

L'interpretazione heideggeriana di Platone attraverso Aristotele

di *Claudia Lo Casto**

Abstract

In this contribution we will try to illustrate the Heideggerian process and, therefore, its hermeneutic movement, and above all to highlight its possible limits. In his commentary on Plato's *Sophist*, Heidegger states that, in order to understand the most authentic core of an author's thought, it is necessary to start precisely from what he does not say. Heidegger identified Aristotle as the philosopher capable of clarifying Plato's "dark" thought; in this way he ended up over-interpreting it by applying Aristotelian categories to it.

Keywords: Interpretation, Being, Truth, Phenomenology, Plato.

Nel commento al *Sofista* di Platone, oggetto del corso che tenne a Marburgo tra il 1924 e il 1925, Heidegger afferma che, al fine di comprendere il nucleo più autentico del pensiero di un autore, occorre partire proprio da ciò che egli non dice (Heidegger, 1992, p. 8., trad. it. p. 90). Egli individua in Aristotele il filosofo in grado di chiarire il pensiero "oscuro" di Platone e, da questo punto di vista, per interpretarne la dottrina, diventa necessario misurarsi con lo Stagirita stesso; questi avrebbe, infatti, già compiuto quel percorso di superamento del testo platonico per coglierne il senso più autentico (Bianchi, 2017, pp. 47-135, in part. p. 50)¹. In questo contributo si cercherà di fare emergere il procedimento heideggeriano e, quindi, il suo movimento ermeneutico e soprattutto di evidenziarne i possibili limiti.

* Università degli Studi di Salerno; clcasto@unisa.it.

¹ Sul confronto di Heidegger con Platone si vedano anche Gonzalez (2009) e De Brasi, Fuchs (2016); in particolare, per quanto concerne la lettura heideggeriana del *Sofista*, si veda il saggio introduttivo al volume *Introduction. Heidegger's Lectures on Plato's Sophist and Their Importance for Modern Plato Scholarship* (pp. 1-26).

Heidegger, all'inizio del commento al *Sofista*, partendo dall'assunto che i posteri comprendono i loro predecessori sempre meglio di quanto essi abbiano potuto comprendere sé stessi, afferma, infatti:

Noi partiamo dal presupposto che Aristotele abbia compreso Platone. Anche chi conosca solo superficialmente Aristotele potrà vedere, dalla qualità del suo lavoro, che non è un azzardo attribuirgli la comprensione di Platone (Heidegger, 1992, p. 11, trad. it. p. 57).

L'interesse per il pensiero aristotelico viene immediatamente dichiarato, e ciò non è sorprendente se si pensa che il confronto con Aristotele² ha caratterizzato sin dai primi anni la sua formazione filosofica, proprio a partire dalla lettura dell'opera di Brentano³.

Aristotele non soltanto avrebbe compreso Platone, ma sarebbe stato anche in grado di illuminarne il pensiero. Una conferma di ciò sarebbe individuabile nella stessa struttura del commento al *Sofista*, la cui prima parte è dedicata proprio a una esposizione dei concetti fondamentali degli scritti aristotelici, che darebbero prova di maggiore chiarezza rispetto agli scritti platonici, definiti «oscuri e avviluppati» (Heidegger, 1992, p. 16, trad. mia).

Heidegger respinge l'interpretazione neokantiana di Platone (Le Moli, 2012, pp. 7-26; Trabattoni, 2012, pp. 165-91) e tutte le critiche che Cohen, Natorp e in generale la scuola neo-kantiana di Marburgo rivolgono ad Aristotele e alla sua interpretazione della celebre dottrina platonica delle idee (Natorp, 1994, p. 151). Secondo la tesi di Cohen, e poi di Natorp (ivi, p. 275)⁴, ci sarebbe stato un vero e proprio fraintendimento della concezione delle idee platoniche; l'idea platonica diviene una realtà sostanziale e oggettiva, perdendo il suo carattere relazionale con le cose empiriche (Cohen, 1928, pp. 336-66)⁵. Le idee, nell'interpretazione di Aristotele, che attribuisce a Platone la separazione tra mondo intelligibile e mondo sensi-

² Il primo confronto vero e proprio con Aristotele, intrapreso da Heidegger nel 1919, durante il primo insegnamento a Friburgo, ha infatti come oggetto lo studio di testi aristotelici, in particolare il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, il terzo libro del *De Anima*, i libri I (1-2), VII-IX della *Metafisica* e il primo libro della *Fisica*.

³ Franz Brentano ne *Il molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* affronta la dottrina aristotelica della plurivocità dell'ente a partire dai quattro significati di quest'ultimo (Brentano, 1995).

⁴ In questo luogo si afferma che Aristotele avrebbe dato un'immagine distorta della dottrina platonica delle idee, non essendo stato così consapevole della ricchezza spirituale del pensiero del suo maestro.

⁵ Come ha messo in luce Francesco Fronterotta, secondo Cohen, proprio il *Sofista* di Platone confermerebbe il significato originario dell'idea platonica nel senso di un essere relazionale (Fronterotta, 2017, p. 22, in part. n. 20).

bile, si ridurrebbero a degli enti separati, perdendo così il loro significato originario di essere (Camarota, 2018, pp. 55-8).

Heidegger, invece, ritiene che proprio l'interpretazione aristotelica del pensiero di Platone sull'essere dell'ente possa evitare quel processo di occultamento del pensiero platonico di cui è responsabile la tradizione. Solo arrivando a Platone attraverso Aristotele, si potrà fornire una giusta direzione alla ricerca e sarà possibile riappropriarsi dei significati più autentici che ne sostanziano l'opera. L'obiettivo heideggeriano sembrerebbe quello di portare alla luce il passato, in questo caso il pensiero platonico, attivando un processo di demolizione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica. La metafisica, infatti, figura determinante della filosofia occidentale, sarebbe responsabile dell'oblio dell'essere.

Proprio a partire da Platone e, in particolare, dalla sua interpretazione, il pensiero, lungi dall'essere rammemorante, dimentica la domanda fondamentale sul "che cos'è l'essere" e si limita al superficiale interrogativo sull'essenza dell'ente. Ne deriverebbe una valorizzazione della dimensione temporale della presenza e, di conseguenza, un primato del piano teoretico, θεωρεῖν, inteso come il raggiungimento visivo di ciò che è presente. Secondo Heidegger, con Platone prima e con Aristotele poi, l'uomo perviene alla «realizzazione del padroneggiamento conoscitivo dell'ente» e al primato del pensiero e del soggetto sull'essere, la cui manifestazione dovrebbe, invece, accadere da sé (Volpi, 1992, pp. 242-3).

Noi scorgiamo soltanto ciò da cui noi stessi siamo guardati. Affinché questo rapporto tra sguardo e scorgere possa imporsi in modo puro dobbiamo avere abbandonato la posizione nell'uomo come soggetto (Heidegger, 1994, trad. it. p. 133).

La tradizione, pertanto, avrebbe soffocato l'idea stessa di ricerca, il cui scopo sarebbe quello di andare alle cose stesse, come prevede l'autentica tendenza della fenomenologia. Ne deriva, infatti, che il pensiero a partire dal quale Heidegger organizza la propria filosofia, sia costituito innanzitutto da Platone e da Aristotele e poi dalla filosofia husserliana.

In una prima fase della attività svolta a Marburgo, Heidegger è influenzato, infatti, dalla lettura del *Fedro* e del *Sofista*, condotta attraverso la lente di un'*analisi fenomenologica*. Nel corso che egli tiene sul *Sofista* dichiara di voler aderire al motto husserliano *zur Sache selbst*, poiché ciò che gli interessa è la cosa stessa; procedere fenomenologicamente significa porsi di fronte alla complessa attività dell'affrontare le cose stesse, cercando di comprenderle: «sulla scorta della discussione dei concetti, intendiamo infatti inoltrarci in questo tipo di ricerca gradualmente – e sempre in rapporto, a contatto con le cose stesse» (Heidegger, 1992, p. 8, trad. it. p. 54).

La fenomenologia, in quanto «lasciar vedere da sé stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da sé», aprirebbe in tal modo la strada dell'ontologia.

Il λόγος della fenomenologia, infatti, assume il carattere dell'*Auslegung*, cioè dell'interpretare (ἐρμενεύειν), attraverso il quale vengono chiariti il senso autentico dell'essere e le sue strutture fondamentali per la comprensione dell'essere che è propria dell'Esserci (Heidegger, 1977, trad. it. p. 53). L'interesse per la fenomenologia, che Heidegger matura in seguito all'incontro con Husserl e alla lettura delle *Ricerche logiche*, manifesto fenomenologico dell'autore, si traduce nel tentativo di risolvere i problemi filosofici sorti dalla lettura della dissertazione di Brentano su *Il molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* (1862):

Dalle ricerche filosofiche di Husserl mi aspettavo un aiuto decisivo nell'affrontare le questioni sollevate dalla dissertazione di Brentano. Ma il mio sforzo fu vano, perché – me ne accorsi più tardi – non cercavo nel modo giusto. Rimasi tuttavia così colpito dall'opera di Husserl che negli anni successivi la rilessi continuamente, pur senza comprendere a sufficienza ciò che mi affascinava (Heidegger, 1969, trad. it. p. 82).

In una prima fase, Heidegger compie i suoi primi studi universitari alla scuola neokantiana di Heinrich Rickert a Friburgo. Le opere antecedenti a *Essere e Tempo*, sono, infatti, in riferimento alla scelta dei temi, neokantiane⁶.

In questo periodo egli si preoccupa di ribadire la validità della logica contro la tendenza psicologista a ridurre le leggi logiche a leggi psicologiche. Nel distinguere la sfera logica, caratterizzata dall'immutabilità, dal mondo psichico, soggetto al mutamento, Heidegger prova a connettere i due ambiti – logico e psicologico –, mostrando interesse a riconoscere il carattere di storicità dello spirito. Lo scopo è cogliere la vita nella sua dimensione storica, al fine di liberarla dal «frintendimento teoristico che la riduce ad oggetto da osservare e descrivere, a cose tra cose» (Volpi, 2005, pp. 6-7); si rivolge così alla fenomenologia, in quanto questa lascia vedere qualcosa che non si manifesta, che ama nascondersi, ma che, al contempo, si svela come il fenomeno originario, l'essere dell'ente (Esposito, 2003, pp. 80-1).

Tuttavia, la fenomenologia di Husserl, secondo Heidegger, è una scienza rigorosa basata sul primato assoluto della coscienza e non si pone il problema dell'essere. Essa, pertanto, va rifondata, dal momento che non

⁶ Tra le opere antecedenti, si può fare riferimento a: la dissertazione di laurea su *La teoria del giudizio nello psicologismo* (1913), *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916) e, dello stesso anno, *Concetto di tempo nella storiografia*.

riesce a distinguersi dallo psicologismo. Solo scegliendo come campo tematico l'essere, la fenomenologia potrà essere distinta dalla psicologia, liberandosi dal θεωρεῖν⁷. Heidegger finisce per opporsi non soltanto al neo-kantismo ma anche alla stessa fenomenologia husserliana, ponendo al centro della sua ricerca l'esperienza effettiva della vita (Strube, 2006, pp. 249-58). Quest'ultima è connessa al termine "*Faktizität*" che indica l'esistenza fattuale del *Dasein*, ossia il modo in cui egli vive, le modalità pratiche della sua esistenza (sul concetto di *Faktizität* si vedano Fabris, 2008, pp. 59-111 e Kiesel, 1986-87, pp. 91-120). L'oggetto della ricerca, afferma Heidegger nella *Fenomenologia della vita religiosa*, viene definito «come ciò a cui (*Worauf*) mira il riferimento conoscitivo» (Heidegger, 1995, trad. it. p. 97).

L'uomo, nella sua esperienza di vita, si trova a *essere gettato* nel mondo, come ciò *verso cui* l'uomo si rivolge, al fine di comprenderlo e di interpretarlo. La vita è quindi caratterizzata dal tentativo di avere il mondo, di impossessarsene con azioni di denominazione (Mazzarella, 2006, p. 44). Per questo motivo, l'interrogazione filosofica deve avere al centro l'esserci umano, e non più concetti astratti o trascendentali. Non è un caso che nel testo inviato da Heidegger a Paul Natorp, dal titolo, *Natorp-Bericht*, che precede il *Sofista*, venga istituita una relazione tra fatticità ed esistenza, con la definizione di quel primato che l'essere rivela su di essa. Il concetto di vita fattiva ha origine dalla lettura heideggeriana dell'*Etica Nicomachea*, e, più precisamente, dal concetto di φρόνησις, che viene definito come la disposizione a guidare la vita, a indirizzarla verso il bene (Heidegger, 1992, p. 135, trad. it. p. 170). Soltanto a partire dall'esperienza della vita effettiva diviene possibile accedere a ciò che si dà fenomenicamente.

Di qui si comprende il motivo per il quale Heidegger, animato dal desiderio di aderire alla fenomenologia, abbia dedicato un corso all'interpretazione del *Sofista* di Platone (Bianchi, Fronterotta, 2017, p. 48), analizzando la figura del sofista, che ha come scopo l'occultamento dell'ente, in contrapposizione a quella del filosofo, che invece vuole giungere alla comprensione della cosa in sé. L'interpretazione heideggeriana del *Sofista* di Platone mostrerebbe la capacità di un essere che è in sé differenza, δύναμις, possibilità e disponibilità all'incontro con l'altro, possibilità di relazione, κοινωνία.

Nel *Sofista* la forma più rilevante di κοινωνία è quella tra i generi sommi, cui appartengono, oltre all'essere e alla quiete, il movimento, la κίνησις e l'alterità: «il non essere più se stesso da parte dell'essere, "l'essere

⁷ La fenomenologia husserliana che si è mossa, secondo la lettura heideggeriana, all'interno della tradizione antica, ha dimenticato intenzionalmente la domanda sul significato dell'essere posta da Platone nel *Sofista* (Mora, 2000, pp. 115-9).

diverso”» (Le Moli, 2002, p. 24). Platone sottolinea come la peculiarità di quest’ultimo genere sia quella di rivelarsi come un termine relazionale e di manifestarsi soltanto attraverso la relazione con l’altro da sé o con se stesso in quanto altro (ivi, p. 25):

E diremo che essa [la natura del diverso, ἕτερον] passa attraverso tutte; ciascuna singolarmente, infatti, è diversa dalle altre non per la propria natura (οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), ma per il fatto che partecipa dell’idea del diverso (Platone, *Sofista*, 255e3-6; trad. Centrone, 2008).

È proprio l’alterità, quindi, a permettere la comunicazione o mescolanza dei generi sommi, in quanto ogni singolo γένος distinto da un altro, si determina in funzione di questa distinzione, e anche rispetto a sé stesso. Tale struttura dell’alterità è propria del λόγος, non più inteso soltanto come λόγος ἀποφαντικός, soggetto a verità e falsità, ma come struttura originaria, δύναμις che, come capacità di relazionarsi propria dell’*Esserci* (*Dasein*) con sé stesso o con il mondo, si conferma principio di movimento⁸. Il λόγος costituisce, allora, l’espressione della potenzialità (δύναμις) dell’esserci, intesa come la possibilità, da parte dell’uomo, di entrare in relazione con tutto ciò che è in quanto *altro*, e con sé stesso in quanto secondo termine della relazione di identità (Le Moli, 2002, p. 49).

La presenza dell’uomo nel mondo avviene “entro dei limiti conosciuti”, in quanto esso non si presenta del tutto e immediatamente dischiuso. Il mondo è aperto, inizialmente, come mondo-ambiente, in quanto l’uomo gli si rivolge guidato, soltanto, dai propri bisogni naturali. Ed è da questo orientamento naturale dell’uomo nel suo mondo, infatti, che prende vita qualcosa che assomiglia alla scienza; la coscienza, in un primo momento, non può fare altro che prendere il mondo come appare e come si mostra (*sich zeigt*). Il *Dasein* naturale dell’uomo, nel momento in cui vede, interpreta ciò che è già lì presente, scoperto, come mondo-ambiente, «senza consacrarsi alla scienza, dispone di una ontologia originaria e naturale» (Heidegger, 1992, pp. 270-1, trad. it. p. 299).

Il *Dasein* riesce a farsi delle opinioni (*die Meinungen*) sulla vita e sul suo senso. Queste, tuttavia, non possono ancora definirsi come una conoscenza scientifica, in grado di condurre alla comprensione dell’essere dell’ente. L’essere assume il significato di “essere prodotto” (*Her-gestellt-sein*), in sintonia con il senso originario di οὐσία, ossia ciò che “si tiene lì a disposizione” (*Zur-Verfügung-Stehen*). Il compito della ricerca scientifica è allora di seguire un percorso che, attraversando e oltrepassando le opinio-

⁸ «Potenza, in primo luogo, significa il principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra» (Aristotele, *Metafisica*, Δ 1019a15; trad. it. Reale, 2004).

ni e i giudizi “provvisori”, che il *Dasein* “quotidiano” ha formulato nell’incontro con il mondo, permetta di giungere alle “cose stesse”, svelandone l’essenza originaria. La conoscenza (*die Erkenntnis*), infatti è l’“accesso” (*Zugang*) che libera (*erschliessen*) l’ente dal suo essere nascosto e lo dice come “il vero”. Secondo Heidegger è dalla tradizione della logica che si è compreso che il primo ad avere determinato l’essenza di verità sia stato Aristotele, affermando che vero è solo il giudizio (*Wahr ist ein Urteil*) e che, appartenendo le determinazioni di verità e falsità al giudizio, la verità è una verità di giudizio (*Wahrheit ist Urteils-wahrheit*).

Ciononostante, nella definizione del concetto di verità, occorre fare una distinzione tra un significato logico dell’“essere-vero” (*Wahrsein*), e uno ontologico, fondamento originario della verità (*Wahrheit*). Il primo significato di verità non è quello costituito dalla dimensione apofantica del discorso – propria del discorso dichiarativo, l’unico di cui si può predicare verità o falsità – ma quello fondato ontologicamente, poiché si trova nella capacità insita nell’ente stesso. L’ἀλήθεια, in questo senso, è un carattere ontologico dell’ente stesso ed è una determinazione «antepredicativa», posta a fondamento dell’essere vero o falso della predicazione (Volpi, 2006, pp. 240-3).

Rimanere legati alla definizione predicativa di verità (Heidegger, 1992, p. 15, trad. it. p. 60), così come è stata trasmessa dalla tradizione, e fondata su un «[...] riferimento ad Aristotele basato su un’interpretazione insufficiente» (Heidegger, 1976, trad. it. p. 86), sarebbe superficiale (*oberflächlich*)⁹. Un tale concetto di verità fondato sull’accordo della determinazione psichica (*die Bestimmung des Seelischen*), proposizione o giudizio, con l’oggettivo (*mit dem Objektivem*), diventa però un non-senso (*ist ein Widersinn*), dal momento che la verità del giudizio prescriverebbe una preconnoscenza del fatto oggettivo: non potrebbero mai essere valutati, infatti, i giudizi pronunciati in assenza dell’ente rappresentato, in quanto oggetto del discorso.

⁹ Le tre tesi tradizionali sull’essenza della verità: la prima che afferma che il luogo della verità è la proposizione, la seconda che afferma che la verità è la adeguazione di pensiero ed essere, di rappresentazione e cosa e la terza invece che attribuisce entrambe le tesi ad Aristotele, sono state diffuse dalla tradizione. La definizione della verità come *adaequatio intellectus et rei* appartiene a Tommaso d’Aquino. Heidegger in *Essere e Tempo* sostiene che la definizione della verità come «adeguazione» è «generica e vuota» e lo dimostra sottolineando che se la verità è una adeguazione, allora ogni adeguazione è una relazione, ma non ogni relazione è una adeguazione. Inoltre il significare è una relazione, non è una adeguazione del segno al significato, infatti che una asserzione è vera significa che essa «scopre l’ente in sé stesso», la verità quindi «non ha la struttura dell’adeguazione del conoscere all’oggetto nel senso dell’assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l’oggetto)»; si veda Heidegger (1971, p. 264).

Tale concetto di verità non può corrispondere allo svelamento autentico, ma può rappresentare solo un primo modo di accesso alle cose, che si esprime ancora sul piano del διαλέγεσθαι, ma che non dispone del giusto e vero mezzo per arrivare alle cose, come il θεωρεῖν (Heidegger, 1992, pp. 196-7). Heidegger precisa subito il significato autentico di verità nel senso «di scoprire o svelare l'ente che ci viene incontro», e quindi la sua relazione originaria con l'essere, poiché ne rappresenta il suo «carattere ontologico» (ivi, p. 17). Il chiarimento del λόγος, infatti, è sempre stato un «compito fondamentale per i Greci, al quale essi hanno avuto accesso con difficoltà e lentamente» (ivi, pp. 252-3).

Il λόγος è stato tramandato dalla tradizione come logica aristotelica e, dal momento che lo spazio della sua elaborazione è quello teoretico, «il fenomeno primordiale del λόγος» (*ibid.*) è stato rappresentato dalla proposizione o «enunciato teoretico in funzione di qualcosa». Esso, quindi, si trova sempre in relazione: λέγειν significa λέγειν τι κατὰ τίνοος, ovvero parlare di qualcosa in quanto qualcosa o in riferimento a qualche cosa. In tal modo la logica seguente è stata definita in funzione di questo significato di λόγος, come logica proposizionale.

La logica, per Heidegger, va concepita in maniera più radicale e nel suo senso originario, poiché ciò che di solito si definisce tale è il prodotto di una ricerca elaborata condotta nella filosofia greca (*ibid.*). Se l'asserzione non è il luogo primario della verità, ma la verità è un modo dell'essere-nel-mondo, in relazione all'attività scoprente dell'Esserci (Heidegger, 1977, trad. it. pp. 272-3), i Greci utilizzavano l'espressione negativa ἀλήθεια, per definire ciò che comprendevano positivamente, che una volta sottratto al nascondimento «non può essere più occultato (*nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein*)» (Heidegger, 1992, p. 16). Per questo l'ἀλήθεια rappresenta l'oggetto del conoscere, e viene definita in riferimento alla sua attività svelante, l'ἀληθεύειν, grazie alla quale è possibile sottrarre il mondo alla sua dissimulazione (ivi, p. 17, trad. it. p. 62).

Per delineare le diverse modalità che l'ἀληθεύειν può assumere per i Greci Heidegger ancora una volta si serve di Aristotele che nell'*Etica Nicomachea* ne enumera cinque: ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, e νοῦς. Heidegger sottolinea come tutte queste virtù dianoetiche, tranne il νοῦς, siano μετὰ λόγου, poiché l'uomo si serve fisiologicamente del λόγος, sua determinazione fondamentale. L'essere scoprente del *Dasein* trova la sua manifestazione più immediata nel λέγειν (ivi, p. 27), in cui l'uomo dice di sé e del mondo, e si pone in relazione con una alterità che comunica e viene comunicata agli altri:

Il λόγος, anche come λεγόμενον, nel senso dei Greci è sempre imperniato sul fatto che è un λόγος comunicato, espresso per altri, in modo che altri siano in grado di vedere anche lui (ivi, p. 505, trad. mia).

Nell'analisi fenomenologica di questo termine che è il λόγος, Heidegger cerca di coglierne la genesi a partire dal significato che esso assume non tanto nella storia del pensiero, quanto nella realtà quotidiana, in cui è strumento del vivere più che del pensare. In questo ambito λόγος è *Kundtschaft*, ciò sulla cui base «l'uomo è informato sulle cose, possiede notizie su di esse, e nel contempo è però informato sulle proprie possibilità e necessità» (Heidegger, 1981, trad. it. p. 92).

Il λόγος afferma la sua attività disvelante in due modi: l'affermazione (κατάφασις) e la negazione (ἀπόφασις), lo “scoprimento che si dà a vedere”, in quanto soltanto mostrando la cosa stessa, si può rifiutare di attribuirle una determinazione. La parola, dunque, non è un semplice suono, ψόφος, ma uno ψόφος σημαντικός, che indica e significa qualcosa, per cui l'uomo si distingue dall'animale; questi, dotato di suoni inarticolati (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), non può possedere λόγος, poiché non ha neanche la voce, la materia predisposta a diventare linguaggio (Lo Piparo, 2003, p. 153), «il corpo necessario del linguaggio». L'avere mondo dell'animale, pertanto, si limita al suo rapporto con ciò che lo circonda, al suo vivere in un ambiente che non è in grado di cogliere in quanto tale. L'animale è “povero di mondo” (*Weltarm*) e, pur possedendo αἴσθησις, è privo di λόγος e non può esprimersi sul mondo, ma può avere con esso solo un rapporto necessario perché determinato dagli istinti.

Al contrario, l'uomo “ha mondo”, vive in esso, è libero di incontrare qualcosa e di lasciarla essere, di affermare e negare, di cacciare e fuggire, secondo un λόγος che può vincolarlo al mondo ma anche permettergli, in quanto *Vermögen*, di aprirsi. In quanto animale che ha λόγος, ζῷον λόγον ἔχον, si avvale dell'anima (ψυχή), οὐσία ζωῆς, non in modo istintivo, ma in virtù del λόγος che, come δύναμις, è sia capacità di entrambi i contrari, sia principio di movimento¹⁰. La vita stessa è determinata come movimento¹¹ (*Bewegung*), che non è compreso nel senso di uno spostamento, di un movimento locale, ma definendo tutti i tipi di movimento (μεταβολή), è da intendersi come un «venire alla presenza di un cambiamento (*Anwesendsein des Umschlagens*)» (Heidegger, 1992, p. 18, trad. mia).

Heidegger, per la prima volta, attribuisce all'essere il significato di *Bewegtheit*, rifacendosi ancora una volta ad Aristotele, e in particolare alla *Fisica* aristotelica, superando la concezione metafisica tradizionale

¹⁰ Aristotele nel *De Anima*, precisa Heidegger, definisce l'anima «come ciò che, nel vivente, costituisce in proprio il dispiegamento della sua presenza, in questo ente che è vivente in potenza» (Heidegger, 1992, p. 18, trad. mia).

¹¹ Il vivente, infatti, è caratterizzato dall'esser-in movimento, e il movimento è sempre quello di chi fugge (φυγή) o di chi insegue (δίωξις) qualcosa; cfr. Aristotele, *De Anima*, Γ 9, 432b28-30.

dell'essere, inteso come semplice presenza, e sostituendola con l'idea di un essere in movimento, la cui dimensione più autentica si trova nella possibilità (δύναμις) e, in particolare, nella δύναμις κατά κίνησιν¹². Trovandosi l'esistenza nella possibilità, «ogni πράξις, ogni νοεῖν è movimento (*so ist jede praxis, jedes noein Bewegung*)» (Heidegger, 1992, p. 18), l'Esserci è aperto, è un essere-in-un-mondo, e può, scegliendosi, perdersi o ritrovarsi, ma non può uscire dal mondo. L'esistenza per l'esserci non è una proprietà, ma una possibilità: «l'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile» (Heidegger, 1977, trad. it. p. 177).

Pertanto, la parola non può che appartenere a un essere vivente, e si rivela un modo caratteristico di essere della vita, che fa del *Dasein* l'unico essere in grado di procedere secondo determinazioni dette. Il discorso, il λόγος ἀποφαντικός, chiama sempre qualcosa al di fuori di sé, al fine di mettere in atto la sua attività “disvelante” della cosa. Ciò non implica che la *relazionalità* di cui è costituito l'essere sia esclusivamente logica, ma esprime la caratteristica propria dell'esistenza, che non può darsi se non come *rapporto* con il mondo; ed è proprio nel λόγος e, attraverso esso, che l'ἀληθεύειν, modalità propria dell'essere del *Dasein*, si rivela.

La “vocalizzazione della parola”, il λόγος, quindi, si presenta come “un modo d'essere del vivente” (*eine Seinsweise des Lebenden*), una modalità della ψυχή, ritenuta da Aristotele come l'ἀληθεύειν, un'attività che è la possibilità della vita umana, nel suo essere «parola e anima», di interpretare (Heidegger, 1992, pp. 18-9). Heidegger sembra affrontare il *Sofista* con la stessa δύναμις, attraverso la quale Platone tenta una definizione dell'essere¹³, e per interpretarlo, però, si serve di categorie aristoteliche. Il filosofo tedesco espone il suo metodo, procedendo all'indietro, a partire da ciò che ci è più vicino: «Se vogliamo penetrare nella filosofia platonica,

¹² Aristotele, nell'ambito della δύναμις κατά κίνησιν, distingue le potenze razionali o condotte dal discorso (δυνάμεις μετὰ λόγου) da quelle irrazionali o prive di discorso (δυνάμεις ἄλογοι) e lo fa a partire dalla differenziazione tra esseri animati (ἔμψυχα) e inanimati (ἄψυχα) e poiché c'è λόγος dove c'è anima (ψυχή), le potenze con discorso si troveranno solo negli esseri animati. In *Metafisica* Θ 5 viene precisato che l'ambito dell'ἄλογον si amplia anche all'ἔμψυχον, cosa che implica che il λόγον ἔχον è necessariamente un ἔμψυχον, mentre ogni ἔμψυχον non è necessariamente un λόγον ἔχον. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Θ 5, 1048a1-5: «Alcuni esseri sono capaci di muovere secondo ragione e le loro potenze sono razionali, mentre altri esseri sono privi di ragione e le loro potenze sono irrazionali (le prime devono necessariamente trovarsi in esseri animati, le seconde possono trovarsi sia negli esseri animati sia negli esseri inanimati)» (trad. Reale, 2004).

¹³ «Affermo dunque che ciò che possiede per la sua costituzione naturale una capacità di qualunque tipo, riguardante o l'agire su una qualunque altra cosa o il patire anche qualcosa di minimo da parte della cosa più insignificante [...], tutto questo, realmente, è» (Platone, *Sofista*, 247e; trad. Centrone, 2008).

lo faremo prendendo come filo conduttore la filosofia di Aristotele» (Heidegger, 1992, p. 11, trad. mia).

La filosofia, in quanto fenomenologia, si identifica quindi con il movimento della storia ripetuto in senso regressivo: solo mantenendo il rapporto con l'origine, si può proseguire ogni ricerca in ogni ambito del sapere (Ugazio, 1996, p. 116). Per Heidegger è dunque Aristotele che può aiutarci ad accogliere e a comprendere la filosofia, indicando la direzione che conduce alla problematica specifica del pensiero platonico e, in particolare, del *Sofista*, ovvero, la questione del λόγος in quanto ἀληθεύειν: «è così che, grazie ad Aristotele, ci metteremo nella buona posizione, troveremo il modo migliore di vedere, per porre la questione dell'ente dell'essere» (Heidegger, 1992, p. 14).

Il passaggio da Aristotele (*im Ausgang von Aristoteles*) permetterebbe a Heidegger di mettere in evidenza la dimensione "autentica" dell'ἀληθεύειν, che non risiede nel λόγος, bensì nel νοῦς, i cui modi di svelamento dell'ente sono il θιγεῖν e il φάναι: «Der λόγος ist nicht die Stätte, in der das ἀληθεύειν zu Hause, bodenständig ist» (ivi, p. 182).

Se la verità si trovasse nella proposizione, il λόγος svelerebbe la cosa a partire "da qualcosa di altro", grazie a *un predicato* differente da essa e quindi non dalla cosa stessa; al contrario, solo attraverso il νοῦς, un puro vedere, un ὁρᾶν, si può pervenire alla cosa attraverso sé stessa, senza ricorrere alla mediazione di un termine "altro". Tuttavia il λόγος, anche quando dice la cosa servendosi di un predicato, quando cioè è *dialettico*, conserva in sé una tendenza a dirigersi verso la cosa stessa: «Così si verifica che la dialettica non è un procedimento puramente formale, ma essa ha, al contrario per senso – almeno come tendenza – di chiarire le cose stesse in ciò che esse sono» (Schüßler, 1996, p. 95, trad. mia).

Il procedimento dialettico, impiegando le definizioni diairetiche, è lo strumento attraverso cui "svelare" il modo di apparire del sofista, lasciando apparire nello sfondo il filosofo. Di questo stesso λόγος Heidegger si serve per svelare il piano della possibilità del λέγειν (*ibid.*). Il διαλέγεσθαι, sottolinea Heidegger nel commento al *Sofista*, anche se non riesce a svelare l'ente, svolge un'attività non trascurabile, in quanto avrebbe la funzione di condurre le cose discusse, attraverso la parola, a una prima manifestazione, o meglio, «a una prima indicazione che rivela la loro evidenza più immediata» (Heidegger, 1992, p. 197, trad. mia).

Per Heidegger, però, è Aristotele a rappresentare il giusto accesso alla questione dell'essere dell'ente e alla comprensione del pensiero platonico. Aristotele avrebbe il merito secondo Heidegger di avere esplicitato il pensiero platonico, svelandone i contenuti nascosti; proprio in riferimento alla dialettica platonica, essa se interpretata nel senso di una sorta di livello superiore, o potenziamento del pensiero, non è colta nel suo autentico

significato; essa sarebbe piuttosto una prima forma più immediata di accesso alla pratica disvelante propria dell'uomo. Il διαλέγεσθαι è subordinato al vedere, ὁρᾶν, all'autentica originaria visione (ivi, p. 229) e questo Aristotele lo avrebbe compreso. Bisogna a questo punto chiedersi se il procedimento heideggeriano di interpretare Platone attraverso Aristotele sia virtuoso e se Heidegger riesca a restituire il pensiero platonico alla sua autenticità, sottraendolo quindi all'occultamento.

In verità l'intento heideggeriano di restituire il pensiero platonico al suo senso originario si rivela fallimentare fin da subito, nel momento in cui il filosofo tedesco dichiara il suo modo di procedere: interpretare la filosofia di Platone a partire da quella di Aristotele.

Il filosofo tedesco procede da un assunto fondamentale, ossia dal fatto che Aristotele godrebbe di quella posizione privilegiata rispetto a Platone, in quanto essendo il suo successore avrebbe avuto la possibilità di guardare più attentamente alla filosofia del suo predecessore comprendendola. Questa scelta mostra degli aspetti problematici nella misura in cui parte dal presupposto secondo il quale:

1. Aristotele abbia realmente compreso il pensiero platonico senza sovrainterpretarlo;
2. Heidegger sia in grado di applicare il procedimento fenomenologico al testo platonico, lasciando che si mostri nella sua autenticità, nonostante però venga interpretato facendo ricorso a concetti di matrice aristotelica.

In verità, la scelta esegetica di Heidegger ha come effetto principale quello di applicare le categorie aristoteliche a quelle platoniche, e quindi di assimilare l'ontologia di Aristotele a quella del suo maestro (Trabattoni, 2012, pp. 120-1). In questo senso, lo stesso concetto di idea espresso da Platone verrebbe completamente travisato, poiché l'idea viene assimilata al linguaggio, perdendo il suo carattere trascendentale.

Il filosofo tedesco finisce per iper-interpretare il dialogo platonico e diventa protagonista egli stesso di quell'occultamento dell'essere di cui la metafisica era stata ritenuta responsabile.

Nota bibliografica

Testi

- BRENTANO F. (1995), *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- CENTRONE B. (2008), *Platone. Sofista*, Einaudi, Torino.
- COHEN H. (1928), *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, in A. Görland, E. Cassirer (Hrsg.), *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Akademie Verlag, Berlin, 1928, pp. 336-66; trad. it. in G. Gigliotti, *Hermann Cohen, la dottrina*

- platonica delle idee*, in "Rivista di Storia della filosofia", Supplemento al vol. 68 (2013).
- HEIDEGGER M. (1969), *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen (trad. it. *Tempo e Essere*, Guida, Napoli 1980).
- ID. (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [WS 1925-26, GA 21] (trad. it. *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986).
- ID. (1977), *Sein und Zeit* [1927], Hrsg. F. W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1998).
- ID. (1981), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Aristotele: Metafisica Θ 1-3: sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992).
- ID. (1992), *Platon. Sophistes*, Hrsg. von Ingeborg Schüßler (Gesamtausgabe. II), Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Il Sofista di Platone*, Adelphi, Milano 2013).
- ID. (1994), *Bremer und Freiburger Vorträge* [1949-1957], Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002).
- ID. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens* [WS 1920-21, SS 1921, appunti 1918-19], Hrsg. M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003).
- NATORP P. (1994), *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Felix Meiner, Hamburg (trad. it. *Dottrina platonica delle idee*, Vita e Pensiero, Milano 1999).
- REALE G. (2004), *Aristotele. Metafisica*, Bompiani, Milano.

Studi

- BIANCHI M. L. (2017), *Platone in Heidegger*, in M. Bianchi, F. Fronterotta, *Due immagini di Platone in età contemporanea. Il neo-kantismo, Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine.
- CAMMAROTA G. P. (2018), *Esperienza morale e conoscenza. Per una critica dell'esperienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- DE BRASI D., FUCHS M. J. (2016), *Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-1925)*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.
- ESPOSITO C. (2003), *Heidegger storia e fenomenologia del possibile*, Levante Editori, Bari.
- FABRIS A. (2008), *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, pp. 59-111.
- FRONTEROTTA F. (2017), *Dopo Hegel: Platone dal logicismo al neo-kantismo*, in M. Bianchi, F. Fronterotta, *Due immagini di Platone in età contemporanea. Il neo-kantismo, Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine.
- GONZALEZ F. J. (2009), *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- KIESEL T. (1986-87), *Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers*, in "Dilthey-Jahrbuch", 4, pp. 91-120.

- LE MOLI A. (2002), *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza*, Vita e Pensiero, Milano.
- ID. (2012), *Platone e la scuola di Marburgo. Ontologia e Metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann*, in "Epekeina", 1/1-2, pp. 7-26.
- LO PIPARO F. (2003), *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- MAZZARELLA E. (2006), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova.
- MORA F. (2000), *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova.
- SCHÜSSLER I. (1996), *Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de M. Heidegger*, in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris.
- STRUBE C. (2006), *La sfida di Heidegger per un ritorno dietro la teorizzazione. Un confronto con l'ideale di scienza di Husserl e del neokantismo della scuola di Marburgo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova, pp. 249-58.
- TRABATTONI F. (2012), *La dottrina platonica delle idee come fondamento epistemologico dell'impresa scientifica? Un percorso da Kant a Natorp*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Il Platonismo e le scienze*, Carocci, Roma, pp. 165-91.
- UGAZIO U. (1996), *Il ritorno del possibile*, Silvio Zamorani Editore, Torino.
- VOLPI F. (1992), *Platonismo e Aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano.
- ID. (2005), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2006), *L'appropriazione di Aristotele nel quadro del confronto con i Greci*, in G. Pöltnerand, M. Flatscher (eds.), *Heidegger und die Antike*, Verlag C. H. Beck, München.