



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 ὁ 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'ἀπέριον 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 incomprendibile 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'ἀπείρων, 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'ἄπειρον, 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 (ἔρως 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. Θεῶν 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 ἄπειρων (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'incepta. 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'infinito, 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 disvelato. *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 disvelato, 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. σκιάί, 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 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'ἀλήθεια, 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 iù 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 ἰδέα 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” in 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'autocitisi, 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.