. Ciò significa solo che la svelatezza di qualcosa, cui l'uomo si rapporta, appartiene all'esserci dell'uomo (quale indice della sua situazione). Qui se ne accorge, chiaramente: appartiene all'esserci dell'uomo. Non riesce mai a fare quel passo fino al parlante, che può fare questo passo perché parla. Come debba essere intesa questa svelatezza nella sua essenza rimane oscuro. Non riusciamo a vedere dentro l'essenza dell'uomo, e per il momento ci importa soltanto di vedere che e come, fin da principio, al centro ci sia l'ἀλήθεια. A questo scopo possiamo e dobbiamo fare soltanto una cosa: raccogliere semplicemente tutto ciò che, in questa situazione, compare contemporaneamente all'ἀληθές (svelato). Vogliamo cercare di enumerare tutti i momenti essenziali che prendono parte a questo fatto... 1. τὸ ἀληθές, lo svelato; 2. σκιάι, le ombre; 3. δεσμώται, i prigionieri: l'essere incatenati proprio degli uomini; 4. πῦρ e φῶς, il fuoco e la luce: il chiaro; 5. gli incatenati non hanno alcun rapporto con se stessi e con gli altri, vedono di sé soltanto le ombre; 7. Lo svelato viene preso automaticamente per l'ente, τὰ ὄντα; ... Ciò che ciascuno incontra davanti a sé lo concepisce esattamente così, come dice Platone, come gli enti, τὰ ὄντα, che sono tutto, perché non c'è altro, perché non sa altro, non conosce altro. Quindi, ciò che ha davanti a sé immediatamente è il tutto, senza mezzi termini. ...8. non c'è differenza tra ciò che è velato e ciò che è svelato, fra ombra e cosa reale, fra luce e buio /.../ ma prima di porre questa domanda... Sulla connessione tra verità e svelatezza. ...vogliamo ancora una volta calarci interamente nella situazione degli stessi prigionieri, e ciò, in fondo, non è difficile. Se ci limitiamo esclusivamente al primo stadio, facendolo per così dire nostro, non vediamo affatto una simile connessione, anzi non sappiamo neppure nulla dei singoli momenti enumerati, ma siamo del tutto presi e limitati da ciò che si svolge sulla parete e non abbiamo occhi che per esso. Sta descrivendo ciò che accade a chiunque. Questo è, per così dire, il mondo puro e semplice. La limitatezza si manifesta nel fatto che, come adesso vediamo, uno che è prigioniero in questo modo non sarebbe mai in grado di descrivere la sua situazione nei termini in cui essa viene presentata nel mito. Perché lui è lì dentro. Anzi, egli non sa nemmeno di trovarsi in una "situazione". Se viene interrogato, racconta sempre e soltanto delle ombre, che peraltro non conosce in quanto ombre. Egli è convinto di essere nell'unico posto giusto che ci sia per lui e non accetta di essere rimosso da quello che per lui è, evidentemente, l'ente. Ogni pretesa in tal senso sarebbe per lui folle. Ma qui si usa già (non lo si dirà mai abbastanza) l'espressione τὸ ἀληθές e nel farlo non si parla affatto di adeguazione, conformità e concordanza. Cioè, come ὀρθότης (orthotes). Passiamo al punto B. Il secondo stadio. A pag. 55. "Supponi ora" dissi "che le catene vengano sciolte e sia guarita la mancanza di discernimento (in cui i prigionieri si trovano). Osserva che cosa dovrebbe per forza di cose capitare, se accadesse loro quanto segue. Se uno fosse sciolto dalle catene e costretto ad alzarsi improvvisamente, girare il collo, camminare e levare lo sguardo verso la luce, potrebbe fare tutto questo solo soffrendo, e a causa del bagliore non sarebbe in grado di vedere quelle cose di cui prima vedeva le ombre. Gi accada dunque tutto ciò: che cosa credi che direbbe se uno gli dicesse che prima aveva visto solo nullità, mentre ora è più vicino all'ente, ed è rivolto a ciò che è più ente, cosicché vede più correttamente? E ancora, se uno gli mostrasse anche ciascuna delle cose che gli passano alle spalle e lo costringesse a rispondere alla domanda "che cos'è" (τί ἐστίν), non pensi che non saprebbe che pesci

pigliare e riterrebbe che ciò che vedeva prima fosse più svelato di quello che gli viene mostrato adesso? “Certo”. “E magari se uno lo costringesse a guardare nella luce stessa, non gli farebbero male gli occhi e non si volgerebbe altrove, fuggendo verso ciò che la sua vista può sostenere, e non sarebbe dell’opinione che questo (cioè le ombre) sia di fatto più chiaro (visibile) di ciò che gli si vuole mostrare adesso?”. “È così”. È così che funzionano gli umani. Che cosa potremmo aggiungere a questo punto? Semplice. Ciò che vede il prigioniero nella caverna gli dà l’idea della realtà, gli dà l’idea di ciò che lui controlla. Se volge lo sguardo verso il sole non vede più niente, non controlla più niente. Come dire che le cose che vede, che è abituato a vedere, abituato dalla consuetudine, dalla chiacchiera, dalla familiarità, quelle cose che vede nell’ombra per lui sono gli enti, i veri enti, che non mentono, sono numeri, sono quello che sono per virtù propria. A pag. 56. Platone vuole infatti che si presti propriamente attenzione a questo: a vedere la φύσις dell’uomo, e in questa direzione va il cenno. Ciò viene ripetuto in maniera chiara (come nel primo stadio) anche alla fine della descrizione del secondo stadio: colui che è stato così liberato “riterrebbe che quanto vedeva in precedenza (le ombre) sia più svelato (più vero) di ciò che gli viene mostrato adesso” (cioè le cose nella luce stessa). Si tratta ancora una volta, e con tangibile chiarezza, dell’ἀληθές. Nel secondo stadio accade dunque qualcosa che riguarda la svelatezza. Nel primo stadio abbiamo visto che l’ἀληθές entrava in gioco assieme ad altri momenti della situazione di questi uomini, senza che ne cogliessimo la connessione. Adesso però, poiché accade qualcosa che concerne l’ἀληθές ... Mostrare il dis-velato, se è veramente dis-velato oppure no. ...che entra così in gioco, dovrà risultare chiaro se e come, assieme a questo accadimento, mutino anche i suoi riferimenti, vale a dire se e come questi stessi vengano allo scoperto. Abbiamo già visto che nel mito Platone dice di no: quello che è abbagliato dalla luce torna giù, perché solo giù ha il controllo della situazione. Perciò, in relazione al secondo stadio, poniamo ora questa domanda: diventano più chiare in esso le connessioni (finora solo enumerate) delle componenti che presumibilmente appartengono all’ἀληθές, e si fa quindi più chiaro l’ἀληθές stesso, cioè l’essenza della svelatezza? Ovviamente, no. L’ἀληθές ci si fa incontro non solo (come nel primo stadio) in forma generale, e come ciò che è messo decisamente in risalto. Ora si parla invece di ἀληθέστερα (che dal punto di vista puramente linguistico è un comparativo): ciò che è più svelato. Lo “svelato” può essere dunque più o meno svelato. Il “più” o “meno” non si riferisce al numero (al fatto che sia svelate più ombre), ma alla specie e al modo, al fatto che qualcos’altro (in quanto tale) è più svelato: le cose stesse che è costretto a vedere colui che è stato liberato e che si gira. Uno vede l’ombra, l’altro gli dice “Voltati e guarda, è l’uomo che sta passando a produrre quell’ombra”, cioè, l’uomo è più vero dell’ombra. La svelatezza ha dunque gradi e livelli. La “verità” e il “vero” non sono qualcosa che per chiunque rimane sempre e in ogni riguardo uguale in sé, immutabile, indifferente, comune. Non tutti hanno senz’altro lo stesso diritto di accedere a qualsiasi verità e la stessa forza per affrontarla, e ogni verità ha il suo tempo. In fondo il tacere e il nascondere al sapere certe verità fanno parte dell’educazione al sapere. Non tutte le verità si equivalgono: c’è verità e verità. Qui c’è naturalmente un richiamo alla nobile menzogna di Platone, perché chi deve stabilire che cosa dire e cosa no? In base a che cosa? In base sempre alla volontà di potenza, ovviamente. A pag. 58. Ma la vicinanza all’ente, così come essa viene reclamata per il secondo stadio, ha ancora un’atra conseguenza peculiare: “Colui che (come il prigioniero liberato) è rivolto a ciò che è più ente (a ciò che è più ente di altro, ossia a ciò che è ente in senso più proprio), vede più correttamente. Ecco affiorare i termini ὀρθός, ὀρθότης, “correttezza”, e invero anch’essi nella forma comparativa, di maggioranza: vi sono gradi. La correttezza del vedere e dell’osservare le cose, e con ciò del determinare e dell’asserire, ha il suo fondamento nella rispettiva modalità di rivolgersi all’ente e nella rispettiva vicinanza a esso, cioè nel “come”, nel modo in cui, di volta in volta, l’ente è svelato. La verità come correttezza ha il suo fondamento nella verità come svelatezza. Ovviamente. Come so che qualche cosa è corretto se non conosco la verità? È la questione che poneva già all’inizio: ci deve essere già un concetto di verità perché si possa sapere se una cosa è corretta oppure no. Vediamo affrontare già adesso per la prima volta, sebbene in maniera abbastanza approssimativa, una connessione fra le due forme essenziali (i due concetti di

verità), che all'inizio ci limitavamo a porre l'una accanto all'altra, spiegandole separatamente. E, invece, no, sono le due facce della stessa cosa. La verità come correttezza dell'asserzione non è assolutamente possibile senza la verità come svelatezza dell'ente. Infatti ciò cui l'asserzione deve conformarsi, per poter diventare corretta, deve essere già prima svelato. Vale a dire che se si intende l'essenza della verità esclusivamente come correttezza dell'asserzione, si mostra di non comprendere nemmeno ciò a cui qui ci si rifà come essenza della verità. Non soltanto si è di fronte a un concetto di verità derivato, ma, poiché non si vede la provenienza di questo concetto derivato, ci si richiama a una cosa a metà, la quale non diventa intera per il fatto che tutti la condividono. Al contrario: si potrà cogliere l'essenza e la necessità proprio di questa forma derivata di verità, cioè della verità come correttezza, soltanto quando sarà stata chiarita la verità in quanto svelatezza e sarà stata fondata la sua necessità;... Da una parte, è il discorso della metafisica, ma al tempo stesso ci dice un'altra cosa, che esula dal discorso metafisico: l'idea della correttezza, su cui si fonda praticamente tutto il concetto di verità, ha bisogno di un concetto di verità più potente, un concetto di verità che non si desume da altro, se non da se stessa. È esattamente quello che diceva Gentile: qual è la verità di ciò che enuncio? Il fatto che lo sto enunciando. Questo non posso negarlo in nessun modo: non posso affermare che non sto ponendo qualcosa mentre lo sto ponendo, e viceversa. Non posso farlo perché, se lo facessi, non potrei più parlare, il linguaggio svanirebbe. Quindi, anche tutta la questione della correttezza, su cui tra l'altro si fonda tutta la logica... La logica ha cancellato tutta la questione della verità in senso platonico-filosofico, come verità assoluta, per piegare verso la verità come correttezza. La verità, il concreto, il linguaggio stesso, il tutto, deve essere tolto, l'infinito deve essere tolto a vantaggio del finito. La correttezza valuta sul finito, la verità spalanca uno squarcio verso l'infinito.

5 maggio 2021

Siamo a pag. 60. *Poiché lo scioglimento delle catene, l'alzarsi in piedi, il girarsi, il guardare nella luce devono accadere all'improvviso, la liberazione (λύσις) non può diventare una ίασις τῆς ἀφροσύνης, una guarigione dalla mancanza di discernimento. Αφροσύνη, il termine con cui Platone connota lo stato in cui si trovano i prigionieri, è il concetto opposto a φροσύνης, σωφροσύνη. Φροσύνης è il termine con cui Platone denota la "conoscenza" in generale, cioè il cogliimento del vero, l'avvedutezza e il discernimento, in riferimento al mondo e a se stessi, entrambi uniti. Qui c'è una questione interessante, che potrebbe costituire il momento in cui si è incominciato a connettere la non conoscenza alla malattia: se qualcuno non sa è perché è malato, quindi, deve guarire attraverso una guarigione apposita. A pag. 61. *Colui che è liberato, infatti, non riconosce come ombra ciò che vedeva in precedenza; gli accade invece di essere semplicemente strappato via da ciò che prima vedeva e di essere messo di fronte alle cose che scintillano nella luce. Queste possono essere per lui solo qualcosa di diverso rispetto a quello che vedeva prima. Da questo puro e semplice "essere diverso" nasce soltanto confusione. Ciò che gli viene mostrato non riceve alcuna chiarezza e determinatezza. Per tale motivo il prigioniero liberato vuole ritornare in catene. Non capisce come mai dovrebbe darsi da fare per conoscere per conoscere qualche cosa, quando lui conosce già tutto ciò che gli serve. L'affrancamento dalle catene non è quindi una liberazione effettiva dell'uomo, ma rimane esteriore e non coglie l'uomo nel suo proprio sé. Cambiano solo le circostanze, ma il suo stato interiore, il suo volere non subiscono alcuna trasformazione. Certo, il prigioniero liberato vuole, ma quello che vuole è ritornare in catene. È uno scritto di una grandissima attualità, anche se è stato scritto duemilacinquecento anni fa. Questo per dire, come dicevamo la volta scorsa, che non è cambiato nulla, abbiamo soltanto un po' di giocattoli in più con cui giocare. Si sottrae e rifugge dalla pretesa di abbandonare del tutto la sua situazione precedente. Inoltre è ben lontano dal capire che l'uomo è di volta in volta unicamente quello che ha la forza di pretendere da sé. Non vuole andarsene via perché nella caverna ha tutto ciò che gli serve: le cose sono quelle che sono, lui sa ciò che deve sapere, sa come muoversi**

e, quindi, non ha nessun motivo per uscire di lì, assolutamente nessuno. *Ciò che accade nel secondo stadio è un fallimento. Perché il tizio non vuole uscire fuori. Che cosa fallisce propriamente? Questo, che l'incatenato, liberato dalle catene, s'imbatte nella svelatezza in quanto tale. Egli non perviene ad essa. Non perviene, ma si imbatte e la combatte. Ma Platone non dice che i prigionieri sono posti sin dall'infanzia di fronte all'ἀληθείς, allo svelato? Certo, ma non di fronte allo svelato in quanto svelato. Essi non sanno nulla del fatto e del modo in cui lo svelato, al quale sono assegnati, è appunto tal e del fatto che accade qualcosa come la svelatezza. Questo accadere della svelatezza non c'è nemmeno per colui che è stato sciolto dalle catene. Che cosa lo rivela? Il fatto che egli non sa distinguere fra le ombre e le cose, fra uno svelato e un altro rispetto alla loro rispettiva svelatezza /.../ E possiamo supporre anche un'altra cosa: la riuscita della liberazione deve aver luogo nella direzione opposta al suo fallimento. Quest'ultimo si manifesta nella volontà di ritornare in catene, di fuggire via dalla luce. La direzione opposta, nella quale la liberazione giunge a termine, è dunque indicata dal volgersi-alla-luce, dal diventar-liberi in quanto porsi-alla-luce. Nel volgersi alla luce l'ente deve diventare più ente, e lo svelato farsi più svelato.* Ciò che sfugge a Heidegger è in realtà una cosa molto semplice. È sfuggita anche a Platone, ma nel suo caso si può comprendere meglio. Il tizio che ha visto a luce torna sotto e vuole mostrare la verità a quelli che stanno nella caverna. Perché? Ecco la domanda: perché vuole farlo? A che scopo? Questa domanda in un certo senso cambia tutto, perché qui, nel testo, sia in Platone che anche in Heidegger, sembra che la cosa sia naturale: quello che ha visto la verità deve tornare giù e mostrarla agli insipienti. Ma perché? Perché c'è questa esigenza di manifestare la propria verità? Che è sì la propria verità, ma è intesa come "la" verità. Perché, dunque? Ed è qui che la cosa si fa interessante. In effetti, tutto questo discorso sembra una sorta di racconto anche intorno alla volontà di potenza: chi trova la verità è come se avesse quasi come il sacro dovere di diffonderla. Siamo arrivati al terzo stadio: *L'autentica liberazione dell'uomo verso la luce originaria. "Ma se ora uno lo trascinasse per forza su per l'ascesa aspra e ripida della caverna e non lo lasciasse finché non l'avesse tratto fuori alla luce del sole, costui, che viene trascinato, non proverebbe dolore e non si ribellerebbe? E appena giunto dove è chiaro, non sarebbe forse incapace con gli occhi pieni di quel bagliore, di vedere anche una sola cosa di quello che adesso gli si dice di essere ciò che è svelato?"*. "No, almeno non improvvisamente". "C'è bisogno di un'assuefazione, penso, se deve vedere ciò che è là sopra. E dapprima (una volta assuefattosi) egli potrebbe certo vedere più facilmente le ombre, poi nell'acqua il riflesso specchiato degli uomini e delle altre cose, e solo più tardi quelle (le cose) stesse. Tra queste però, di nuovo, potrà osservare più facilmente, di notte, ciò che si trova in cielo e la volta celeste stessa, rivolgendo lo sguardo al chiarore delle stelle e della luna, più facilmente cioè di quanto egli non possa osservare, di giorno, il sole e la sua luce". /.../ "Alla fine, penso, sarà in grado di guardare e osservare non solo il riflesso del sole nell'acqua e altrove, bensì, il sole stesso in quanto tale, nel luogo suo proprio, così com'è". "Necessariamente". "E poi giungerà anche alla conclusione che è il sole a concedere le ore e gli anni e a governare tutto ciò che ha un luogo visibile, e che esso è anche la causa di tutto quello che, in un certo qual modo, vedono coloro che sono nella caverna": "Certamente dopo di quello arriverebbe a questo". "E ora, se si ricordasse della sua prima dimora e del sapere che vigeva colà e di quelli che allora erano incatenati con lui? Non credi che si direbbe felice di questo repentino cambiamento, e proverebbe invece pietà per quelli?". "Certo, e molto". Di nuovo, la domanda: perché? "Ma se allora (nel precedente soggiorno dentro la caverna) essi avessero stabilito fra loro certi onori, riconoscimenti e distinzioni per colui che più acutamente vede le cose che passano e meglio serba nella memoria (nell'ambito delle ombre) quali, fra queste cose, sono solite passare prima o dopo o contemporaneamente, e proprio per questo più di tutti fosse in grado di predire che cosa accadrà – pensi che egli ne avrebbe desiderio e che invidierebbe chi gode di onori e potere presso coloro che stanno nella caverna? Oppure pensi che egli sopporterebbe molto più volentieri quello che Omero chiama "altrui per salario servir da contadino"? E non si farebbe carico di tutto ciò piuttosto che ritenere vere quelle cose e vivere in quella maniera?". "Sì, credo che egli sopporterebbe qualsiasi cosa piuttosto che esser uomo a quel modo". Perché l'idea di conoscere la verità è al di sopra di tutto. Di

conoscerla e, quindi, la necessità di forzare gli altri a riconoscerla. Sta dicendo esattamente quello che accade con la volontà di potenza: io conosco la verità, so che cos'è e, quindi, forzo gli altri a riconoscerla. Certo, la domanda rimane: perché? A questo punto diventa più chiaro il perché. Soltanto se gli altri riconoscono me come detentore di questa verità, solo a quel punto io posseggo veramente la verità. È come se fosse sempre necessario il riconoscimento altrui. Ma perché è necessario il riconoscimento altrui? Pensateci bene. Come sempre, quando si trova uno scoglio, è riflettere sul funzionamento del linguaggio che ci consente di andare oltre. L'altro, nel senso dell'altrui, è il non-Io, ciò che mi si oppone. Io affermo qualcosa; affermando questo qualcosa, il qualche cosa che affermo si altera, si sposta, è in cerca di altre cose, potremmo dire. Quindi, ho bisogno che questo qualche cosa, che si altera, non si alteri ma rimanga quello che è, cioè dica esattamente quello che voglio dire. A questo punto, l'altro, l'altrui è colui che si trova nella posizione del significato – per usare i termini di de Saussure – dal quale io voglio ricevere la garanzia del significante, ne ho bisogno perché quello che dico sia quello che dico, così come ho bisogno che quello che dico non incontri una continua alterazione, ma si fermi, si fissi, si stabilisca. Cosa che naturalmente non ottengo mai, né nel caso strutturale dell'atto di parola né rispetto agli altri, in quanto ognuno ha le sue opinioni, ecc. A pag. 67. *Questo adattamento dello sguardo dal buio al chiaro si compie ora passando attraverso ambiti diversi. Dapprima lo sguardo che ama ancora il buio e le ombre va in cerca di tutto ciò che, al di fuori della caverna, ha ancora più di ogni altra cosa una certa parentela con il buio, di quello che, anche qui fuori, non ci offre le cose stesse ma solo un loro riflesso, siano ombre o immagini rispecchiate.* La persona continua a cercare delle conferme alle proprie superstizioni. A pag. 68. *L'autentica liberazione non riposa soltanto su un atto di violenza, essa esige al tempo stesso una perseveranza e una pazienza sufficienti a percorrere effettivamente i singoli gradi della familiarizzazione con la luce.* Qui la luce, possiamo intenderlo facilmente, è l'essere, il concreto. A pag. 69. *Ma la delucidazione offerta da Platone ci permette di comprendere l'essenza dell'ἀλήθεια? Riusciamo a farci un'idea di quello che inoltre, anzi necessariamente, accade di volta in volta nell'esistenza quotidiana di noi uomini, di uno di questi uomini o “sopra” di lui? Riusciamo a capire a che scopo l'uomo può, sì, essere liberato per forza, dovendo però poi modificare da se stesso le abitudini, per conquistare la svelatezza dell'ente? Che cosa sono mai le idee e l'idea del bene? Che cosa ha a che fare l'idea con la verità e, ancor più, con tutti quei riferimenti tra l'ἀλήθεια e la libertà, la luce, l'ente, i gradi dell'ente che già in precedenza abbiamo incontrato, senza riuscire a capirli? Per quanto il mito sia delineato con chiarezza e l'interpretazione offerta da Platone appaia semplice ed evidente, in quale misura comprendiamo tutto ciò? Non serve del resto a niente chiedersi come lo stesso Platone interpreti questo mito. Troviamo soltanto che egli descrive lo stato delle cose e spiega la posizione del prigioniero liberato dicendo che il luogo di costui è al di sopra del cielo, che in questo luogo ci sono le idee e fra queste un'idea suprema. Ma non veniamo a sapere che cosa significhi tutto ciò. Per il momento non comprendiamo proprio niente, tanto più se pensiamo che si tratta di una vicenda che accade all'uomo. All'uomo? Ma chi è l'uomo? Noi stessi e soltanto noi. Questa vicenda può accadere soltanto all'uomo, all'esserci per Heidegger, al parlante. Ciascuno di noi, nella misura in cui ora è, cioè nella misura in cui viene ora posto da Platone di fronte a questo mito e si lascia porre di fronte a questo accadimento. Questo lasciarsi porre di fronte all'accadimento è qualcosa che possiamo fare in quanto esseri parlanti. Qui lo dice però in modo bello, non dice il trovare una spiegazione, un'interpretazione, ecc.; no, dice che è il porsi di fronte a questo mito, il lasciarsi condurre dal mito. Dunque non coloro che adesso ascoltano una lezione di Heidegger; costoro, dopo alcune settimane, ne avranno già abbastanza e allora se ne andranno così come sono venuti. E se uno siede regolarmente qui fino all'ultima ora del semestre? È forse una prova che si è lasciato catturare da questo mito? No, e tanto meno lo si può dimostrare mediante un esame; è dunque assolutamente indimostrabile – e tuttavia da verificarsi. Come e di fronte a chi e quando e dove e in che misura? Ciascuno lo sa per se stesso. In ciò soltanto consiste il misterioso “effetto” di una filosofia – se mai essa ne ha uno. Per il momento non comprendiamo proprio niente, ed è per questo che poniamo domande.*

Provvisoriamente ci chiediamo (e non soltanto a proposito del terzo stadio, ma anche a proposito di quelli precedenti): che cosa dice propriamente tutto ciò che finora è comparso nel mito? Quale significato ha per l'uomo, cioè per il nostro esserci e per il suo rapporto con la verità come svelatezza? Che cosa significa la svelatezza in riferimento alla libertà, alla luce, all'ente, alle idee, all'idea somma del bene? Qui ogni parola suscita una domanda? E si pone allora quattro domande. 1. Qual è la connessione fra luce e idea? 2. Qual è la connessione fra luce e libertà? 3. Qual è la connessione fra libertà ed ente? 4. Qual è l'essenza della verità – nel senso della svelatezza – che riluce dall'unità di queste connessioni? Con la risposta a queste quattro domande, che al tempo stesso rappresenta un'interpretazione del terzo stadio, cerchiamo di procedere a tentoni verso l'essenza della verità come svelatezza. ... Poco più avanti parla dell'idea del bene. Neppure lo stesso Platone discute più da vicino nel mito quest'idea somma, e ciò perché essa era già stata discussa dettagliatamente in precedenza, nella parte conclusiva del libro VI. Torneremo quindi soltanto in un secondo tempo, dopo l'interpretazione completa del mito, sulla questione del rapporto fra ἁλήθεια e ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (idea del bene), non nel senso di una semplice appendice, ma per riassumere in tal modo solo allora l'intero problema della verità e giungere così al vertice estremo della filosofia platonica (che in sé non è nient'altro che la lotta fra questi due concetti di verità). La lotta fra due concetti di verità: ἁλήθεια e l'idea del bene. Ciò che ci dice la volontà di potenza è che la verità e il bene sono le due facce dello stesso: la verità è il bene, è ciò che ciascuno cerca. Perché lo cerca? Perché è quella cosa che gli consente di tornare giù nella caverna, prendere quelli che sono sotto e trascinarli sopra, perché deve mostrare loro la verità. Quindi, è ciò che lo autorizza a compiere questa operazione, a imporre la propria verità agli altri, affinché gli altri la riconoscano e la sua verità venga così certificata. Per dirla con de Saussure: perché il significato confermi il significante. Cosa che il significato non può fare, il significato non conferma, il significato fa essere il significante quello che è, certo, ma in quanto altro, non in quanto se stesso. A pag. 72. Ma Platone non dice che dobbiamo conoscere ancora più ombre, bensì qualcosa d'altro rispetto all'ente di cui ci occupiamo quotidianamente. Appunto quello che l'uomo attaccato alle cose che sono e alla loro inesauribile molteplicità che si rivela alla luce del sole (colui che è incatenato) non è in grado di vedere. E cioè che cosa? È l'interpretazione del mito a dirlo: sono le idee. Le idee sono qualcosa oggi sospetto da tempo e che riscuote ancora interesse solo nella chiacchiera sull'“ideologia”. ἰδέα è ciò che si dà e che c'è per e nell'ἰδέειν, il vedere; a quest'ultimo corrisponde ciò che è visto, avvistato. Ma che tipo di vedere è quello nel quale vediamo l'idea? Non può essere evidentemente il vedere con gli occhi del corpo; perché con questi vediamo proprio quell'ente che nell'immagine Platone designa come ombra. L'idea dev'essere qualcosa d'altro rispetto all'ente. Qui c'è l'apporto importante di Platone. L'idea è il concreto, è l'essere, è il tutto. Noi vediamo attraverso l'idea, cioè attraverso il concreto, non vediamo attraverso l'ente, attraverso l'astratto dell'astratto. L'astratto dell'astratto è un'ombra, è ciò che ci appare, ma, se astratto dal concreto, è come se perdesse la sua ragione d'essere. Cosa che ha sempre comportato un certo numero di problemi perché, se io astraggo qualcosa dal concreto e poi chiedo a questo astratto di mostrarsi in quanto tale, l'astratto non può che mostrare altri astratti in un rinvio infinito. Ma l'astratto non mostra il concreto; per mostrare il concreto, per vedere il concreto – ἰδέειν, diceva qui, è anche il vedere – per vedere l'idea io devo sollevarmi dall'ombra, cioè dall'astratto dell'astratto, e incominciare a vedere l'astratto in quanto facente parte della struttura in cui è inserito, della struttura che lo fa esistere, e cioè del linguaggio. Non posso in nessun modo uscire dalla caverna, dall'ombra, se non intendo il linguaggio, perché avrò sempre a che fare soltanto con ombre, cioè con astratti dell'astratto. Ombre che rinviano ad altre ombre, ma nulla che mi faccia intendere che quelle sono ombre, cioè, astratti rispetto a un concreto, rispetto al linguaggio, ché soltanto lui è in condizione di produrre un concreto. A pag. 73. Vediamo il libro con gli occhi? Che cosa vediamo con gli occhi? Il discorso risulta più chiaro se ci chiediamo, parallelamente, che cosa udiamo con le orecchie. A pag. 74. Ma qui dobbiamo già chiederci se una figura spaziale sia qualcosa di specificamente visibile, se possiamo incontrarla soltanto in quanto visibile. No, la incontriamo sempre e solamente come elemento linguistico. È per questo

che la incontriamo. Incontrarla come elemento linguistico, questo è, per riprendere le parole di Heidegger, il vedere le idee, cioè, “vedere” il linguaggio. A pag. 75. *Quando diciamo: “noi vediamo il libro”, usiamo il verbo “vedere” in un significato che va al di là del percepire un oggetto per mezzo della vista con l’aiuto degli occhi. Possiamo avere strumenti ottici ancora più potenti e altamente sofisticati, la nostra vista può essere ancora più acuta, anzi eccellente, eppure con la vista non vediamo né vedremo mai un libro. Non potremmo mai vedere qualcosa come un libro se non fossimo già in grado di vedere in un senso più ampio e più originario. In ogni caso, fa parte di questo “vedere” una comprensione di che cosa sia ciò che si fa incontro: libro, porta, casa, albero. Dalla cosa vediamo che essa è un libro. Questo vedere-da scorge la veduta che ci viene offerta da ciò che si fa incontro: libro, tavolo, porta. Da ciò che si fa incontro vediamo quale aspetto ha – che cosa è. Vediamo il suo “che cos’è”. Il “vedere” equivale ora a un’apprensione; si tratta, certo, dell’apprensione di qualcosa (cioè di questo qualcosa in quanto libro), ma non più tramite gli occhi e la vista; è uno sguardo la cui veduta non ha nulla di colorato; esso non è mai raggiungibile tramite una mera composizione di colore, e non ha assolutamente più nulla di sensibile – in esso, tuttavia, vediamo (apprendiamo) nel senso che ci rapportiamo a ciò che ci si presenta e ci si offre. Qui sembra quasi ciò che diceva Gentile rispetto al soggetto e all’oggetto: sono due facce, due momenti dello stesso. È il soggetto che diventa oggetto, e diventando oggetto, chiaramente, non c’è più la separazione tra i due: nell’atto sono la stessa cosa e si chiama atto proprio per questo, perché c’è una simultaneità tra soggetto e oggetto. Quindi, io vedo il libro perché so già che è un libro. Ma, innanzitutto, devo già sapere che è qualcosa. Come so che è qualcosa? Questa è una questione che abbiamo già affrontata. Posso sapere che è già qualcosa – qui ci è utile Hegel – per via del movimento dialettico, per via del fatto che il mio dire si separa dal ciò di cui dico. C’è questa separazione, di cui il linguaggio è fatto. Se non ci fosse questa separazione, questa distanza, noi non avremmo mai parlato. Questa distanza, tra ciò che è Io e ciò che non è Io, tra il mio dire e ciò che il mio dire dice, è ciò che incomincia a fare esistere le cose. Per via di questa distanza qualcosa può esistere. A questo punto il che cosa è questo qualche cosa potrebbe anche essere irrilevante: è un qualche cosa, poi apprendo che ha un certo nome e lo chiamo in una certa maniera. Ma la questione fondamentale è che per me questo qualcosa sia qualcosa: finché non è qualcosa non c’è niente. A pag. 76. L’“idea” è dunque la veduta dell’“in quanto che cosa” qualcosa che è si presenta. L’idea, cioè il linguaggio, è la veduta dell’in quanto che cosa. Queste vedute sono ciò in cui la singola cosa si presenta in quanto questo o quello: è presente e si presenta. Presenza si dice presso i Greci παρουσία ο, in forma abbreviata, ουσία, è “presenza” significa per i Greci essere. “Qualcosa è” significa: è presente, o meglio – come diciamo in tedesco – es west an, “si presenta” nel presente. La veduta, ιδέα, dà dunque l’“in quanto che cosa” una cosa si presenta, ossia ciò che una cosa è, il suo essere. Il fatto che qualcosa sia. Questo non si intende se non si coglie la questione del linguaggio, perché da che cosa sembra venire questa cosa qui? Cosa la supporta? Quale argomentazione ci conduce a dire che a un certo punto compare questa idea e io vedo l’idea. Ma che cosa vuol dire che vedo l’idea? Sì, vedo l’essere, vedo il concreto, ma lo vedo in che senso? Lo vedo in quanto è un atto linguistico, in quanto è un atto di parola. È perché parlo che posso vedere, se non parlassi non vedrei niente. E, allora, ecco la distanza, di cui dicevo prima, tra il mio dire e il ciò di cui dico, distanza che si apre immediatamente, che apre uno squarcio irrimediabile, non più ricucibile, ma che consente di dire: Io e non-Io. Ecco, consente questo, solo questo, cioè, consente tutto, consente l’avviarsi del linguaggio, consente l’esistenza delle cose. Finché Io e non-Io non si distinguono - certo, non sono separabili ma sono distinti, cioè, finché non c’è linguaggio, Io e non-Io siamo niente. Stavo per dire che siamo lo stesso, ma “lo stesso” in quanto non c’è nessuna distinzione, non c’è nessun pensiero, non c’è niente. A pag. 77. Soltanto il vedere l’idea, cioè la comprensione del “che cos’è” e del “come è”, in breve dell’essere, ci fa in generale riconoscere l’ente in quanto quel rispettivo ente che è; con gli occhi del corpo non vediamo mai l’ente, anche se vi vediamo già “idee”. I prigionieri nella caverna vedono solo enti, ombre, e credono che ci sia solo ente; non sanno nulla dell’essere e della comprensione dell’essere. Cioè: le persone non*

sanno che parlano e, quindi, vedono solo ombre. *Per questo devono essere allontanati dall'ente, da ciò che solo per loro è ente, dalle ombre, e devono essere condotti fuori dalla caverna. A frustate, come si diceva prima, perché non lo vogliono fare. Ma chi ci autorizza a fare una cosa del genere? La volontà di potenza: io so la verità, tu no e, quindi, devi fare quello che voglio io. Essi devono affrontare un'ascesa e lasciarsi alle spalle ciò che sta sotto allontanandosi anche dal fuoco nella caverna (dal sole vero che è a sua volta solo immagine di un ente), e salire al chiaro del giorno, alla luce, alle "idee". Ma che hanno a che fare l'idea e l'essenza dell'idea con la luce? In tal modo giungiamo, soltanto ora, a porre in senso proprio la nostra prima domanda. C'è qui nel mito della caverna tutta la dottrina delle idee di Platone. Colui che esce fuori vede la verità, ma la vede perché conosce già la verità, e la conosce perché gli enti sono tali in quanto c'è l'idea nell'iperuranio. Il fatto che conosca già la verità ci pone una questione, perché, se così fosse, perché non la vedono tutti? In teoria, dovrebbe essere così. E, invece, no, occorre un percorso lungo e faticoso per accedere all'idea. Ma, perché? In fondo, Platone stesso dà una risposta a questa domanda: nessuno ha voglia di salire in superficie, si fa male agli occhi, tutto ciò di cui ha bisogno è lì, non gli serve nient'altro. Ma, poi, perché ciò che vede colui che è salito di sopra dovrebbe essere più vero di ciò che vede colui che sta di sotto? In base a che cosa? Perché dovrebbe essere più vero? In effetti, non lo è, non è né più vero né più falso. Però, c'è una questione che non possiamo ignorare: il linguaggio costituisce, certo, la condizione che ci siano gli enti, ma non rende le cose più o meno vere. C'è solo una possibilità di parlare della verità, che è il modo in cui ne parlò Gentile, e cioè: ciò che io affermo di per sé non è né vero né falso, l'unica verità di cui si può parlare è che affermo qualcosa. Perché è l'unica verità? Perché non posso cancellarla, non posso dicendo qualcosa, cioè ponendo qualcosa, dire che non la sto ponendo. Ciò che pongo affermando qualcosa è qualcosa che c'è, e c'è per il solo fatto che lo pongo, lo dico. È questo il senso del "c'è" qualcosa: c'è il mio dire. Questo non possiamo eliminarlo perché, eliminando questa possibilità – che dicendo faccio esistere qualcosa, cioè il mio dire, che è la mia verità – togliendo questo, cessa di funzionare il linguaggio, perché a questo punto è come se affermassi nulla, per cui il linguaggio non va da nessuna parte, si arresta. Sappiamo che il linguaggio non desidera essere fermato e, quindi, trova sempre la via per continuare a dire, per autoprodursi; è l'autoctisi, di cui parlava Gentile.*

Intervento: Non ama nascondersi...

Sì, è vero. Ciò che ama nascondersi è il dire una volta detto. Si nasconde dietro un altro dire, diciamola così. È un continuo mostrarsi e nascondersi. È la questione, di cui parla Heidegger in *Essere e tempo*, della differenza ontologica: l'essere si mostra in quanto ente e, mostrandosi in quanto ente, l'essere scompare. Nel momento in cui c'è l'essere non c'è l'ente, anche se l'essere è la condizione dell'ente, ma è la condizione dell'ente a condizione di svanire. È il funzionamento del linguaggio: il mio dire è quello che è a condizione di svanire. L'in sé e il per sé che torna sull'in sé e fa il Sé, ma a condizione di svanire, cioè, l'in sé svanisce nel Sé, non è più quello di prima, è un'altra cosa. In questo senso c'è un continuo nascondersi e apparire. A pag. 82. *La funzione fondamentale dell'idea: lasciar trasparire l'essere dell'ente. La nostra domanda guida è: quale connessione sussiste fra idea e luce? Perché le idee vengono simboleggiate dal chiaro? Adesso abbiamo cercato di spiegare l'una e l'altra: l'essenza dell'idea e l'essenza della luce. Ora, quali risultati ne otteniamo, al fine di determinare la connessione di entrambe? Quella che abbiamo evidenziato come essenza della luce e del chiaro, la penetrabilità al vedere, è proprio la funzione fondamentale dell'idea. Qui basterebbe avere presente la nozione di ἀλήθεια: ciò che appare, ciò che si manifesta è ciò che esce dal buio, ciò che viene in luce. L'essenza della luce è lasciar passare (per la vista). Se la luce, come nel mito, è intesa in senso traslato (cioè come trasparenza sia del chiaro sia del vetro), analogamente il vedere (nel senso corrente: "io vedo il libro") significa in senso traslato: vedere l'ente (il libro, il tavolo, la casa). Ciò che è avvistato nell'idea, e in quanto idea, è, fuori di metafora, l'essere (il "che cos'è" e il "come è") dell'ente. Ciò che si avvista nell'idea, ciò che l'idea lascia trasparire, ciò che l'ἀλήθεια lascia trasparire. "Ιδέα" significa ciò che è avvistato anticipatamente, ciò che è*

*appreso anticipatamente e che anticipatamente lascia trasparire l'ente, in quanto interpretazione dell'"essere". Qui c'è Heidegger: se c'è l'ente non c'è l'essere. L'ente in quanto interpretazione dell'essere, cioè l'ente dice che c'è essere, sennò non ci sarebbe nemmeno lui. L'idea ci fa vedere che cosa l'ente è, essa fa sì che l'ente, passando attraverso per così dire attraverso il suo essere, giunga fino a noi. Noi vediamo solo a partire dall'essere... Potremmo dire che noi vediamo solo a partire dal linguaggio. ...passando attraverso la comprensione di che cosa è ogni volta una singola cosa. Attraverso il "che cos'è" l'ente ci appare in quanto questo e quest'altro ente. L'ente può trasparire soltanto laddove viene compreso l'essere, il "che cos'è" delle cose, l'essenza. L'essere, l'idea, sono ciò che lascia passare: la luce. La funzione fondamentale dell'idea è l'essenza fondamentale della luce. L'idea viene lasciata passare dalla luce. Mi accorgo dell'essere, cioè del linguaggio, poiché l'ente, le cose che vedo mi dicono che sono sostenute, costruite da qualche cosa. Per farla breve, ciascun ente rinvia a qualche cos'altro. Questo rinvio a qualche cos'altro, lo vedremo bene con Aristotele, alla fine a che cosa rinvia? Al motore immoto, a ciò che è causa di tutto ma che non è causato da alcunché, al linguaggio. Era la cosa più semplice, più ovvia da cogliere, nessuno la coglie, non si capisce per quale motivo. Dice giustamente che noi vediamo a partire dall'essere. Certo, senza l'essere, senza il linguaggio, noi non vediamo niente; vediamo gli enti ma non vediamo il linguaggio, l'essere. Ma se accogliamo gli enti, non come astratto dell'astratto ma come qualcosa che ci viene incontro, dobbiamo considerare che ci viene incontro in virtù di qualche cos'altro, in virtù di un rinvio. Come lo sappiamo questo? Lo abbiamo imparato parlando che qualunque cosa non fa altro che rinviare incessantemente a qualche cos'altro. Non c'è niente di metafisico in tutto ciò, sono soltanto rinvii, sono soltanto essere per altro. Heidegger parla del progetto-gettato: ciascuno, il *Dasein*, è un progetto-gettato, sempre gettato verso qualche altra cosa. Quest'altra cosa occorre intenderla bene, perché quest'altra cosa, verso cui ciascuno è pro-gettato, è la volontà di potenza. Possiamo anche aggiungere questo: che cosa ci fa vedere il linguaggio o l'essere? Ciascun ente, che può essere qualunque cosa, ciascuna parola, ciascun discorso, ciascun atto, è uno strumento, un utensile per la volontà di potenza. È questo che ci fa vedere, e ce lo fa vedere come? Nel momento in cui incominciamo a chiederci: perché? Lo abbiamo visto all'inizio, il tizio che torna giù nella caverna, perché lo fa? È la volontà di potenza che lo spinge a fare una cosa del genere, così come è la volontà di potenza che ha spinto Platone a scrivere tutte le cose che ha scritte, cioè per stabilire come stanno le cose. Il che va benissimo, naturalmente, non c'è nessun problema, anche perché non lo si può evitare. Ma se lo si sa, ecco che allora si è meno ingenui rispetto alle proprie conclusioni, meno ingenui, cioè, si cessa di credere che ciò che si è concluso costituisca lo stato delle cose. Ora, questo in Platone c'è e non c'è, in Aristotele c'è di più, mentre era quasi assente nei presocratici, dico quasi perché è impossibile che sia assente. Diciamo che nei presocratici non era ancora così evidente, lasciavano la questione aperta. Quando si parla di idee, di essere, di linguaggio, radicalmente si sta parlando di volontà di potenza, perché parlare di linguaggio o di volontà di potenza è lo stesso, sono la stessa cosa: il linguaggio è volontà di potenza, è volontà di affermare. Nel momento in cui si inaugura il linguaggio non posso più cessare di affermare cose, perché ogni cosa che affermo ne chiama un'altra, all'infinito. Tutti questi testi che stiamo leggendo vanno letti tenendo conto di questo. Adesso Heidegger parla della libertà. A pag. 86. Qui dice semplicemente che divenire liberi non è altro che vincolarsi a questa "luce" che consente di vedere. Potremmo dirla così: vincolarsi al linguaggio, che è quello che fa vedere le cose. Soltanto se si è vincolati – usa questo termine "vincolati" anche se non è dei più appropriati – al linguaggio, cioè solo se non si può più non tenere conto del linguaggio allora si vedono le cose. Ma cosa vuol dire che si vedono le cose? Chiunque vede le cose, io vedo il posacenere, la penna, vedo tutto quanto, ma è un vedere senza domandare, è un vedere che non intende tutto ciò che questo vedere comporta. *Comprendere, dicevamo in precedenza, significa saper venire a capo di una cosa, averne una visione completa e penetrarne la struttura. Comprendere l'essere significa: progettare anticipatamente la legalità e la struttura essenziali dell'ente.* Io direi che non è sufficiente; però, lo*

vedremo più avanti. *Divenire liberi per l'ente, vedere-nella-luce, significa compiere il progetto d'essere in cui viene pro-gettata e tenuta davanti una veduta (immagine) dell'ente, per rapportarsi, con lo sguardo rivolto ad essa, all'ente in quanto tale.* Qui è Heidegger, non è più Platone. Quello che sfugge a Heidegger è che il progetto riguarda la volontà di potenza. Anche qui ci si potrebbe porre la stessa domanda che ponemmo all'inizio. Il parlante, il *Dasein* per Heidegger, è un progetto-gettato, è quindi sempre rivolto ad altro, e questo altro non è altro che uno strumento, un dispositivo per pro-gettarsi ulteriormente. Ma perché tutte queste operazioni? È difficile rispondere, lo stesso Heidegger di fatto non risponde, mentre la risposta è ovvia, è evidente: è perché parliamo che non si può non fare questo. Siamo continuamente pro-gettati da ciò che diciamo verso il significato di ciò che stiamo dicendo, e questo significato a sua volta non possiamo coglierlo che come significante, che è un po' come dire che non posso cogliere l'essere se non come ente, l'infinito non posso coglierlo se non come finito. Quindi, sono continuamente pro-gettato, sempre gettato in avanti verso un tentativo impossibile di dominio, di controllo del linguaggio per potere affermare la verità assoluta. Il che è già un controsenso perché per potere affermare la verità assoluta vuol dire che o non ce l'ho, e allora non la raggiungerò mai, oppure ce l'ho, nel qual caso perché dovrei affermarla, e a che scopo se non perché questa verità assoluta mi dice che sono preso nella volontà di potenza? La verità, riprendendo Gentile, consiste nel fatto che sto affermando. Il fatto che sto affermando comporta che ciò che affermo sia altro rispetto al mio affermare, c'è una distanza tra il dire e il detto. Quindi, la questione è per un verso più complessa di come immagina Heidegger, per un altro verso è più semplice. Certo, Platone non aveva gli strumenti per intendere una cosa del genere o forse sì, non lo sappiamo, ma Heidegger avrebbe potuto. Heidegger, come abbiamo visto, ha lavorato su Nietzsche, ha fatto un lavoro incredibile ma non ha colto, ascoltato ciò che c'era da ascoltare, esattamente come dice dei Greci rispetto all'ἀλήθεια, che non l'hanno ascoltata. Lì occorre ascoltare ciò che stava dicendo Nietzsche: guarda che tutto ciò che stai dicendo, che stai facendo, non è altro che incrementare il tuo potere, il tuo dominio su qualche cosa, non importa cosa. Non intendere questo è un votarsi all'incomprensione, perché non si capisce perché gli umani debbano fare una serie di cose continuamente. Non si capisce neanche perché proseguano a parlare, se non si intende questo. Una volta imparato il linguaggio, si potrebbe anche non parlare; e invece no, si continua a volere imporre sempre la propria verità, non si può non farlo. È questa la questione straordinaria, e cioè che non si può non farlo, non si può non pro-gettarsi sempre dicentesi la verità.

12 maggio 2021

Ci ha detto Platone che l'essenza della verità è la dis-velatezza, τὸ ἀληθές. Della disvelatezza molto ci ha detto e ci sta dicendo Heidegger, e cioè l'idea che la luce faccia apparire le cose, perché si vedono, e ci ha ricordato che per i Greci la vista è prioritaria su tutto. Infatti fenomeno ha come radice φῶς (phòs), φαίνεσθαι (phainesthai), l'apparire in luce, venire in luce: il fenomeno è ciò che letteralmente viene in luce. Platone connette la luce con le idee, le idee sono la luce. La luce è una metafora, così come il sole, è una metafora per indicare le idee, sono le idee che consentono di vedere gli enti. Ma le idee, nell'accezione di Platone, sono l'essere, e l'essere, come ci ha spiegato Heidegger in altri testi, per il greco antico è il λόγος (lògos). C'è tutto un percorso che viene fatto originariamente dal greco antico nel momento in cui si accorge che parla, in cui si accorge della priorità del λόγος, pur mantenendo la priorità anche della visione, quindi, della luce. D'altra parte, il concetto di verità per il greco antico è il non essere al buio, cioè, l'essere in luce. Quindi, la verità è il non essere al buio; se non sono al buio vedo la luce e vedo le cose. Da qui la dis-velatezza. Siamo a pag. 92. *Nel contesto del Libro VI della Πολιτεία viene affrontata la questione di che tipo di uomo sia il φιλομαθής...* È l'uomo che scende giù nella caverna e vorrebbe portare la buona novella. ...che ha l'impulso a imparare, a diventare sapiente, ad attuare il sapere autentico, e

invero ó ὄντως φιλομαθής, che fa effettivamente l'impulso a imparare realmente. Di lui si dice: "Egli è tale che, per sua essenza, porta con sé l'ardore per l'ente come tale; egli non può fermarsi alle molte singole cose che ci sono e che ritiene siano l'ente, e si mette piuttosto in cammino, senza lasciarsi accecare e senza abbandonare l'ἔρως (eros)... L'ἔρως per il greco antico era la passione intellettuale, anche sessuale, ma soprattutto intellettuale. ...il suo intimo impulso, finché non è giunto ad afferrare ciò, ὃ ἐστίν: ciò che costituisce il "che cos'è" di ciascun singolo ente entro il tutto, cogliendolo e concependolo invero con quella facoltà dell'anima cui spetta di cogliere tale "che cos'è", poiché ha con esso (con l'ἰδέα) la medesima origine. Il "che cos'è" è la ricerca dell'essere dell'ente, ma hanno la stessa origine, vengono entrambi dal tutto, vengono entrambi dalle idee. È l'idea che, nel mito di Platone, è luce che illumina e quindi fa vedere, fa apparire il fenomeno, fa esistere il fenomeno. Vedendo con questa facoltà dell'anima, colui che realmente desidera imparare si avvicina all'ὄντως ὄν, all'ente che è essenzialmente, lo incontra, si mescola ad esso. Qui viene in mente Gentile: si mescola a esso, cioè, diventa quella cosa lì; ma non è che prima non lo sia, lo è nel momento in cui si avvicina a una qualunque cosa. Ricordate le parole di Gentile: quando penso qualche cosa, non penso il qualche cosa ma sto pensando il mio pensiero. Quando parlo di qualcosa non parlo di quella cosa lì, ma sto parlando del linguaggio. Producendo così un'apprensione e un coglimento reali e la svelatezza, egli conoscerà ed esisterà veramente, si nutrirà di sé e si libererà così del dolore (cioè del patire in generale). Dice Producendo così un'apprensione e un coglimento reali. È come se in qualche modo si accorgesse di essere quella cosa di cui sta parlando. Potremmo aggiungere con Gentile che se non lo fosse non potrebbe parlarne. A pag. 96. Che cosa sarebbero allora le idee "per sé"? ἰδέα è ciò che viene avvistato. Questo, in quanto tale, è solo nel vedere e pe un vedere. Un avvistato non visto è come un quadrato rotondo o un ferro ligneo. Le "idee" alla dobbiamo fare i conti con questa denominazione che Platone ha dato all'essere. "Avvistato" non indica un'aggiunta, un predicato supplementare, qualcosa che talvolta succede alle idee, bensì ciò che le caratterizza in generale e sopra ogni cosa. Esse si chiamano idee appunto perché primariamente sono intese come qualcosa che è avvistato. Qui il termine avvistato l'ho inteso, per comprendere meglio la questione, come un far proprio un qualche cosa o, come diceva Gentile, accorgersi di essere quella cosa lì che sto vedendo. Non sto vedendo la cosa, sto vedendo il mio vedere quella cosa: in questo senso potremmo intendere l'avvistare. Poi, ciascuno può interpretarlo come più ritiene opportuno. Quest'ultimo è avvistato, in senso stretto, solo dove ci sono un vedere e un guardare. Dico "in senso stretto" a ragion veduta. Qui dobbiamo attenerci al senso stretto, perché questo è un passo in cui, con la nostra interpretazione, andiamo al di là di Platone o, più precisamente, in un passo in cui Platone, per ragioni assolutamente fondamentali, non poté spingersi oltre (cfr. il Teeteto)... Qui rinvia al Teeteto, che non a caso costituisce la seconda parte di questo libro. ...il che ha avuto come conseguenza questo ribaltamento: che da allora in poi l'intero problema dell'idea è stato sospinto a forza in una direzione che ha condotto al suo fraintendimento. Il problema delle idee può essere posto su nuove basi solo se viene inteso a partire dall'originaria unità che lega assieme ciò che scorge e ciò che viene scorto. Qui c'è ovviamente Hegel. Dovremo aspettare fino a Hegel perché arrivi questa unità, l'Aufhebung, il superamento della separazione. Dice: Il problema delle idee può essere posto su nuove basi solo se viene inteso a partire dall'originaria unità che lega assieme ciò che scorge e ciò che viene scorto: il dire e il detto, l'immanente e il trascendente. Ciò che scorge è lo scorgere, il vedere, il dire; ciò che viene scorto è il detto. Ma di che tipo di guardare si tratta? Non di un osservare-fissando, come quando ad esempio guardiamo a bocca aperta qualcosa che è presente, né di un mero trovare-davanti e assumere nello sguardo, ma di un guardare nel senso dello scorgere, vale a dire del formare anzitutto attraverso il guardare e nel guardare ciò che viene scorto (la veduta) – formarlo anticipatamente, pre-formarlo. Questo scorgere l'essere, l'essenza, che si pre-forma, si vincola già anche a ciò che è progettato in tale progetto. Qui sta dicendo una cosa importante. Questa unità è propriamente ciò che forma ciò che vedo, l'unità fra lo scorgere e lo scorto. Una unità che è inscindibile, non posso separare le due cose; se le separo ci sono tutti i fraintendimenti sui quali si è fondata in buona parte la filosofia.

Intervento: questa unità è l'atto di parola?

È l'atto, che diciamo di parola per precisare, ma l'atto è necessariamente atto di parola, non ce ne sono altri. L'atto, nell'attualismo di Gentile, è l'integrazione di due momenti, il pensante e il pensato. Sono tutte figure che si ripetono continuamente e sono sempre le stesse: significante e significato, immanente e trascendente, pensante e pensato, ente ed essere. Ciò di cui si sta parlando è sempre la stessa cosa, sono i due momenti che costituiscono l'atto di parola: il dire e il detto. *Questo scorgere, così caratterizzato, non è meno coinvolto di ciò che è scorto nel guardare – cioè le idee – nell'origine della svelatezza delle cose, dell'ente, ovvero nel passaggio dell'ente attraverso l'essere.* Questo scorgere, inteso così come lo intende Heidegger, è fatto delle idee, che sono all'origine della svelatezza delle cose e che consentono il passaggio dell'ente attraverso l'essere, anche se non è che ci sia prima l'uno e l'altro dopo, come si potrebbe falsamente intendere. In realtà, la svelatezza mostra, sì, l'ente, ma questa svelatezza è l'idea, è l'idea che svela. *Dire che le idee contribuiscono a costituire la svelatezza equivale a dire che esse non sono niente "in sé", non sono mai oggetti. Anzi le idee, essendo qualcosa di avvistato, sono solo (se mai possiamo dire così) in questo vedere che scorge, hanno un riferimento essenziale allo scorgere.* Lo scorgere può anche essere inteso un po' come l'oracolo, che non dice ma accenna, o come il mito che indica senza propriamente determinare, senza specificare, mostra una direzione, come dire "vai di là e vedrai che ci sarà qualcosa di interessante". Quindi, lo scorgere un qualche cosa che l'ente non è ma che si pone come condizione dell'ente. Quello che è il filosofo per Platone, e ancor più per Heidegger, è colui che scorge l'essere nell'ente e, quindi, non si accontenta dell'ente, vuole l'essere, vuole l'idea, vuole il significato, vuole il concreto, vuole il tutto, vuole il linguaggio. *Le idee non sono quindi affatto oggetti presenti, nascosti da qualche parte, che si potrebbero scovare per mezzo di qualche incantesimo. Ma tanto meno sono qualcosa che i soggetti portano in giro con sé, qualcosa di soggettivo nel senso che vengono fatte ed escogitate da soggetti (dagli uomini, così come li conosciamo). Esse non sono né cose, oggettivamente, né sono alcunché di escogitato, di soggettivo. Che cosa esse siano, come esse siano, anzi, se esse in generale "siano", è fino ad oggi una questione aperta.* Giustamente, nel senso che se si tratta di uno scorgere, lo scorgere lascia sempre e questioni aperte. È come dire che, di fronte al problema, non ci si pone come di fronte a un qualcosa da risolvere, ma come un qualcosa da pensare. Il problema è questo, non è qualcosa in attesa di essere risolto, cioè di essere dominato, ma in attesa di essere pensato. *La questione è rimasta aperta non perché la risposta non sia stata ancor trovata, ma perché non è mai stata posta seriamente nel modo e all'altezza in cui la posero gli antichi, cioè non è stata sufficientemente esaminata nella sua impostazione. Anziché farsi carico di ciò, si decide precipitosamente per l'una o per l'altra delle due uniche possibilità conosciute: o le idee sono qualcosa di oggettivo (e siccome non si sa "dove" collocarle, si arriva alla fine a pensarle come "validità" e "valore"), oppure sono qualcosa di soggettivo, dunque forse solo una finzione "come se", una mera immaginazione (fantasticata). All'infuori di soggetti e oggetti non si conosce niente e, soprattutto, non si sa che già proprio questa distinzione di soggetto ed oggetto è quella più problematica, che ormai da lungo tempo beffa la filosofia. O almeno fino a Hegel. Di fronte a questa completa confusione in seno al problema più centrale della filosofia in generale...* Quando parla di filosofia dovremo pensare il pensiero, il pensare stesso. ...il passo più apprezzabile e genuino da fare rimane ancora oggi quello di porre le idee, come fa a esempio Agostino, come pensieri creatori dello spirito assoluto o, in termini cristiani, di Dio. Certo, questa non è una soluzione filosofica, bensì un accantonamento che ha un genuino impulso filosofico, che di continuo ritorna nella grande filosofia, e da ultimo, in grande stile, con Hegel. A pag. 99. Qui parla dello svelante come liberazione. *Essa è la cura pura e semplice: divenire-liberi nel senso di vincolarsi alle idee, lasciare la guida all'essere.* Detto così potrebbe lasciare un po' perplessi o indifferenti, ma se invece ascoltiamo con attenzione quello che dice, allora il discorso cambia. *Divenire-liberi nel senso di vincolarsi alle idee, dice.* Ma a questo punto sappiamo che cosa sono le idee: sono l'essere, sono il linguaggio, sono il tutto. Quindi, essere liberi è vincolarsi al linguaggio. Cosa vuol dire questo? Non potere più non sapere di essere linguaggio,

non posso più fare come se non sapessi che sono fatto di linguaggio, perché io sono quello che dico e quello che dico mi altera, mi muta, mi cambia ogni volta: dicendo qualche cosa non sono più quello di prima di dire quella cosa. A pag. 100. *Avremmo tuttavia compreso male l'intera interpretazione del mito della caverna svolta fin qui, se non avessimo già appreso da dove ricavare il concetto di uomo. Infatti questo mito racconta proprio la storia nella quale l'uomo perviene a se stesso come a un essere che esiste in mezzo all'ente.* Questo uomo, che perviene all'essere, è il filosofo, è quell'uomo che perviene al linguaggio. Per Heidegger comincia a essere un qualche cosa che allude al linguaggio. Nemmeno Heidegger ne parla mai in modo diretto, se non per qualche barlume ogni tanto, come quando dice che il linguaggio è il pastore dell'essere. Tuttavia, anche lui non ha mai messo a tema e problematizzato la questione del linguaggio, anche se ha scritto il ponderoso saggio *In cammino verso il linguaggio*, dove tuttavia non coglie la questione centrale, e cioè che lui, scrivendo quel saggio che si chiama *In cammino verso il linguaggio*, è nel linguaggio, e che tutto ciò che scrive è una produzione del linguaggio, di cui lui stesso è fatto. Perché nessuno ha mai inteso questo? *E in questa storia dell'essenza dell'uomo il punto decisivo è proprio l'accadere della svelatezza, cioè la svelatività.* Quando accade la svelatezza? Quando l'ente si mostra per quello che veramente è. Qualcosa si appalesa per via del fatto che sto parlando, perché se non parlassi non si mostrerebbe nulla, non ci sarebbe nessun fenomeno, non ci sarebbe la luce, l'ombra, non ci sarebbe niente. *Soltanto l'essenza della verità ci consente di capire l'essenza dell'uomo. Quando dicevamo che proprio questa essenza della verità (la svelatività) è l'accadere che riguarda l'uomo, intendevamo dire che l'uomo, così come lo vediamo lì, nel mito, nella sua liberazione, è tras-posto nella verità. Questa è il suo modo di esistere, l'accadimento fondamentale dell'esserci.* Questo *tras-posto nella verità* vuol dire che fa sua questa verità della svelatezza, per cui l'ente è quello che è per via della luce, cioè, per via del linguaggio, per via dell'essere. *La svelatezza originaria è il dis-velare progettante, come accadimento che accade "nell'uomo", cioè nella sua storia. La verità non è né presente da qualche parte al di sopra dell'uomo (come validità in sé), né è nell'uomo come soggetto psichico, ma al contrario l'uomo è "nella" verità. La verità è più grande dell'uomo. Questi è nella verità solo quando e nella misura in cui è padrone della propria essenza. Egli si mantiene nella svelatezza dell'ente e si rapporta, così, a esso.* Dice che l'uomo è "nella" verità, cioè, è già da sempre nella verità, sennò non la troverebbe mai, e infatti non la trova perché ci è già dentro. Qui dobbiamo tornare alle parole sagge di Gentile: la verità non è la verità del mio dire intorno a qualche cosa, che può essere vero o falso, la verità è il fatto che io sto dicendo. Potremmo dire che la verità è necessaria all'agire del linguaggio: il linguaggio agisce attraverso la verità, agisce attraverso il fatto che se affermo di porre qualcosa che non sto ponendo, allora in questo caso mi contraddico. Perché in questo caso non posso accogliere la contraddizione? Per chi ha seguito Severino sarebbe la contraddizione C, la grande contraddizione, quella contraddizione che non può togliersi. Dicevo che non posso contraddirmi in questo caso perché, contraddicendomi, non posso più proseguire, il linguaggio si arresta. Se il linguaggio pone qualche cosa affermando che non la sta ponendo, non può andare avanti. Ha la necessità che questa cosa che sta ponendo sia quella cosa che sta ponendo. Come dicevamo tempo fa, non c'è propriamente contraddizione nel linguaggio, ma in ciò che il linguaggio costruisce; il linguaggio non può essere contraddittorio, non esisterebbe se fosse contraddittorio. A pag. 102. *Chi è dunque quest'uomo del mito della caverna? Non l'uomo preso in assoluto e in generale, ma quell'ente ben determinato che si rapporta a ciò che è come a qualcosa di svelato e che, in tale rapporto, è svelato a se stesso.* Cioè, a colui che parla, il *Dasein*, l'esserci per Heidegger. *Questa svelatezza dell'ente però, in cui l'uomo sta e si mantiene, accade nello scorgere che progetta l'essere, ovvero, nelle parole di Platone: le idee.* Cioè, nel linguaggio. *Ma questo scorgere che progetta accade come liberazione di quest'essere per se stesso. L'uomo è quell'ente che comprende l'essere e che, sul fondamento di questa comprensione dell'essere, esiste, il che significa fra l'altro: si rapporta all'ente in quanto svelato.* Naturalmente, questo sarebbe il filosofo, non chiunque, cioè, colui che ha posto e continua a porre il linguaggio come problema, come ciò che è da pensare. A pag. 104.

*Cerchiamo l'essenza della verità come svelatezza dell'ente della svelatività intesa come un accadere svelante, sul cui fondamento l'uomo esiste. Soltanto questo accadere determina l'essenza dell'uomo – di quell'uomo, beninteso, di cui si tratta qui nel mito della caverna. L'uomo è quell'ente che comprende l'essere e che esiste sul fondamento di questa comprensione dell'essere. È il filosofo, colui che pensa, che ha posto cioè il linguaggio come problema. Torno a ripetere, non come problema da risolvere, ma come qualcosa da pensare. A pag. 105. Il quarto stadio, l'ultimo: il prigioniero liberato ridiscende nella caverna. “E ora considera anche questo: se colui che è stato liberato in questo modo ridiscendesse e si mettesse a sedere allo stesso posto, non avrebbe improvvisamente, venendo dal sole, gli occhi pieni di buio? “E molto”. “E se ora dovesse competere nuovamente, con coloro che sono sempre rimasti incatenati colà, nell'esprimere opinioni sulle ombre, mentre ha ancora gli occhi offuscati, prima cioè di averli di nuovo adattati al buio, cosa che richiederebbe un non breve periodo di adattamento, non sarebbe esposto laggiù al ridicolo e non gli si direbbe forse che è salito solo per ritornare con gli occhi rovinati, e che dunque non vale assolutamente la pena di andare su? E non pensi che essi (gli incatenati), se qualcuno si adoperasse per liberarli dalle catene e per condurli verso l'alto, se potessero afferrarlo e ucciderlo, lo ucciderebbero veramente? “Certamente”. Che cosa accade qui? Non c'è più un'ascesa, e si è invece compiuta un'inversione; ritorniamo dove già eravamo, a ciò che già conosciamo. Ritorniamo a ciò che conosciamo perché è da lì che siamo partiti: dalla chiacchiera, la caverna è la chiacchiera. Ma ci torniamo dopo avere visto l'essere, la luce, dopo avere visto il linguaggio, dopo esserci accorti dell'esistenza del linguaggio. Quindi, ciò che conoscevamo prima non è più lo stesso, non è più la stessa cosa, non è più pensabile allo stesso modo, è cambiato tutto. Le cose sono le stesse, le ombre, i pupazzi sono gli stessi, ma queste cose non le vediamo più allo stesso modo. *ἡ ἀλήθεις* e *ἡ ἀληθεια* non vengono nemmeno più nominati. Perché? L'essenza della verità, dell'*ἀληθεια*, è già stata chiarita alla fine del terzo stadio. Se riflettiamo su tutto ciò, avremmo seri dubbi sull'opportunità di considerare quanto raccontato nel passo appena citato come uno stadio a sé stante e magari come ultimo. Esso è semmai ultimo nel senso che dà una conclusione che abbellisce il tutto, senza però più contribuire al contenuto essenziale. Così sembrano stare, di fatto, le cose, se indaghiamo esteriormente ciò che ci viene presentato alla ricerca di risultati tangibili. ... se prestiamo attenzione e se diamo ancora uno sguardo d'insieme a quanto narrato da ultimo, non potremo non rimanere sorpresi. Con che cosa termina questo accadere? Con la prospettiva sulla morte! È un argomento questo, di cui finora non si era trattato. Se il destino della morte non è una cosa qualsiasi nell'accadere umano, allora nell'ultima parte del racconto dobbiamo vedere qualcosa di più di un'innocua aggiunta, di una raffigurazione conclusiva di tipo poetico. /.../ 1. Il tutto termina con la prospettiva sul destino del venire uccisi, la più radicale espulsione dalla comunità storico-umana. Della morte di chi si tratta qui? Non già della morte in assoluto e in generale, ma della morte in quanto destino di chi vuole realmente liberare i prigionieri nella caverna, dunque della morte del liberatore. Di essa finora non si era mai parlato. Abbiamo saputo soltanto, nel terzo stadio, che la liberazione deve accadere βία, con violenza. Nella nostra interpretazione dicevamo che il liberatore deve compiere un atto di violenza. 2. Ora vediamo che il liberatore è ὁ τοιοῦτος, è uno che è diventato libero in modo da vedere nella luce e quindi una posizione sicura nel fondamento dell'esserci storico-umano. Da lì soltanto gli proviene anche la forza per quella violenza con cui deve agire nella liberazione. Questa violenza non è un cieco arbitrio, bensì il trascinare fuori gli altri a guardare quella luce che già riempie e vincola il suo sguardo. Questa violenza non è nemmeno brutalità, bensì il fatto proprio del sommo rigore, che è quello spirituale cui il liberatore stesso si è sottomesso. Già. Ma noi, che conosciamo Nietzsche, gli riponiamo ancora la stessa domanda: perché? Qui ci dice una cosa in più: parla di sommo rigore, che è quello spirituale cui il liberatore stesso si è sottomesso. Si è sottomesso a che cosa? A quale rigore? Alla conoscenza della verità? Può darsi, ma qui c'è qualcosa in più, c'è qualche cosa che lo spinge a volere imporre la sua verità, potremmo dire la verità del linguaggio, a coloro che non ne sono al corrente. Cosa spinge a fare questo? La volontà di potenza, nient'altro che questo. Perché se non intervenisse la volontà di potenza, non gliene importerebbe assolutamente nulla di portare*

la verità a quegli altri. Ma vediamo se ci precisa meglio. 3. *Chi è questo liberatore? Di lui sappiamo solo questo: è uno che, dopo essere salito e uscito dalla caverna, contempla al di fuori di essa le idee, si pone nella luce e così "sta nella luce". Uno così Platone lo chiama espressamente φιλόσοφος. Così egli dice nel Sofista: "Filosofo e colui al quale sta a cuore scorgere l'essere dell'ente, pensandolo di continuo. Per il chiarore del luogo in cui sta, non è mai facile vederlo; infatti lo sguardo dell'anima della moltitudine è incapace di perseverare nel volgere lo sguardo al divino".* Sappiamo che il divino per il greco antico non è il Dio ma è l'assoluto. La questione, però, rimane. Ma qui ci dà un piccolo elemento ancora. A pag. 109. 4. *Il filosofo, quale liberatore degli incatenati...* Gli incatenati sarebbero quelli che sono nella chiacchiera. ...*si espone al destino della morte nella caverna; nota bene: della morte nella caverna e per mano degli abitanti della caverna, che non sono padroni di sé. Platone vuole evidentemente ricordare la morte di Socrate. Si dirà allora che questo legame del filosofo con la morte è stato un caso unico e che non necessariamente questo destino è proprio del filosofo. Del resto ai filosofi è andata tutto sommato bene; se ne stanno indisturbati nel loro guscio e si occupano di belle cose. Oggi poi il filosofare (posto che ci sia) sarebbe un'occupazione del tutto scevra di pericoli. In ogni caso ai giorni nostri non verrebbe più ucciso nessuno. Ma dal fatto che non esiste più questo pericolo possiamo concludere solo che nessuno più si avventura a tanto – e perciò, che non ci sono più filosofi. Non lo dice espressamente, ma se qualcuno cominciasse a dire coraggiosamente queste cose pubblicamente, allora forse le cose non andrebbero così bene, perché quelli che sono incatenati sono gli stessi di allora, quelli del mito, non sono cambiati di una virgola. Tuttavia tale questione, se oggi ci siano o non ci siano filosofi, possiamo lasciarla stare. Essa non viene comunque decisa pubblicamente su riviste, su giornali o alla radio, non può essere affatto decisa da un pubblico. Dobbiamo invece riflettere su qualcos'altro:...* Tenete conto che stiamo cercando di vedere se ci dice qualche cosa sul perché questo tizio è ridisceso: è questo che ci interessa. ...*l'uccisione a opera degli incatenati nella caverna deve consistere necessariamente nel porgere la coppa di veleno, come nel caso di Socrate, e quindi nella morte del corpo? Non è forse anche questa una similitudine? La cosa più grave è forse il processo del morire del corpo? O non piuttosto l'effettivo (effettivo lo dico io), costante, avere-davanti-a-sé la morte durante l'esistenza? E, di nuovo, la morte non soltanto nel senso corporeo del morire, bensì in quello dell'annullarsi e dello svanire della propria essenza? Nessun filosofo è sfuggito finora al destino di questa morte nella caverna. Il filosofo è esposto alla morte nella caverna, e ciò vuol dire: il fare filosofia autentico è impotente nell'ambito dell'imperante ovvietà;...* Questa è una cosa di cui occorre tenere sempre conto. ...*solo nella misura in cui questa stessa si trasforma, la filosofia può trovare risonanza. Il problema è trasformarla, naturalmente. Questo destino sarebbe oggi, nel caso ci fossero filosofi, più minaccioso che mai. L'avvelenamento sarebbe molto più velenoso, perché più nascosto e più lento a entrare in circolo. Non verrebbe provocato da una lesione esteriore visibile e neppure da un attacco e da una lotta che lascerebbero pur sempre la possibilità di difendersi realmente, di misurare le forze e quindi di liberarle e accrescerle. L'avvelenamento avrebbe luogo se nella caverna ci si interessasse del filosofo, dicendosi l'un l'altro che questa filosofia merita di essere letta; se nella caverna si dispensassero premi e onori, se si procurasse lentamente al filosofo una celebrità su giornali e riviste, se lo si ammirasse. L'avvelenamento consisterebbe oggi nello spingere il filosofo nell'ambito di ciò che al momento desta interesse, su cui si chiacchiera e si scrive, cioè nell'ambito di ciò di cui in pochi anni con ogni probabilità non ci si interesserà più; perché appunto ci si può interessare solo di ciò che è nuovo, e solo fintanto che anche altri lo fanno. Il filosofo verrebbe così tacitamente ucciso – reso innocuo e inoffensivo. Egli vivrebbe, vivendo, la propria morte nella caverna – e dovrebbe sopportarla; fraintenderebbe se stesso e il proprio compito, se volesse abbandonare la caverna. Essere liberi, essere-liberatori, è agire attivamente nella storia di coloro che, quanto all'essere, fanno parte di noi. Egli dovrebbe restare nella caverna (presso gli incatenati) e collaborare con i filosofi in auge colà, alla loro maniera. Qui c'è una piccola cosa, che però merita di essere sottolineata. Dice agire attivamente nella storia di coloro che, quanto all'essere, fanno parte di noi. Ci ha detto il motivo per cui il filosofo è ritornato nella caverna: perché gli incatenati fanno parte di lui. In che modo*

fanno parte di lui? Fanno parte di lui nella sua storia. Questo Nietzsche lo aveva capito molto bene: tutto ciò che mi accaduto negli anni della mia vita – di bello, di brutto, di entusiasmante, di disdicevole, di riprovevole, di encomiabile, ecc. – tutto questo sono io. E così tutti gli altri sono me. Questo c'era già in Hegel in qualche modo, ma soprattutto in Gentile: tutti questi altri con cui vivo sono me, perché fanno parte del linguaggio, sono enti in mezzi ai quali io mi muovo, e questi enti sono enti perché c'è il linguaggio. La famosa frase di Nietzsche: “Ciò che fu, io volli che fosse”, cioè, me ne assumo la piena responsabilità di tutto quello che ho fatto, anche le cose più ignobili le ho volute. Ora, questo può estendersi, e qui Heidegger lo fa, alla storia di ciascuno, alla storia del pianeta, alla storia universale: tutti quanti fanno parte di questa storia in cui io mi trovo e ognuno che fa qualche cosa, modifica questo mondo in cui io mi trovo e, modificandolo, modifica me. Quindi, questo è il motivo, secondo Heidegger, per cui l'uomo, il filosofo, deve ritornare nella caverna. Che, poi, in fondo è quella cosa che Sartre chiamava *engagement*, il prendere parte, l'essere partecipi, l'impegno, l'impegnarsi in qualche cosa. Sartre non lo faceva derivare direttamente dal mito della caverna, Heidegger sì, a modo suo. Però, è sempre presente, direttamente o indirettamente, questa idea, e cioè che gli altri sono io, per cui occuparmi degli altri significa occuparmi di me, e non posso non farlo. Questo è il motivo per cui il filosofo torna nella caverna. Naturalmente, ciò che dicemmo prima rimane, perché il progetto è sempre quello di modificare gli enti, e cioè di imporre una volontà. Io mi occupo degli altri, perché? Perché gli altri sono io. Sì, certo, o almeno supponiamo che sia così, però me ne occupo per modificarli, sennò non me ne occuperei; questo impegno è un impegno a fare, cioè, a modificare. E il motivo per cui voglio modificare è la volontà di potenza, imporre la mia volontà su altri o su altro. Questo è anche il motivo per cui Socrate si beve la cicuta, perché lui è questi altri che lo hanno condannato a morte. A pag. 111. *Platone è giunto in tarda età a questa vetta dell'esistenza. Kant aveva in sé qualcosa di questa suprema libertà. Oggi il veleno e le armi sono invero pronti a uccidere, ma manca il filosofo – poiché oggi, se tutto va bene, ci possono essere solo sofisti più o meno validi, che tutt'al più preparano la via a un filosofo che deve venire.* Qui sarebbe da rileggere il *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, come il cammino che porta al filosofo, sempre nell'accezione in cui ne parlano Heidegger e Platone. *Tuttavia non vogliamo perderci in una psicologia dei filosofi, bensì capire dal desino di chi fa filosofia l'intima missione del filosofare. Giacché a questo allude chiaramente il mito, se colui che capisce è il filosofo e se si deve illustrare il destino del liberatore in quanto liberatore.* E, allora, qual è il suo destino? Il porre in atto la volontà di potenza. È questo che ci sta dicendo; non lo dice, non lo vuole dire o non lo sa. È questo il suo destino: il filosofo torna giù per mettere in atto ciò che non può non fare. Ed è questo che non può non fare: mettere in atto la volontà di potenza, non può non affermare quelle cose che ritiene siano vere. E perché ha bisogno di altri, dell'altro? Perché deve eliminarlo, perché l'altro è il non-Io, e il non-Io è ciò che si contrappone all'Io, e contrapponendosi, di fatto, nega l'Io. Il detto nega il mio dire. Hegel continua a dire incessantemente che il detto nega il dire, il per sé nega l'in sé, ma è negandolo che lo fa esistere. Quindi, ho bisogno dell'antagonista perché ciò che io penso sia vero, esattamente così come l'essere ha bisogno del non-essere, in quanto negato, per potere essere. Ciascuno – parlante, esserci – ha bisogno dell'antagonista, proprio come l'essere ha bisogno del non-essere, cioè, ha bisogno di qualcosa che si opponga per eliminarlo. L'Io ha bisogno del non-Io per eliminarlo e per potere, quindi, diventare Io. Questa è la lezione di Hegel, ma dicendo questo non ha fatto altro che dire come agisce il linguaggio. Prendete il significante e il significato: il significante ovviamente non è il significato. Il significante si dice, ma dicendosi necessita di un significato, sennò non significa niente, è nulla. Quindi, ha bisogno di qualcosa che lo neghi per essere ciò che è. Da qui la necessità dell'opponente, del contrastante, del nemico: è strutturale all'atto di parola.

L'essenza della verità per i greci, Heidegger ce lo ha detto in mille modi, è la svelatezza. C'è una questione importante però che mi ha interrogato in questi giorni: che cosa è accaduto nella Grecia antica, fra il VII e il V secolo avanti Cristo? Cosa è successo nel pensiero? Cosa ha consentito il passaggio dal mito al pensiero argomentativo, logico, razionale? Non che prima non argomentassero, se si parla si argomenta, ovviamente. Ma ciò che è intervenuto è qualcosa di specifico, e cioè l'idea che l'argomentazione potesse condurre alla verità, cosa che mancava nel mito. Il mito è un racconto, racconta delle cose – gli dei fanno questo, la natura fa questo, e noi ci comportiamo di conseguenza – ma non c'è una domanda intorno al perché avvengano queste cose. Perché ci sia questa domanda è necessario che ci siano degli strumenti per dare una risposta a questa domanda, altrimenti non viene neanche in mente di porsi la domanda. Gli strumenti per rispondere alla domanda sono appunto strumenti argomentativi, come la logica, i sillogismi. Il passaggio dal mito alla filosofia, cioè un pensiero che si interroga. Il mito non si interroga, non interroga per esempio ciò che fanno gli dei, non c'è una domanda, non c'è un "perché lo fanno?", non c'è un principio di ragione. Dunque, dicevo, che occorreva un elemento e questo elemento lo ha fornito Parmenide. Ecco perché è così importante Parmenide, segna un punto di svolta: dopo Parmenide tutto è cambiato, nulla è stato più come prima. Cosa ha fatto Parmenide? Ha fornito quell'elemento che consente di costruire un'argomentazione valida, vera, stabilendo la certezza della premessa: l'essere è. Parmenide ha detto che quello che è è necessariamente quello che è per se stesso, cioè, l'essere è non per volere degli dei ma è necessariamente quello che è per sé. E questo è l'elemento che mancava, un qualche cosa che ponesse le condizioni per potere pensare la validità di una premessa su cui costruire un'argomentazione. Qual è questa premessa? È l'essere, cioè la verità, ἡ ἀλήθεια. Lo dice qui Heidegger continuamente: ἡ ἀλήθεια è l'essere, essere e verità sono lo stesso. Solo a partire da Parmenide è stato possibile costruire un'argomentazione valida, vera, quando cioè la premessa ha avuto la possibilità di potersi affermare con certezza: l'essere è. Da qui una serie di conseguenze, la prima delle quali è che il non essere non è. Parmenide ha posto la condizione perché il pensiero potesse operare una svolta radicale e, infatti, da allora non si è più tornati indietro. Ha posto le condizioni per la tecnica, per la logica, pur non parlando né dell'una né dell'altra cosa, ha posto le condizioni perché queste cose potessero essere pensate. Prima di lui, il pensiero mitico non poteva pensare un'argomentazione che raggiungesse la verità, l'essenza della cosa, perché non c'era l'idea di una premessa, cioè di un punto da cui si parte e che è necessariamente quello che è. A noi sembra una banalità, ma allora non lo era affatto, c'è voluto Parmenide che lo stabilisse. Parmenide ha dato l'avvio al pensiero, a tutto il pensiero occidentale, che non ci sarebbe potuto essere senza di lui. Per questo motivo, dopo Heidegger torneremo a leggere il *Poema della natura* di Parmenide perché lì dobbiamo reperire, e possiamo reperirlo solo lì, quegli elementi che hanno consentito di prendere il potere sulle cose. Questo perché lo stabilire la pensabilità di un'argomentazione corretta è anche quella di potere stabilire il potere sulle cose. Prima, nel pensiero mitico, il potere era degli dei, quindi, si poteva soltanto ingraziarsi sacrificando ora questo ora quello, ma non c'era una presa sulle cose, perché non c'era la possibilità di stabilire se le cose erano così oppure no. Quindi, è come se Parmenide avesse fornito uno strumento potente alla volontà di potenza. Non che prima la volontà di potenza non ci fosse, naturalmente, c'è sempre stata, però ha fornito l'arma alla volontà di potenza per potersi esercitare su tutto, attraverso il λόγος. Per potere esercitare un potere sulle cose occorre che queste cose siano quelle che sono, occorre poterle determinare, poterle misurare, poterle conoscere. Soltanto Parmenide ha fornito per primo questo strumento dicendo "l'essere è". "L'essere è" non per volere degli dei, anche se nel suo poema parla di ἀλήθεια, certo... Sì, certo, la dea ἀλήθεια lo aiuta ma poi è lui a scoprire che l'essere è in quanto causa sui, non per virtù degli dei, ma per virtù propria, vale a dire, è possibile stabilire qualcosa di fermo, di stabile, di sicuro, di certo, di incontrovertibile. Parmenide ha posto la condizione per la pensabilità della verità così come la concepiamo oggi, non come qualcosa che appartiene agli dei ma come qualche cosa che appartiene

all'ente. Lo dirà poi qui Heidegger. A un certo punto dice, lo leggeremo, che per il greco ἄλθηεια non appartiene al discorso ma appartiene all'ente. Ma cosa vuol dire che appartiene all'ente? Non sono le cose che sono vere. Se io chiedessi a Gabriele “quel tavolo è vero o falso?”, lui mi guarderebbe e penserebbe ma che razza di domanda mi sta facendo? Non significa niente questa domanda, perché per il greco l'ente è vero nel senso che “è”, che è quello che è. Per questo lui accosta giustamente ἄλθηεια all'essere, perché sono la stessa cosa. In questo senso la verità appartiene all'ente, perché la verità dell'ente è il fatto di esistere, di essere ciò che è. Poi, certo, non avendo gli strumenti, i greci non si accorgevano che tutto questo era nel dire. A questo punto si apre nel pensiero greco una faglia. Qui occorre fare un piccolo riferimento alla strana vicenda di Democrito di Abdera, allievo di Leucippo. Democrito ha pensato a un certo punto che le cose non siano ordinate, ma fatte di atomi che si muovono in uno spazio vuoto, in un modo assolutamente casuale. A seconda del modo in cui gli atomi si aggregano o si disgregano tra loro, compaiono e scompaiono le cose. Vita e morte sono soltanto modi differenti di aggregazione degli atomi. Questi atomi, come dicevo, non hanno nessuna causa, nessun motivo, accadono. Se si pensa all'epoca, a quel tempo esistevano varie cosmogonie, l'idea era che il cosmo avesse un suo equilibrio e un suo ordine. C'è un ordine nelle cose, c'è un ordine perché al giorno segue la notte, alla notte segue il giorno, le stagioni si susseguono, la vita e la morte si alternano. Da qui l'idea del giusnaturalismo: c'è un ordine nelle cose, quindi, noi, che facciamo parte delle cose, della natura, siamo governati da qualcosa che ha un suo ordine. Ora, perché mai debba esserci questo ordine non si è mai saputo, ma è stato preso per buono. Il diritto naturale si è fondato sul fatto che la natura avesse un suo ordine, che non si deve mettere in discussione. A questo punto capite immediatamente che la posizione di Democrito, il quale diceva che non c'è nessun ordine, che non c'è mai stato e non ci sarà mai in quanto le cose si aggregano e si disgregano casualmente in modo totalmente arbitrario – di fatto, non c'è nemmeno l'arbitrio, non c'è nulla – questa posizione di Democrito era devastante, tanto che nell'Accademia di Platone c'era il divieto di pronunciare il nome di Democrito. Aristotele ne parla, certo, ma accusandolo pesantemente. Perché? L'accusa che Aristotele rivolge a Democrito è di non avere colto i principi primi, di non avere dato risposte alla domanda “perché?”. Il fatto è che lui, Democrito, non poteva rispondere, non poteva spiegare qualcosa che non ha nessuna spiegazione, per cui l'accusa che Aristotele gli rivolgeva è vana: voleva che Democrito spiegasse come stanno le cose quando lui stesso diceva che non c'è nessuna spiegazione. L'opera di Democrito fu totalmente cancellata, non è rimasta traccia da nessuna parte, non è rimasto un solo frammento, tutto è stato cancellato dalla faccia della terra. Non si sarebbe saputo nulla di lui se non fosse comparso nel Rinascimento il testo di un latino, di un romano, Tito Lucrezio Caro. Lucrezio, scrivendo il *De rerum natura*, ha riportato la posizione di Democrito, e quindi di Epicuro, come se Epicuro avesse costruito un'etica a partire dalla posizione teoretica di Democrito. Questa era naturalmente una posizione totalmente atea, contro ogni possibile organizzazione: tutto è casuale, gli atomi si aggregano e si disgregano come pare a loro, quindi, non c'è nulla da temere, perché non c'è nulla. Se non ci fosse stato questo testo di Lucrezio non avremmo saputo niente di Democrito, perché è stato cancellato dalla faccia della terra. La posizione di Democrito manda all'aria ogni idea di diritto naturale, perché non c'è nessun ordine. L'ordine è ciò che è numerabile, è ciò che è disponibile in una successione determinata. Tutta la filosofia presocratica, e poi greca, non ha mai tenuto conto di Democrito. Come dicevo, lo ha cancellato, e questo perché andava contro il pensiero dominante, che era quello della cosmogonia, che diceva che tutto il cosmo era ordinato in un certo modo, con tutti cieli, i vari cerchi concentrici, ecc., come riporta ancora Dante. Quindi, c'è un ordine e solo con questo ordine è possibile stabilire un diritto e, quindi, governare i popoli. Il pensiero di Democrito rendeva impossibile il governo e anche per questo è stato eliminato. Questo ci riporta al nostro Parmenide, il quale invece ha fatto esattamente il contrario di Democrito. Ha detto che “l'essere è”, c'è qualche cosa che è quello che è. Ovviamente, non si tratta di stabilire se abbia ragione Democrito

oppure Parmenide, Hegel direbbe che sono momenti dello stesso, ma sono due posizioni totalmente differenti. Nessuna logica si sarebbe potuta costruire a partire da Democrito. A partire da Parmenide, sì, perché lui stabilisce che l'essere è e, quindi, abbiamo in mano uno strumento con cui costruire argomentazioni vere. Ecco, quindi, la domanda che ponevo all'inizio: che cosa è successo? È successo che Parmenide per qualche motivo ha inserito questo elemento che mancava nel pensiero mitico e senza il quale elemento (l'essere è) non sarebbe stata possibile né la tecnica né la logica, né la scienza. Perché se non c'è un punto di partenza fermo, stabile, sicuro da cui muovere, non costruisco niente. Parmenide lo ha fornito, lo ha fornito utilizzando ovviamente un'argomentazione, il linguaggio. Dire che "l'essere è e non può non essere" è come dire che se dico qualche cosa sto ponendo ciò che dico ed è falso affermare che non lo sto ponendo. In qualche modo ha già intuito il funzionamento, l'agire del linguaggio. Chiaramente, siamo ancora lontani dall'articolarlo, però ha poste le basi. Come dire: per partire occorre partire da qualcosa che è stabile. Che cosa è stabile? Il significante, ciò che si dice, l'immanente, ciò che io sento, che è quello che è e non può non essere quello che è perché se non lo fosse non sarebbe più un significante. Tutto ciò che stiamo ora leggendo rispetto a Platone è qualche cosa che è venuto dopo, nel momento in cui era già dato per acquisito ciò che ha posto Parmenide, non era più un problema affermare che l'essere è. Potrebbe porsi come problema, come qualcosa che è da pensare, non come qualcosa da dare per buono. Infatti, è ciò di cui Heidegger "accusa" Platone, e di conseguenza Aristotele, e cioè di considerare l'ἀλήθεια, la verità, come qualcosa ormai di acquisito, senza porlo più come problema, cioè, senza più interrogarlo. In questo senso si era già perso il pensiero più autentico, quello che domanda, perché intorno all'ἀλήθεια non c'era più nessuna domanda. Già con Platone, già con Aristotele la cosa non questionava più. Il problema era stato trasformato in un utilizzabile: la verità ha cessato di essere problema, l'essere di Parmenide ha cessato di essere un problema ed è diventato un utilizzabile. Questo è anche uno dei motivi perché Nietzsche ce l'aveva così tanto con Platone. Dopo Platone ogni concetto è diventato un utilizzabile, necessariamente, perché non era più un problema, semplicemente è un utilizzato. Che è esattamente ciò che fa la tecnica: la tecnica non interroga niente, non sa neanche cosa voglia dire interrogare qualcosa, la tecnica usa. Ricordate la famosa definizione di tecnica da parte di Heidegger: la costruzione di strumenti in vista di scopi, quindi, qualcosa che deve essere utilizzato per altre cose. Non c'è più il domandare autentico, ma le cose diventano strumenti utilizzabili, e si utilizzano. Da allora è sempre stato così, non si è più tornati indietro, nel senso che oramai non era più da pensare, la cosa che importava era utilizzare: era partita la tecnica e da allora non si è più fermata. Partendo la tecnica si è arrestato il pensiero, nessuno ha pensato più nulla, tranne rarissime eccezioni. Ciascun concetto, anche filosofico, veniva utilizzato semplicemente per costruire altri concetti, come un mattone viene utilizzato per costruire una casa. La domanda autentica, quella che chiede in che cosa consiste questa cosa, di che cosa è fatta, perché è quella che è, è scomparsa del tutto e non è mai più riapparsa. Non è più ricomparsa perché non serve alla tecnica. Come abbiamo detto mille volte, al fisico non interessa sapere che cos'è il movimento, lo misura in tutte le maniere possibili e immaginabili, ma che cosa sia perché mai dovrebbe chiederselo? Ecco, quindi, che cosa è successo fra il VII e il V secolo avanti Cristo: Parmenide ha fornito quell'elemento alla volontà di potenza, da cui è scaturito tutto il pensiero occidentale. Come dice giustamente Heidegger, il pensiero occidentale è la tecnica. Poi, con Platone e con Aristotele, come abbiamo visto, non c'era più un domandare autentico ma un utilizzare dei concetti. La verità a questo punto interviene come nelle tavole di verità, vero/falso... Ma che cos'è vero? Perché dico che una cosa è vera? Fondamentalmente, il concetto è questo: una fantasia. E una fantasia è vera se collima con un'altra fantasia: in questo caso è vera. Se non collima, allora potrebbe essere falsa. Quello che ci dice, che lamenta qui Heidegger ne *L'essenza della verità* circa l'interrogazione della verità, è che non è già più un'interrogazione ma oramai solo più un utilizzo del concetto di verità. Dopo questo lungo preambolo, proseguiamo nella lettura. Qui siamo ancora

a parlare della caverna. La caverna oramai è già nella tecnica, vale a dire, il sapere di quel tizio, che va fuori e poi torna dentro, è già uno strumento, uno strumento da diffondere, da utilizzare per persuadere altri. L'uomo, che va fuori dalla caverna, non si interroga sulle cose che vede, che pensa quello che sta accadendo; no, ma si precipita nella caverna per dire "guardate che io so come stanno le cose, e voi no!". È questo che fa, cioè, il sapere è diventato una tecnica, non è più un domandare. A pag. 111. *Il modo in cui egli libera non è un colloquio nel linguaggio, nelle intenzioni e nelle prospettive della caverna, ossia degli abitanti della caverna, ma un afferrare e uno strappar via con violenza. Non in modo tale da affrontare un discorso con gli incatenati nel loro linguaggio, cercando di convincerli attraverso il ricorso ai loro criteri, alle loro motivazioni e dimostrazioni.* Questo lo si farà poi con il cristianesimo. *Così facendo egli potrebbe rendersi, come dice Platone, tutt'al più ridicolo. Gli si direbbe infatti nella caverna che ciò che egli prospetta non corrisponde affatto a ciò che laggiù tutti quanti all'unanimità ritengono giusto. Gli si direbbe che egli è unilaterale e che, venendo da chissà dove, ha un punto di vista che ai loro occhi appare fortuito e arbitrario; e presumibilmente, anzi certamente, essi avranno laggiù una cosiddetta "sociologia del sapere", con l'ausilio della quale gli si farà capire che egli procede secondo quelli che vengono chiamati presupposti ideologici, cosa che disturba sensibilmente, com'è naturale, la comunanza dell'opinione comune nella caverna e che va dunque respinta. Qui nella caverna conta soltanto (come risulta anche dalla descrizione di Platone) chi è il più furbo e il più scaltro, chi indovina più velocemente – secondo il loro punto di vista – a che cosa appartengono tutte le ombre che compaiono e che presentano ogni sorta di cose, e fra le altre anche la filosofia, e cioè chi indovina a quale disciplina, a quale tipo appartenga questa filosofia venuta da chissà dove. Qui non si vuol sapere di filosofia, ad esempio di Kant, m ci si interessa, al massimo, della Kant-Gesellschaft (del kantismo, della moda di Kant). Il filosofo non attaccherà direttamente questa chiacchiera della caverna troppo vincolante, ma la abbandonerà a se stessa e afferrerà invece subito uno (o pochi), lo terrà ben stretto e cercherà di trascinarlo fuori e di condurlo, attraverso una lunga storia, fuori dalla caverna. Il filosofo deve restare solitario, perché lo è nella sua essenza. La sua solitudine non può essere discussa. L'isolamento non è qualcosa che si può volere. Proprio per questo egli deve esserci sempre nei momenti decisivi e non può farsi da parte. Egli non fraintenderà la solitudine interpretandola nel senso esteriore di un ritirarsi e di una lasciar-correre le cose.* A pag. 112. *Non si tratta unicamente della ricomparsa nella caverna dell'uomo che già in precedenza vi era stato, ma del ritorno di colui che è divenuto libero nel ruolo di liberatore. Si tratta dell'accadere della libertà e della liberazione stessa, e questa storia è appunto il contenuto del mito della caverna. Come dire che tutta la storia dell'umanità è una storia di liberazione da ideologie, dalla chiacchiera. Ma liberazione qui è volontà di potenza, perché l'omino torna giù per far valere la sua verità.* A pag. 114. *...possiamo concludere, dal fatto che nel quarto stadio non si tratta più espressamente di ἀλήθεια, luce, ente, idee, che perciò l'ἀλήθεια non sia più il tema e l'elemento centrale dell'accadimento? Di essa non si para; tuttavia non abbiamo ancora esaminato questa sezione in vista di ciò. ... Che cosa succede infatti? Colui che è divenuto libero ritorna, con l'occhio per l'essere, nella caverna. Egli deve essere nella caverna; vale a dire: l'uomo che è colmo dello spiraglio di luce che gli fa vedere l'essere dell'ente deve esprimere con e per gli abitanti della caverna le sue opinioni su ciò che è svelato loro colà, ossia su ciò che per loro è l'ente. Egli può farlo solo nel caso che rimanga fedele a se stesso, cioè in forza dell'atteggiamento di chi è libero. Egli dirà ciò che vede nella caverna con la sua visione dell'essenza. Ha visto come stanno veramente le cose. Che cosa scorge in anticipo in base alla sua visione dell'essenza? Egli comprende l'essere dell'ente; scorgendo l'idea egli sa dunque che cosa appartiene a un ente e alla sua svelatezza. Per questo può discernere se qualcosa è un ente... Sì, tutto questo va bene, ma rimane la questione, che è poi la domanda che ci ponevamo la volta scorsa, e cioè: perché torna indietro? A che scopo? A pag. 115. Egli cercherà di render loro comprensibile che, sì, sulla parete si mostra qualcosa che ha un aspetto, ma che esso ha soltanto l'aspetto dell'ente, senza però esserlo; che pertanto sulla parete ha luogo un costante velamento dell'ente e che essi stessi, gli incatenati, sono trascinati e irretiti da questo occultamento che si ripete di continuo. Che cosa accade dunque? Un*

contrapporsi di differenti posizioni fondamentali, ciascuna di diversa provenienza storica. In questo confronto entrano in gioco l'ente e la parvenza, il manifesto e l'occultante. Ma l'ente e l'apparente non entrano in gioco come se stessero l'uno accanto all'altro, bensì l'uno contro l'altro, poiché entrambi avanzano, potendo farlo, la pretesa di svelatezza. Ciascuno dei due, quelli incatenati e quello che è liberato, dice la sua verità e vuole imporla all'altro. A pag. 125. Le idee sono ciò che è massimamente ente perché danno a comprendere l'essere "nella cui luce" soltanto (come noi diciamo ancora oggi) il singolo ente, ed è quell'ente che è. Si parte dall'ente, certo, ma se si ascolta l'ente ci si accorge che l'ente è tale perché è nel concreto, è nel linguaggio, è nel tutto. Abbiamo visto che le idee non sono altro che linguaggio. Le idee sono al tempo stesso ciò che è massimamente svelato (in cui scaturisce la svelatezza), nella misura in cui soltanto per loro mezzo (in quanto sono ciò che è scorto) l'ente può mostrarsi. Soltanto nel linguaggio le cose si possono mostrare. Se ora però c'è un'idea somma, che si rende visibile ancora al di sopra di tutte le idee, allora essa deve stare al di sopra e al di là dell'essere... Che cos'è questa idea? È l'idea del bene, cioè, quella cosa che rappresenta il fine, il τέλος, il fine ultimo delle cose, perché è questa idea di bene che dà alle cose il loro essere. A pag. 126. ...il compito dell'idea: contribuire a far scaturire la svelatezza dell'ente e, essendo ciò che è scorto, offrire alla comprensione l'essere dell'ente. A pag. 130. "Questo dunque, ciò che concede la svelatezza all'ente conoscibile, e che conferisce al conoscente la facoltà di conoscere, di' che è l'idea del bene". Questa è l'idea del bene. È ovviamente un'idea differente da quella che abbiamo oggi, e cioè come una sequenza di norme morali: questo è bene, questo no, ecc. Qui il bene è invece ciò che concede la svelatezza. Che cos'è che concede, che dà alle cose la loro svelatezza, che mi fa avvicinare le cose, che mi dice di andare verso le cose, che mi fa parlare? È la volontà di potenza. È questo il bene, e cioè il fine verso cui le cose tendono. A pag. 131. Certo, la comprensione dell'essere e la svelatezza rendono accessibile l'ente. Esse rendono possibile qualcosa. Ma questo loro rendere possibile è a sua volta consentito da qualcosa di più alto. A ciò si riferisce Platone quando dice "Ciò che è capace del bene va stimato ancora più alto" rispetto alla facoltà delle idee stesse. Con ciò è detto chiaramente che le idee sono ciò che sono, vale a dire ciò che è massimamente ente e ciò che è massimamente svelato nel senso che si è chiarito di "ciò che lascia passare attraverso", solo in forza di un potere ora conferito che supera entrambi ... nella loro unità. Un potere conferito. Chi è che conferisce un potere alle idee? La volontà che queste idee siano quelle che sono. Questo qualcosa che conferisce loro il potere di essere è l'idea somma. L'idea è, come sappiamo, qualcosa che può essere scorto, a che non sussiste di per sé, bensì è esso stesso quell'ente che è, all'interno di uno scorgere, di un preformarsi che dà forma. L'idea è legata essenzialmente allo scorgere, e non è niente al di fuori di questo scorgere. Questo scorgere è un atto di volontà, è quell'atto che consente di avvicinare le cose, quella cosa che mi spinge verso l'avvicinare le cose, che mi spinge a continuare a parlare. Siamo a pag. 135. Passiamo ora all'interpretazione dell'immagine relativamente all'ambito del conoscere. Ciò che viene conosciuto è l'ente in generale. Analogamente, come l'ente non possiede solo l'essere-visto ma anche l'essere, così anche al νοούμενον non spetta solo l'ἀλήθεια ma al tempo stesso l'ούσία. Non spetta soltanto la verità ma anche l'apparire. Sappiamo che l'etimo interessante che ci ha proposto di ούσία è la forma abbreviata di παρούσία, che è il manifestarsi di qualcosa; quindi, l'ούσία va inteso come il manifestarsi, il presentificarsi di ciò che è presente. Con ciò viene in chiaro che il bene è, sì, δύναμις (potenza), e dunque ha ancora il carattere di idea (il carattere di ciò che rende possibile, che conferisce potere), anzi ce l'ha nel senso più alto; ὑπέκείνου, sotto la sua potenza soltanto, che conferisce il potere di essere, ci sono sia l'essere sia la svelatezza. C'è la δύναμις, che conferisce questo potere alle cose di disvelarsi. Qui, certo, occorrerebbe riflettere perché, in effetti, ciò che indichiamo come volontà di potenza è certamente la volontà di dominare, ma di fare sì che le cose siano quelle che sono. È la volontà di potenza che dà la sua potenza all'ἀλήθεια, alla verità, che la fa essere l'essere. Senza la volontà di potenza tutto questo lavorare intorno a questi concetti non avrebbe nessun senso, non importerebbe a nessuno. Ma dopo Parmenide è diventato fondamentale il potere affermare qualcosa con certezza: l'essere è. È diventato necessario per poterne esercitare il controllo, perché

se qualcosa non è determinato, non è quello che è, non è immobile, fermo, non è manipolabile – come voleva Democrito – allora non controllo niente, non domino niente, la volontà di potenza fallisce. *Questo conferire potere che sovrasta è diretto proprio alla possibilità delle idee, a rendere possibile ciò che le idee sono...* Potremmo dire che è la volontà di potenza che rende possibili le idee, che rende possibili le cose, che le pone. ...*vale a dire ciò stesso che rende accessibile l'ente nella sua svelatezza e quindi in quanto ente, cioè nel suo essere. Il bene, l'ἀγαθόν, è quindi ciò che rende possibile essere e svelatezza in quanto tali.* Il fine. Qual è il mio fine? Dominare le cose, averne il controllo. È questo che rende possibile l'essere e la svelatezza. Ma perché questo sia possibile, o anche soltanto pensabile, occorre il gesto di Parmenide: l'essere è. *O meglio: ciò che conferisce sia all'essere sia alla svelatezza il potere di pervenire alla loro propria essenza viene chiamato da Platone il bene (ἀγαθόν), cioè ciò che importa più di tutto il resto e per tutto il resto. Solo in questo senso può essere compreso l'ἀγαθόν: ciò che conferisce il potere di essere; esso non è un "bene" che è (un "valore"), ma ciò di cui ne va prima che di ogni essere, per ogni essere e per ogni verità. Decisivo non è il nome ἀγαθόν o magari la nostra traduzione, che naturalmente è molto ingannevole, ma ciò che con questo nome viene nominato. E che cos'è? Proprio questo: ciò che noi cerchiamo di ottenere nella domanda sull'essere e sulla svelatezza – ciò che importa e a cui ritorniamo in tale domanda. In essa noi chiediamo che cosa concede essere e svelatezza. Che cosa dà all'essere il suo essere ciò che è se non il mio domandare? È il mio domandare che fa esistere tutte queste cose, e questo mio domandare in questo modo ha come condizione il gesto di Parmenide. Di nuovo vediamo che il bene è ciò che conferisce all'essere e alla svelatezza il potere di pervenire alla loro essenza unitaria, unità. Più di questo Platone non dice sull'idea somma. Ma è abbastanza, anzi più che abbastanza per chi comprende questo poco. Comprenderlo significa niente di meno che porre effettivamente la domanda sull'essenza dell'essere, capire e cogliere il compito che è implicito in questo domandare seguire questo domandare fin dove esso conduce, tenergli testa e non eluderlo con risposte spicciole.* A pag. 137. *E proprio laddove Platone, più tardi, si è spinto quanto più possibile in avanti nel domandare dell'essere e della verità, cioè nel Sofista, l'essenza dell'essere viene posta nella δύναμις (potenza, potere) – in ciò che è soltanto conferimento di potere, e nient'altro. Badate bene, l'essenza dell'essere viene posta ... in ciò che è soltanto conferimento di potere, e nient'altro, cioè, il domandare intorno all'essere è un esercizio di potere.* A pag. 146. *Ciò che è originariamente vero, cioè svelato, non è affatto l'asserzione su un ente, ma l'ente stesso – una cosa. Un ente è vero, in senso greco, se si mostra per quello che è e in quello che è: oro vero. Al contrario, il finto oro si mostra come qualcosa che non è. Esso occulta, vela il suo "che cos'è", si vela in quanto quell'ente che propriamente è. Vero è dunque primariamente un carattere dell'ente stesso. Ma nel senso che è, non è che la cosa sia vera o falsa, la cosa non è niente. L'asserzione è vera nella misura in cui...* Qui incomincia a prendere piede la nozione di ορθότης, di adeguamento. ...*si commisura ad alcunché di già vero, cioè all'ente in quanto ciò che è svelato nel suo essere. La verità, intesa come questa conformità, presuppone la svelatezza. Entrambi i significati di "vero" (cosa vera e asserzione vera), che sono d'uso corrente e da lungo tempo ovvi e logori, scaturiscono nella loro dualità, ciascuno in modo diverso, dall'ἀλήθεια. Solo perché "vero" significa originariamente "svelato", è potuta sorgere e continuare a sussistere l'ambiguità della parola tedesca "wahr" (vero). E così nell'equivocità della nostra odierna comprensione quotidiana della verità (del vero) è ancora operante il significato fondamentale di ἀλήθεια, sebbene totalmente sbiadito e occultato. È vero in quanto si mostra essere ciò che è, non si nasconde. Questo nascondimento, questo inganno, è ciò che fa lo ψεύδος: è ciò che per i greci è il falso.* A pag. 151. *Allora la prima cosa che dobbiamo domandare, in riferimento al nostro modo di procedere, è la seguente: da che cosa desumiamo che già in Platone e Aristotele, dunque in un certo senso nel periodo (inteso ampiamente) in cui ha origine questa parola ἀλήθεια, svanisce l'esperienza fondamentale in base alla quale essa è pronunciata? È quello che vi dicevo prima: l'ἀλήθεια non viene più pensata, viene utilizzata. Adesso dobbiamo assicurarci di ciò che abbiamo osato affermare e che non doveva essere una mera constatazione storiografica. Ci sono indizi sicuri del fatto che il significato fondamentale di ἀλήθεια è diventato ininfluenza. /.../ Un chiaro indizio ci viene*

dal fatto che già Platone intende l'ἀλήθεια come qualcosa che inerisce all'ente – tanto che l'ente stesso viene detto svelato, e l'ente e lo svelato vengono identificati, cosicché la domanda sulla svelatezza in quanto tale non è più viva. Ne è prova il fatto che non si fa questione della velatezza, contro la quale la svelatezza, se è tale, deve cozzare. Più precisamente: il fatto che nel domandare sull'essenza della verità si domandi anche della non-verità solo in un senso ben determinato. Se l'essenza della verità è svelatezza, allora il metro per il fondamento, l'origine e la genuinità della domanda sulla svelatezza riposa nelle modalità della domanda sulla svelatezza. Sì, ἀλήθεια è svelatezza, certo, ma la velatezza in che cosa consiste? A pag. 153. Ma che cosa è ciò che si contrappone alla verità in quanto svelatezza e le è avverso? Appunto: la “non verità”! e così veniamo confrontati con il compito di domandare: come intendono Platone e i Greci del suo tempo la non verità? In che modo avviene la lotta contro essa? Ma intendiamoci bene: anche questa volta non poniamo una domanda storiografica sul concetto di non verità presente in Platone, bensì chiediamo se e come si faccia valere in esso la velatezza dell'ente, che è avversa alla svelatezza, cioè se e come la velatezza venga esperita appunto come ciò che dev'essere rapito e strappato via, affinché accada l'ἀλήθεια, affinché la velatezza diventi una svelatezza. A pag. 154. Ripetiamolo ancora una volta: la parola antica per indicare la verità è privativa; essa esprime un rimuovere, uno strappare, un lottare contro..., e quindi un'aggressione. Dov'è il nemico? Di che genere è la lotta? Soltanto se capiamo effettivamente queste due cose, presagiamo qualcosa dell'essenza dell'ἀλήθεια, cioè dell'origine di ciò che costituisce il fondamento intimo della possibilità del nostro esserci in quanto esistente. Se la verità è aggressione, allora il nemico dev'essere la non-verità. Se però verità significa: dis-velatezza, allora il nemico dev'essere la velatezza. Ma se è la “velatezza”, allora il nemico della verità non sono solo la falsità e l'inesattezza. Ma se è così, allora la stessa non-verità è ambigua, e proprio questa ambiguità della non verità nasconde alla fine in sé l'intera pericolosità del nemico della verità e di conseguenza la minaccia insita in ogni determinazione dell'essenza della verità. È come dire che l'ἀλήθεια dà l'opportunità del controllo, del dominio; la non verità lo toglie. In questo caso la non verità sarebbe come l'irruzione di Democrito in questo ordine perfetto. Per vedere chiaramente su questo punto in futuro, annotiamo esplicitamente che intendiamo “non-verità” nel senso di negazione della verità, cioè in un senso che non significa necessariamente “falsità”, ma che può e deve avere anche molti altri significati. Non-verità è non-dis-velatezza. Non-dis-velato è: 1. ciò che è non ancora svelato, 2. ciò che è non più svelato. /.../ Con il duplice concetto di non verità il compito di domandare dell'essenza della verità si è ora per noi trasformato. La non verità non è un termine opposto che si presenti “accanto” (alla verità) e che successivamente vada anch'esso preso in considerazione, ma la stessa domanda sull'essenza della verità è in sé la domanda sull'essenza della non-verità, poiché questa appartiene all'essenza della verità. Qui sembra di leggere Hegel. La non verità è qualcosa che appartiene alla verità, non è qualcosa che le sta accanto da qualche altra parte. Adesso qui c'è un suggerimento di Heidegger che può essere interessante. A pag. 157. Nello svolgimento pratico procederemo come nell'interpretazione del mito della caverna. Non è importante in primo luogo insegnare come procedere in genere nell'interpretazione di un testo filosofico (questo solo en passant), bensì risvegliare la domanda (predeterminata) sulla non verità come domanda fondamentale, correttamente intesa, sull'essenza della verità. Risvegliare la domanda: questo è ciò che invita sempre a fare Heidegger. Perciò per il fine immediato del corso non è necessario che voi padronegiate da voi stessi il testo greco; anzi, dovete poter seguire il domandare anche senza il testo. Per vostra comodità è auspicabile che vi procuriate una edizione del testo greco o che teniate a fianco una traduzione. È sufficiente una traduzione, meglio se quella di Schleiermacher /.../ Infatti una traduzione è solo l'ultimo risultato di una interpretazione condotta effettivamente fino in fondo; il testo viene tra-dotto in una comprensione che è un interrogare autonomo. È così che Heidegger vede l'interpretazione: come un interrogare. Come non sono favorevole allo studio con semplici traduzioni, altresì vi metto in guardia dal credere che il dominio della lingua greca assicuri già la comprensione di Platone o di Aristotele. Sarebbe stupido, come se si dicesse che, per il fatto che capiamo il tedesco, capiamo già anche Kant o Hegel – e non è sicuramente così.

26 maggio 2021

Tutto ciò che facciamo non è che un'ulteriore riflessione intorno a come è sorto il pensiero, in che modo si è strutturato dall'inizio. Cosa che rende conto, o che può farci rendere conto, del motivo per cui gli umani pensano quello che pensano, e anche il modo in cui pensano. Ciò che sappiamo è che questo modo di pensare non è casuale ma è il risultato della struttura del linguaggio e, quindi, della volontà di potenza. La volontà di potenza si manifesta sempre in un modo: gli umani hanno una irrefrenabile, irriducibile necessità di dire quello che pensano, e nessuno riesce a fermarli. Questo è il modo in cui si manifesta la volontà di potenza, perché dicendo si produce qualcosa, si produce qualcosa proprio nel senso greco della *ποίησις*, produzione, si produce qualcosa che da quel momento c'è. Affermando ciò che si pensa si afferma o si crede di affermare una verità; affermando una verità si produce necessariamente, insieme con la verità, ciò che verità non è, ciò che la verità nega e, quindi, questa continua produzione di cose è ciò che rende per gli umani impossibile non dire continuamente quello che pensano. La volontà di potenza li costringe, per dirla così, a produrre continuamente affermazioni e, quindi, a produrre, a creare qualche cosa: una creazione continua, un'autoproduzione o, come la chiamava Gentile, *autoctisi*.

Intervento: Gentile come l'ultimo dei presocratici...

Capita spesso che un pensatore, quando arriva verso la fine della sua vita, ritorni agli antichi, a quelle domande più autentiche che hanno poste gli antichi e che rimangono ancora, da sempre, le domande più importanti da considerare. Negli antichi, nei presocratici in buona parte, ci sono le domande più autentiche, quelle più essenziali, quelle che si interrogano sulle condizioni stesse del pensare e, quindi, dell'esistere – pensare ed esistere in fondo è lo stesso. Questo è uno dei motivi per cui siamo tornati agli antichi, in questo caso accompagnati da Heidegger, perché lui è preciso attento sulle questioni che riguardano i termini che gli antichi hanno utilizzato. Lui si domanda proprio il perché di quei termini e ci ha spiegato bene perché *ἀλήθεια* è il disvelato. E, infatti, dice a pag. 161. *La via percorsa da Platone per chiarire l'essenza della non verità va ora ripresa semplicemente ripercorrendola. A questo tentativo facciamo precedere, come nell'interpretazione del mito della caverna, un'opportuna preparazione. Là ci interrogavamo dapprima sulla parola che indica la verità, ἀλήθεια, e sul suo significato. Allo stesso modo adesso chiediamo: quale espressione linguistica adoperano Platone e i Greci per denominare il contrario della verità, dell'ἀλήθεια? La parola greca per indicare la non-verità in questo senso, divenuta poi termine tecnico, è: τὸ ψεύδος. A pag. 164. Abbiamo già qui a che fare con variazione della velatezza che sono fra loro connesse e che si riferiscono a fenomeni davvero centrali. Menzioniamo qui ancora un solo significato di ψεύδος (avendo presente ciò che incontreremo in seguito nel Teeteto: il μή ὄν (non-essere)). Ci sta dicendo qualcosa che forse nemmeno Heidegger ha preso in considerazione a sufficienza, e cioè che il contrario dell'ἀλήθεια, cioè dell'essere, – sappiamo che per il greco l'ἀλήθεια è l'essere, è ciò che appare manifestandosi – è il falso, ciò che non è, il non-essere. Questo ci induce a riflettere bene perché se con verità intendiamo l'apparire, il manifestarsi di qualche cosa, allora con il falso dobbiamo intendere il sottrarsi di qualche cosa. Quindi, abbiamo l'ἀλήθεια che pone qualche cosa e lo ψεύδος che lo fa sparire. È un po' come se ci fosse già *in nuce* l'idea di ciò che si pone dicendo e del posto che invece dilegua: io pongo una cosa, ma questa cosa che pongo scompare. È chiaro che non c'è una separazione tra il posto e il porre – Hegel direbbe che sono due momenti dello stesso, inseparabili, così come non posso separare il mio dire da ciò che il mio dire dice. E così il porre, il posto, l'ἀλήθεια è lo ψεύδος possiamo intenderli allo stesso modo. A pag. 166. Abbiamo così davanti a noi questa situazione: ciò che sta nell'opposizione verità/non verità è, linguisticamente, del tutto indipendente: ἀλήθεια – ψεύδος. Il fatto apparentemente indifferente che la parola che sta per non verità abbia una radice diversa da quella che indica la verità diventa della massima portata per la storia del concetto di verità. Viene spontaneo chiedersi se i Greci non avessero anche un concetto opposto a ἀλήθεια. Se in greco il concetto opposto a ἀλήθεια fosse concepito in modo linguisticamente*

corrispondente come accade per noi (semplicemente: velatezza), allora la parola opposta dovrebbe essere formata sulla stessa radice in modo tale che il dis-, l'alpha privativum, verrebbe semplicemente a cadere: "λήθεια". C'è qualcosa del genere in greco? Assolutamente no! I Greci conoscevano λήθη, λάθω, λήθομαι, λανθάνω, λανθάνομαι. I significati di questo intero gruppo di parole gravitano intorno al significato fondamentale dell'esser-velato e del rimanere-velato (esso vi traspare) – ma nel senso di una strana e decisiva variazione, di un indebolimento che dobbiamo avere chiaramente davanti agli occhi e di cui dobbiamo tenere conto per comprendere ora fino in fondo l'effettivo significato di ἀλήθεια: per lo più λήθη viene intesa come dimenticanza. A pag. 168. Ora però sappiamo, o (detto on cautela) dovremmo considerare con maggiore insistenza di prima, che per i Greci l'essere dell'ente significa presenza. Ciò che di più grande, e perciò di più pericoloso, può accadere all'ente è questo: che esso sia assente, non ci sia, sia via: l'insorgere dell'assenza, l'esser-via dell'ente. Questa è la cosa più drammatica, dice Heidegger, che possa accadere all'ente: di sparire, di cessare di essere svelato. Non nel senso che si vela un'altra volta, ma nel senso che non c'è; perché ciò che è scomparso è ciò a cui non si ha accesso. Potrebbe essere per noi immediatamente evidente l'accostamento di tutto ciò con l'immanente e il trascendente: il trascendente è ciò che è via, che non c'è, che non c'è nel senso dell'ἀλήθεια, della svelatezza, che non è dis-velato, è in questo senso che non c'è, non che non esista in assoluto; non è dis-velato, non è presente. Come diceva prima, per i Greci l'essere è l'ente così come appare; se non appare, non è. Il trascendente non appare, nessuno lo vede, per es. il significato: qualcuno ha mai visto un significato? Neanche il significante vedo, ma quanto meno lo sento, c'è una percezione, c'è qualcosa di immanente. Il significato no; tuttavia, sappiamo che senza significato il significante non esiste. A pag. 170. Il vero è ciò che non è via, ossia che è presente; ma ciò che è presente è per il Greco l'ente. Così l'ente, in quanto ciò che è reale, è al tempo stesso il vero in quanto "non-via". Così capiamo perché per i Greci ἀλήθεια possa essere presenza e sinonimo di essere (posto che non smettiamo di pensare anche al fatto che per i Greci essere significa: presenza). Che realtà e verità vengano equiparate non è affatto una cosa ovvia, ma scaturisce dal significato del tutto specifico che "essere" e "verità" hanno in greco. Infatti, nel momento del non-via in quanto non-velato e del non-via in quanto presente, i significati greci di verità ed essere si incontrano. "Non-via", dunque "non velato", dunque "vero"; "non-via", dunque "presente", dunque "ente". Perciò il Greco può dire ὄντως ὄν (essere in quanto tale) e ἀληθῶς ὄν (verità in quanto tale) con lo stesso significato. (Anche noi diciamo: "realmente e veramente esistente", ma senza pensare ciò che diciamo. A pag. 180. Qui incomincia a parlare del Teeteto, uno dei dialoghi platonici dove si parla della conoscenza. Incontriamo Socrate, il matematico Teodoro e il giovane Teeteto che dialogano, nell'atto in cui Socrate dice a Teeteto: –Inoltre dunque, o Teeteto, in riferimento a quanto detto, considera questo: percezione è sapere (costituisce l'essenza del sapere), hai risposto così, non è vero? "Sì". Qui sentiamo che Socrate si richiama a quanto detto finora. Nella discussione precedente Teeteto ha dato una risposta il cui contenuto è il seguente: l'essenza del sapere consiste nella percezione. Ne ricaviamo che la domanda guida del dialogo suona: τί ἐστὶν ἐπιστήμη; che cos'è il "sapere"? Nell'intento di ottenere risposta a questa domanda, Socrate l'ha formulata fin dal principio del dialogo in modo del tutto chiaro, e ha esortato Teeteto: "Ma dimmi francamente: che cosa ti sembra che sia il "sapere"? A pag. 181. Come ascoltatori – ascoltatori veri, cioè che pongono a loro volta questioni – lasciamoci coinvolgere in questa domanda: che cos'è il sapere? Una domanda strana, e in fondo anche stravagante. Che cosa sia "il sapere" può interessare gli studiosi, ma neppure costoro rivolgeranno il loro interesse primario a una domanda del genere né la prenderanno particolarmente sul serio. Al contrario essi concentreranno i loro sforzi su un determinato sapere circa determinati ambiti del sapere, per averne una visione d'insieme, per penetrarli e dominarli. Qui ci avviciniamo alla questione, che Heidegger dice ogni tanto ma non coglie mai per l'importanza che ha, e cioè che la conoscenza è potere. Ma che cosa sia il sapere in generale è una domanda del tutto vuota. Questa è certamente la risposta che darebbero i "filosofi", soprattutto quelli di oggi; ma proprio questa è l'autentica domanda filosofica! In che cosa consiste infatti tale scienza, la filosofia, a differenza di altre? Filosofia nell'accezione di Heidegger,

naturalmente. *Le scienze si sono suddivise tra loro, per il loro lavoro di ricerca, i singoli ambiti dello scibile, cioè tutto l'ente. Per la filosofia non resta più alcun particolare ambito del sapere. Ma le rimane una cosa: interrogarsi sul sapere stesso in quanto tale, sulla possibilità del sapere stesso in quanto tale, sulla possibilità del sapere in generale, e ciò significa per essa: sulla possibilità della scienza in quanto tale.* Perché è possibile la scienza? Che cosa la rende possibile? Ecco, è questa la domanda. *Il sapere in quanto tale, che cosa esso sia: questo è l'ambito della teoria della scienza, il cui compito più generale è ricercato in una teoria della conoscenza.* A pag. 182. *La domanda che pone Platone non soltanto non è una domanda gnoseologica; la domanda su che cosa sia il sapere non riguarda nemmeno solo il sapere come conoscenza teoretica e come un'occupazione degli studiosi. La domanda τί ἐστὶν ἐπιστήμη chiede: che cos'è, nella sua essenza, ciò che conosciamo sotto il nome di ἐπιστήμη? Di fronte a questa domanda sorge per noi un interrogativo preliminare: che cosa significa ἐπιστήμη per i Greci, prima di questa domanda platonica? Dobbiamo tenere conto – Heidegger ce lo ha suggerito – che già in Platone, e ancor più in Aristotele, alcuni concetti, come ad esempio ἀλήθεια, vengono posti come già dati, come acquisiti, non sono più interrogati. Vediamo se accade lo stesso con ἐπιστήμη. Dobbiamo prima rispondere all'interrogativo preliminare; soltanto dopo possiamo determinare, per un aspetto, su che cosa ci si interroghi in questo importante dialogo. Τί ἐστὶν ἐπιστήμη: se Platone pone questa domanda, allora egli comprende già che cosa significhi ἐπιστήμη, nel senso che per ogni Greco ἐπιστήμη dice qualcosa.* Come accade per noi: chiunque parla di scienza, cioè, per chiunque il significante scienza dice qualcosa – che cosa dica esattamente, questo è un altro discorso –, però se usa questa parola, se la sa usare, se ha imparato a usarla, è perché questo termine “scienza” ha quantomeno un rinvio. *Questo significato così ovvio di ἐπιστήμη nel dialogo non viene discusso, ma presupposto.* Vedete come abbiamo già perso l'autenticità del domandare “presocratico”. *Noi però dobbiamo innanzitutto fare chiarezza su che cosa significhi ἐπιστήμη nel suo significato consueto, prima di ogni discussione filosofica, e quindi come punto di partenza del dialogo filosofico. Ἐπισταμαι significa: mi metto di fronte a qualcosa, mi avvicino a una cosa, me ne occupo, e invero per venirne a capo ed esserne all'altezza. In questo, cioè nel por-si-di-fronte-a-una-cosa (per esserne all'altezza), c'è al tempo stesso un venire a stare al di sopra di una cosa... Ἐπι, sopra, στήμη, stare, quindi, stare sopra. Potremmo ricordare la nozione di verità di cui parla Heidegger nel Parmenide: la pone etimologicamente connessa con l'albero, ben piantato per terra, Wahr, da cui poi verità in tedesco Wahrheit, la veritas latina come qualcosa che è ben piantato per terra e che dall'alto domina tutto. ...uno stare al di sopra di essa e quindi un intendersene di essa (verstehen) (=σοφία); ad esempio intendersene della cosa e della conservazione di qualcosa: agricoltura, allevamento; oppure intendersene della realizzazione ed esecuzione di qualcosa: strategia di guerra, arte bellica. Tutto questo significa fin da principio ἐπιστήμη: l'intendersene che padroneggia una cosa (scritto in corsivo) e il modo in cui trattarla e in cui comportarsi in essa. Da questo significato fondamentale di ἐπιστήμη ricaviamo due cose: 1. Tale intendersene che padroneggia qualcosa si estende attraverso tutti i possibili comportamenti dell'uomo a tutti gli ambiti possibili e secondo tutti i rispettivi modi d'approccio possibili;... Quindi, ricalca in effetti la questione della veritas latina, cioè il sapere veramente qualcosa con certezza. A tutt'oggi con ἐπιστήμη si intende questo: un sapere certificato, verificato, quello scientifico, per intenderci.*

Intervento: È un utilizzabile...

Esattamente. Proprio lì volevo arrivare. Il sapere nel pensiero mitico non è certificato, verificato: Dio ha voluto questo, ma come lo verificiamo? Magari con le budella dell'agnello, però non è una verifica così decisiva. Quindi, ecco, come accennava Gabriele, il sapere come il rendere qualcosa un utilizzabile, uno strumento, *Gestell*, diceva Heidegger, e cioè un dispositivo, qualcosa che serve. Per che cosa? Sì, certo, per altro, ma *Gestell* è proprio la parola giusta perché, per es., prendete un treppiede, viene costruito per qualche cos'altro, non per se stesso. In quanto tale un treppiede non significa niente, ma serve perché sul treppiede ci posso mettere delle cose. Quindi, il sapere, inteso come ἐπιστήμη, è, sì, certo, uno stare sopra e dominare, ma questo intendersene, questo

sapere come fare, è un sapere utilizzare. È questo che ci sta dicendo: esserne all'altezza, sapere come fare, come utilizzare. In effetti, potremmo tradurlo così: un sapere da utilizzare. Qui siamo in piena tecnica. A pag 184. *La nostra lingua conosce in effetti un significato di "sapere" che corrisponde esattamente all'originario significato di ἐπιστήμη; noi diciamo: qualcuno sa comportarsi (oppure no), sa imporsi, sa rendersi benvenuto.* Continua a insistere questo aspetto dell'imporsi, del dominare su qualcosa o su qualcuno. Questo per Heidegger è il significato più autentico di ἐπιστήμη. A pag. 185. Qui sta parlando del che cos'è qualche cosa e fa l'esempio del libro: che cos'è un libro? Dice che è un aggeggio fatto in un certo modo e che serve per certe cose. *Bene, quella che all'inizio era la risposta viene messa a sua volta in questione; ma dove sta scritto che cosa sia un "libro in generale"? In che direzione domandiamo, domandando in questo modo? Da dove dobbiamo desumerlo? Sembra facile: prendendo e confrontando singoli libri! Singoli libri? E donde noi sappiamo che sono dei libri, se prima di tutto domandiamo proprio che cosa sia un libro?* Qui sta dicendo una cosa straordinaria, ma per il momento proseguiamo. *Così, con la domanda apparentemente innocua e semplice "che cos'è?", ci cacciamo in una confusione senza limiti. Quando sottoponiamo qualcosa alla domanda "che cos'è?", dobbiamo da un lato conoscere già questo "che cosa" per addurre degli esempi utili al confronto e tuttavia, dall'altro, è proprio questo ciò che vogliamo sapere. Ma non è l'unica difficoltà. Nel porre la domanda "che cos'è?" su cose che sono presenti, può anche essere relativamente facile prenderne più di una per il confronto – o almeno pensarle come presenti. Ma come la mettiamo con la domanda che cos'è l'intendersene (ἐπιστήμη)? Non è che questo intendersene possiamo metterlo da parte o confrontarlo con altre cose. Qui non abbiamo a che fare con una cosa che si dà così semplicemente come i libri o i sassi. Di fronte alla multiforme essenza dell'intendersene, come possiamo decidere in generale, e anticipatamente, se nella singola evenienza di un intendersene esso ci sia davvero? /.../ il domandare è la preparazione e la condizione di possibilità di una legislazione. Chiedersi "che cos'è propriamente il sapere?" equivale a interrogarsi su che cosa importa propriamente in esso, cioè: come viene reclamato l'uomo, se vuol sapere, in esso e per esso? Quando Heidegger parla dell'uomo intende l'esserci. Dice Chiedersi "che cos'è propriamente il sapere?" equivale a interrogarsi su che cosa importa propriamente in esso, e cioè: perché l'uomo se lo chiede? Poniamola in modo paradossale: che cosa vuole sapere l'uomo che si interroga sul sapere? Se consideriamo per di più che qui si fa questione di un comportamento umano, e non già di uno qualsiasi, bensì di un comportamento fondamentale dell'uomo, che governa e rende possibile tutto il suo esserci, allora la domanda guida del Teeteto, "che cos'è il sapere?", diventa la domanda su come l'uomo medesimo voglia o debba prendere se stesso nel suo comportamento fondamentale, quello dell'intendersene delle cose, la domanda sulla condizione in cui egli vuole o deve essere, sotto quest'aspetto, se dev'essere un "sapiente". Torna l'intendersene delle cose. Ma ce l'ha spiegato prima che cos'è l'intendersene delle cose: è dominarle. In questa domanda: "che cos'è l'ἐπιστήμη?" l'uomo si interroga su se stesso. Interroga se stesso in quanto interrogante, cioè, si chiede perché si sta chiedendo una cosa. Ecco la questione delle domande fondamentali, domande antiche, essenziali, originarie. Questo interrogare conduce l'uomo stesso dinanzi a nuove possibilità. La domanda "che cos'è?", in apparenza innocua, ci si rivela come un'aggressione che l'uomo fa a se stesso, al suo provvisorio perseverare in ciò che è a tutta prima usuale e alla sua smania di ciò che a prima vista gli basta; un'aggressione dell'uomo a ciò che sulle prime crede di sapere e al tempo stesso un intervento determinante in ciò che egli stesso può essere, ovvero vuole o non vuole essere. Vuole o non vuole essere: volontà di potenza. Potremmo dirla così: l'aggressione, di cui parla Heidegger, è l'aggressione che mette in atto la volontà di potenza, che vuole essere in un certo modo. Prima dicevo di questa irrefrenabile necessità di dire ciò che si pensa: ciascuno vuole in modo irrefrenabile produrre qualcosa, perché è fatto di linguaggio, è linguaggio, e il linguaggio si pone e ponendosi pone anche il posto, cioè, ciò che il porre non è. A pag. 189. *L'intima preparazione alla comprensione di questo dialogo (e degli altri lavori di Platone) comporta, accanto al chiarimento di che cosa è in questione e di come se ne fa questione, anche l'esposizione del modo in cui sono connessi fra loro ἰδεῖν e ἐπιστασθαι**

– ovvero il vedere una cosa e il padroneggiarla nella comprensione – L’idea è come si padroneggia, come si utilizza qualcosa. A questo punto del pensiero siamo già nella tecnica, perché è già questa la domanda: come lo utilizzo? Come funziona questa macchina? ...nell’unità dell’essenza della conoscenza e del sapere in senso lato, così come questa essenza viene intesa in senso greco. Cioè come l’essere, la presenza di qualcosa. Noi offriamo questa esposizione solo nei suoi tratti principali, mirando in tal modo a rendere nuovamente visibile la nostra domanda sull’essenza della verità in quanto svelatezza. È chiaro che gli atteggiamenti in sé fundamentalmente diversi del “vedere” e del “padroneggiare” qualcosa possono prefigurare assieme (unitariamente) l’essenza del conoscere e del sapere solo qualora essi stessi concordino in qualcosa di essenziale. E che cos’è questo qualcosa? Lo cogliamo se concepiamo entrambi, ἰδεῖν e ἐπιστάσθαι, in modo più originario. Sta ponendo questa questione: l’idea di qualcosa e il vedere questa cosa sono lo stesso, sono cioè volontà di potenza? Sono la volontà di dominare qualche cosa? Cominciamo con il vedere. Perché per i Greci l’atteggiamento con cui il conoscere si rappresenta per così dire sensibilmente è il vedere con gli occhi, e quindi una determinata attività dei nostri sensi, come diciamo noi? Si potrebbe pensare che sia perché il vedere è un modo di cogliere che consente anzitutto di appurare differenze piuttosto nette e precise, inoltre rende accessibile in un ambito multiforme nella sua molteplicità. In realtà non è per questo, ma piuttosto per il fatto che il vedere offre più di ogni altro senso la corrispondenza con ciò che, anticipatamente e anzitutto in termini preconcettuali, vale come momento fondamentale del conoscere, cioè che esso è in qualche modo un coglimento dell’ente. L’ente però significa per i Greci, come non ci si deve stancare di ribadire, ciò che è presente. Il modo di cogliere e determinare l’ente deve predisporre a e regolarsi su ciò che va colto. Il cogliere e il conoscere ciò che è presente in quanto tale, ovvero ‘ente nella sua presenza, dev’essere un avere-presente. E il vedere, l’avere-sott’occhio, il tenere-in-vista, è in effetti la modalità predominante, più appariscente, più immediata e al tempo stesso più efficace e più ampia dell’avere-presente qualcosa. Tenere in vista: tenere sotto controllo. A causa del suo carattere distintivo del rendere-presente, il vedere sensibile assume il ruolo di paradigma della conoscenza, intesa come coglimento dell’ente. L’essenza del vedere è: rendere presente e tenere presente, tenere qualcosa nella presenza, cosicché esso sia manifesto, ci sia nella sua svelatezza. Tutti questi termini, come il tenere, il mantenere, la presenza, richiamano ciò che diceva prima, cioè del sapere come utilizzare. Il vedere e il mantenere qualcosa presente, che cosa significa questo? Impedire che dilegui, e cioè averne il controllo. Ecco perché è importante la vista per i Greci: il vedere è il mantenere in presenza qualche cosa, quindi, tenerlo lì, sotto mano, come diceva prima Heidegger, tenere sotto mano qualcosa. A pag. 193. Capitolo II, *Inizio della discussione della prima risposta di Teeteto*, ἐπιστήμη è αἴσθησις (percezione). *Delimitazione critica dell’essenza della percezione*. Parliamo di percezione, ma sappiamo di che cosa stiamo parlando oppure no? La domanda guida del dialogo suona: τί ἐστὶν ἐπιστήμη. Il sapere è inteso adesso sempre nel significato dell’intendersene di qualcosa. Questo intendersene è un saperci fare. La prima risposta che viene data è questa: ἐπιστήμη è αἴσθησις. È la risposta che diede Teeteto: conoscenza è percezione. Noi traduciamo: il sapere è “percezione”. Questa traduzione è corretta nella lettera (dal punto di vista lessicale). Eppure si può mettere in dubbio che con essa esprimiamo l’autentico contenuto del problema specificamente greco insito in questa risposta. Come mai si arriva a questa tesi (il sapere è percezione)? Riflettiamoci sopra sulla base di ciò che siamo venuti a sapere dalle precedenti considerazioni sull’ἀλήθεια! Se il sapere è in qualche senso possesso di verità... Qui è interessante vedere come Heidegger sta procedendo, richiamando il pensiero antico, interrogandolo, mettendolo sempre a confronto con ciò che pensiamo oggi. Se il sapere è in qualche senso possesso di verità... Possesso di verità: questi termini non sono casuali. ...e se la percezione deve costituire l’essenza del sapere, allora la percezione deve portare con sé qualcosa come la verità. Di più: affinché il tentativo di rispondere alla domanda sull’essenza del sapere in generale avanzi nella direzione della risposta ora data, cioè affinché la percezione venga presentata, in maniera del tutto naturale – cosa che accade anche nel dialogo - come ciò che porta con sé la verità, dev’essere proprio l’αἴσθησις, la percezione stessa, a dare in qualche modo

adito a questo. Cioè: la percezione deve portarci al concetto di verità. *In essa deve celarsi qualcosa che suggerisce senz'altro di reclamarla come ciò che mostra il carattere di possesso della verità, e che le conferisce perciò l'attitudine a essere in primo luogo "sapere". Ora, la verità, ἀλήθεια, equivale alla svelatezza dell'ente, cioè al fatto che l'ente è manifesto, si mostra. Dove accade qualcosa del genere, cioè che l'ente si mostra, lì, per il Greco, c'è ἀλήθεια. Qui si chiede: dove qualcosa accade, cioè che l'ente si manifesta? Ora, però τό αἰσθάνεσθαι, l'essere percepito, non riguarda nient'altro se non ὃ φαίνεται, ciò che si mostra, cosicché abbiamo l'equazione: αἰσθάνεσθαι = φαίνεσθαι, essere percepito = mostrarsi. Questo è il gioco che Heidegger fa con i termini greci. Platone designa questo mostrante-si senz'altro come φαντασία. Questa equivalenza di αἰσθάνεσθαι con ὃ φαίνεται (φαντασία) si trova nel dialogo (152 c 1). Dobbiamo guardarci dal tradurre il termine greco φαντασία con la parola "fantasia", che da essa deriva, intendendo poi fantasia come immaginazione e questa a sua volta come un'esperienza vissuta e un evento psichico. Così facendo non ci avviciniamo infatti al significato del termine greco φαντασία. Qui φαντασία designa: 1. non un'attività psichico-soggettiva o la relativa facoltà, come potrebbe essere l'"immaginazione", bensì qualcosa di oggettuale. 2. Da quel che si è detto si potrebbe supporre ora che φαντασία non significhi invero immaginazione (nel senso di un comportamento psichico), quanto il suo correlato oggettuale, ciò a cui l'immaginazione si rivolge: l'immaginato, l'inventato, il non-reale a differenza del reale; come quando diciamo che quello che uno racconta è pura "fantasia". Ma anche questo non coglie il significato di φαντασία; in senso greco φαντασία è effettivamente e semplicemente il mostrante-si nel suo mostrarsi, comparire, presentar-si, nella sua presenza – proprio come οὐσία: ciò che è lì presente (τά χρήματα) nel suo essere lì presente. Χρῆμα è la cosa, ma la cosa che ha un valore, che vale, che è importante, perché per la cosa ha un altro termine che è πρᾶγμα, da cui pragmatico, cioè colui che si attiene alle cose. Χρῆμα è la cosa che vale, importante, e, infatti, uno dei suoi significati è ricchezza. Dunque, φαντασία è il mostrante-si nel suo mostrarsi, nel suo essere lì presente. Una φαντασία è per esempio la luna che appare in cielo, cioè che vi compare e vi è presente; essa è qualcosa che si-mostra. Schleiermacher traduce molto appropriatamente φαντασία con "Erscheinung" (fenomeno); solo che non bisogna fraintendere il termine nel senso dello "Schein" (parvenza). Si tratta dell'autentico concetto kantiano di "fenomeno": ciò che si mostra. Questo libro è un fenomeno: qualcosa che si mostra da se stesso. Questo è il senso di φαντασία. Il termine si è in seguito trasformato. A pag. 196. (Teeteto, che mette insieme la percezione con il sapere) Lo fa perché intende l'αἴσθησις da greco: perché l'essere percepito sembra essere la modalità più immediata della svelatezza di qualcosa,...*

Ecco come Heidegger arriva alla questione: perché per il greco, per Teeteto, che era lì, ai suoi tempi, l'essere percepito significa che c'è qualcosa di disvelato. Così diventa chiaro perché una mente lucida giunga spontaneamente anzitutto a questa risposta, che solo a un "filosofo" degenerato appare una mostruosità. Se pensiamo in senso greco, presentare innanzitutto l'αἴσθησις come possesso di ἀλήθεια, cioè come sapere, è la cosa più ovvia.

Intervento: ...

Due passaggi. Il primo è quello di cui dicevo la volta scorsa e che è avvenuto con Parmenide, e cioè il porre qualche cosa di stabile, di fisso, da cui muovere: l'essere è per virtù propria. Però, la domanda, essendo lui presocratico, riguarda ancora la questione essenziale "che cosa c'è?" e "perché è così com'è?". Il passaggio successivo, Platone e Aristotele, "è così!" e da lì si parte: è così, come l'ἀλήθεια, è la verità e chiuso il discorso. Non c'è più un interrogare l'ἀλήθεια, viene data come un significato ovvio, scontato. A pag. 204. *Per prima cosa bisogna ricordare in breve il significato generale della parola ἰδέα già trattato in precedenza; ἰδέα è ciò che è avvistato, e precisamente nel suo essere avvistato. Dove c'è ἰδέα, là ci sono vista e visibilità (visività, qualcosa che forma la vista). "Vista" è un termine ambiguo: indica ciò che è vedente, la vista come possibilità di vedere – e ciò che si-mostra, la vista come veduta. Entrambe sono "alcunché di visivo", cioè che offre veduta, presenza. Il vedere è vedere una veduta, avere-una-veduta-su /.../ Ciò che è comune a entrambe e le unifica come fondamento è il visivo. Che per i Greci, come sappiamo, è fondamentale. A pag.*

206. *Per il momento dobbiamo solo stare a vedere e chiarire questo: dobbiamo tenere presente, prima di ogni teoria, che in generale ogni percetto che ci si fa incontro si trova assieme, si estende sempre assieme in un ambito dell'apprendibile che ci circonda; esso deve, estendendosi, trattenersi, e, più precisamente, raccogliersi in un'unità, che è qualcosa come un'ἰδέα. Questa unità non sorge da, con e attraverso singole percezioni e il loro percetto, il loro colore e il loro suono, bensì quest'ambito unitario dell'apprendibilità è tale εἰς ὃ... - è "qualcosa in vista di cui...", che dunque c'è già. Esso attende, per dir così, ciò che si estende assieme e si ritrova assieme in esso e al suo interno, e che di quando in quando, e in fondo costantemente, ci si fa incontro nella percezione. Ci sta dicendo che ciò che viene percepito è già da sempre presente, perché se è nel linguaggio non può comparire ex nihilo, perché il linguaggio non è nihil ma è qualcosa. Occorre che ci sia il linguaggio perché qualcosa compaia. Per Platone, che non ha dimestichezza con la questione del linguaggio, sono le idee, ovviamente. La cosa diventa uno nell'idea; idea che è quella cosa che consente la presenza dell'ente, così come il linguaggio consente la presenza di ciò che si dice, così come il concreto consente la presenza dell'astratto. A pag. 207. Più precisamente: nella misura in cui è ogni volta quell'unica e identica cosa che tiene davanti e sostiene per il nostro sé l'ambito di una apprendibilità unitaria, l'anima in quanto tale, secondo la sua essenza, è sempre già entrata in rapporto con il percepibile. Anzi, essa non è qui nient'altro se non appunto questo rapporto con il percepibile che prospetta l'ambito di possibile apprendibilità, questo rapporto con l'apprendibile, che apre quest'ambito e lo mantiene aperto. Solo un tale rapporto con l'apprendibile in generale ha l'attitudine di porre al proprio servizio, nel suo apprendere, qualcosa come gli organi sensibili. Infatti anima, così intesa, ha in se stessa il carattere del rapporto, è estesa-verso... L'anima, intesa come un rapportarsi, è chiaro che è sempre estesa-verso, è una relazione, è un rinvio. Potremmo dire così: l'anima, lo psyché, in accezione greca è un rinvio. ...e in quanto è questa estensione è già un possibile "tra" che permette l'inserimento di qualcosa come l'occhio, l'orecchio, ecc. Solo poiché è possibile un tale inserimento, qualcosa del genere diventa ciò che possiamo caratterizzare come δι' οὗ, ciò attraverso cui qualcosa viene percepito. La questione qui è interessante perché il ciò attraverso cui qualcosa viene percepito è il linguaggio, cioè è relazione. Dicendo che il linguaggio è relazione, in effetti si è già detto praticamente l'essenziale. Si è già detto che è un rinvio, si è già detto che ciascuna cosa è quella che è in virtù di ciò verso cui rinvia, verso cui tende; vale a dire, è ciò che è per via del suo fine. Ma sappiamo qual è il fine: è la volontà di potenza. È la volontà di potenza che, ponendosi come il significato di qualche cosa, rende il significante ciò che è. A pag. 212. ...διανοεῖν non significa affatto "pensare". Come si traduce generalmente. Piuttosto: νοεῖν significa "apprendere" e διὰ "attraverso";... Quindi, apprendere in una relazione, sempre. ...prendere una cosa attraverso l'altra, apprendere prendendo attraverso; attraverso fra l'una e l'altra cosa, apprendere questo e quello, ciascuno per sé e nelle loro relazioni. Dobbiamo sentire insieme una duplicità, cioè intendere questa "apprensione" in quella caratteristica e feconda duplicità che la parola ha, e non casualmente, anche nella nostra lingua... A pag. 213. Tradurre διανοεῖν con "pensare" significa semplicemente non pensare; infatti, si smette di pensare che cosa qui si intende con "pensare", e per di più non si pensa che Platone, proprio sviluppando la questione posta dell'ἐπιστήμη, si sforza prima di tutto di definire l'essenza del διανοεῖν nel senso anzidetto. Certamente da questo lavoro di Platone e dal suo misconoscimento, cioè lungo la via di un decadimento, è scaturito più tardi il concetto del "pensiero" e della ratio, dal quale poi la filosofia occidentale è stata portata sulle vie che hanno condotto all'odierna decadenza. ... Siamo ben lontani dall'esagerare se diciamo che in questa breve sezione del nostro dialogo riposa la possibilità della filosofia occidentale fino a Kant. Quanto più tardi fu sviluppato fino a farne delle discipline, in relazione al problema trattato nella breve sezione citata del Teeteto, è certamente "progresso", ma il "progresso" è in filosofia qualcosa di inessenziale. Infatti, non c'è progresso ma un continuo ritornare all'origine, alla domanda originaria, alla domanda autentica. L'autenticità e la forza del comprendere filosofico possono essere misurate solo da ciò: se e come siamo all'altezza dell'inizio – se, dovendo ricominciare noi stessi, siamo in grado di cominciare dall'inizio. Ma per fare questo dobbiamo*

prima lasciar perdere tutto quanto è stato escogitato in seguito, tutto ciò che si è letto e solo imparato, in modo da avvertire l'origine di un domandare elementare che parta dalla realtà più viva. Se in filosofia non ritrasformiamo costantemente ogni cosa in questa direzione, restiamo fermi a uno spostare di qua e di là concetti, senza fondamento e utilità – un affare in cui hanno sempre avuto il sopravvento la sregolata agilità del letterato o l'insipida “puntualità” del pedante. Come vi dicevo prima, questo testo è interessante anche per cogliere il modo in cui Heidegger interroga le questioni e procede lungo questo interrogare, facendo lui stesso ciò che dice che occorre fare, e cioè riprendendo il modo greco di pensare le cose, per cercare di intendere, intanto come pensava il Greco, e poi come questo si è via via trasformato nel modo in cui pensiamo ancora oggi. Pensate alla trasformazione del termine φαντασία. Per noi fantasia è un termine negativo, qualcosa di poco importante; per il Greco è lo svelarsi del disvelato, era ciò che appare, quindi, la sostanza, perché lui si accorge che ούσία non è altro che l'abbreviazione di παρουσία, che non è altro che il manifestarsi di qualcosa nel suo essere manifesto. Quindi, la sostanza è l'apparire di qualcosa, il manifestarsi, il divenire presente.

2 giugno 2021

Il lavoro che adesso stiamo facendo con Heidegger, che ci accompagna per un tratto, è un lavoro intorno alla nascita del pensiero così come lo conosciamo, ché il modo in cui pensiamo non è una cosa naturale, è una cosa costruita, è il risultato di millenni di lavoro. C'è un elemento importante che comporterà tra breve una direzione precisa. Ciò che da Platone, ma soprattutto da Aristotele è accaduto, è stato il tentativo poderoso, potente, di eliminare, di togliere di mezzo i presocratici. Quando Aristotele nella *Metafisica*, nel Libro B, considera i presocratici, non lo fa per una storia della filosofia, non gliene poteva importare di meno della storia della filosofia, ma gli importava confutare le tesi dei presocratici, in particolare sofisti ed eleati. Perché? Ciò che è accaduto con Parmenide è stato che nel momento stesso in cui Parmenide ha posto la possibilità del pensiero, in quello stesso momento si è posta anche l'impossibilità del pensiero. Parmenide: l'essere è, il non essere non è. Perché l'essere sia occorre che il non essere non sia, cioè, l'essere è tale perché il non essere è stato tolto, ma per poterlo togliere occorre che ci fosse. Questo è il primo problema. Gli eleati e i sofisti hanno mostrato fin da subito l'impossibilità del pensiero. Pensate a Zenone e al suo paradosso di Achille e la tartaruga, qual è il problema? Che Achille sorpassa la tartaruga, lo vedo, ma Achille non può raggiungere la tartaruga, e questo lo so attraverso il ragionamento. Infatti, lo spazio è infinitamente divisibile e pertanto dovrà percorrere infiniti spazi prima di arrivare alla tartaruga e, quindi, non la raggiungerà mai. Tuttavia, vedo che la raggiunge, ma so che non lo può fare. Questa è una delle spine nel fianco alla metafisica, una delle questioni che Aristotele nella *Metafisica* ha tentato di fronteggiare in qualche modo per porre un riparo, perché quello che è stato detto dagli eleati è che il pensiero, nel momento stesso in cui è stato posto, è impossibile. Pensate anche a Protagora, dice che l'uomo è misura di tutte le cose, πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος (*pànton chremàton métron éstin ànthropos*). Cosa vuole dire questo? Vuole dire che tutto ciò con cui abbiamo a che fare, tutti gli enti che ci circondano, li abbiamo fatti noi. Vedremo a suo tempo la parola μέτρον, che è tradotta con misura, ma Heidegger ci sta mostrando che spesse volte le parole greche hanno più significati di quanti generalmente si suppone. Il nostro lavoro, terminato questo, incomincerà il lavoro vero e proprio – queste sono solo le premesse – perché toccherà alla *Metafisica* di Aristotele, che leggeremo in un modo molto particolare. Dicevo prima del libro B, dove Aristotele confuta o cerca di confutare i presocratici. Utilizzando il testo di Hermann Diels e Walter Kranz, andremo di volta in volta, dopo aver letto ciò che Aristotele dice di qualcuno, ai frammenti e alle testimonianze riportate di questo qualcuno, per vedere se è proprio così come dice Aristotele oppure no, o se Aristotele ha aggiustato le cose allo scopo di eliminare il pensiero dei presocratici, cosa che è molto probabile.

Pensate al paradosso di Epimenide, Cretese, che dice tutti i Cretesi mentono. Famoso paradosso, non ha soluzione, nonostante Bertrand Russell e la sua teoria dei tipi. Sapete che cos'è la teoria dei tipi? Un divieto, nient'altro che un divieto: il divieto di applicare all'enunciante l'enunciato: il detto non puoi applicarlo a ciò che stai dicendo, cioè, non puoi applicare ciò che dice Epimenide a lui stesso. È un divieto puro semplice: questa, ridotta all'osso, è la teoria dei tipi di Russell. Come quello di Parmenide: del non essere non ti occuperai. Non te ne occuperai perché se te ne occupi l'essere incomincia a vacillare. Stabilita la possibilità di pensare, cosa che ha fatto Parmenide, nello stesso momento si instaura la impossibilità di pensare, perché il pensiero si spalanca in una infinità di antinomie, di paradossi, di aporie, di impossibili. Ed è questo il momento che a noi interessa ripercorrere, il momento in cui la metafisica, cioè Aristotele, ha fatto di tutto per mettere a tacere i presocratici. C'è anche Democrito, ma quello è un altro discorso, lui è quello che più di tutti è stato messo a tacere. Si tratta di cogliere lì, in questo momento, il fondamento del pensiero così come dopo, da Aristotele in poi, si è costruito e che è quello che pratichiamo ancora oggi. Ma se considerassimo il pensiero nell'accezione che ci suggerisce Heidegger, e cioè come il domandare autentico, allora dovremmo dire che il pensiero nostro, quello attuale, nasce sulla cancellazione del pensiero inteso come autentico domandare. Potremmo anche dire che la filosofia nasce sulla cancellazione della filosofia, cioè sulla cancellazione dei presocratici. I quali non avevano, e questi paradossi lo testimoniano, separate le due cose. Ricordate Eraclito: Tutto è uno. Sono due cose, Tutto e uno, che non stanno insieme: l'uno è il determinato, il tutto no, il tutto è l'infinito, τὸ ἀπείρων. Questo è il lavoro che ci attende: cogliere come il pensiero metafisico... Che è poi il pensiero di Aristotele, perché Platone è ancora lì, quasi sul crinale, già in Platone c'è il tentativo di dare un'impostazione sistematica al pensiero con il mito della caverna. Anche nel mito della caverna il sapere è già diventato un utilizzabile nei confronti di chi ancora non sa, per educarlo, istruirlo, ecc. È questo il punto di passaggio: il sapere diventa un utilizzabile anziché un domandare. Diventando un utilizzabile c'è stata la possibilità del pensiero scientifico, così come si è tramandato fino ad oggi. Quindi, leggeremo Diels-Kranz. Non lo leggeremo tutto, leggeremo ciò che ci interessa, in particolare Zenone, Protagora e Gorgia. Per conoscere invece Democrito bisognerebbe leggere il *De rerum natura* di Lucrezio, perché lì c'è la migliore trattazione del pensiero di Democrito o di quello che era rimasto. Qui, in ciò che stiamo leggendo di Heidegger, che legge Platone, la questione si pone già in questi termini, e cioè Heidegger ci mostra che la questione della verità e del falso, soprattutto nel *Teeteto*, sono ancora connesse intimamente, non sono ancora separate, così come accadrà con Aristotele. Aristotele è colui che ha sistematizzato attraverso le categorie, l'essere non è più qualcosa da interrogare, l'essere c'è e dobbiamo soltanto catalogare tutte le cose che possiamo dirne – i *praedicamenta*, le categorie sono i predicati, e il predicato è ciò che si dice di qualche cosa – ma l'essere c'è, possiamo soltanto vedere in quanti modi possiamo dirlo, ecc., con le categorie: sostanza, qualità, quantità, ecc. Però, l'essere c'è, non è già più una domanda ma diventa un'ipostasi, un ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) dicevano i Greci. Ma dicevamo di Platone. Lui avverte, o almeno ce lo fa avvertire Heidegger, che il problema era che nella percezione, così come viene tradotta ἄισθησις, che dovrebbe essere, come già poneva Teeteto, la condizione del sapere – prima percepisco qualche cosa e poi so – questa percezione fa percepire di più. Avverte che c'è un di più, cosa che i presocratici dicevano tranquillamente: Tutto è uno significa che in questo uno c'è tutto, quindi, c'è molto più di uno. Questo “di più” va quindi sistemato in qualche modo, perché è ciò che minaccia l'essere perché non consente di determinarlo, di fermarlo, di fissarlo. E, allora, vediamo cosa ci dice qui. Siamo al Capitolo III, a pag. 215. *Fissiamo ancora una volta la domanda pendente e il compito che ci attende. Quale organo entra in gioco quando apprendiamo qualcosa in riferimento a entrambi, colore e suono? La risposta a questa domanda esige che prima si indichi che cosa viene appreso quando appunto apprendiamo qualcosa in riferimento a entrambi, e come debba essere questa stessa apprensione.* Vedete che la questione ruota ancora intorno alla ἄισθησις, alla percezione: come accade di percepire qualcosa? La risposta si

potrebbe sintetizzare in questo modo: noi possiamo percepire qualche cosa perché c'è questo in più, che è l'essere, essere che la è condizione dell'ente. A pag. 218. *Tutto ciò che è stato mostrato come percepibile e come percepito non era stato scelto ed enumerato a caso, arbitrariamente, ma rivelava in sé una connessione. Soprattutto entrambi vengono appresi come essenti, e solo se è così apprendiamo colore e suono come enti diversi e identici, e solo se è così allora apprendiamo anche l'essere uguale e disuguale, l'essere numerabile e numerato (la quantità). Viceversa se entrambi ci si danno come diversi, abbiamo già appreso, che lo si sappia o no, l'uno e l'altro come essenti.* La prima cosa che percepiamo è che qualcosa è qualcosa. Qui c'è l'essere, essere che consente poi di dire l'ente. A pag. 219. *Ma anche se avessimo questa e altre testimonianze ancora eloquenti, dovremmo già capire dall'intero contesto del problema che Platone ha di mira proprio il fatto che noi, nel percepire alcunché di udito e di visto, apprendiamo qualcosa di più del colore e del suono; anzi questo "di più" che viene indicato, il colore e il suono nel carattere dell'essente, è appreso in modo così ovvio e immediato che noi non ce ne accorgiamo affatto.* A pag. 227. *Per apprendere l'essere, il non essere, l'essere uguale, l'alterità e simili, non c'è alcun passaggio proprio, così come c'è per l'apprensione del colore, del suono, ecc., anzi non c'è assolutamente alcun organo fisico, del corpo umano; bensì l'anima stessa, nell'apprendere quello (l'essere), passa attraverso se stessa e prende quindi di mira quel qualcosa di comune che abbiamo indicato.* Qui tira in ballo l'anima, ma si chiede a pag. 228. *...il richiamarsi all'anima non è forse una comoda e ingenua via d'uscita? Quando il corpo non basta, allora chiamiamo in aiuto l'anima! Ma le cose non stanno così. Riflettiamo: in che modo e soltanto in che modo è stata introdotta l'anima nel contesto del presente problema? Come... "qualcosa come un singolo avvistato, in cui tutto questo percepibile si dis-tende assieme".* Che richiama quello che poi Heidegger dirà in *Essere e tempo*: l'orizzonte dell'essere che rischiarà e mostra un ente. *Noi l'abbiamo analizzato e abbiamo detto: l'anima è il tener-si-davanti quell'unico ambito di apprendibilità in cui tutto l'apprendibile confluisce assieme e vi viene tenuto in unità e identità.* Cioè: l'anima è ciò che mette in rapporto all'essere. Infatti, parlerà dell'anima come di un rapporto ontico, cioè di un rapporto con l'essere. A pag. 234. *La discussione della domanda sull'αἴσθησις conduce così allo scopo, cioè che in essa diventi necessariamente visibile la ψυχή, e invero in modo tale che soltanto adesso risulti una possibilità di determinare l'essenza della ψυχή e di attribuire a questo termine un significato pieno e fondato, giustificando l'uso di questo nome. Ma l'anima non è una cosa qualsiasi con la quale viene stabilito un rapporto, bensì: l'anima stessa è rapporto a...* Questo è interessante perché Platone parla di anima in un'accezione che non ha nulla a che fare con ciò che ne è seguito nei millenni successivi: l'anima è ciò che mette in rapporto. Che cosa mette in rapporto? Il linguaggio, il mio dire mette costantemente in rapporto e mi mette in rapporto con ciò che sto dicendo, con il qualcosa che dico. Però, tutto questo era un'interrogazione essenziale in Platone nel domandarsi come si fa a sapere qualche cosa, che cosa mi mette in rapporto a... Qui si apre un'altra questione, e cioè che cosa giustifica il passaggio da un elemento a un altro. Questione antica ma sempre presente. L'unica cosa che rende possibile è questo essere un rapporto, essere un rinvio. È questo che connette una cosa con un'altra: il fatto che quest'altra è il rinvio a cui la prima rinvia. È questa la matrice di ogni possibilità di pensare un passaggio da un elemento a un altro, perché se non c'è nulla che lo giustifichi. È questo tendere del dire verso il detto. A pag. 237. *...Platone non dice che il percepire è preceduto da un tendere, dal quale esso sorge soltanto in seguito, ma dice: il rapporto del percepire al percolato sussiste insieme con il rapporto all'essere, e questo consiste in un tendere.* Qui c'è l'essere in questo rapporto. Che cos'è il rapporto? È il linguaggio. Il linguaggio non è altro che rapporto, relazione. A pag. 240. *Se ci viene chiesto a bruciapelo che cosa significa questo "è", lo comprendiamo, ma non lo cogliamo in termini concettuali. Non abbiamo alcun concetto dell'"è". Comprendiamo "è" ed "essere" ma senza concetto, in modo aconcettuale.* Una notazione che noi potremmo aggiungere è che qualunque cosa viene conosciuta in questa maniera, cioè, in modo aconcettuale. Parlando utilizziamo una serie di parole, una dietro l'altra, e tutte in modo aconcettuale, cioè, non le mettiamo a tema, non le poniamo come problemi, se non si finirebbe

mai, non potremmo parlare. Quindi, per potere parlare occorre che ciascun termine che interviene sia aconcettuale, non sia concettualizzato ma sia semplicemente un utilizzabile. A pag. 243. (Il percepire) *Esso è un apprendere l'ente, privo di prospettiva e di concetto – il che significa: noi non ci occupiamo né dell'ente in quanto tale (dell'azzurro in quanto ente, del canto in quanto ente), né cogliamo il suo essere (per esempio l'essere-diverso come contenuto proprio di un sapere a esso relativo). La percezione non è il coglimento dell'ente in quanto tale. Nel percepire viene appreso l'ente, ma non l'essere;... Appunto, come dicevamo, è una percezione non concettuale. ...questo non è, nel percepire, alcunché di appreso né, nell'accogliere, alcunché di avuto. Il rapporto con l'essere nell'immediato percepire l'ente non è quindi affatto un apprendere. Ma se il rapporto con l'essere non è affatto un apprendere, e dunque tanto meno un cogliere, con questo si libera la via per la possibilità di un carattere diverso di questo rapporto con l'essere. E di che tipo è allora questo rapporto? Rimane la possibilità che, essendo un non-avere, il rapporto con l'essere sia qualcosa d'altro... e cioè un "tendere".* Il rapporto tra il dire e il ciò di cui dico è sempre un tendere verso un qualche cosa, ma questo tendere a... comporta uno spostamento continuo, è uno spostamento, uno spostarsi continuamente da una cosa all'altra. Tende a qualche cosa, e se tende allora vuol dire che non ce l'ha, ma non può non tendere... Parlando di significato e significante: il significante tende al significato, ma questa cosa a cui tende non la raggiunge mai, perché il significato non è mai determinato, è infinito; ma è in questo tendere che il significato rende il significante quello che è. Il significante tende al significato ma senza raggiungerlo mai, senza poterlo determinare: il significato rimane un ἀπείρων, un infinito. A pag. 244. *Tendere a qualcosa: ciò a cui tendiamo, ciò che è preso di mira da un tendere, lo chiamiamo ciò a cui si tende. Questo qualcosa a cui si tende non c'è già forse nel tendere? Appunto, posso pensare; anzi, c'è ed è in qualche modo presente non solo così semplicemente, ma esso si fa valere, ci attira e ci trascina a sé. Ciò a cui tendiamo ci tiene presso di sé. Guardando dall'altro lato: nel tendere, ciò a cui si tende c'è, mentre è proprio nel non-tender-vi che esso non c'è, è via. Solo nel tender-vi noi l'abbiamo "qui" presente! Ma l'abbiamo? Invero vi tendiamo soltanto. L'"a-che" del tendere, ciò a cui si tende in quanto tale, lo si ha nel tendere; in quanto tale esso è qualcosa di "avuto" – e tuttavia esso è proprio soltanto qualcosa a cui si tende, quindi "non-avuto".* È avuto perché è lì, ma è anche non-avuto perché non lo raggiungo mai, così come il significante e il significato. A pag. 246. *Con autenticità intendiamo quella modalità dell'esistenza dell'uomo in cui egli si appropria di sé (diventa autentico), cioè venendo a sé diventa e può essere se stesso.* Una frase abbastanza sibillina questa di Heidegger. In effetti, non è che si intenda un granché di che cosa dovrebbe essere questa autenticità. La si intende bene se invece con autenticità si intende la consapevolezza, il non potere non sapere di essere linguaggio: questa è l'autenticità, come l'essere se stesso. Che cosa significa essere se stesso? Significa niente. Invece, la questione è posta in termini precisi se dico che l'essere autentico è il non potere non sapere che sono linguaggio. A pag. 248. *Esistere, abbiamo visto, significa: essendo sé, rapportarsi all'ente in quanto tale. Ma l'ente è per noi essente, se comprendiamo l'essere, se cioè torniamo indietro all'ente partendo dall'essere, sia pure compreso dapprima senza concetto e senza prospettiva.* Che è esattamente ciò che dicevo prima: il comprendere è in questo movimento - diceva bene Hegel - è sempre in questo movimento continuo, in questa dialettica, dove il significato torna sul significante rendendolo significante. È chiaro che l'esserci, il Dasein, l'uomo, è tale in quanto si rapporta all'ente. L'uomo è l'unico, presente su questo pianeta, che si rapporta all'ente, più o meno consapevolmente; però, è l'unico che si rapporta all'ente, a differenza degli animali, per i quali non c'è nessun ente. *Erwin Rohde, filologo classico e amico di Nietzsche, scrive "Una delle più gravi lacune della lingua tedesca è che ἔρωσ e ἀγάπη vengono designati dall'unica parola "Liebe" (amore). Da ciò derivano tanti fraintendimenti ed errate valutazioni dell'amore = ἔρωσ; e derivano addirittura le strane autoillusioni sentimental-teutoniche sulla natura dell'ἔρωτικόν πάθος.* Qui parla dell'ἔρωσ perché l'ἔρωσ per il Greco antico è la passione intellettuale, lo slancio intellettuale. Anche per il Greco antico l'ἔρωσ ha a che fare con la sessualità, ma in prima istanza è passione intellettuale. Il che per noi è quasi un paradosso,

in quanto per noi se c'è l'uno non c'è l'altro, ma per il Greco invece sì, entrambe le cose possono coesistere, e l'ἔρωξ è questo, così come lo spiega bene Platone nel *Convivio*. A pag. 249. *La comprensione dell'essere come tensione ontologica, ἔρωξ, non è però solo il tendere più autentico (nel senso del tendere-a), da cui è retto l'esserci dell'uomo, ma, essendo tale, è al tempo stesso l'autentico "avere". Infatti: 1. nel tendere-a non si prende mai possesso di ciò a cui si tende come di una cosa o simili, bensì esso viene mantenuto non-preso come ciò a cui si tende. 2. Questo mantenimento, però, trattiene ciò a cui si tende per colui che tende, affinché esso diventi misura e legge del suo comportamento in rapporto all'ente e renda possibile così l'esistenza a partire dal fondamento dell'ente nel suo insieme.* Quindi, questo ἔρωξ è la tensione, letteralmente tensione erotica, cioè tensione verso l'essere, verso questo "di più", che è l'essere, che mi consente di percepire l'ente, cioè, di esistere, in definitiva. A pag. 253. Qui parla del piacevole. Il piacevole è ciò a cui si tende, comporta quella tensione erotica, quella tensione verso l'essere, verso ciò che fa esistere le cose. Il piacevole è ciò che si cerca. Ma si cerca per che cosa? Che cosa è piacevole? Vediamo cosa dice lui. *Il piacevole, nel senso più ampio di ciò che suscita, effonde e procura in sé ἡδονή (piacere), è ciò che solleva il nostro stato d'animo, ci fa essere in un certo senso di buon umore, al contrario dello spiacevole. L'essere in uno stato d'animo, che predispone costantemente dalle fondamenta il nostro esserci, non potrebbe essere ciò che è, se non avesse previamente disposto la nostra esistenza alla piacevolezza e spiacevolezza dell'ente che ci capita di incontrare. /.../ Non è che noi prima troviamo l'ente, cioè delle cose qualsiasi, e poi che esso è piacevole, ma al contrario ci si fa sempre (prima) incontro ciò che dispone al piacevole e allo spiacevole, o che oscilla qua e là fra questi due come indifferente-indeterminato (che però non è un nulla), e solo in base a ciò che possiamo distogliere lo sguardo dal carattere della piacevolezza e spiacevolezza e guardare poi a ciò che ci si fa incontro come a qualcosa di meramente presente lì davanti.* Se noi facciamo un passaggio, che Platone naturalmente non fa, nemmeno Heidegger, da piacevole a utilizzabile, allora questo è il piacevole: il reperire qualcosa che è utilizzabile per la volontà di potenza; in caso contrario, è spiacevole. Vale a dire, sto bene se controllo la situazione; sto male se mi sfugge. E, allora, anche qui c'è l'incontro con qualche cosa che è importante; è tra le righe ma Platone non lo coglie, anche Heidegger non lo coglie, non coglie che la questione del piacere è ciò che allude alla questione della volontà di potenza. Lo dice senza accorgersene: noi vediamo l'oggetto non per quello che è ma se ci è piacevole oppure no; prima lo consideriamo piacevole e dopo ci accorgiamo di che cos'è o pensiamo a che cos'è. Questa piacevolezza non è altro che la sensazione che si trae dal fatto che questo qualcosa sia utilizzabile. Utilizzabile = piacevole, non utilizzabile = spiacevole; piacevole in attesa di trovare il modo di renderlo utilizzabile, eventualmente. Però, come dicevo, ciò che sfugge è il fatto che la prima cosa che cogliamo è, sì, "piacevole", ma di fatto è l'utilizzabile, cioè se è utile alla volontà di potenza oppure no: questa è la prima cosa che ci appare, cosa che non è senza conseguenze. *Λόγος, λέγειν significa raccogliere, com-prendere qualcosa nei suoi riferimenti...* Interessante quello che dice qui, anche se qui non si accorge bene di quello che dice. *Com-prendere qualcosa nei suoi riferimenti* è un rapporto. Solo che questo qualcosa è questo rapporto, ed è questo che Aristotele cancellerà. Questa frase poteva sottoscriverla anche Aristotele, cogliere qualcosa nei suoi riferimenti, cioè quella cosa consiste nei suoi riferimenti, le sue categorie, avrebbe detto Aristotele. No, non esattamente, perché la cosa di cui si parla è una relazione, anche con questi riferimenti, anche, ma la cosa stessa è una relazione, non è quella che è, non è per sua natura per cui, come dicevamo prima, l'essere è e noi possiamo soltanto coglierne i vari predicati, ciò che se ne dice. Non è così, la cosa è relazione, non c'è senza relazione, mentre per Aristotele la cosa c'è e poi si stabilisce la relazione: è questa la differenza fondamentale. *...connettere l'uno e l'altro in modo tale che entrambi, in questa comprensione, si presentino e vengano alla vista come raccolti. Ma questo venire-scorto non è un coglimento oggettuale né una riflessione logico-formale, un fare-sillogismi e simili. Quando ci capita qualcosa di piacevole e noi ci teniamo immersi nella gioia, comprendiamo bene che cosa sia ciò (la piacevolezza), anzi non possiamo non comprenderlo; questa modalità dell'essere, anche se scorta, non è colta. È il*

riferimento, fondato sull'ἀλήθεια, all'ente in quanto ente, il raccogliersi nell'uno (ἓν) di ciò che si mostra, la costanza e la stabilità del presentarsi; λόγος non significa qui "pensiero" e non può mai essere compreso "logicamente", ma lo deve essere a partire dalla connessione di οὐσία, ἀλήθεια, δόξα, νοεῖν. Qui compare la questione della δόξα, di cui parlerà tra poco. A pag. 258. Dobbiamo qui guardarci soprattutto dal pensare al "logico" nel senso odierno. Ciò che Platone ha presente è qualcosa di molto più originario: è il modo in cui, seguendo il filo conduttore della domanda sul "sapere" (vale a dire sulla verità, sul riferimento all'ente svelato, cioè all'ente in quanto tale, all'essere), il riferimento all'essere (ιδέα) viene fondato nel lasciar-apparire e questo viene fissato nel λόγος. Certo, se qui non si tratta del riferimento dell'essere al pensiero logico e alla struttura logica del pensiero (forme del pensiero e del giudizio), allora è altrettanto importante osservare come il λόγος venga così ricondotto alla ψυχή e all'uomo, e che nel prosieguo della filosofia, in un certo senso già in Aristotele, da questi principi si arriva alla fine e a ricondurre il riferimento dell'anima all'essere e alle sue forme entro un rapporto essenziale con la ratio, con il giudizio e con le forme del pensiero, cosicché Kant tenta poi di dedurre le determinazioni dell'essere in generale, le categorie, seguendo il filo conduttore della tavola dei giudizi. Quella di Aristotele. Noi però non possiamo interpretare l'impostazione platonica, che mira tendenzialmente in tutt'altra direzione, servendoci di questo erroneo sviluppo (dove λόγος, che prima significava "chiamata", significherà poi "asserzione"). Il primo significato di λόγος è chiamata, la chiamata dell'ente che chiama per essere colto, per essere visto, in quanto si svela. A pag. 259. Qui c'è la questione del tempo. Il tempo è importante perché questo tendere a... è sempre rivolto verso il futuro. Il tempo di cui si parla qui non è certo il tempo dell'orologio, con il quale misuriamo il susseguirsi delle cose e fissiamo gli avvenimenti in punti temporali; piuttosto, prima di ogni rapporto con le singole cose, è l'anima che è in sé, in quanto rapporto con l'essere, rapporto con il tempo. Bisogna ammettere che questo riferirsi fondamentale di "essere e tempo", in cui qui Platone s'imbatte, riluce come un primo leggero albore – per tornare a sprofondare e scomparire subito (e definitivamente) nella notte della cieca logica dell'intelletto che in seguito è diventata sovrana. In Platone c'è ancora uno sguardo al pensiero presocratico, a un pensiero che non è ancora organizzato in un sistema, che coglie ancora il significato autentico delle parole, che poi viene eliminato determinando ogni parola con quel significato che è funzionale alla ratio, alla metafisica, e da lì non si è più usciti. A pag. 263, ...della connessione fra ciò che è percepito attraverso i sensi e ciò che abbiamo colto in un primo momento come "eccedenza". Il "di più". Ciò che è percepito nel percepire, questo e quello determinati in un certo modo (colorato, sonoro), possiamo averlo davanti a noi solo sul fondamento della tensione all'essere. Solo perché l'anima tende all'essere, essa può, alla luce di ciò a cui mira, avere davanti a sé questo o quel dato come qualcosa di raggiunto e di avuto, cioè per-cepire. Ogni avere-davanti-a-sé, ein generale ogni avere l'ente, ha il suo fondamento in una tensione all'essere. È questo tendere a qualcosa che fa di quel qualcosa, quel qualcosa; è il tendere del significante al significato che fa del significante quello che è. È questo tendere a... senza raggiungere mai, ma è quella continua tensione, che i Greci chiamavano ἔρωσ, una tensione intellettuale. D'altra parte, anche quella che comunemente si chiama tensione erotica ha questo fondamento: il tendere a qualche cosa che non si ha e volerlo raggiungere, volerlo possedere a tutti i costi. A pag. 264. Ma in realtà e nella sua essenza ciò che troviamo successivamente non è il "di più", l'aggiunta, ma al contrario ciò che è dato anticipatamente:... Questo "di più" viene dato anticipatamente. Qui c'è Hegel. ...ciò che è pre-dato (ma non conosciuto o addirittura concepito o interrogato in quanto tale). Più precisamente: in quanto non dato già espressamente nel guardare, ecco è ciò che ci viene tenuto davanti nello scorgere che tende, è ciò che viene tenuto in vista anticipatamente (a priori); ciò che deve essere già compreso perché si possa apprendere un sensibile come ente – anzi nient'altro che quanto contribuisce a costituire la sfera pre-data di possibile apprendibilità. Questo "di più", questo tutto, deve essere già presente perché possa manifestarsi l'ente, perché io possa apprendere l'ente. Tutto questo lungo discorso per dire che senza il linguaggio non apprendo niente. Così solo ora capiamo più chiaramente la caratterizzazione che Platone proprio all'inizio ha dato dell'anima e che noi intendevamo così: l'essenza

dell'anima è tenersi davanti un orizzonte, un ambito, in cui il sensibile si estende. L'anima, cioè, non è che questo rapporto, questa relazione che rende possibile la presenza degli enti. È la relazione tra significante e significato, a dirla tutta; è la relazione per cui l'essere, il tutto, il concreto, è ciò che c'è necessariamente perché possa esserci l'astratto, cioè, l'ente, l'immanente. A pag. 265. L'anima in quanto tale è tensione ontologica, vale a dire: l'uomo è già sempre esistente, uscito fuori di sé... Nel momento in cui parla è uscito fuori di sé perché, dicendo qualche cosa, (il parlante) "esce". Per Heidegger, poi, sarà il progetto-gettato, ma è sempre gettato verso ciò che sta dicendo. ...presso l'ente, perché orientato all'orizzonte dell'essere che lo circonda e lo domina. Questo è il destino dell'uomo, dell'esserci, del Dasein: essere sempre progettato, essere sempre un'extasi, un essere fuori di sé, in quanto il mio dire si proietta sempre e continuamente verso altro, in un inarrestabile spostamento. A pag. 273. L'indagine, che ha dovuto mettere in evidenza tutto ciò nella sua rigorosa e intima connessione, è a sua volta però innanzitutto al servizio della domanda su che cosa sia l'αἴσθησις. Questa domanda si è precisata per noi nella seguente direzione. Che cosa costituisce, nella relazione del percepire con il percolato, il rapporto con l'ente che qui si fa incontro? Bisognava arrivare fino a questa domanda perché l'αἴσθησις è stata posta come ciò che rappresenta l'essenza del sapere. Era Teeteto che era partito da lì, dalla domanda che gli aveva posta Platone: "Teeteto, come facciamo a sapere qualcosa?". È perché c'è la percezione, perché c'è qualcosa che consente di metterci in relazione con l'ente. Sapere però è possesso di verità, cioè svelatezza dell'ente; in tale possedere la verità è insito allora un rapporto con l'ente. Solo dove è l'ente c'è la possibilità della svelatezza e quindi del possesso di verità, cioè del sapere. Il sapere c'è solo laddove vi è un rapporto con l'ente. Solo se si è in relazione, se si è nel linguaggio c'è la possibilità di verità, di sapere, di tutto quanto. L'ente non è qualche cosa che sta lì da qualche parte, l'ente è ciò che si disvela in relazione al tutto, e ciò che si disvela in relazione al tutto è il dire, che si produce dal concreto, direbbe Severino. L'iniziale oscurità del concetto (apprensione dell'ente) è ora svanita: nel senso proprio e ristretto del termine, l'αἴσθησις è ciò che è dato ai sensi, ma in senso lato è nel contempo questa stessa datità in quanto ente. L'αἴσθησις ha questa doppia accezione: da una parte, ciò che si dà ai sensi; dall'altra parte, però, è questa stessa datità, è questo stesso darsi dell'ente, il suo manifestarsi, il suo disvelarsi. A pag. Il termine "percezione" è ambiguo riguardo a ciò che viene appreso; nella comprensione naturale essa è qualcosa di duplice: in primo luogo è apprensione dell'ente, in secondo luogo vedere colori, sentire suoni, ecc. Ma prima ancora diceva La percezione è già sempre più che percepire. È sempre di più di percepire. Se non ci fosse questo "di più" non ci sarebbe nemmeno la percezione: è questa la questione fondamentale. A pag. 279, Capitolo IV. ...dall'interpretazione del mito della caverna siamo giunti a capire che la verità in quanto svelatezza non si presenta da qualche parte come qualcosa di sussistente in sé, bensì è solo, come esige la sua essenza, in quanto accadimento fondamentale che avviene nell'uomo come esistente. Come parlante. A ciò che nell'uomo accade quale originario lasciar-scaturire-svelatezza abbiamo dato il nome di svelatività. Sta solo dicendo che tutto questo accade soltanto all'uomo. A pag. 283. Solo dove sussiste questo rapporto con l'essere c'è una possibilità originaria della presenza dell'ente... Il rapporto con l'essere è sempre il rapporto con questo "di più", con il tutto, con l'intero, con il linguaggio. ...e con ciò la svelatezza dell'ente, quindi la verità, e i può in generale parlare di possesso della verità, cioè di sapere. Solo dove c'è questo rapporto con l'essere. Questo rapportarsi all'essere è l'anima, e questo rapporto è una tensione verso qualche cosa, e cioè l'ἔρωσ. Dunque ne risulta, come filo conduttore metodologico per quanto verrà in seguito, che fin da principio bisogna cercare che cosa sia il sapere, e quindi l'essenza del sapere e la sua intima possibilità... Non "che cos'è il sapere" o quali sono i predicati che possiamo connettere al sapere, no, ma qual è la sua possibilità: questa è la domanda posta in termini autentici. ...nel campo in cui ha luogo il rapporto con l'essere come tale; ovvero, detto in breve: la domanda sull'essenza del sapere e della sua verità è una domanda sull'essenza dell'essere... Sull'essenza di questa eccedenza, di questo tutto, di questo "di più". ...e non è, all'inverso, che la domanda sull'essenza dell'essere venga dopo quella sull'essenza della verità o addirittura del pensiero.

Questa invece può, anzi deve rappresentare il passaggio a quella, dal momento che la verità è legata in modo peculiare all'essere. Non c'è verità senza linguaggio. A pag. 284 Teeteto dice “Questo comportamento dell'anima, che tu hai in vista come quello in cui c'è il sapere (possesso di verità), lo si chiama, così credo, δόξαζεν (opinare). Ora, a questo punto c'è un'analisi sulla δόξα che poi Heidegger riprenderà nell'ultimo capitolo. La δόξα è tradotta con opinione ma, dice lui, propriamente non è l'opinione. In base alla seconda risposta, l'essenza del sapere risiede in quel campo e in quel comportamento dell'anima che viene chiamato δόξαζεν. Si traduce questo verbo con “opinare” e il relativo sostantivo δόξα, che pure viene nominato subito dopo, con “opinione”. Questa traduzione coglie solo a metà il significato greco del termine, e questa metà, come succede ovunque e qui in particolare, è più insidiosa di un errore fatto per intero. Con questa traduzione, che va bene in certi casi, ma anche allora solo a determinate condizioni, si occulta proprio il significato fondamentale del termine greco. ... Rimane oscurata la cosa che i Greci avevano presente, e quindi non desta meraviglia che questa traduzione del termine, che coglie e al tempo stesso non coglie nel segno, abbia impedito anche la comprensione dei problemi che si celano dietro di essa. Questi problemi devono però essere messi in evidenza se si vuol capire come, a causa del modo in cui Platone e Aristotele trattano della δόξα, la domanda sull'essenza della verità, e con essa la domanda sull'essenza dell'essere, sia stata costretta per l'avvenire in una direzione ben determinata, dalla quale non è più uscita. Questo è il lavoro che vi indicavo prima e che faremo a breve. A noi, che già da lungo tempo abbiamo imboccato questa direzione – meglio: che già da tempo ci siamo rassegnati ad essa –, sembra quasi che ciò a cui conduce sia ovvio, come se non ci fosse mai stata la possibilità di porre altre domande. È questa la situazione in cui ci troviamo oggi. La traduzione erronea è però giustificabile: in primo luogo perché il termine è ambiguo per gli stessi Greci, in secondo luogo perché “opinione” coglie sotto un certo aspetto il significato del termine e, in terzo luogo, perché in tedesco non abbiamo, a quanto sembra, nessuna parola che ne conservi al tempo stesso l'ambiguità e che sia inoltre coniata e fissata nel suo significato in modo tale da coincidere con δόξα e da restituirne interamente il significato. Lasciamo per il momento non tradotti i termini δόξα e δόξαζεν... A pag. 287. Rimane da chiedersi come il mostrarsi dell'ente sia e debba essere possibile. Detto in breve, resta ora il compito di trovare un fenomeno la cui costituzione essenziale rechi in sé in primo luogo un mostrarsi dell'ente stesso... Qual è il principio attraverso il quale l'ente si mostra da sé? ...e in secondo luogo quel rapporto con l'essere che accade a partire dall'anima stessa; e ciò che Teeteto adduce con la denominazione di δόξα (δόξαζεν) soddisfa appunto questa duplice esigenza. Più precisamente come nella prima risposta si ricorreva all'αἴσθησις che era immediatamente evidente, così adesso si ricorre al fenomeno della δόξα, noto dalla vita irriflessa e che ora si impone. In che senso a Teeteto può, anzi, deve venire in mente la δόξα? Che cosa significa per i Greci δόξα? Partiamo dal rispettivo verbo δοκεῖν, δοκέω, propriamente: mi mostro, e invero o a me stesso o ad altri. Il termine è in un certo senso l'esatto contrario di λανθάνω, sono nascosto (mi nascondo) ad altri o a me stesso. Io mi mostro a me stesso, vengo davanti a me stesso in quanto questo o quest'altro – sembra a me stesso e, analogamente, sembra agli altri... Questo sembrare-a-me-e-ad-altri ha il significato di presento certe sembianze, un aspetto. Ma ciò implica che vi sia qualcosa che in qualche modo si mostra. Tale qualcosa che si-mostra lascia aperto, proprio nel suo mostrarsi, se esso sia quello che mostra, oppure no. Sappiamo che l'opinione può essere vera o falsa, c'è quindi questa doppia possibilità, A pag. 291. La non verità viene intesa dai Greci come τό ψεύδος, la distorsione. Comincia a vedersi la connessione con la distorsione, con l'opinione che distorce. Più ancora: questo fenomeno non spunta qui per caso, ma necessariamente. È in realtà impossibile comprendere ulteriormente la δόξα se non si sono fatti i conti con questo fenomeno della distorsione. Questo è soltanto un capitolo che introduce ciò che articolerà nel Capitolo V sulla possibilità dell'opinione falsa. Concludiamo con questa annotazione a pag. 294. Domandiamo, dunque, con Platone, che tipo di condizione dell'anima, cioè dell'essenza dell'uomo, sia quella in cui quest'ultimo è di una veduta distorta – in che modo ci si arrivi. Con tale domanda sulla γένεσις (genesi) di questa condizione, non s'intende una spiegazione psicologica del suo sorgere, non si chiede attraverso quali cause abbia origine

qualcosa del genere e che cosa induca l'uomo agli errori, bensì si indaga "da dove" questo fenomeno derivi quanto alla sua possibilità... Si interroga sempre sulla possibilità di qualcosa, non sul qualcosa ma la sua possibilità. ...che cosa rende possibile la ψευδής δόξα (opinione falsa) in quanto tale, a prescindere dal fatto che essa sia o non sia reale e dal suo modo di sorgere fattualmente nell'uomo. Dunque la domanda su quale sia la sua γένεσις è, detto in breve, la domanda sull'intima possibilità, sull'essenza. Nel capitolo successivo spiegherà perché.

9 giugno 2021

La domanda di Heidegger era intorno alla ψευδής δόξα, all'opinione falsa, e qui fa un esempio: viene incontro qualcuno ma non si sa se si tratta di Teeteto o di Socrate, perché si assomigliano un po'. Ecco, allora, l'opinione falsa: penso sia Teeteto e, invece, è Socrate, o viceversa. A pag. 297. *Da un lato, dunque, l'esistenza di vedute distorte... Traduce ψευδής con distorto. ...è un dato di fatto indubbio, che ha addirittura il suo fondamento nella natura dell'uomo; dall'altro lato risulta questa sua osservazione: qualcosa come una veduta distorta non ci può essere affatto. Socrate, che naturalmente sa già che nella veduta distorta convivono a un tempo la sua effettiva realtà e la sua impossibilità, è dunque assolutamente in diritto di essere turbato ora, e già da molto tempo, da questo fenomeno enigmatico di fronte al quale non sa che pesci pigliare. Non c'è la visione distorta perché io, al tempo stesso, vedo Socrate ma penso che sia Teeteto e, quindi, io ho ragione perché vedo qualcuno ma anche no, perché non è quello che pensavo che fosse. A pag. 298. Noi uomini siamo così, e precisamente riguardo a tutte le cose e a ciascuna di esse: noi conosciamo oppure non conosciamo qualcosa, e quindi abbiamo davanti a noi questa duplice possibilità: che qualcosa sia conosciuto o non conosciuto. Ciò è così evidente e ovvio che Teeteto approva subito e dice "non rimane nient'altro... Tertium non datur, dirà poi Aristotele. ...se non appunto questo: che noi qualcosa o lo conosciamo o non lo conosciamo. Conoscere e non-conoscere si escludono dunque a vicenda. Questa riflessione offre per così dire il principio guida per la considerazione successiva. Questo è il principio guida da cui Platone era partito, dal principio del terzo escluso: o lo conosco o non lo conosco; non posso conoscerlo e non conoscerlo. Poi, vedremo che alla fine trova una via d'uscita. A pag. 299. "Che uno conoscendo qualcosa non lo conosca, o non conoscendo qualcosa lo conosca, questo è impossibile". Non posso conoscere Socrate ma simultaneamente anche non conoscerlo: o lo conosco o non lo conosco. A pag. 302. "Nel quadro della prospettiva ora esposta (o conoscere o non conoscere) sembra essere del tutto impossibile che uno sia di una veduta falsa". A pag. 303. In greco: dell'oggetto della δόξα fa parte la pariglia ἕτερον - ἕτερον. L'oggetto a cui si riferisce una veduta è propriamente un oggetto duplice: qualcosa (l'uno) che viene ritenuto qualcos'altro. La δόξα ha, nella sua essenza, due oggetti. Per questo Platone fa uso dell'espressione ἀμφότερα. Ἀμφότερα è un altro termine che usa Platone che vuol dire "bascolare", movimento dialettico tra l'essere e il non essere. A pag. 305. Deve essere svolta un'indagine sulla ψευδής δόξα; dunque che cosa significa ψευδής? Ricordatevi la spiegazione del termine data in precedenza: ψευδος è la distorsione, ciò che è stravolto, distorto; qualcosa che appare come... dietro il quale però non c'è nulla, e quindi è il nullo; ψευδεις vuol dire annientare, vanificare. Adesso Socrate riprende questo significato di ψευδής (nullo, vano) che è evidentemente corrente nel linguaggio quotidiano e generalmente accettato. Una ψευδής δόξα è allora anch'essa una veduta nulla, dunque una veduta in cui si suppone e si intende περί τινος qualcosa di nullo; ψευδής δόξαζειν significa: opinare qualcosa di nullo. Il nullo però è il non-ente. Questo è il secondo punto. Non posso opinare qualcosa che non è perché, se opino ciò che non è, opino nulla e, quindi, non c'è nessun opinare, non c'è nessuna δόξα. Tenete conto che Platone sta tentando in tutti i modi di porre rimedio ai presocratici. Giusto per fare intendere, pensate a ciò che diceva Eraclito: Tutto è uno. È come se Platone stesse dicendo: no, un momento, separiamo bene le cose, e alla fine lo farà. Vedremo come. Socrate domanda: può mai un uomo avere περί τῶν ὄντων του, in riferimento ad un qualche ente, la veduta di un non-ente? Anzi può mai un uomo opinare il non*

ente in se stesso? Certo, risponderemo: questo caso si verifica quando, in una ipotesi, si suppone qualcosa di non vero; non vero, cioè non manifesto, non presente, non ente. Dunque si dà, diremo noi, qualcosa come l'opinare il non ente. Ma qualcosa del genere, domanda Socrate, succede anche in altre circostanze? Che cioè uno opini qualcosa, e nel fare questo opini il non ente? Che noi nel rappresentare rappresentiamo un non ente? Dunque qualcosa di questo tipo: che uno vede qualcosa e nel fare questo però non vede nulla? Opinare il non ente: si dà qualcosa del genere? E come poi! Se opino qualcosa di distorto, opino comunque qualcosa, dunque qualcosa che è, ὄν τι. Allora però non posso opinare qualcosa che non è. A pag. 307. L'interpretazione della veduta distorta come veduta nulla, cioè come veduta di qualcosa di nullo, conduce a questo, che essa viene soppressa in se stessa in quanto nulla. Cioè: questa ipotesi si annulla da sola. Questo risultato negativo della seconda indagine non è guadagnato ora sulla scorta del primo principio guida (o conoscere o non conoscere), ma in base al principio che qualcosa è o non è. Vedremo che anche questa alternativa (essere o non essere), per quanto sia per i Greci una cosa assodata ormai da secoli, viene scossa: tra essere e non essere c'è un fra, così come tra conoscere e non conoscere. Questo fra è il fondamento della possibilità dello ψευδος. Adesso vediamo che cos'è. A pag. 308. Poiché egli ammette che lo ψευδής è nullo, che ψευδής δόξᾱ significa un opinare nullo, e che il nullo equivale al non ente, μή ὄν, ne risulta che tale veduta, in quanto distorta, non può assolutamente avere alcun oggetto. Ciò che non è qualcosa è nulla; il non ente, che guida la prospettiva, viene semplicemente equiparato al nulla. Non viene assolutamente posta la domanda se il non-ente sia e possa essere anch'esso un ente. Infatti, come potrebbe altrimenti una veduta distorta essere per esempio combattuta, se essa fin da principio "è niente"! sono curiose queste cose che compaiono così. Qui è Heidegger che parla, naturalmente. È importante che l'altro affermi qualcosa e che questo qualcosa che afferma sia, in modo da potere essere combattuto. È curioso. Non è assolutamente ovvio che debba poter esserci un termine medio "fra" conoscere e non conoscere e fra essere e non-essere; che poi questo "fra" sia qualcosa di più di un semplice "fra" è una cosa che rimane completamente nascosta all'ovvietà dell'intelletto comune. Il quale, naturalmente, non si pone domande del genere. Nella ψευδής δόξᾱ ha a che fare con l'uno al posto dell'altro. Questa è il terzo punto: vedere una cosa al posto di un'altra, vedo Teeteto al posto di Socrate. Si tenta di fissare la peculiarità dell'oggetto di una opinione, cioè che essa ha due oggetti: l'uno al posto dell'altro. Con ciò si è definito al tempo stesso anche in che cosa consiste questo ψευδος, la distorsione: ciò a cui si mira viene mancato (invece di Teeteto, Socrate). A pag. 314. Da tutto ciò ricaviamo sia l'ampio significato di λόγος, cioè che per i Greci questa originaria essenza del dire e del discorrere, e quindi del linguaggio, non viene determinata primariamente a partire dalla comunicazione vocale, non riposa cioè nella sua manifestazione sonora o visiva, nei segni della scrittura e simili; sia, al tempo stesso, la cognizione che l'essenza del linguaggio viene vista come intimamente radicata nell'essenza dell'anima. Che il comportamento dell'anima, il quale proviene completamente da essa, nega determinato come un dire, un domandare e un rispondere, un dire-sì e dire-no non può meravigliare se è appunto l'anima a reggere e a determinare l'essenza dell'uomo, e se l'uomo è per i Greci quel vivente che esiste disponendo del dire, cioè che tende, dicendo, al suo essere più proprio. I Greci avevano già inteso la questione, la priorità del λόγος, e, infatti, da lì, quando si accorgono del λόγος, del pensiero, nascono i problemi. Come dicevamo l'altra, nel momento in cui si avvia il pensiero, nello stesso istante si pone la sua impossibilità. A pag. 316. Più precisamente: la spiegazione, nel terzo tentativo, vede che l'enigmaticità del fenomeno sta chiaramente nel fatto che esso ha due oggetti, l'uno e l'altro. Fissato questo aspetto, si tenta di evidenziare e di comprendere come vengano posti l'uno e l'altro. La spiegazione è questa: l'uno viene posto in luogo dell'altro. Questa spiegazione vede, sì, il compito nella direzione giusta, decisiva, ma non è sufficiente come soluzione. Ciò che è distorto è il modo in cui qui vengono spiegati l'oggetto duplice e la sua duplicità. Se infatti la ψευδής δόξᾱ è una veduta distorta, cioè distorce o scambia qualcosa per qualcos'altro, allora è proprio questa distorsione a non essere colta se ci si limita a dire che in tale opinare l'uno viene cambiato con l'altro. Se l'uno viene posto in luogo dell'altro, in fondo è sempre soltanto uno che viene posto, mettendo da parte e tralasciando l'altro; sempre l'uno in quanto

uno, e poi al suo posto l'altro. In breve, il cambio non è scambio; questo non è colto da quello nel suo aspetto essenziale. Qui si incomincia a intravedere la questione: l'eliminazione della duplicità. Non vedo due simultanei, che conosco e non conosco, ma ne vedo uno e non l'altro. Si incomincia a separare. A pag. 318. *Siamo noi, con la nostra tesi dell'impossibilità, a dover cedere di fronte al dato di fatto che essa appunto c'è. Tuttavia, la necessità di questa ritirata non è di per sé palese, ma lo è soltanto se si presuppone che la tesi stessa, ovvero le prospettive con cui lavorano i nostri tentativi, non erano sufficientemente fondate e che dal canto suo anche il dato di fatto fenomenico non è stato colto finora adeguatamente. Un dato di fatto come tale non ha sempre la precedenza rispetto a una visione dell'essenza, già per la ragione che per noi non esistono "dati di fatto puri e semplici"; ogni dato di fatto è già compreso in quanto questo e quest'altro, cioè sta sotto l'egida di una conoscenza dell'essenza. Qualora la conoscenza dell'essenza sia fondata, per il "dato di fatto" vale la tesi di Hegel: "Tanto peggio per i dati di fatto". A pag. 320. A ben guardare, questo principio guida è solo una variante di quel principio guida che entrava esplicitamente in gioco nel secondo tentativo: "qualcosa è o non è", ovvero in altre parole: "qualcosa non può al tempo stesso essere e non essere", oppure: "il non ente non è". Questo principio contiene però fino a Platone, e in particolare fino al nostro dialogo, la verità fondamentale di tutta la filosofia antica precedente. Con esso hanno avuto inizio la filosofia antica e in generale quella occidentale: l'ente è, il non ente non è (Parmenide). Se ora viene revocato questo principio fondamentale di tutto l'essere e, a maggior ragione, del conoscere, comincia a vacillare l'intero fondamento del filosofare precedente. Da ciò possiamo stimare a quale si stia accingendo qui Socrate/Platone. Ma al tempo stesso possiamo anche presagire quale potenza prodigiosa e inquietante s'irradiasse dal fenomeno dello ψευδος (della non-verità), se esso costringeva a un simile passo, quello cioè di mettere in discussione il principio fondamentale di tutto il filosofare precedente. Possiamo altresì valutare a quale miseria scadano i posteri, per i quali la non-verità è diventata un'innocua ovvietà, il mero contrario della verità. Qui, certo, c'è una questione importante e Heidegger fa bene a segnalarla. Cosa segnala? Segnala quello che ha fatto Zenone, e cioè che è impossibile separare il finito dall'infinito. Sono già loro, i presocratici, ad avere scardinato la possibilità di pensare. Platone ha cercato di ricucire la cosa. A pag. 322. Che cosa si è ottenuto ora in merito a questa domanda (per la possibilità di una veduta distorta) mediante la revoca del principio guida? È stato revocato il principio guida, cioè, non è più il nostro principio guida ammettere che qualcosa è oppure non è; ha già detto che c'è qualcosa in mezzo, un "fra". Questa revoca non è puramente negativa, bensì è al tempo stesso positiva: essa è in sé proposta di nuove possibili prospettive sul fenomeno. Quali? Quando si dice che il principio guida ("qualcosa o lo conosciamo o non lo conosciamo") non è valido, si ammette al tempo stesso che fra conoscere e non conoscere c'è ancora qualcos'altro – qualcosa che non è né solo conoscere né solo non conoscere, ma per così dire è una mescolanza di entrambi: "piuttosto è possibile in qualche modo un fenomeno intermedio". Ci sono, in assoluto, tali fenomeni intermedi? Certo! Teeteto deve ammettere che c'è il dato di fatto della μάθησις, dell'imparare, dell'imparare a conoscere: È possibile che uno impari a conoscere qualcosa che prima non conosceva". Questo è un modo per approcciare la questione: quando si impara al tempo stesso si conosce e non si conosce, cioè, si è a metà, non si conosce bene ma neanche si conosce nulla. Sono i tentativi di Platone di trovare un qualche cosa che possa ricucire lo squarcio che gli eleati e i sofisti avevano aperto. A pag. 326. Ci si è sforzati di mostrare che Platone ha ripreso da filosofi precedenti queste immagini riferite all'anima. Qui fa due esempi: quello che i imprime nella cera e quello della colombaia. Heidegger, invece, fa l'esempio della torre sul Feldberg, una montagnetta nella Foresta nera, dove Heidegger andava a passeggiare. Lui ce l'ha presente quando è lì davanti alla torre, ma, dice, quando siamo in quest'aula, non ce l'ho di fronte ma la posso pensare. Ecco che allora incomincia ad avanzare qualche cosa per combinare ciò che c'è insieme con ciò che non c'è. E, allora, verso quale direzione deve andare? Verso la rappresentazione. Io posso rappresentare ciò che non c'è e, quindi, di questa cosa che rappresento posso dire che c'è ma anche che non c'è: la torre di Feldberg non c'è, eppure c'è perché la sto pensando. A pag. 331. Ricordare*

è una modalità particolare della rappresentazione. Non ogni rappresentazione è necessariamente già ricordo, mentre è vero il contrario. Nella rappresentazione non ci atteniamo neanche alla memoria, come se cercassimo qua e là nel nostro intimo rappresentazioni ivi conservate delle cose; noi non siamo rivolti al nostro intimo, ma al contrario: quando ci rappresentiamo l'ente siamo del tutto via, rivolti verso di esso, fuori, verso la torre, per porci di fronte tutte le sue proprietà, il suo aspetto pieno. Anzi, talvolta accade addirittura che nella stessa rappresentazione vediamo l'ente rappresentato molto più chiaramente e pienamente che nella percezione presentante, immediata. Abbiamo improvvisamente davanti a noi ciò di cui non ci "accorgevamo" affatto nella visione immediata, in carne ed ossa. Ma ciò che abbiamo davanti a noi non sono rappresentazioni, piccole fotografie, scampoli di immagine e tracce di ricordi nell'intimo e quant'altro, bensì ciò a cui questo avere-davanti-a-sé rimane rivolto, e rivolto esclusivamente, è la torre stessa che è. È questo che ha davanti. Tenete sempre presente che ciò che in questo momento sta facendo Platone è cercare questo "fra", che consente di mettere insieme, di coniugare l'essere e il non essere in modo tale che non restino opposti e simultanei e che quindi rendono ogni affermazione non dominabile. A pag. 332. Sappiamo che i Greci colgono la presenza immediata dell'ente nella visione (εἶδος) che esso offre. Nel farsi incontro dell'ente al presentare immediato, l'εἶδος giunge a noi, diventa ciò che "abbiamo" (avere e possesso). Se gli enti medesimi non sono da noi percepiti, ma solo "rappresentati" (rappresentati), in tal caso c'è ancora qualcosa come una visione (εἶδος), ma non in modo tale che in essa giunga a noi l'ente stesso, da sé, in carne ed ossa, bensì siamo noi a portarci verso di esso, senza abbandonare la nostra posizione di fatto. Lui era nell'aula, non si è mosso di lì, però, aveva davanti a sé la torre di Feldberg. Poiché essa non è la visione piena, immediata (εἶδος), ma appare soltanto tale, i Greci chiamano questa visione tratta da noi stessi: εἶδωλον (idolo). Perciò dice Platone: ...nella similitudine, questo εἶδωλον dev'essere impresso e conservato come un'impronta nel blocco di cera nell'anima. Ciò che qui è una similitudine, nel modo comune e grossolano di spiegarla viene invece preso per la cosa stessa. Questo modo comune di pensare è passato poi perfino nella scienza, nella psicologia e nella gnoseologia. Ciò ha portato a questo: che non ci si è più accostati al dato di fatto della rappresentazione in generale, ma si è ridotto subito tutto a questo modello esplicativo e si è subito giunti alla tesi comunemente condivisa che quando non percepiamo qualcosa, ma lo rappresentiamo soltanto, possiamo naturalmente riferirci solo a rappresentazioni, e le rappresentazioni sono, com'è noto, "in noi" – sono qualcosa di psichico. Che però noi, malgrado tutto ciò, nella rappresentazione siamo rivolti all'ente stesso e non a qualcosa di psichico non viene affatto valorizzato nella caratterizzazione fondamentale del fenomeno della rappresentazione. Dice: noi siamo rivolti all'ente, non a qualcosa che è in noi; è l'ente ciò che ci chiama, per essere pensato, visto. A pag. 334. Abbiamo dunque la facoltà del ritenere. Questo propriamente non significa tanto conservare rappresentazioni e immagini nella memoria, bensì attenersi all'ente che non è dato in carne ed ossa. Ciò che in tal modo riteniamo, e possiamo ritenere, lo chiamiamo il ritenuto. Ecco l'idea del blocco di cera: si imprime e lì può essere ritenuto. Ciò che c'è di interessante è che lui aggira tutta la questione psicologista: non sono cose mie, pensieri strani, cose psichiche; no, è l'ente, che io ho ritenuto come εἶδωλον e che in qualche modo mi chiama, che mi fa uscire fuori verso di lui. Poi, fa l'esempio della colombaia. Anche in questo caso, dice, io posso avere o non avere qualche cosa: i colombi li metto dentro la colombaia, ma una volta che sono lì, questi svolazzano di qua e di là e, quindi, propriamente non li ho sotto il mio controllo; tuttavia, li ho, sono i miei colombi. Queste cose incominciano a dirci che c'è la possibilità di un qualche cosa fra l'essere e il non essere. Che, poi, la questione è fra il vero e il falso. Ma vediamo come prosegue. A pag. 340. Adesso vediamo che il campo dell'ente al quale costantemente ci rapportiamo non viene affatto esaurito dall'ambito di quell'ente che teniamo nell'immediata presenza, ma essenzialmente più ampia. Per questo l'impostazione usuale della teoria della conoscenza, che si interroga su un soggetto, su un qualcosa di dato, è distorta. Noi stiamo già sempre in relazione con l'ente, anche quando magari non lo percepiamo. In ciò è insito però (a prescindere da molti altri aspetti importanti) qualcosa di strano: possiamo attenerci (rapportarci) all'ente, senza appunto percepirlo (pro-porcelo), ma proprio questo

ente che è soltanto ritenuto può anche essere occasionalmente percepito di nuovo in un presentare – così come, viceversa, ogni ente percepito è ritenibile e permette un riferimento nel senso della ripresentazione. Qui ha detto una cosa importante, e cioè nella percezione c'è qualche cosa di più. In ciò che vedo, che ho davanti in carne ed ossa, c'è qualcosa di più, che trascende il mio vedere, ed è questo “di più” che consente di ritenere qualche cosa. A pag. 342. *Di conseguenza ci sono modalità di comportamento fra il conoscere e il non conoscere, e precisamente, e questo è decisivo, in riferimento allo stesso ente. Il principio guida che dominava in precedenza la prospettiva sulla ψευδής δόξα deve ora essere revocato non solo per il fatto che conduce a conseguenze impossibili, ossia alla negazione del fenomeno, ma perché ora sono mostrate positivamente le modalità di comportamento che esso non è in grado di cogliere e che escludeva nel suo proprio contenuto di principio. L'ente non è o appreso nell'αἴσθησις o non appreso affatto, e nemmeno è proposto o non proposto da noi solo nella riflessione (διάνοια), bensì il medesimo ente può tanto essere appreso nella presentazione, quanto essere solamente pro-posto nella ripresentazione. Con ciò si apre una nuova prospettiva: il medesimo ente può stare allo stesso tempo in riferimento all'αἴσθησις e alla διάνοια, entrambe possono confluire in una nuova modalità.* La percezione e il pensiero cominciano a stare insieme. È come se sgretolasse un pezzo per volta questa impossibilità dell'essere e non essere simultanei. Poco per volta arriva alla questione. A pag. 346. *Possiamo dunque dire ora, andando oltre Platone, che il δόξαζεν è un comportamento che nella sua unitarietà e contemporaneamente rivolto a qualcosa che si fa incontro in carne ed ossa, nel presentare, e a qualcosa di rap-presentato anticipatamente nel ripresentare. Detto in breve: questo comportamento della δόξα è in sé biforcuto.* Questo opinare, la δόξα, dice, è biforcuto. Heidegger fa uno schemino: due linee, una più lunga dell'altra; quella breve punta all'ente, quella più lunga punta all'essere. Vale a dire che c'è un aspetto che punta all'ente, come il volere semplicemente sapere che cos'è una certa cosa; c'è poi un aspetto che punta all'essere, che è quel “di più”, che riguarda l'αἴσθησις, la percezione – io, sì, percepisco, ma percepisco di più –, ma questo “di più” che percepisco – purtroppo Heidegger non lo dice – è la condizione per percepire l'ente: è l'essere, è il linguaggio che mi dà la possibilità di conoscere l'ente. A pag. 348. *La biforcazione è la condizione della possibilità della non verità, ma al tempo stesso la condizione della possibilità della verità: entrambe sottostanno alle stesse condizioni. Che significato ha la biforcazione? Essa è l'immagine della costituzione fondamentale dell'esserci umano, della sua struttura essenziale.* La biforcazione punta all'ente ma punta anche sempre e necessariamente all'essere. E questo, dice lui, è tipico dell'uomo; tipico nel senso che non può l'uomo, puntando all'ente, non puntare anche all'essere, che è quel “di più” rispetto all'ente. Non lo può fare perché questo “di più” è il linguaggio, il linguaggio è il luogo di questo “di più”. Questo “di più” è la condizione per la percezione dell'ente. A pag. 349. *Dunque ciò che si fa incontro non è solo semplicemente dato, bensì dà l'impressione, e precisamente l'impressione di essere sia Teeteto, sia Socrate. Propende senza decidere per l'uno e per l'altro, per entrambi. Questo elemento di indecisione fa parte del dare l'impressione, della datità di ciò che è dato in carne ed ossa in lontananza. Ma che cosa ci deve essere affinché diventi possibile tale dare l'impressione di essere questo o quello da parte di ciò che si fa incontro? Sia Teeteto sia Socrate devono essere già conosciuti (altrimenti ciò che si fa incontro non potrebbe avere l'aspetto sia dell'uno, sia dell'altro), ma appunto non devono esserci in carne ed ossa, perché altrimenti non ci sarebbe indecisione. Non dati in carne e ossa e tuttavia presenti – ripresentati; solo in una ripresentazione essi possono essere in generale rappresentati così come devono esserlo qui (nella ψευδής δόξα). Se nel caso dato (come vuole l'esempio) io ho una veduta distorta, allora vedo ciò che ha l'aspetto di Teeteto (e di Socrate) come Socrate. In che cosa consiste dunque la distorsione della veduta? Guardando ciò che si fa incontro nel suo carattere e con la sua peculiare sembianza, lo vedo mancandolo (nel suo aspetto di Teeteto) e tuttavia, nel mancarlo, guardo a esso (in quanto Socrate). Questo mancare-di-vista nella modalità del vedere-in-quanto... è un tra-visare, cioè travisare ciò che è visto in carne e ossa e che sembra Teeteto e anche Socrate. Vogliamo evidenziare questo nuovo, autentico chiarimento dell'essenza dello ψεῦδος, per renderlo ancora più chiaro e distinguerlo dalla*

precedente spiegazione della ψευδής δόξα come ἀλλοδοξία (opinione altra). ... non viene colto che io, travisando, non posso semplicemente guardare prescindendo da Teeteto, ma devo proprio guardare a ciò che dà l'impressione di essere Teeteto, per poter mancare-di-vista ciò che ha tale aspetto. Chi sbaglia il tiro al bersaglio può farlo soltanto mentre tira ad esso, e non se tira fin dall'inizio in un'altra direzione, cioè via da esso. Nel mero cambio invece volgo lo sguardo, e invero necessariamente, via dall'uno dei due, e proprio non lo volgo (o non lo volgo più) verso di esso. Il mero prescindere da qualcosa non ammette affatto un suo travisamento. Lo ψεῦδος consiste però in un travisare. Quando traviso qualcosa, lo vedo mancandolo, e in questo mancarlo-di-vista esso è proprio visto. Io lo vedo in quanto Socrate, ma è Teeteto. Qui arriva al punto di tutta la questione, al punto cruciale, perché da qui si vede il modo in cui nasce il concetto di vero e di falso. A pag. 352. Nella nostra interpretazione della via platonica verso il chiarimento dello ψεῦδος manca ancora però il passo decisivo. Bisogna domandare: quale interpretazione dà ora Platone stesso del fenomeno da lui colto del travisamento in quanto mancare-di-vista? Nel travisare ciò che si fa incontro, questo viene visto per quello che non è. È proprio ciò per cui esso viene visto "travisando" (cioè come Socrate) che deve essere tenuto di vista (cioè il Socrate che anticipatamente entra nella rappresentazione). Io lo manco, vedo Socrate anziché vedere Teeteto, però vedo Socrate in quel momento. Poiché però dev'essere rappresentato anticipatamente insieme anche Teeteto (altrimenti ciò che si fa incontro non darebbe l'impressione di essere Socrate), nel travisare accade che il Teeteto rappresentato non viene colto come quel "che cosa" che è propriamente rivolto a ciò che si fa incontro e che gli spetta, bensì l'attenersi-a-Socrate è un mancare Teeteto ... come un arciere che manca il colpo, invece di tirare a Teeteto io tiro a Socrate. Così il travisare non centra ciò che è stato ripresentato anticipatamente e che dovrebbe essere attribuito ("predicato") a ciò che si fa incontro. Il travisare è un non-centrare, un mancare il predicato che spetta. Qui entriamo nel campo dell'analogia, della similitudine. Il non-centrare è un mancare la direzione corretta: un essere non-corretto. Qui nasce la tecnica. Il guardare-a ciò che si fa incontro travisando (in quanto Socrate) è un chiamare non-correttamente ciò che si fa incontro. La non correttezza del predicato significa non correttezza dell'asserzione. Qui sarebbe stato importante che Heidegger avesse utilizzato la parola che usa Platone, che era senz'altro ὀρθότης, correttezza, adeguamento. Così Platone arriva a cogliere l'essenza dello ψεῦδος come non-correttezza del λόγος, dell'asserzione. Il λόγος diventa così sede e luogo dello ψεῦδος. L'essenza della non-verità è ora la non-correttezza e diventa, da carattere del mancare di vista che travisa, un carattere del λόγος, dell'asserzione. La non verità però è il contrario della verità: quindi anche la verità deve avere sede nel λόγος. Dunque la verità è correttezza dell'asserzione (Aristotele, *Metafisica*, VIII, 10, 1051 b 3-5). /.../ Con questa interpretazione dello ψευδος come non correttezza, come non-centrare il predicato spettante all'oggetto, come centrare ciò che non è rivolto, dunque distorto, procede di pari passo la concezione della δόξα come asserzione; ciò significa che il carattere originario della veduta, del guardare-a... passa in secondo piano. In effetti, sì, ormai Platone aveva già posto la questione che a lui interessava, quella della correttezza: la verità è la correttezza, il falso è lo scorretto. Quindi, se parlo di correttezza, di che cosa sto parlando? Sto parlando di possibilità di verifica (tavole di verità, prove e controprove, fisica sperimentale). Qui nasce la possibilità di pensare la tecnica; da questo momento la tecnica è diventata possibile, perché è stato stabilito che il vero è ciò che è corretto. Non si chiede però in base a che cosa è corretto, che cosa decide di questa correttezza. Questa domanda non compare. Vi rendete conto di ciò che sta accadendo in questo momento? Sta accadendo che tutto il pensare umano, da Platone e Aristotele in poi, poggia sull'idea di verità come correttezza, stabilita da Platone nel *Teeteto* e in parte nella *Repubblica* con il mito della caverna. Ma poiché la verità diventa correttezza e, rispettivamente, la non verità non correttezza dell'asserzione, correttezza e non correttezza stanno semplicemente l'una accanto all'altra, anzi, in quanto direzioni, esse addirittura divergono in modo tale che perfino si escludono. Poi, naturalmente verrà Aristotele, che darà l'impianto definitivo. Con ciò però ci si impedisce di capire che e in quale modo la non verità appartiene all'essenza della verità, come dicevamo alla fine del mito della caverna.

Là questa connessione ci si faceva incontro; questo ci ha dato l'occasione per domandare anzitutto come i Greci concepiscano in generale la non-verità. Vediamo ora una via di Platone, che al tempo stesso centra il fenomeno della verità e lo interpreta in direzione del λόγος, non in connessione con l'originaria essenza della verità, cioè con la svelatezza dell'ente. Perché Platone e i Greci non abbiano percorso questa via, l'abbiano "mancata" (se possiamo dire così) è un'altra questione. Limitiamoci adesso a domandare ancora solo questo: poteva Platone percorrere quest'altra via? La via per la quale si vede che l'essenza dello ψεῦδος, colta in modo genuino da Platone, è in connessione proprio con 'essenza della verità in quanto ἀλήθεια, cosicché non sarebbe la verità a essere determinata partendo dallo ψεῦδος, ma viceversa lo ψεῦδος partendo dall'ἀλήθεια? Questa operazione che ha fatto Platone è stata quella di partire, come sappiamo, dallo ψεῦδος per tornare poi all'ἀλήθεια, cioè di partire dal falso, perché il suo obiettivo era eliminare il falso, potere mettere il falso da qualche parte e che non disturbasse il vero; infatti, divergono, si escludono: uno è corretto e l'altro è scorretto, uno è bene e l'altro è male. Questa è una via che sarebbe stato possibile percorrere. Perché non la si sia percorsa, non può essere discusso qui; è in fondo un mistero dello spirito stesso. No, non è un mistero lo spirito. Lo spirito è volontà di potenza. È la volontà di potenza che ha bisogno della certezza per potere manifestarsi, per potere affermare "le cose stanno così". Non c'entra nulla qui il mistero dello spirito.

Intervento: ...

La sua domanda trova la propria risposta nel fatto che linguaggio e volontà di potenza sono la stessa cosa. Non ci sono l'uno e l'altro disgiunti, il linguaggio è volontà di potenza, la sua struttura, il modo in cui agisce è volontà di potenza. Anche i presocratici, anche loro erano mossi dalla volontà di potenza. Pensate a Zenone, a Protagora, a Gorgia. Loro dicono: guardate che tutto ciò che pensate non c'è, non ha nessuna possibilità di essere pensato. Questa è volontà di potenza, cioè, io mi pongo al di sopra di ogni possibilità di pensiero: io so che il pensiero non è possibile. Democrito si è fatto la sua costruzione: ogni cosa è frutto del caso, del caos. Anche questo è un modo di rappresentarsi il cosmo, l'universo. Ha dato una risposta: l'universo è casuale, come dire che le cose stanno così come dico io. Se Democrito avesse applicato i risultati del suo pensiero al suo pensiero stesso, sarebbe rimasto ammutolito, perché anche il suo pensiero sarebbe stato il risultato di un caos, e pertanto...

Intervento: Lui è emerso dal caos.

Esatto. Lui è emerso dal caos e l'ha visto. Ecco la volontà di potenza. Questa non può togliersi, ogni volta che si afferma qualcosa la volontà di potenza è in atto. E il linguaggio è un affermare continuamente, è una relazione per cui ogni volta che si dice qualcosa, questa porta su un'altra. Se si parla c'è volontà di potenza. È chiaro, quindi, che anche il mito è volontà di potenza: assoggettare gli dei all'immagine che ho di loro. Dicevamo della biforcazione. *Lo ψεῦδος è un travisare nel vedere qualcosa in quanto qualcosa. Ciò di cui abbiamo immediatamente veduta viene visto "in modo travisato" come qualcos'altro. C'è poi la conclusione di Heidegger. A pag. 355. Solo che adesso la biforcazione non riguarda soltanto l'ente, la punta corta (ciò che si fa incontro in carne e ossa nella percezione) e la punta più lunga, di più ampia gittata (che ripresenta l'ente), bensì adesso abbiamo un allungarsi della vista essenziale sull'essere e al tempo stesso un accogliere l'ente di ogni specie. Della struttura essenziale del nostro esserci fa parte questa biforcazione originaria, cioè che l'esserci, nel rapportarsi all'ente, non importa in che modo, è già anticipatamente rivolto all'essere. Con questa biforcazione però è dato un lasco originario e quindi la possibilità non solo di travisare l'ente pertinente, come nella δόξα, ma anche di travisare anticipatamente l'essere.* Questa spiegazione che dà Heidegger non soddisfa, la risposta l'abbiamo ed è semplicissima. Perché vedo uno al posto dell'altro? Perché vedo e costruisco unicamente ciò che è funzionale alla volontà di potenza, ciò che per me è un utilizzabile. Heidegger, facendo il suo disegnetto, compie un'operazione che spesso fa la scienza: si fa un suo grafo e questo è un modello – potremmo dire, una costruzione fantastica, dopodiché questo modello, che originariamente è preso per quello che è (infatti, lui all'inizio dice

che questo disegnetto è da prendere con cautela, non rappresenta uno stato delle cose) dopo accade che questo disegno diventa una rappresentazione dello stato delle cose, non è più soltanto una costruzione fantastica, e alla fine diventa la manifestazione di come stanno le cose. E, infatti, tutto il suo discorso si fonda su quel disegnetto. Lui stesso è preso in questa cosa, vale a dire, vuole attenersi al suo disegno e per attenersene manca tutta la questione che invece riguarda la volontà di potenza. Lui avrebbe potuto – non Platone, lui non poteva – accorgersi che ciò che ha accolto come vero è l'utilizzabile, è ciò che posso utilizzare per la volontà di potenza. Heidegger poteva intuirlo passando attraverso il progetto, progetto che richiede lo strumento per potere mettersi in atto; quindi, tutto ciò che serve al progetto, dal fatto di trovarmi sempre in un progetto-gettato, tutto ciò fa sì che questa gettatezza sia, e questo è ciò che viene colto immediatamente. Questo è ciò che viene colto: ciò che è utile, per dirla con Nietzsche, al mio superpotenziamento. Se io vedo Socrate anziché Teeteto è perché vedere Socrate in questo momento è utile al superpotenziamento. D'altra parte, anche tutte le spiegazioni fornite da Platone non è che soddisfino granché. Che cosa dice alla fine? Dice che manca il bersaglio. Certo, ma perché? Perché, dice, l'essere va al di là dell'ente? Sì, certo, è di più, e allora? Non c'è di fatto una spiegazione, non conclude niente, né Platone né Heidegger concludono alcunché. Dopotutto, questo errore viene semplicemente supportato dall'analogia: vedo qualcuno, ma mi sembra quell'altro, perché sono simili. Sì, certo, mi sbaglio, ma non è questo il problema. Il problema è cosa fa sì che io possa sbagliarmi, ed è qui che manca la risposta. Manco il bersaglio, ma per potere mancare il bersaglio occorre che ci sia il bersaglio, sì, certo, ma la questione centrale è che se manco il bersaglio non è un atto mancato. La questione del lapsus, dell'atto mancato, va riconsiderata, perché in effetti ciascun atto è costruito dalla volontà di potenza, cioè, è quello che è in virtù del mio superpotenziamento: questo è ciò che pilota ogni cosa, ogni cosa che vedo, che costruisco, che immagino, che penso, tutto. Tutto ciò è costruito dal linguaggio, che è la stessa cosa.