



philosophica

[237]

philosophica

serie rossa

diretta da Adriano Fabris

comitato scientifico

Bernhard Casper, Claudio Ciancio,
Francesco Paolo Ciglia, Enrica Lisciani-Petrini, Félix Duque,
Flavia Monceri, Carlo Montaleone, Piergiorgio Grassi,
Ken Seeskin, Guglielmo Tamburrini

Claudia Lo Casto

L'essere come *dynamis*

Heidegger interprete
del *Sofista* di Platone attraverso Aristotele



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze
del Patrimonio Culturale dell'Università degli Studi di Salerno*

© Copyright 2019

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675736-4

ISSN 2420-9198

PREFAZIONE

Claudia Lo Casto esamina in questo volume alcuni aspetti dell'interpretazione heideggeriana di Platone, assumendo tuttavia come principale punto di riferimento il corso sul *Sofista* tenuto a Marburgo nel 1924-25. Questo corso, pubblicato in volume nel 1992 e successivamente tradotto in diverse lingue, ha sensibilmente arricchito la comprensione delle attitudini ermeneutiche di Heidegger nei confronti di Platone.

Platone non appare infatti soltanto e univocamente nel ruolo ben noto di responsabile dell'occultamento dell'originaria nozione di ἀλήθεια come "svelamento" e della sua trasformazione in una concezione corrispondentista che fa consistere la verità con la correttezza formale di una proposizione e, a un tempo, come il colpevole del declino dell'autentica comprensione dell'essere come "possibilità" in una deteriorata versione ontica che esaurisce l'essere nell'ente – tesi, queste, che emergono pur non senza contrasti a partire dagli '30 e che culminano nel saggio su *La dottrina platonica della verità* (1942). Negli scritti degli anni '20, e particolarmente nel corso sul *Sofista*, le cose sono assai più articolate e complesse, come Claudia Lo Casto mette puntualmente e felicemente in luce.

Il *Sofista* dunque, uno dei dialoghi platonici più controversi e affascinanti. Se infatti dialoghi come il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Parmenide* o il *Timeo* hanno conosciuto grande fortuna in determinate epoche e correnti di pensiero e nell'ambito di certe specifiche aree problematiche, il *Sofista*, in virtù della profondità e della varietà dei suoi contenuti, risulta a diverso titolo e in diversi contesti fondativo: che si tratti della ricerca della definizione di qualcosa o dell'esigenza di un metodo, di una riflessione sulla natura della dialettica o dell'elaborazione di un'ontologia, del problema del criterio della verità o della falsità del discorso, della reciproca distinzione dell'identità e della diversità delle cose che sono, il *Sofista* presenta il primo tentativo articolato di una coerente sistemazione categoriale nella storia della filosofia. Diogene Laerzio dà forse voce a un'opinione antica quando considera il dialogo περὶ τοῦ ὄντος

(III 58), *de ente*, come traduce Marsilio Ficino. Ma questa delimitazione tematica è indubbiamente riduttiva: Aristotele, per esempio, ora vi si riferisce, forse, come *περὶ οὐσίας* (*Metaph.* VII 1, 1028b2-7), ora lo qualifica *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* (*Metaph.* XIV 2, 1089a1-6); ora sottolinea la sua indagine *de divisione* (*Anal. Pr.* I 31 e *De part. animal.* I 2-3), ora ricorda la sua analisi dello statuto del falso (*Metaph.* V 29).

Questo intreccio di valutazioni riflette obiettivamente la complessità argomentativa e tematica dello svolgimento di un'opera in cui è la stessa linea di ricerca programmaticamente introdotta da Socrate con la sua richiesta di un chiarimento relativamente alla tecnica sofistica a sollevare inizialmente – e a ribadire fino all'effettiva cattura del sofista, costantemente inseguito con il timore e il sospetto dovuti a un insidioso avversario della filosofia e di ogni sano e adeguato percorso formativo ed educativo – l'esigenza di una metodologia dialettica che, servendosi di procedure ben codificate, consenta di collocare l'indagine in un contesto teorico più ampio, entro il quale sciogliere attraverso una più generale ricomposizione concettuale alcune serie difficoltà sorte sul piano della delucidazione delle competenze proprie del sofista. È precisamente per tali motivazioni, e senza dover ricorrere a ulteriori artificiose giustificazioni, che la struttura e lo svolgimento del dialogo prendono la forma in certo senso "piramidale" che gli è caratteristica, muovendo agilmente dall'esame puntuale della natura e delle caratteristiche di una certa nozione o realtà alla scansione della gerarchia delle cose che sono, al cui vertice si pone lo stesso essere, così tracciando una mappa di tutto ciò che è e ricostruendone esaustivamente la rete di relazioni, per tornare infine, su questa base, a ripercorrere a ritroso tale "piramide" dialettica fino alla determinazione delle condizioni di verità dell'indagine di partenza. In qualche modo trasversale rispetto a una simile ricostruzione dell'andamento narrativo e argomentativo del *Sofista* va considerato inoltre il peculiare statuto della *σοφία*, della filosofia come tale, cui si riconoscono qui valenza e modalità dialettiche capaci di raccogliere e pervadere tutte le scienze e le competenze particolari, che nella sua struttura gerarchica si lasciano appunto riassumere e alla sua *δύναμις* razionale risultano rigorosamente subordinate.

Non stupisce di conseguenza – si tratta, anzi, di un luogo comune ripetuto incessantemente tanto nella manualistica come negli studi specialistici – che molti lettori antichi e moderni abbiano considerato il *Sofista* e i dialoghi a esso verosimilmente coevi come fondamentalmente "dialettici", accentuando però un significato e un'accezione peculiari della dialettica, intesa a un tempo come una procedura di veri-

fica e come una metodologia di ricerca cui sarebbe affidato il compito di una revisione in larga misura auto-critica del vecchio Platone, che tornerebbe così, sensibilmente modificandole, sulle dottrine professate nelle opere della sua età giovanile e matura. Questo significativo ripensamento coinvolgerebbe tanto la concezione delle idee, ormai chiamate in causa piuttosto dal punto di vista della loro funzione definitoria o classificatoria che in ragione del loro statuto metafisico, così sottolineando un carattere operativo degli εἶδη come criterio del λόγος che, pur se individuato fin dai dialoghi giovanili, acquisterebbe adesso un particolare rilievo nell'ambito della ricostruzione dei *focal meanings* risultanti dal tracciato della rete dialettica; quanto le loro capacità, appunto, "relazionali" che sarebbero qui radicalmente sviluppate, anche se, nuovamente, la κοινωμία fra gli intellegibili pare chiaramente presupposta, oltre che esplicitamente evocata, almeno nel *Fedone* e nei libri centrali della *Repubblica*. Analogamente, per quanto riguarda l'aspetto metodologico, sebbene la *Repubblica*, specialmente nei libri VI-VII, indichi con grande evidenza il carattere fondante e supremo della dialettica, coincidente con la stessa filosofia, e il *Fedro* ne puntualizzi perfino la struttura essenzialmente diairetica, soltanto il *Sofista* e il *Politico* ne fornirebbero un'illustrazione adeguata e dettagliata, come infine l'elaborazione di una rigorosa dottrina della verità, con la contestuale dimostrazione della possibilità e della legittimità del falso, pur recuperando un quadro concettuale e dei criteri distintivi già proposti nel *Cratilo* e, in forma paradossale, nell'*Eutidemo*, si troverebbe finalmente collocata, nel *Sofista* esclusivamente, nel contesto di una teoria logico-ontologica opportunamente congegnata. Ciascuno di questi temi, pur sollecitando l'attenzione del commentatore nel cogliere i segnali di un costante approfondimento della riflessione di Platone, non incoraggia però necessariamente un'interpretazione evolutiva del suo pensiero né permette di leggere il dialogo nel suo insieme come la testimonianza di una svolta intellettuale o come l'atto fondatore di una nuova filosofia.

Heidegger si accosta al *Sofista*, e alla sua complessità tematica appena tratteggiata, assumendo come guida Aristotele. Come giustamente fa notare Claudia Lo Casto (p. 15), citando direttamente Heidegger, «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»: e non a caso, nella prima parte del suo corso, Heidegger si concentra sulla delucidazione di quegli indispensabili concetti aristotelici suscettibili di chiarire e penetrare i più oscuri svolgimenti della

riflessione di Platone, precisamente a partire dalla nozione di ἀλήθεια e dall'atteggiamento dell'ἀληθεύειν che ne costituiscono la premessa necessaria. Il tema della "verità" è introdotto inizialmente in relazione con l'approccio fenomenologico adottato da Heidegger, perché esso consiste in un concreto lavoro sulle cose stesse che a sua volta indica la via attraverso la quale giungere a una comprensione fenomenologica dell'ente, in modo che il fenomeno designa l'ente nelle diverse possibilità del suo svelamento. Precisamente in questo risiede il "conoscere", secondo Platone e Aristotele, nell'accesso all'ente secondo l'una delle possibilità del suo svelarsi, sicché la verità della conoscenza consiste infine nel fatto stesso dell'essere svelato dell'ente, di cui dunque si manifesta come un carattere ontologico.

Diviene agevole comprendere allora la celebre spiegazione che Heidegger suggerisce del termine greco ἀλήθεια, inteso nel senso negativo (segnalato dall'impiego di un *alpha* privativo: ἀ-λήθεια) di "svelamento", "non essere più occultato": «Per i Greci la verità – che per noi è alcunché di positivo – si esprime negativamente: ἀλήθεια; e la falsità, che per noi è il negativo, assume forma positiva: ψεῦδος. Ἀλήθεια vuole dire: non essere più velato, essere scoperto» (GA II, 19, p. 25, trad. it. p. 61). La verità indica così il modo secondo cui un ente si svela e si rende aperto a colui il quale vi ha accesso ed è in questo senso sinonimo di realtà, ponendosi come un "comportamento" del *Dasein* rispetto al mondo e a se stesso nel quale esso strappa il mondo al suo occultamento e alla sua dissimulazione, giungendo in tal modo a disporre di una certa "familiarità" con l'ente o, in altri termini, a "dimorare" in certa misura presso l'ente, sicché "essere vero" o "essere nella verità", in quanto determinazioni del *Dasein*, implicano un "avere a disposizione", non velato, l'ente con cui il *Dasein* è di volta in volta in relazione.

Heidegger nota come, in questo contesto, emerga al cuore dell'indagine condotta nel *Sofista* il tema dell'essere, anche se la riflessione platonica (e in generale dei Greci) riguarda sempre e propriamente *ciò che è* o *l'ente*, più che l'essere come tale. E tuttavia l'indagine stessa rivela il senso non adeguatamente esplorato, e però già implicato nell'impiego del termine οὐσία, cui essa indirettamente rinvia: l'essere consiste nel fatto stesso di "esserci" dell'ente, di "rendersi presente", in modo che l'essere dell'ente si riduce alla sua presenza costante e permanente, al fatto di essere costantemente e durevolmente "presente", così manifestando la sua originaria relazione con il tempo o, più esattamente, con il momento temporale di "ciò che è sempre nell'ora". Come si vede, la presenza dell'ente in cui consiste il suo essere non è semplicemente

te la *condizione* del suo essere svelato allo svelamento dell'ἀληθεύειν che vi ha accesso; ma, nella misura in cui questa presenza coincide e si identifica precisamente con il fatto stesso di essere svelato dell'ente che è presente, essa non fa che dischiudere l'altro versante dell'atto stesso dello svelamento dell'ἀληθεύειν, che quindi a sua volta consiste in un *Gegenwärtigen*, un "rendere presente" l'ente nel suo "essere presente" nel "momento presente", manifestando in questo modo, ancora una volta, l'intima relazione che la nozione di "presenza" porta alla luce fra la "verità" (che, in quanto svelamento, "rende presente"), l'ente (che, in quanto svelato, "è presente") e il tempo (che, nel presente, "presentifica").

È ben noto, e lo si è accennato all'inizio, come questa interpretazione heideggeriana di Platone muti di segno, almeno a partire dagli scritti degli anni '30, non tanto nel senso che Heidegger ne modifichi i tratti strutturali, quanto piuttosto perché ne fornisce ormai una lettura negativa e prodromica della crisi e della decadenza della metafisica occidentale tutta intera che essa annuncerebbe. La prospettiva ontologica di Platone slitta sensibilmente dall'originaria e promettente intuizione del senso di "essere" come "presenza" a un rigido e infruttuoso schema ontico che consta dell'insieme di enti che sono *oggettivamente* presenti, donde si produrrebbe un parallelo e conseguente mutamento nella concezione della verità, che si troverebbe ridotta alla semplice "corrispondenza" agli oggetti che sono "presenti" e "dati" alla conoscenza. O, simmetricamente, il declassamento della concezione platonica della verità come svelamento alla semplice "corrispondenza" agli oggetti conosciuti avrebbe ormai come suo *pendant* una parallela e conseguente trasformazione della concezione dell'essere come "presenza", che diviene la presenza degli enti dati alla conoscenza che deve conformarvisi per essere vera.

In questo quadro d'insieme, tutto sommato tradizionale, che Claudia Lo Casto ricostruisce e documenta con acutezza e intelligenza, sembra emergere tuttavia, proprio nel corso dedicato al *Sofista*, un notevole elemento di discontinuità. Confrontandosi con alcuni degli studi più recenti sul tema (per esempio, ma non solo, di Francisco Gonzalez e di Andrea Le Moli), Claudia Lo Casto esamina con estrema attenzione – facendone anzi, in ultima analisi, il filo conduttore della sua ricerca – la definizione dell'essere che a un tratto viene proposta nel dialogo platonico (247d-e), quasi in sordina e apparentemente nella forma di una possibile mediazione per conciliare le diverse posizioni emerse fin lì, secondo la quale, appunto, l'essere si identifica con una δύνναμις di agire e patire che caratterizza tutte le cose che sono. Si tratta evidentemente di

una spiegazione e di una comprensione dell'essere alternative a quella, tendenzialmente prevalente nella lettura heideggeriana, della "presenza", una spiegazione e una comprensione dell'essere nei termini della "possibilità". Non è difficile constatare come questo essere-δύναμις, che acquisisce un ruolo decisivo nell'interpretazione del *Sofista* ed è illustrato soprattutto nella sua dimensione autenticamente relazionale (ossia come possibilità di stabilire relazioni con l'altro da sé), riveli sorprendenti punti di contatto con l'elaborazione del concetto di essere che Heidegger svolge in questi stessi anni e che culmina notoriamente in *Essere e tempo*.

Annunciati così, ma non svelati, l'obiettivo e le principali linee argomentative della ricerca qui presentata, e lasciando a questo punto la parola a Claudia Lo Casto, vale sottolineare infine, e ancora una volta, l'estremo interesse di questo volume, per lo studioso di Platone e per lo studioso di Heidegger, come pure da un punto di vista storico-filosofico più generale, se la storia della filosofia prevede fra i suoi compiti quello di interrogare i testi collocandoli in una prospettiva storica adeguata e di suggerirne interpretazioni capaci di sfidare con intelligenza la tradizione esegetica e di sollecitare di conseguenza nuove domande.

Francesco Fronterotta

INTRODUZIONE

Il confronto critico con i filosofi antichi e l'interpretazione dei testi platonici e aristotelici hanno suscitato l'interesse di Heidegger sin dai primi anni della sua formazione filosofica. Di fronte al pensiero heideggeriano si resta in qualche modo affascinati, dal momento che esso ha senz'altro il merito di riuscire a rimettere in movimento i testi antichi, reinterpretandoli.

Se, infatti, si prova a ripercorrere i corsi universitari dedicati ai dialoghi platonici, tenuti tra gli anni '20 e gli anni '40, certamente non si può non rimanere stupiti dalla diversità dei temi trattati e, in particolare, dalla capacità di reinterpretare questo pensiero prescindendo del tutto dalla tradizione del platonismo; dall'altro, però, ci si trova inevitabilmente a fare i conti con un pensiero che viene privato della sua autentica natura e che viene interpretato secondo categorie che non gli appartengono.

Il confronto di Heidegger con Platone, come è stato messo in evidenza da un'ampia letteratura critica¹, non soltanto non è per nulla univoco, ma è anche alquanto problematico, dal momento che il suo pensiero avrebbe subito delle evoluzioni nel corso degli anni della sua speculazione filosofica. Come sostiene Trabattoni, il giudizio di Heidegger nei confronti di Platone non è sempre stato negativo, in quanto il filosofo tedesco avrebbe trovato nella dottrina platonica il punto di partenza per la teorizzazione della sua concezione dell'essere e della verità.

Ad avviare il lungo confronto con Platone è un corso del 1924-25 tenuto a Marburgo e dedicato al commento del *Sofista*, nel quale Heidegger non soltanto propone una lettura fenomenologico-esistenziale del dialogo, ma ne offre un commento integrale.

¹ Si vedano: A. BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris 1987; A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2002; F. TRABATTONI, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti tra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum, Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 120-121.

Come è noto, il corso tenuto nel 1931 e pubblicato nel 1942 dal titolo "La Dottrina platonica della verità" rappresenterebbe, invece, in un certo senso il punto di rottura con la concezione platonica dell'essere e della verità². In quest'opera Platone è presentato come il responsabile dell'occultamento dell'idea di verità come "disvelamento" e il fondatore della nozione di verità come corrispondenza³. In verità, negli anni '30-'40, non sembrerebbe esserci un vero e proprio cambiamento nell'interpretazione della filosofia platonica, bensì la presa di coscienza da parte di Heidegger che l'ontologia platonica (come da lui interpretata) non fosse compatibile con la sua visione sempre più "trascendentale" dell'essere⁴.

Questo volume intende analizzare l'incidenza del pensiero platonico e di quello aristotelico nella filosofia heideggeriana e mostrare il metodo ermeneutico di Heidegger, per evidenziarne i possibili limiti. Nel suo commento al *Sofista* di Platone, il filosofo afferma che, per comprendere il nucleo più autentico del suo pensiero, è necessario partire proprio da Aristotele. Heidegger finisce in tal modo per iper-interpretare il testo platonico applicandogli categorie di matrice aristotelica⁵ e un modello esegetico di matrice husserliana.

Secondo Heidegger, il pensiero di Aristotele sarebbe superiore scientificamente a quello platonico, tanto da riuscire a chiarire i punti più oscuri della dottrina platonica⁶. In particolare, la preminenza del

² Cfr. il volume di P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla svolta*, il Mulino, Bologna 2002, che sostiene la tesi secondo la quale la rottura di Heidegger con Platone ha un legame con la *Kehre*. In effetti lo stesso Heidegger contesta l'interpretazione secondo la quale si possa parlare di "svolta" nel senso di un vero e proprio cambiamento di prospettiva nel pensiero di *Essere e Tempo*. La stessa conferenza del 1942 rappresenta la versione finale di un insieme di concetti che già erano stati espressi, anche se non in modo così esplicito. Cfr. L. SAMONÀ, «La svolta» e il destino dell'oblio dell'essere, in *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari 2005, pp. 167-170.

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, ora in *Wegmarken* (GA 9), 2004, pp. 203-238; trad. it di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, terza edizione, Milano 1994. Sull'antiplatonismo heideggeriano, cfr. M. DIXSAUT, *Contre Platon, Renverser le platonisme*, Vol.II, Vrin, Paris 1995. La concezione platonica della verità come corrispondenza sembra essere il risultato della scelta esegetica heideggeriana di leggere Platone, servendosi di categorie aristoteliche e, più precisamente, dall'aver attribuito a Platone la corrispondenza aristotelica dell'idea con il *logos*, della realtà con il discorso.

⁴ Cfr. F. TRABATTONI, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti tra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum, Paci*, cit. p. 124.

⁵ Cfr. S. ROSEN, *The question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, Yale 1993.

⁶ Per contrasto non si può non richiamare la differente prospettiva ermeneutica di Gadamer, il quale manifesta in più luoghi il suo dissenso verso Heidegger nell'interpre-

pensiero aristotelico sarebbe in primo luogo giustificata dalla capacità da parte di Aristotele di porre la questione dell'essere in termini fenomenologici.

In effetti, l'interesse per il pensiero aristotelico viene immediatamente dichiarato, e ciò non è sorprendente se si pensa che il confronto con Aristotele ha caratterizzato sin dai primi anni la sua formazione filosofica, a partire dalla lettura dell'opera di Brentano. Il pensiero aristotelico, che occupa gran parte del commento al *Sofista*, e che è protagonista dell'opera di pochi anni successiva *Aristotele. Metafisica θ 1-3*, rappresenta quindi la fonte a partire dalla quale Heidegger comprende la dimensione pratica del *Dasein*, la cui essenza si esprime nel carattere di motilità (*Bewegtheit*) della vita.

Il carattere di motilità, come si cercherà di dimostrare, è strettamente connesso con quello di possibilità: la vita risiederebbe, a partire dalla lettura aristotelica, nella possibilità dell'uomo di progettare e di scegliere il come della propria esistenza, la quale risulta, però, già determinata dalla fatticità. Il concetto di δύναμις si rivela centrale nell'interpretazione heideggeriana del *Sofista*, nella misura in cui proprio la definizione platonica della nozione di essere rappresenta per Heidegger il punto di partenza per la teorizzazione del proprio concetto di essere, originariamente relazionale, in quanto possibilità di entrare in relazione con altro da sé.

tazione di Platone. Non intendo in questa sede discutere dell'interpretazione platonica di Gadamer, ma mi sembra opportuno almeno indicare un testo fondamentale in cui Gadamer esprime il suo pensiero: H.G. GADAMER, *Platone in I sentieri di Heidegger*, traduzione italiana a cura di R. Cristin e di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1987, pp. 71-82 e gli studi di F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans Georg Gadamer*, Academia, Sankt Augustin 1999 e di B. Wachterhauser, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press, Evanston 1999.

Desidero ringraziare coloro che mi hanno sostenuto e incoraggiato nel corso di questa ricerca: Adriano Fabris, per avere accolto questo volume nella collana da lui diretta e per la sua lettura attenta e partecipe; Francesco Fronterotta, per il suo prezioso contributo nella stesura della prefazione; Gian Paolo Cammarota, per il suo sostegno e per il confronto sui temi centrali dell'interpretazione heideggeriana del pensiero platonico; Ersilia Caramuta, i cui puntuali consigli sono stati per me, nella scelta del tema, di grande importanza.