

Tempo e essere:
Heidegger a confronto con il Parmenide e il Sofista

di Paolo Vanin

Settembre 1999

Versione provvisoria

Sommario

| | |
|--|-----------|
| Sommario..... | II |
| RIPENSARE UN FALLIMENTO FILOSOFICO | 1 |
| Il problema del senso dell'essere..... | 1 |
| IL CONCETTO DI TEMPO IN RAPPORTO AL PARMENIDE | 3 |
| La struttura del Parmenide..... | 3 |
| I passi del Parmenide sul tempo | 4 |
| Il concetto di tempo di Heidegger..... | 12 |
| L'attimo, punto di contatto fra Essere e tempo e il Parmenide..... | 17 |
| IL CONCETTO DI ESSERE IN RAPPORTO AL SOFISTA | 21 |
| La struttura del Sofista..... | 21 |
| Il gioco dei rimandi fra <i>lógos</i> ed essere nel Sofista | 22 |
| Heidegger su Platone: il Sofista come riferimento esplicito..... | 25 |
| Il passaggio dal <i>lógos</i> all'esistenza come orizzonte della questione dell'essere..... | 27 |
| <i>Il <i>lógos</i> platonico alla luce degli esistenziali heideggeriani.....</i> | <i>27</i> |
| <i>Dal <i>lógos</i> al senso.....</i> | <i>29</i> |
| Il <i>lógos</i> come intreccio delle idee e come genere dell'essere e il concetto heideggeriano di senso | 32 |
| Il <i>lógos</i> come giudizio e il senso esistenziale dell'asserzione | 33 |
| <i>Dalla verità del <i>lógos</i> al senso dell'esistenza</i> | <i>36</i> |
| Il concetto tragico della verità come temporalità dell'esistenza | 37 |
| L'autenticità dell'esistenza e il senso esistenziale della coscienza | 41 |
| LA TEMPORALITÀ DELL'ESSERE: COME ESSERE E TEMPO, RIPRENDEDO IL PARMENIDE, VA CONTRO IL SOFISTA..... | 46 |
| I cinque generi maggiori dell'essere e la questione della temporalità | 46 |
| Attimo, decisione e temporalità dell'essere..... | 46 |
| Riferimenti bibliografici | 47 |

Ripensare un fallimento filosofico

Il problema del senso dell'essere

In *Essere e tempo* Heidegger pone un problema: quello del senso dell'essere. Tale problema trovò la sua prima formulazione esplicita nella filosofia greca, che lo espresse con la seguente domanda: "Τὶ τὸ ὄν;". Alcuni la traducono con "Che cos'è l'ente?", altri con "Che cos'è l'essere?", riflettendo in modo paradigmatico l'incertezza che, dai Greci fino a oggi, regna attorno al "τὸ ὄν": da un lato, tutti capiscono che cosa significa "essere"; dall'altro, quando si tratta di esplicitarlo, ci si trova davanti alla questione più complessa e oscura. Come risposta a tale problema, lo stesso libro di Heidegger può essere considerato un "fallimento": nonostante l'estrema tensione, la ricerca resta incompiuta, poiché mancano all'autore le parole per dire l'essere.

Ogni "fallimento" filosofico, d'altro canto, non è mai un evento puramente negativo, ma costituisce in quanto tale un fatto su cui riflettere, poiché si tratta di una domanda portata avanti lungo una strada rivelatasi infine aporetica. Ripensare il problema posto in quella domanda, cercando di evitare di cadere nella medesima aporia, resta come compito della filosofia.

Lo scopo di questa ricerca è quello di recare un contributo a questo ripensamento, attraverso la riproposizione della domanda fondamentale sul senso dell'essere; la via scelta per farlo è quella di misurarsi con il modo in cui essa è stata posta da Heidegger in *Essere e tempo*, cercando di mettere in luce la radice di alcune delle difficoltà incontrate dalla sua "gigantomachia perì tès ousias", nella speranza che da tale analisi possa sorgere qualche lume sulle possibili direzioni da seguire per trovare una risposta¹.

¹ Non verrà preso in considerazione il pensiero elaborato da Heidegger dopo la cosiddetta svolta, ma soltanto il suo sforzo ontologico di *Essere e tempo*.

Dal momento che Essere e tempo intende configurarsi come un ripensamento del principio su cui si è costruita tutta la storia della filosofia, che va rintracciato nel pensiero greco, è nelle cose stesse che una riflessione sul testo heideggeriano si articola nel confronto con la filosofia greca. In particolare, qui sarà approfondito il confronto con due fondamentali dialoghi di Platone: il Parmenide e il Sofista. Lo scopo è quello di cercare in che misura Essere e tempo realizzi effettivamente un rivolgimento dell'impostazione platonica e quanto di esso, invece, non si fondi su quella medesima origine e non sia in consonanza con essa.

La tesi che si vuole sostenere ruota attorno ai seguenti aspetti:

- è platonica la ricerca del senso dell'essere, ossia la struttura di tutto Sein und Zeit e la sua tesi fondamentale sulla differenza ontico-ontologica;
- è platonica l'interpretazione che Heidegger dà del concetto di tempo, in quanto ricalca in buona misura una concezione già esplicitata nel Parmenide, con la differenza che Essere e tempo traduce l'astrattezza delle categorie platoniche nella concreta esistenza del Dasein;
- viceversa, appare antiplatonica la formulazione heideggeriana del concetto di essere, rispetto al modo in cui quest'ultimo è sviluppato nel Sofista. Platone, infatti, in questo dialogo non attribuisce alcuna importanza alla temporalità, quale pure egli stesso aveva esaminata nel Parmenide, ma chiude l'essere in una dimensione statica e "logica".

In modo senz'altro troppo conciso, e però efficace, si può dire che, se la ricerca di Essere e tempo risponde alla medesima esigenza che fu di Platone - quella di configurare un'ontologia -, Heidegger riprende il Platone del Parmenide contro quello del Sofista, per riannodare i fili di un discorso rimasto interrotto nel pensiero occidentale e distruggere la via che è risultata invece vincente, costituita dalla storia dell'ontologia.

La dimostrazione di tali tesi richiede l'approfondimento dei seguenti punti:

- i passi del Parmenide sul tempo e il concetto heideggeriano di tempo;
- l'interpretazione "logica" dell'essere nel Sofista e quella "temporale" di Heidegger;
- la dimensione esistenziale della temporalità e la responsabilità della filosofia.

Il concetto di tempo in rapporto al Parmenide

La struttura del Parmenide

Il Parmenide è una meditazione sul reale nella sua molteplice varietà. Essa è svolta nelle sue parti essenziali dal lungo monologo di Parmenide sull'essere e sul non essere dell'uno, che occupa la seconda parte del dialogo. Tale monologo è presentato come un esempio, di valore didascalico, del modo in cui la ricerca della verità possa essere impostata. In quanto tale, il discorso di Parmenide non viene a configurare un sistema di pensiero, ma, piuttosto, un *ludus philosophicus*, nel quale Platone attribuisce maggiore importanza al modo di procedere che alle singole tesi sostenute, ossia al gioco dialettico attraverso cui esse sono poste in discussione. Nonostante ciò, nelle specifiche tesi, che qui fungono da "esempio", sono contenute le premesse e gli elementi fondamentali di buona parte del pensiero filosofico successivo, fino a Hegel e a Heidegger e, dunque, fino a oggi.

La struttura del discorso di Parmenide è articolata attorno a due ipotesi: "ei hèn éstin" (se l'Uno è) e "ei hèn mè éstin" (se l'Uno non è). Ciascuna ipotesi è corredata di quattro tesi. Nella forma più sintetica, esse possono essere presentate come segue.

- 1.1 Dall'uno-uno eleatico non si esce: esso non è (nemmeno dicibile).
- 1.2 La differenza tra uno ed essere apre il reale come molteplice e diveniente.
- 1.3 Il molteplice è reale solo in quanto è limitato e determinato dall'uno.
- 1.4 Il non-uno, in quanto opposto al tutto dell'essere, è il nulla.
- 2.1 Il non-essere (presente) è l'altra faccia dell'essere (diveniente), ossia del molteplice reale.
- 2.2 Il non-essere (assoluto) è impensabile: il nulla-nulla è una parola vuota.
- 2.3 Il molteplice, rapportato solo a se stesso, e non all'uno, è evanescente.

2.4 Senza l'uno (senza l'essere) non può essere un altro dall'uno: niente è.

La struttura sintetica qui proposta è già un'interpretazione tematica, la quale è necessaria di fronte a tesi così essenziali. L'approfondimento dei passi che riguardano il concetto di tempo, oltre a chiarirla, dovrebbe anche giustificarla.

I passi del Parmenide sul tempo

Platone, nell'affrontare la questione dell'essere e del non essere dell'uno, si trova di fronte, da un lato, alla polisemanticità di tale concetto, dall'altro, alle categorie di identico e diverso e di presente e diveniente. La prima tesi del discorso parmenideo (1.1), sull'uno che è uno (identico a sé) mostra che, quando il pensiero pensa qualcosa, pensa sempre il diverso, poiché nella pura identità non si pensa mai nulla. Se l'uno viene inteso in senso assoluto, esso non ammette altro da sé (neppure come parti di sé). Pertanto, non se ne esce, in alcun modo: esso è la negazione del molteplice reale e costituisce una prigione afasica per il pensiero. Infatti, non è predicabile in nessun modo (neppure come identico a sé, poiché dovrebbe essere sdoppiato per poter poi essere identificato), non è temporale (poiché non diviene mai diverso) e dunque non partecipa nemmeno dell'essere: è un non ente, di cui non si può dire nulla.

Già qui troviamo un primo legame fra diverso, divenire (diverso), temporalità ed essere: escluso che l'essere possa essere inteso come pura identità (giacché immediatamente coinciderebbe col nulla), lo si deve pensare come articolazione di un molteplice differenziato. Nelle tesi 1.3, 1.4, 2.3 e 2.4 Platone compirà il percorso in certo modo inverso, mostrando che anche il molteplice, privato dell'unità, non è. Ciò significa che l'articolazione differenziata del molteplice dev'essere compatibile, in qualche senso, con l'uno; ma ciò è possibile solo se l'uno non permane semplicemente identico a sé (cioè se non rimane puramente e semplicemente uno), ma diviene diverso da sé (diviene molteplice). Tale divenire fa sì che l'uno non possa essere inteso in modo statico, ma debba essere interpretato in modo temporale. La seconda tesi (1.2), dunque, riguarderà l'uno che, essendo (ed essendo predicabile e comprensibile), è al contempo uno e articolazione differenziata del molteplice, ossia è al contempo se stesso e diviene altro e diverso da sé.

Pertanto, è nel quadro della prima tesi (1.1) che Platone imposta la connessione fra il tempo, l'essere e la differenza. Il paragrafo 141 è il luogo di questa discussione. Innanzi tutto, viene stabilita la connessione fra diverso e divenire (diverso): "Nulla può divenire diverso da un'altra cosa che è già diversa. Invece, differisce da ciò che è diverso, già fu differente da ciò che è diventato

diverso, differirà da ciò che sarà diverso, mentre da ciò che sta diventando diverso né fu differente né differirà né differisce, ma sta differenziandosi. Non c'è altra possibilità"². Qui già emergono due elementi fondamentali: da un lato, la diversità è intesa, quasi fenomenologicamente, come relazione che pone i relati ("Nulla può diventare diverso da qualcosa che è già diverso ..."); dall'altro, emerge che le categorie statiche di comprensione del tempo (passato, presente e futuro) non sono sufficienti a rendere conto del divenire ("... ciò che sta diventando diverso né fu differente, né differirà, né differisce, ma sta differenziandosi"). Questo stare differenziandosi non è già un differire presente, né è stato o sarà tale (o, meglio, non è come differenza futura che può essere compreso il divenire): non è pertanto all'interno di quelli che Heidegger chiama tempi "intratemporali" (passato, presente e futuro, visti nella loro presenza) che può essere inteso il divenire, ma la sua comprensione richiede qualcosa che sia "fuori" dal tempo e fondi il tempo stesso. Tale condizione sarà indicata da Platone come *exaíphnes*, istante. Vedremo come Heidegger, nel formulare il proprio concetto di attimo, riprenda molto dall'*exaíphnes* platonico.

La relazione fra tempo e divenire è delineata da Platone nel modo seguente: "È allora necessario, a quanto pare, che ogni realtà che è nel tempo e partecipa di questo sia coeva a se stessa e divenga insieme più vecchia e più giovane di sé"³. Abbiamo dunque nel Parmenide la seguente definizione di "essere nel tempo": essendo a sé coevi, divenire più vecchi di sé, che si diventa più giovani di sé. Questa tesi, che risulta paradossale per un pensiero abituato ad allineare in successione passato, presente e futuro, sarà ripresa in pieno da Heidegger, quando pensa il tempo come unità ec-statica, in cui ognuno dei tre tempi è tale solo in quanto esso stesso è, insieme, anche gli altri due.

Eppure, il pensiero di Platone rimane, per un attimo, indeciso e si presta all'ambiguità, giacché il passo citato potrebbe essere interpretato semplicemente come formulazione paradossale del tempo inteso come successione, come trascorrere rettilineo. Tuttavia, una simile interpretazione sarebbe inadeguata, poiché assai difficilmente si potrebbe intendere il senso complessivo del dialogo in base ad essa.

Sempre nel medesimo paragrafo (141 E), Platone delinea anche la connessione fra tempo ed essere: "Allora, se l'uno non partecipa in alcun modo di alcun tempo, non è mai divenuto, né sta divenendo, né era, e ora non è diventato, né diviene, né è, e in futuro non starà divenendo, né sarà divenuto, né sarà. – Verissimo. – Oltre a questi, ci sono altri modi di partecipare all'essere? – Non ci sono. – Allora, in nessun modo l'uno partecipa all'essere". E subito dopo (142 A): "Di conseguenza, non è nemmeno tale da essere uno. Se infatti lo fosse, sarebbe e parteciperebbe

² Platone, *Soph.*, 141 B 3 - 8

dell'essere". La conclusione è la seguente: "Non se ne ha quindi nome, né definizione, né scienza alcuna, né sensazione, né opinione".

Qui i nodi concettuali sono molti. Platone non ci ha ancora detto che cosa intenda per "essere" (a ciò sarà dedicata la seconda tesi), ma la sua analisi dell'uno, inteso come assoluto, come pura identità a sé, lo ha portato a respingerlo come una parola vuota, anziché come la verità suprema, come avevano cercato di intenderlo gli eleatici. Pertanto, quando si pensa l'essere, non è possibile pensarlo né come pura identità, giacché si pensa sempre una differenza (qualsiasi predicazione dice una differenza), né astraendolo dal tempo, giacché esso si declina sempre come essere passato, essere presente o essere futuro (o come divenire). Essere significa qui "essere nel tempo", mentre viene escluso, in quanto impensabile e ineffabile, il suo possibile significato di "essere eterno".

Tale interpretazione, sostenuta nella tesi 1.1, è ancora ambigua, poiché non si vede la necessità di escludere un'interpretazione dell'essere come totalità, articolata nelle sue differenze, e tuttavia eterna: tale strada, che qui non viene esclusa radicalmente, ma nemmeno percorsa, sarà sviluppata in pieno nel Sofista. Nel Parmenide, invece, a Platone appare necessario pensare che, se l'uno non è inteso in senso assoluto, lo si debba interpretare come diveniente altro da sé (molteplice), e perciò in senso temporale.

Il pensiero dell'essere, dunque, viene a collocarsi, ancora in modo non chiaro, nell'orizzonte del tempo e quest'ultimo inizia ad essere pensato, per usare un termine heideggeriano (con cosciente anacronismo), come unità ec-statica e non come successione di presenze. Tuttavia, non ci troviamo ancora di fronte ad un pensiero dell'essere in positivo, ma solo alla sua necessità, portata con sé dalle due tesi fondamentali fin qui sostenute:

- il pensiero pensa la differenza;
- la dialettica uno-molteplice, innescata da tale differenza, può essere risolta solo nel divenire, nel tempo.

Quando, nel Sofista, ci troveremo finalmente di fronte al pensiero dell'essere positivamente dispiegato, Platone avrà abbandonato completamente ogni spunto sulla connessione della temporalità con l'essere, compiendo una significativa inversione di rotta rispetto al Parmenide.

Ciò che viene negato nella prima tesi è che l'affermazione "l'uno è uno" possa essere in sé conclusa. Infatti, appurato che uno-uno non significa nulla, già quando si dice che l'uno è (qualsiasi cosa), viene a crearsi una tensione dialettica tra l'uno e l'essere, che richiede, da un lato, di specificare meglio tali termini e, dall'altro, di indagare il loro divenire. L'uno significa molte cose:

³ ibidem, 141 C 8 - D 3

vi è un "uno-singola parte", un "uno-totalità delle parti", un "uno-tutto" (l'essere nel suo insieme), un "uno-principio unificante". Anche l'essere, dal canto suo, è un termine polisemantico, in quanto designa ora la presenza statica ora il divenire ec-statico, e talvolta viene predicato dei molti (degli enti) e appare perciò immanente, talvolta è inteso come uno-tutto ed è visto nella sua trascendenza.

Le relazioni fra tutti questi significati sono complesse e saranno approfondite più avanti. Nel Parmenide, esse danno luogo a numerosi giochi dialettici, i quali procedono più spesso per slittamento semantico che per opposizione (negazione) e sintesi: l'uno è in se stesso e in altro, è immobile e in movimento, è identico a sé e agli altri, è diverso da sé e dagli altri, etc.

Molti di questi paradossi trovano soluzione all'interno della seconda tesi, dove Platone distingue i diversi significati e, fatta chiarezza su di essi, può riprendere e approfondire il concetto di tempo, introducendo il fondamentale concetto di *exaíphnes*⁴.

I significati dell'uno come singola parte, come totalità delle parti e come principio unificante non sono a questo proposito rilevanti, poiché hanno più a che fare con la relazione tutto-parti che con il tempo e il divenire; per essere più precisi, Platone mostra come tali concetti siano resi possibili dalla temporalità dell'uno: perciò, non sono essi a spiegarla. Infatti, è la temporalità dell'essere che genera la possibilità che l'uno (che è) sia (divenga) diverso da sé, e quindi si configuri come non uno (negazione del tutto, cioè nulla) e come altri (negazione del singolo, cioè molteplice).

Platone ha mostrato nella prima tesi che, se il presente, nella sua semplice identità con se stesso, è assunto come orizzonte assoluto dell'essere, quest'ultimo viene a coincidere col nulla. In tale affermazione, tuttavia, si riscontra una certa ambiguità, poiché i concetti di presente e di identico non sono distinti fra loro, ma semplicemente accomunati. Platone segue due strade per liberarsi dalla prigionia di questo annullamento dell'essere caratteristico della presenza-identità: nel Parmenide, riconosciuta la necessità di sfondare la pura identità (poiché il pensiero pensa sempre la differenza), lascia ampio spazio anche al superamento della prospettiva presentificante, vedendo il divenire e la temporalità dietro all'essere; nel Sofista, viceversa, per ragioni che discuteremo più avanti, se continua la riflessione su identico e diverso, abbandona però quella sul tempo, riducendo il divenire a uno dei generi dell'essere: qualcosa che sta al suo interno, non "alle sue spalle". Ma continuiamo, per ora, a seguire la via del Parmenide.

Se, come farà con estremo acume Agostino, passato e futuro sono rapportati al presente, in definitiva resta solo quest'ultimo come orizzonte assoluto; ma, si è detto, nella sua pura identità, l'essere viene a coincidere col nulla, a meno che non si riesca a mettere in luce una temporalità

interna al presente. La "temporalizzazione" del presente, tuttavia, non può essere fatta a partire da esso stesso, perché "temporalizzarlo" significa renderlo, come intende bene Platone, "passato-futuro", cioè negarlo come presente. Pertanto, se l'interpretazione del tempo come semplice successione di stati non è sufficiente, poiché non spiega il divenire, tanto meno è accettabile il riferire passato e futuro al presente, poiché in tal modo il divenire, oltre a non essere spiegato, è addirittura negato e cancellato (e con esso l'essere). Non resta, allora, che sfondare l'orizzonte statico del presente e invertire l'ordine di spiegazione: non è lo stato che spiega il divenire, ma è quest'ultimo che rende possibile quello, e fa sì che possa "presentarsi" come passato, come presente o come futuro. Si tratta, in altre parole, di cogliere quel particolarissimo "stato" in cui ciò che è presente smette di esserlo, cambia e, entrando nel futuro, diviene anche passato ("più vecchio di sé e più giovane di sé", dice Platone): non è più presente, non è ancora futuro e nemmeno è ancora passato, ma sta divenendo.

Lasciamo, a questo proposito, la parola a Platone stesso: "Ma esiste questo stato straordinario (átopon) in cui [l'uno, o, più in generale, qualsiasi ente] dovrebbe essere quando muta? - Quale? - L'istante (tó exaíphnes). In verità questo sembra essere il significato della parola istante: ciò da cui partono i cambiamenti nelle due opposte direzioni (ex ekeínou metabállon eis hekáteron). Non è infatti dall'immobilità ancora immobile, né dal movimento ancora in moto che c'è il mutamento; ma è questo istante dalla straordinaria natura, posto in mezzo tra movimento e immobilità, e che non è in alcun tempo, ciò verso il quale e dal quale quanto si muove muta nella quiete e quanto è fermo muta nel movimento"⁵.

L'istante, in quanto non è immobile né in movimento, non è presente, né, in generale, è in alcun tempo, appare intimamente connesso al non essere. La temporalità (fuori dal tempo), che rende possibile l'essere (come uno-molteplice, come diveniente, come diverso) e i tempi in cui ciò che è sempre si trova, è dunque legata al non essere. Siamo di fronte a una nuova aporia, a un nuovo enigma, che si scioglie solo considerando i due significati della parola essere a cui si è fatto cenno: da un lato essa indica la presenza, l'esser presente (quello che con terminologia hegeliana potremmo chiamare "cattivo essere" e alla cui analisi Heidegger dedica buona parte del suo lavoro); dall'altro si riferisce al processo del divenire nella sua temporalità. Nel primo significato, l'essere è opposto al nulla come assenza (non essere), ma, proprio perciò, coincide dialetticamente con esso in modo semplice e immediato. Nel secondo significato, viceversa, l'essere e il nulla sono due momenti che si danno congiuntamente nell'istante, generando il reale come molteplice articolato e diveniente. In

⁴ Esso può essere tradotto indifferentemente con istante o attimo, purché se ne sia inteso appropriatamente il senso.

⁵ Platone, Parm. 156 D

altre parole, l'istante è la dimensione temporale-eterna in cui si danno assieme l'essere e il nulla, non come semplicemente identici, ma come divenienti altro da sé: il reale unitario e molteplice.

Vi è un ultimo luogo, nel Parmenide, in cui Platone affronta il tema del tempo, questa volta in connessione esplicitamente tematizzata con i concetti di essere e di ente: è nella quinta tesi (2.1), dove tratta dell'ipotesi che, in senso relativo, l'uno non sia. L'argomentazione di tale tesi è la seguente: se, dicendo "l'uno non è", si intende qualcosa, l'uno, in quanto uno, è pensato come diverso dagli "altri". Tuttavia, mentre lo si pensa come tale, si dice al contempo che non è. Ciò può significare che non è più (ma è stato) o che non è ancora (ma forse sarà). In altre parole, non si nega la sua partecipazione all'essere in generale, ma, in quanto si dice "non è", anziché "non fu" o "non sarà", si nega solo il suo essere presente, la sua presenzialità. Tale negazione può essere fatta solo entro una concezione dell'essere non ridotta alla semplice presenza, ma che lo intende come essere diveniente. Perciò, l'uno che non è (presente) al contempo è (passato o futuro, giacché è diveniente) e come tale ammette tutte le determinazioni. La negazione dell'essere (in un tempo specifico) è un momento interno alla temporalità dell'essere. Sciolta la confusione fra presenza (*parousía*, *en tōi nún ênai*) ed essere (*ênai*, *gígnesthai*), l'uno che non è (presente) è l'altra faccia della medaglia dell'uno che è, ossia del reale articolato uno-molteplice⁶.

Qualcuno potrebbe obiettare che le argomentazioni esposte non corrispondano alla lettera del testo platonico. È certamente vero: infatti Platone si sofferma piuttosto sulle diverse possibili determinazioni dell'uno che non è, il quale risulta predicabile in modi opposti. Tuttavia, pare di poter affermare che quanto siamo andati dicendo corrisponda adeguatamente all'oggetto più proprio del pensiero di Platone, giacché ne costituisce la struttura concettuale, la quale permette di intendere quelle opposizioni. Evidentemente, è stato possibile esporre tale struttura nella presente forma solo grazie al fatto che noi veniamo dopo le fondamentali riflessioni su questo tema di Hegel e Heidegger. Una delle tesi portanti che qui si vogliono sostenere è proprio che Hegel traduca l'uno platonico (che è e non è) nel divenire storico dello Spirito Assoluto, mentre Heidegger lo traduca nel divenire esistenziale del Dasein finito. Ma non anticipiamo tale confronto. Notiamo ancora, tuttavia, che l'interpretazione che qui è stata fornita trova ulteriore conferma proprio dall'analisi delle opposte determinazioni che Platone attribuisce all'uno che è e non è; su di esse, però, non ci soffermeremo. Passiamo invece alla considerazione del brano in cui Platone stesso pone a tema l'opposizione con il massimo grado di generalità e astrazione, e che costituisce l'argomentazione più strettamente ontologica di tutto il Parmenide, quella in cui l'ipotesi dell'uno cede il passo all'analisi dell'essere e della sua temporalità (il divenire). A partire da tale brano, dove la connessione tra

⁶ Hegel seguirà questa dialettica fino a dire che il non essere è il motore dell'esser diveniente dell'essere, ma ciò non si trova in Platone.

essere e tempo è discussa al livello più alto, potrà essere impostato il confronto con Essere e tempo di Heidegger.

Data la complessità del testo platonico, è opportuno darne una traduzione preliminare, il più letterale possibile, che ne evidenzi la struttura e renda più facili le successive interpretazioni⁷:

"Allora, l'uno che non è, del non essere, deve avere l'essere non ente (essente), se deve non essere,

così come l'ente (l'uno che è) deve avere il non essere non ente (essente), per essere compiutamente;

così, infatti, l'ente può essere pienamente e il non ente non essere:

- α) l'ente (se deve essere compiutamente) partecipa (dell'essenza) dell'essere ente
- β) e non partecipa (dell'essenza) dell'essere non ente;
- γ) il non ente, invece, partecipa (se anch'esso deve non essere compiutamente) non (dell'essenza) del non essere non ente,
- δ) ma (dell'essenza) dell'essere non ente"⁸.

La complessità di questo passo è tale che, per intenderne il senso, bisogna procedere per gradi a interpretazioni e traduzioni successive. Ad esempio, le ipotesi β e δ, che rivestono una particolare importanza, possono essere riformulate nel modo seguente:

- β) l'ente, non essendo un non ente, partecipa del non essere;
- δ) il non ente, essendo un non ente, partecipa dell'essere.

In altre parole, il rovesciamento dialettico (che è solo un approfondimento) porta a considerare gli enti nella loro precarietà e contingenza, la quale è generata e resa possibile, d'altro canto, proprio dal fatto che l'essere ha in sé un momento negativo, di negazione dell'ente. Ancora in altre parole, il senso di questo discorso è che il divenire si mostra come l'essenza più profonda (trascendente) dell'essere, il quale appartiene tanto agli enti quanto ai non enti, come la ragione della loro possibilità, della loro molteplicità e unità, nonché della loro differenza.

Alcune traduzioni e interpretazioni di questo passo⁹ non fanno riferimento alcuno al concetto di tempo, ritenendo in qualche modo che qui esso non sia chiamato in causa da Platone. Tuttavia,

⁷ Platone impiega termini diversi per dire l'essere, la cui differenza appare concettualmente fondamentale e va rispettata: τὸ εἶναι (essere), τὸ ὄν (ente o essente), ἡ οὐσία (essenza).

⁸ Platone, Parm. 162 A 4 - B 3

⁹ Ad esempio quella di M. Migliori nella edizione Rusconi, Milano, 1994: si veda in particolare la nota 108.

riesce veramente difficile intendere che cosa significhi questo passo senza fare riferimento al tempo, mentre il suo senso si chiarisce se è letto in una prospettiva temporale. Tutte le analisi condotte fino a questo punto legittimano l'introduzione del tempo come orizzonte interpretativo di questo passo.

Se l'ente è interpretato temporalmente come presente (giacché la presenza accompagna sempre gli enti in quanto enti, ossia finché sono) e il non ente (cioè l'assente, la negazione del presente), inteso come ciò che non è presentemente identico a se stesso, ma muta in altro da sé, è colto come l'essenza del divenire, il brano può essere così reinterpretato:

- α) il presente è (presente);
- β) il presente non diviene (altro da sé);
- γ) la negazione del presente (lungi dal coincidere col nulla) è negazione della negazione del divenire;
- δ) l'essenza del divenire è questa costante negazione del presente.

Con ciò, a nostro avviso, non si è certo eliminata la difficoltà del passo, la quale è connessa al livello di speculazione ontologica a cui esso si situa, ma se ne è resa possibile la comprensione. La tesi di più complessa interpretazione è γ, la quale contiene ben quattro negazioni (una nel soggetto e tre nel predicato: alla lettera, "il NON ente NON partecipa dell'essenza di NON essere un NON ente"). Si tratta, come comprenderà appieno Hegel, del vero motore della dialettica platonica (e del divenire e del tempo in generale). Infatti, le tesi α e β, che trattano dell'ente nel suo essere presente, se consegnate a se stesse, lo mostrano essere irrimediabilmente affetto da nullità. La tesi 1.1 del Parmenide aveva dimostrato proprio questo, che il presente, puramente identico a se stesso, si autosopprime, coincidendo col nulla. Solo il reale, nella sua articolazione molteplice, diversa e diveniente, può sottrarsi alla totale nullità; ma esso è tale solo in quanto porta in sé, nella sua struttura interna, la negazione.

Il divenire del reale (ossia, con altro possibile nome, l'essere) non coincide né col presente né con la semplice negazione del presente, ossia con la semplice assenza, giacché il primo già coincide con quest'ultima, ed essa, rovesciandolo, non fa che ripeterlo, coincidendo dunque di nuovo con esso: nell'omissione del presente non si dà alcun divenire, ma solo il nulla (del presente stesso), disvelato. Bisogna cogliere insieme presenza e assenza per intendere il divenire; ma nemmeno una concezione semplice del tempo, come quella che vede passato, presente e futuro in successione, ossia li intende comunque ancora a partire da un primato del presente, è sufficiente a garantire il divenire dalla nullità, giacché ancora non esce appieno dall'orizzonte della presenza. Non è sufficiente, dunque, cogliere assieme presenza e assenza nel loro trascorrere succedendosi, ed

intendere il divenire appunto come questa successione nel tempo di stati (presenti). L'uscita dal nulla richiede la forza di negare questa concezione del divenire e del tempo, per affacciarsi sull'intemporale, sull'eterno che trascende il tempo, che altri hanno visto come Motore Immobile o come Dio, e che è la sorgente del tempo stesso: ciò (o colui) che, nella sua eterna presenza, mette in moto il divenire. Tuttavia, che altro si è fatto con ciò, se non trasferire la presenza dal piano dell'ente a quello dell'essere? Ma un Dio presente non può salvare il mondo dalla sua condanna ad essere presente, ossia ad essere nulla, poiché anche quel Dio, nella sua ieratica maestà, del tutto ineffabile, è nulla (non è affatto). Forse solo un dio assente lo può, e allora bisogna avere la forza, nella ricerca dell'essere, di negare anche il Dio eterno, il quale è negazione del divenire (il quale è negazione del presente), per consegnare il divenire, mediato da tutte le sue negazioni e articolazioni, puramente e semplicemente a se stesso. Puramente e semplicemente, ossia istantaneamente: l'essere, eterno-diveniente, presente-assente, accade nell'istante, si manifesta e si determina in esso.

Tutti questi passaggi non sono ancora presenti in Platone: sono solo promessi e impostati, nella struttura delle negazioni della tesi γ e, più in generale, nello svolgimento complessivo del tema di fondo di tutto il Parmenide. Essi saranno svolti nel corso della storia della filosofia, fino a Hegel e a Heidegger. Qui prescindiamo da tutti gli sviluppi intermedi, per vedere se e come quest'ultimo abbia ripreso e riformulato il pensiero di Platone.

È opportuno, a questo punto, soffermarsi su un'annotazione: tutti i termini impiegati fin qui, essendo depositari di una lunga stratificazione di pensieri spesso confliggenti, richiedono ulteriore approfondimento: ciò vale in particolar modo per le coppie essere-ente, essere-divenire, presente-assente, presente-identico, identico-diverso. Tale approfondimento sarà svolto nel capitolo sul concetto di essere, ancora partendo da Platone, ma questa volta soprattutto dal Sofista, per completare così il confronto che ci siamo prefissi con i concetti fondamentali di Essere e tempo.

Per ora, iniziamo con l'analizzare quanto il concetto di tempo di Heidegger sia debitore di quello di Platone e in che cosa, invece, lo abbia innovato.

Il concetto di tempo di Heidegger

La tradizione filosofica nata dai greci ha assegnato, sulla scorta di Parmenide, un primato alla dimensione di presenza dell'essere, trascurandone la temporalità, o, meglio, trattandola in modo subordinato. In Platone, nel Parmenide, essere e divenire si trovano posti insieme nella loro

relazione, in un'unità dialettica anteriore alla decisione sulla priorità dell'uno o dell'altro. Le tesi fondamentali che si intendono qui sostenere a proposito di Heidegger sono le seguenti:

- egli riprende il concetto di tempo formulato da Platone nel Parmenide nella sua essenza dialettica ed ec-statica (ossia, lo riprende sostanzialmente nello stesso modo di Hegel);
- egli sostituisce all'astratto uno platonico, che è e non è, l'esistenza concreta del Dasein, con la sua apertura dell'io e del mondo, che è al contempo emotiva, progettuale, effettiva, gettata e finita, e traduce quindi l'analisi della temporalità in termini esistenziali.

Heidegger pensa la temporalità (Zeitlichkeit) come senso dell'essere del Dasein, ma avverte l'esigenza di un concetto diverso (Temporalität) per il senso dell'essere in generale. A quest'ultimo, però, non perviene. Come si è già visto, la condizione circolare e aporetica in cui si trova l'uomo gli sembra dipendere dalla struttura circolare dell'esistenza, la quale, estendendosi tra nascita e morte, si trova gettata fra due nulla e consegnata a progettarvisi nell'apertura al mondo, a sé e agli altri.

Da questo punto di vista, una prima domanda che si potrebbe porre a Heidegger è perché sia opportuno limitare l'orizzonte della ricerca all'esistenza singola e non, per esempio, alla storia che la precede. All'inizio dell'analisi, si tratta di una scelta provvisoria e, in certo modo, arbitraria. Solo alla fine Heidegger metterà in luce che, da un punto di vista ontologico, tale scelta è giustificata dal fatto che la storia presuppone la storicità del Dasein; ma, a ben vedere, dire che l'Esserci è storico presuppone a sua volta una storia che lo ospiti. La struttura di tale ragionamento, dunque, è circolare. Dal momento che si tratta di vie diverse per arrivare all'essere, non sembra in reale contraddizione con la premesse heideggeriane anche la possibilità di percorrere la via "storicistica", a patto di non ridursi ad analisi ontica (ossia puramente storiografica) e di non misconoscere la storicità dell'Esserci. In ogni caso, il punto fondamentale sta nel modo in cui è pensato il concetto di tempo e, quindi, quello di essere. Poiché non disponiamo di una "analitica storica" heideggeriana, ma solo di quella esistenziale, è in questo quadro che dobbiamo inserire lo studio del suo concetto di tempo.

Nella prima parte di Essere e tempo l'essere del Dasein viene delineato come Cura, ossia come possibilità, gettata nel mondo presso le cose, le cui dimensioni costitutive sono quelle dell'esistenzialità, dell'effettività e della deiezione. Nella seconda parte Heidegger indica il senso temporale di tali strutture e dunque mostra la temporalità come senso ontologico della Cura.

L'esistenzialità è l'essere per le proprie possibilità, il potersi progettare nelle proprie possibilità. Alcune di esse sono oggetto di scelta, altre, come la morte, no; tuttavia, è sempre oggetto di decisione il modo in cui vivere anche queste ultime. Più in generale, si può sempre decidere se vivere rapportandosi coscientemente alle proprie possibilità (sceglibili o meno) oppure

no. La decisione di averne coscienza si configura come un'anticipazione del futuro, attraverso la quale l'uomo si progetta, ossia si pone di fronte a sé. L'esistenza trae dunque senso essenzialmente dal futuro. In quanto nel futuro, come possibilità ultima, incondizionata e certa, vi è la morte, l'esistenza autentica (quella che ha deciso di avere coscienza di sé) è un essere per la morte. Dal momento che il futuro si configura come il senso temporale di ogni progetto esistenziale, la certezza della morte futura appone su tali progetti il sigillo del nulla, è la tragedia di ogni esistenza.

Il futuro per Heidegger non è semplicemente uno stato che non è ancora presente, ma è in un rapporto più complesso col presente stesso: da un lato, se quest'ultimo è il tempo in cui l'uomo decide di sé, il futuro ne è il senso ed è dunque nel presente; dall'altro, esso è negazione del presente, o, più precisamente, il presente tende a configurarsi come negazione del futuro, giacché fare i conti col proprio futuro significa in definitiva misurarsi con la propria finitudine e con la propria morte e, dal momento che tale prospettiva genera angoscia, si cerca di evaderne confinandosi nell'orizzonte del presente, distraendosi e divertendosi con i mille svaghi e le mille occupazioni della quotidianità, evitando appunto di progettarsi nel proprio futuro. La deiezione è questo stato di nascondimento a se stessi del proprio essere e della propria temporalità: ci rifugia nella dimensione pubblica e impersonale del "SI" (il "si" del "si dice", "si pensa", "si fa" così), in cui vige il mutuo accordo che a nessuno sia chiesto di portare il fardello della propria esistenza, rendendo conto di sé.

D'altro canto, finché è nel mondo, l'uomo vive sempre nel presente e il presente è l'unico tempo in cui possa decidere di sé, ossia decidere come rapportarsi al proprio futuro e al proprio passato. Il futuro, dunque, è la negazione (presente) del presente quotidiano deietto. In altri termini, ogni progetto di esistenza, ogni decisione della propria libertà, comporta un processo di liberazione dai mascheramenti onnipresenti, di rottura dei veli che perennemente ci circondano.

Se si spinge oltre questo discorso, si può addirittura sostenere che la decisione di porsi di fronte al proprio essere non solo presupponga la liberazione dall'habitus preformato della quotidianità pubblica e impersonale, ma, in definitiva, si risolva anche in tale liberazione: la verità, il senso dell'essere, non viene mai a configurarsi come un corpus dottrinale, che possa essere acquisito da un'adeguata sapienza e posseduto una volta per tutte, ma è piuttosto un processo costante di sfondamento della datità dell'esistenza, cristallizzata negli schemi dominanti della quotidianità. Con termini marxiani, si può dire che la verità non sia mai una teoria astratta, ma consista nell'esercizio costante della critica dell'ideologia¹⁰: esistenzialmente, la decisione di porsi di fronte al proprio essere non è mai un'acquisizione definitiva, ma è un impegno e una lotta che

deve essere sempre rinnovata, è la “fatica senza fine della filosofia”¹¹, non una qualche “sofia”. Tale decisione, tale lavoro filosofico-esistenziale, non si svolge mai nel vuoto, non è mai un processo astratto, ma è sempre ambientato in precise situazioni storiche: sono esse a determinare di volta in volta i contenuti dell’ideologia, degli schemi quotidiani dominanti. Questi ultimi sono sì “trascendentali”, nel senso che costituiscono la base su cui si sviluppa l’esperienza, l’esistenza, ma sono anche storici e mistificanti, perché, pur assumendo forme ogni volta diverse nei differenti contesti, tendono però sempre a nascondere il fenomeno dell’esistenza come tale, distraggono da esso. Essi precedono qualsiasi decisione esistenziale, in quanto costituiscono per l’uomo un passato. Le dimensioni dell’esistenza che Heidegger chiama gettatezza ed effettività consistono appunto nella caratteristica di quest’ultima di svolgersi in un mondo i cui contenuti le sono predeterminati: è il passato che determina i contenuti del presente deiettivo.

In sintesi: il futuro è negazione del presente in quanto il presente, attraverso il passato, è negazione del futuro.

D’altro canto, è proprio il vincolo al passato, l’impossibilità di astrarne, dovuta all’effettività dell’esistenza, che fa sì che la ricerca non possa mai trovare pieno appagamento in una conquista sapienziale definitiva, ma sia sempre costretta a condurre a risultati provvisori, che, per di più, devono ogni volta essere riconquistati: l’autenticità è lotta contro la cristallizzazione che ci precede e costantemente viene a irrigidire ogni nuova acquisizione.

Per limitare questo discorso alla sfera assertiva, quella in cui l’io, il mondo e gli altri sono detti, si può notare come un’asserzione, che pure una volta dischiuse qualcosa e permise di scoprirlo, possa poi irrigidirsi in un oggetto costituito da un insieme di parole connesse fra loro, ma che perdono il legame con ciò che avevano lasciato vedere e che perciò non “aprono” più nulla, ma “chiudono” e nascondono proprio perché danno una falsa sensazione di conoscenza. Contro ciò che la logica ci ha abituati a pensare, un medesimo giudizio può essere stato esistenzialmente vero (aprente) ed essere divenuto esistenzialmente falso (chiudente), non tanto perché l’“oggetto” a cui si riferisce sia cambiato, ma perché la dimensione esistenziale supera di molto quella puramente “logica”; anzi, può essere addirittura nascosta dall’apparente rigore di quest’ultima.

Il passato, tuttavia, non solo rende provvisorio ogni risultato raggiunto, ma rende anche necessaria e praticabile la ricerca del senso, fornendo ad essa il proprio materiale. Come l’attrito dell’aria ostacola e permette il volo, così la concrezione ideologica ostacola e permette la ricerca esistenziale in forma critica.

¹⁰ Questo richiamo non deve far pensare che il concetto di deiezione di Heidegger corrisponda a quello di ideologia di Marx, ma potremmo dire che ne costituisca la base ontologico-esistenziale.

¹¹ Tali termini sono di Platone.

Passato, presente e futuro, dunque, stanno tra loro in un rapporto ben più complesso che quello di semplice successione di uno stato all'altro: essi si riferiscono unitariamente all'esistenza, come suoi caratteri strutturali, ciascuno dei quali trova il suo senso solo nel rapporto necessario con gli altri due. Il presente è il tempo della decisione, condizionata dal passato, sulle possibilità future; il passato è stato il presente di un Esserci che in esso, con tutti i suoi condizionamenti, si è rapportato al futuro; il futuro si cristallizzerà in un passato che determinerà l'orizzonte di un presente. Se non sono stati in successione, dunque, i tre tempi sono ec-statici, sono "estasi" che rimandano l'una all'altra: non sono colti come una sequenza di punti, ma a partire dall'orientamento di un'esistenza nel mondo.

Resta da aggiungere che tale orientamento non riguarda mai un'esistenza isolata, ma si svolge sempre in rapporto con altri Esserci, nel discorso con essi: né il passato, né il presente (soprattutto quello inautentico del Si), né il futuro sarebbero comprensibili facendo riferimento ad un'esistenza singola, astratta dai rapporti con gli altri, poiché nel vuoto non c'è orientamento ed esistenzialmente senza orientamento non c'è tempo.

L'analisi heideggeriana della temporalità mira essenzialmente a liberare la concezione di quest'ultima dalla tirannia e dal predominio del presente, che solitamente la avvolgono, spiegando al contempo le ragioni di questa presentificazione dell'Esserci e mostrando le condizioni temporali della possibilità del presente stesso. Il predominio di quest'ultimo si comprende esattamente come il tentativo di evitare di misurarsi con la struttura temporale dell'esistenza e, quindi, con la sua finitudine e la sua tragicità. Il concetto ordinario di tempo, che intende passato e futuro come stati non più o non ancora presenti, è appunto figlio di questa esigenza primaria di sfuggire all'angoscia e non indaga come sia possibile il presente stesso, assunto come un dato: perciò esso diventa nascondimento e copertura del senso dell'essere dell'Esserci. D'altro canto, si è detto che il Dasein viene in cospetto della propria autenticità quando assume il proprio essere nella sua temporalità, ossia quando, nell'attimo, si fa carico del proprio passato per decidere, nel presente, del proprio futuro. Nell'attimo (*der Augenblick*), distinto dall'istante (*das Jetzt*), inteso come punto presente di una successione, le tre estasi temporali sono assunte congiuntamente, ossia l'uomo, nel discorso, nel rapporto con gli altri, si progetta nelle proprie possibilità, facendosi carico della propria dimensione gettata ed effettiva e misurandosi criticamente con il proprio essere. La verità che viene così scoperta ha la dimensione temporale di un progetto esistenziale.

L'attimo, punto di contatto fra Essere e tempo e il Parmenide

Il tempo appare all'intuizione di ciascuno in primo luogo come una successione di stati passati, presenti e futuri. Tale constatazione è vera, ma coglie solo la superficie. Una comprensione più profonda del fenomeno del tempo richiede che ci si domandi come sia possibile che stati diversi si avvicendino in successione. Tale domanda è alla base sia della riflessione platonica nel Parmenide, sia di quella heideggeriana in *Essere e tempo*, e non a caso Platone e Heidegger pervengono all'elaborazione di due concetti vicini, quello di *exaíphnes* e quello di *Augenblick*, che qui conviene tradurre entrambi con *attimo*, e che, pur con tutte le differenze, costituiscono probabilmente il punto in cui è più marcatamente evidente il platonismo del filosofo tedesco.

Il problema di fondo che si presenta a entrambi i pensatori è relativo al nesso fra tempo e divenire, e, dunque, fra tempo ed essere. Il motivo per cui non è possibile dire di aver compreso il tempo accettando semplicemente l'immagine di una successione di stati è che quest'ultima non coglie la dinamica intrinseca del divenire, ma ne vede soltanto i prodotti. L'idea di successione, considerata in se stessa, è essenzialmente un'idea statica e spaziale, tant'è vero che la si può rappresentare matematicamente o geometricamente in totale assenza di tempo. Si tratta di intendere che cosa provochi e renda possibile il passaggio da uno stato all'altro, ossia si tratta di individuare, per dir così, il "motore" del divenire. Né un singolo stato (passato, presente o futuro), né la loro successione sembrano essere adeguati a questa funzione, giacché, viceversa, essi sono resi possibili come stati (sucedentisi) proprio dal fatto che vi è un divenire. Ora, per Platone tutti gli enti si danno in uno dei tre stati del tempo; ma, se ciò è vero, il tempo deve essere pensato in certo modo come qualcosa di trascendente rispetto agli enti. Detto in altri termini, l'affermazione platonica che gli enti sono nel passato, nel presente o nel futuro, o altrimenti non sono affatto, significa che essi possono essere incontrati soltanto nella misura in cui sono presenti, ora, non più o non ancora, ma comunque presenti. Ebbene, non è all'interno della presenza, ossia dell'orizzonte del presente, che si può comprendere il tempo e il divenire. Il divenire è negazione del presente, ossia di ciò che è statico; il divenire, e dunque il tempo, è "ec-statico", nel senso che non cade all'interno dello spazio o di uno dei tre tempi (e nemmeno della loro successione statica), ma ne è fuori, è un *esser fuori*, un *ekstatikòn*, un *átopon*. Il divenire è un *esser fuori* nel senso che è sempre un divenire altro da sé, non è mai un essere in se stessi, nella propria identità. Heidegger condivide in pieno tali aspetti della riflessione platonica, al punto che entrambi assegnano a tale *esser fuori*, che costituisce l'essenza più intima del tempo e del divenire, pressoché il medesimo nome: Platone lo chiama *exaíphnes*, Heidegger *Augenblick*, ma l'uno e l'altro designano un concetto di *attimo*, che non è colto come il punto di una successione, ma come quella condizione particolare, ec-statica, che rende possibile

l'incontro con gli enti nei diversi tempi. Entrambi i concetti colgono il divenire e la temporalità propria dell'ente su cui si concentra la riflessione, sia esso l'uno (che è e non è) o l'Esserci, ma esattamente in tale mutamento di prospettiva (dall'uno al Dasein) sta la grande differenza fra il filosofo greco e quello tedesco. Per il resto, si può ben dire che, da un punto di vista formale, i due concetti di attimo siano identici.

Nel paragrafo 68 di Essere e tempo si legge: "Il fenomeno dell'attimo (der Augenblick) non può assolutamente essere concepito a partire dall'istante (das Jetzt). L'istante è un fenomeno temporale proprio del tempo come intratemporalià: l'istante «in cui» qualcosa sorge, passa o è semplicemente-presente. «Nell'attimo» nulla può accadere; ma, in quanto presente autentico, esso rende per la prima volta possibile l'incontro con ciò che può essere «in un certo tempo» come utilizzabile o come semplice-presenza".

L'attimo (der Augenblick), che è la dimensione propria della temporalità, è nettamente distinto dall'istante (das Jetzt, quello che i greci chiamavano τὸ νῦν), il quale è intratemporale. L'attimo, la temporalità (ossia il presente autentico, unità ec-statica di presente, passato e futuro) è la condizione di possibilità dell'incontro con gli enti (il Ci dell'Esser-ci), sia nella loro veste di utilizzabili (cioè praticamente), sia in quella di enti semplicemente presenti (cioè teoreticamente).

Tanto la teoria (la scienza) quanto la prassi (l'uso), sono modalità derivate di incontro con l'ente, fondate e rese possibili dall'apertura temporale al mondo; tuttavia, entrambe tendono a nascondere la temporalità (esistenziale) su cui si fondano, a causa del fatto che adottano un concetto di tempo che Heidegger chiama spazializzato. Entrambe, infatti, tendono ad interpretare il tempo come una successione di istanti presenti, ma tale concezione è possibile solo quando si sia data la preminenza ad un tempo particolare, il presente, rispetto agli altri due, e si sia ridotto il tempo ad una successione spaziale di stati semplicemente presenti. La concezione comune dello spazio, infatti, lo intende come una forma permanente, presente, non mutante, tale da poter ospitare i diversi enti con i loro mutamenti al proprio interno. Ciò che per noi è oggi senso comune, ossia una simile concezione geometrica dello spazio, in realtà si è potuta affermare solo a patto di "dimenticare" o nascondere l'idea di spazio come ambiente esistenziale di movimento, in cui le coordinate non sono definite dalla geometria, ma dall'orientamento delle proprie possibilità nel mondo.

La temporalità dell'esistenza è la condizione di possibilità di questo orizzontarsi nel mondo, ma la visione "scientifica" inverte tale relazione, elaborando un concetto di spazio puro atemporale, che si configura anzitutto come ciò che, indipendentemente dal tempo e nonostante esso, resta sempre uguale, permane identico a se stesso e sempre presente. I mutamenti, in una simile

concezione, non concernono lo spazio come tale, ma si svolgono al suo interno; il tempo “cade dentro” lo spazio. In tale maniera, adottando un concetto di spazio che, permanendo sempre presente, è la negazione del tempo, la scienza pone la temporalità sotto il predominio del presente e ne elabora una concezione appunto spazializzata: il tempo come successione di stati presenti (o non più o non ancora tali)¹². A scanso di equivoci, ciò non significa che la scienza “sbagli”, ma soltanto che essa non pone a tema e, anzi, mantiene nascosta la natura più profonda dell’esistenza. La scienza si configura, dal punto di vista esistenziale, come un tentativo di negare il tempo. Prova ne sia il fatto che la capacità di previsione di una scienza, dalla quale si misura il suo valore, non è se non la sua capacità di annullare il tempo.

Non è facile liberarsi dall’immagine del tempo come successione, essenzialmente per due ragioni. La prima è che siamo abituati a pensare il tempo in questo modo. La seconda, più profonda, è legata al fatto che la concezione del tempo va di pari passo con quella dell’essere. Quest’ultima si è sviluppata in forme esplicite in Occidente a partire da Parmenide, il quale si è reso conto della difficoltà, se non impossibilità, di pensare il non essere. Tale difficoltà è dovuta al fatto che il pensiero che nega l’essere nega anche se stesso: mentre, finché pensa, è sempre presente, per negare l’essere dovrebbe pensare la propria assenza, ma, in quanto la pensa, è ancora presente. Cartesio coglie in profondità le implicazioni della via tracciata da Parmenide, allorché “deriva” l’essere dall’intuizione cosciente del proprio essere pensanti, e, in quanto tali, presenti. Ogni volta che il pensiero, pensando il non essere, prova a infrangere il muro eretto da Parmenide, una voce dentro di sé lo avverte del proprio essere presente. Perciò il presente riveste così facilmente un’enorme importanza nel nostro modo di pensare e di pensarci.

Da un lato il pensiero è sempre presente a se stesso e non può mai uscire da sé, cioè è confinato nella propria identità; dall’altro, come ha mostrato bene l’analisi platonica nel Parmenide, esso non pensa mai la pura identità (di se stesso, ossia di pensare ed essere), ma pensa sempre qualcosa di altro da sé. Platone, nel Parmenide, cerca un concetto di essere che sia in grado di rendere conto congiuntamente dell’identità e della non identità del pensiero con se stesso; per poter fare ciò, tale essere deve configurarsi, a differenza di quello parmenideo, come temporale, ma non solo nel senso di presentarsi nel tempo, bensì in quello, più profondo, di contenere in se stesso la radice e l’origine della temporalità. Tale origine non può dunque essere rintracciata all’interno del presente, poiché quest’ultimo, considerato in se stesso, è statico; essa non può nemmeno trovarsi all’interno del tempo, giacché deve piuttosto spiegarne la dinamicità. Pertanto, l’origine del tempo è fuori dall’essere presente e fuori dal tempo; tuttavia, in certo modo essa deve necessariamente

¹² Quando anche, come nella teoria della relatività, la connessione tra spazio e tempo torna a farsi più stringente, essa lo fa comunque all’interno di una concezione presentificata di entrambi, cosicché il fenomeno esistenziale della

essere presente, poiché altrimenti sarebbe un puro nulla, da cui non promana niente, né un tempo, né un essere. L'attimo è il concetto platonico di sintesi di tempo ed essere, che riesce a coniugare l'esigenza dell'essere di "essere sempre presente" e, al contempo, quella di "essere temporale", ossia di essere una negazione del presente: l'attimo è il presente che, negando presentemente se stesso, diviene, ed è, al contempo, passato e futuro. Per il filosofo di Friburgo l'attimo è il tempo autentico dell'esistenza, quello in cui l'uomo, nella decisione di sé, nella volontà di emanciparsi dalla schiavitù del proprio presente, raccoglie il proprio passato e si progetta nel futuro, misurandosi con le proprie possibilità di essere e, al contempo, determinandole. Dal momento che il presente della quotidianità deietta si configura come negazione del tempo, anche per Heidegger la decisione, che è possibile solo nell'attimo, è una negazione presente del presente medesimo.

La vicinanza fra Essere e tempo e il Parmenide appare, da tale punto di vista, sorprendentemente stretta, e non è nemmeno limitata solamente agli aspetti "formali", poiché concerne direttamente i contenuti filosofici più profondi dei due testi. È vero che Platone in nessun modo applica, nel Parmenide, la propria concezione della temporalità alle strutture dell'esistenza; tuttavia, tale passaggio, compiuto da Heidegger, appare reso possibile proprio dal modo in cui in quel dialogo greco è stato impostato il pensiero del nesso fra tempo ed essere.

Il concetto di essere in rapporto al Sofista

La struttura del Sofista

Il Sofista è una riflessione sull'essere e sul *lógos*. Platone rinuncia ad occuparsi delle "cose sensibili", per concentrarsi a pieno titolo sul piano onto-logico. La ragione di fondo di questa scelta corrisponde alle due tesi principali che reggono il Sofista:

- l'essere è sempre detto o pensato dal *lógos*;
- il *lógos* è sempre *lógos tinòs*¹³.

Il dialogo prende le mosse dalla necessità, quando si parla e si ragiona di qualcosa, di concordare non soltanto sul suo nome, ma anche sulla sua definizione, se se ne deve avere una reale comprensione. Lo straniero di Elea, che è il protagonista del dialogo, dapprima si avvale dell'esempio, divenuto celebre, della definizione del pescatore con la lenza, al fine di illustrare un metodo generale, attraverso cui si possa arrivare ad una definizione della cosa di cui si parla: il metodo diairetico, ossia quello che procede per dicotomie successive, sempre più strette; quindi, fa uso di questo metodo per cercare di definire il sofista.

Ogni atto successivo di determinazione è al tempo stesso positivo e negativo, in quanto dice sia ciò che l'oggetto è, sia ciò che esso non è, ossia ciò da cui è diverso. È proprio questo "essere diverso" che consente la dicibilità dell'essere, poiché permette allo stesso tempo di identificare e di distinguere, di affermare e di negare. Il *lógos* dice l'essere sempre e necessariamente come un complesso strutturato di relazioni, alcune delle quali sono ammesse (nel senso che certe regioni, certi generi dell'essere sono affini e partecipano fra di loro), altre no. Il *lógos* stesso è questo

¹³ Ciò significa che ogni discorso parla sempre di qualche cosa, dice sempre qualcosa, che, in qualche modo, è.

intreccio di forme (*synplokè tōn eidōn*) e la dialettica (la filosofia) è l'arte di ricostruire e riconoscere le relazioni ammissibili da quelle inammissibili, il vero dal falso.

Il problema del falso è al centro del dialogo non solo perché Platone vuole dimostrare che i sofisti dicono il falso, ma anche perché, più profondamente, l'operazione condotta dai sofisti rappresentava una contestazione radicale del concetto di verità, salvare il quale è lo scopo di Platone nella disputa con loro.

Le domande di fondo sono dunque due. Anzitutto, come è pensabile e dicibile l'essere da parte del *lógos*? In secondo luogo, come è possibile distinguere tra vero e falso? Il Sofista, rispondendo alla prima domanda, si configura come una sorta di "prolegomeni" all'ontologia; rispondendo alla seconda, imposta l'ontologia stessa in una maniera che sarà decisiva per il pensiero occidentale. Ripercorriamo dunque l'articolazione delle argomentazioni fondamentali del dialogo.

Il gioco dei rimandi fra *lógos* ed essere nel Sofista

Iniziamo con una precisazione linguistica: mentre nel Parmenide sono usati termini differenti per designare da un lato l'essere (*tò eînai*, *he ousía*, a volte addirittura *tò gígnesthai*) e dall'altro l'ente (*tò ón*, generalmente colto nella sua dimensione presente, cioè come *parousía*), nel Sofista una simile distinzione non è riscontrabile: l'uso di termini diversi, oltre ad essere raro, risponde esclusivamente ad esigenze stilistiche di *variatio*, ma non ha alcun rilievo concettuale. Nel Sofista, Platone parla sempre di *tò ón*. Egli non ha più bisogno di distinguere fra ente ed essere perché in questo dialogo abbandona completamente il piano dei singoli enti "sensibili", per concentrarsi solo su quello dell'essere¹⁴. Semmai, è necessario precisare il rapporto fra il *lógos* che dice l'essere e l'essere stesso. Infatti, se si vuole rispondere alla domanda che chiede che cosa si intenda con il termine essere, è pur necessario rispondere articolando parole in un discorso, cosicché l'essere diviene *tò òn èn toís lógois*. Se il problema del *lógos* chiama in causa la definizione dell'essere e del non essere, queste ultime richiedono nuovamente il *lógos* per essere formulate.

Dalla necessità di una definizione si passa alla riflessione sul *lógos*, il quale appare a Platone sempre come *lógos tinòs*: ogni discorso dice sempre qualcosa. Tuttavia, esso può dire il suo oggetto (il *tì*) così com'è, oppure può dire le cose diversamente da come sono, ossia come non sono (*hétera tōn ónton*): il primo è il discorso vero, il secondo quello falso. Di tale ente, di cui parla il discorso,

si può dunque dire che, in quanto è identificato in se stesso, sia; in quanto è distinto e diverso dagli altri, non sia. Ma che cosa significano essere e non essere?

Platone si oppone ad una concezione "pura" o "assoluta" dell'essere e del non essere. Quest'ultimo, infatti, in sé e per sé (autò kath'hautò), è impensabile e indicibile, come aveva visto già Parmenide, poiché ogni volta che si pensa ci si riferisce a qualcosa, ossia a qualcosa che è. D'altro canto, come aveva mostrato anche la riflessione svolta da Platone stesso nel Parmenide, e come viene ribadito nel Sofista attraverso la considerazione delle diverse teorie dell'essere, anche concepire quest'ultimo nella sua pura identità (alla maniera eleatica) significa farlo coincidere col nulla¹⁵ e renderlo altrettanto impensabile e indicibile, e perciò escluso dall'orizzonte del lógos.

Che cos'è allora - riformuliamo ancora una volta la domanda - quel tì, quel "qualcosa di essente", che è detto nel lógos ogni volta che si pensa o si dice qualcosa? Se non si tratta dell'assoluto essere, né dell'assoluto non essere, d'altro canto abbiamo detto che non si tratta nemmeno del singolo ente "sensibile": ciò perché il pensiero (il lógos) procede per articolazione di idee e non è possibile dare contenuto e senso a un nome che designi una cosa singola se non definendola, ossia all'interno dell'intreccio delle idee. Così si torna, in certo modo, al punto di partenza: l'essere di cui si va in cerca inizia ad emergere non come un mondo, quello delle idee, separato da quello delle cose, ma come l'articolazione stessa delle forme e dei generi attraverso cui il lógos pensa i propri contenuti.

L'indagine "onto-logica" torna a farsi "logica", o, meglio, dialettica, ossia arte di "suddividere per generi e non pensare una specie identica se è diversa, né diversa se è identica". Ciò, tuttavia, non fa che spostare il problema (a ulteriore riprova della sua difficoltà), poiché porta a domandarsi come si configuri tale articolazione dell'essere.

Un primo aspetto da notare nella risposta platonica è che essa non chiude l'essere, pur articolato al suo interno, in un tutto finito, che possa essere compiutamente esposto ed esaurito da parte del lógos. Dal momento che il pensiero discorre dei propri oggetti individuandoli e distinguendoli per differenza in relazione agli altri, le connessioni che si possono stabilire sono infinite: "In ciascuno dei generi, dunque, l'estensione dell'essere è certamente grande, ma il non-essere è quantitativamente illimitato". Questo "non essere" (tò mè òn), "illimitato" (ápeiron), non è "qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto qualcosa di diverso (héteron)": per dirla con Kant, non si tratta di un nihil negativum, ma di un nihil privativum, ossia, appunto, di una differenza

¹⁴ Si noti, tuttavia, come proprio mentre abbandona il piano degli enti, Platone riesca, attraverso il metodo diairetico, ad arrivare vicino come non mai a cogliere l'ente singolo: ciò proprio in virtù del fatto che l'ente si coglie realmente solo nel suo essere.

¹⁵ La massima espressione di tale coincidenza immediata si avrà con Hegel nella Scienza della logica.

all'interno dell'essere (un "non essere" che significa un "essere non" l'altro da sé, ma qualcosa di diverso), piuttosto che di un nulla assoluto¹⁶.

Se è vero che una qualsiasi "idea" (o genere dell'essere), essendo definibile per differenza da tutto ciò che è altro da sé, può essere detta in modo infinito, e perciò il *lógos* non presenta una struttura chiusa, non è ancora chiaro di che specie siano tali generiche relazioni di differenza, ossia con quali altre un'idea sia in comunanza (*koinonía*) e con quali invece non abbia partecipazione, e neppure è ancora chiaro come debbano essere intese tali relazioni partecipative. La loro ricostruzione, proprio per la struttura aperta del *lógos*, non può essere mai esaurita; essa resta il compito del filosofo, del dialettico, il quale ha la responsabilità di distinguere il vero dal falso, di riconoscere le relazioni ammissibili da quelle non ammissibili. Entro questo quadro, l'abbozzo di analisi delle relazioni fra i cinque generi maggiori (essere, quiete, moto, identico e diverso), per quanto significativo, ha soltanto valore paradigmatico della prassi che resta consegnata al filosofo (come paradigmatico è tutto il discorso svolto da Parmenide nel dialogo omonimo).

Il *lógos* si trova, dunque, impegnato nella lotta per strappare il vero dal falso, cioè per ricostruire quali relazioni tra le idee siano ammissibili e quali no. Tale concezione presuppone che vi sia "oggettivamente" una certa articolazione dell'essere, la quale può essere ricostruita più o meno correttamente, ma che sussiste di per sé, indipendentemente dallo sforzo di ricostruzione. D'altro canto, rinunciare a questo presupposto comporta gravi conseguenze: se l'essere non disponesse, in se stesso, di una propria articolazione, resteremmo confinati o nell'immobile identità del puro essere (che è identico al nulla) o nel puro nulla, e in entrambi i casi andrebbe perso il senso di qualsiasi discorso. Pertanto, l'esistenza di discorsi sensati presuppone l'esistenza della verità, sotto forma di articolazione dell'essere. Tuttavia, si badi, quest'ultimo non è mai considerato "in se stesso", poiché non appena è pensato è già *èn toís lógois*, sicché dall'essere si è rimandati ancora una volta a riflettere sul *lógos*.

Da quanto siamo venuti dicendo emerge la struttura "circolare" del Sofista, dialogo nel quale il pensiero è guidato dapprima verso il *lógos*, poi da questo all'essere, quindi da quest'ultimo di nuovo verso il primo, in un gioco di rimbalzi non privi di ironia e, al contempo, concettualmente densissimi.

¹⁶ Vale la pena di notare, per inciso, che, se nel Parmenide sono colte le implicazioni temporali di questo discorso, come sarà dimostrato più avanti, esse sono del tutto taciute nel Sofista, che in tal modo, e per tale rispetto, costituisce un passo indietro, per la questione cara a Heidegger, rispetto al punto a cui la riflessione platonica si era spinta in quel dialogo: la strada che Platone stesso aveva indicato al pensiero non viene da lui seguita, con un'inversione di marcia carica di importanza per la storia della filosofia.

Il senso più profondo di questo dialogo, quale è dato cogliere proprio attraverso la dialettica di *lógos* e essere, ed oltre essa sembra potersi riassumere il senso del Sofista nelle tre tesi seguenti, il cui valore emergerà dal confronto con Heidegger:

- lo scopo del Sofista è quello di stabilire le condizioni di pensabilità dell'essere, ossia di configurare una onto-logia;
- corrispondentemente, il senso più profondo del dialogo è rintracciabile proprio nell'operazione che assume il *lógos* come orizzonte entro cui trattare il problema dell'essere e del nulla;
- lo strumento concettuale chiave per tale operazione è dato dall'interpretazione del non-essere come essere-diverso, di cui il *lógos* ricostruisce le articolazioni.

Heidegger su Platone: il Sofista come riferimento esplicito

Non sono molti i passi di *Essere e tempo* in cui Heidegger cita esplicitamente Platone. Essi concernono soprattutto il Sofista; non si trova invece alcun riferimento al Parmenide (eccetto uno, che riguarda però soltanto un confronto sull'asperità linguistica). La considerazione di tali riferimenti funge bene da introduzione al confronto fra la concezione dell'essere di Heidegger e quella platonica esposta nel Sofista.

Essere e tempo si apre epigraficamente all'insegna di Platone, con la seguente citazione. "È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete quando usate l'espressione «essente» (ὄν); anche noi credemmo un giorno di comprenderla senz'altro, ma ora siamo caduti nella perplessità"¹⁷. Il riferimento a Platone prosegue nell'Introduzione, dove Heidegger evidenzia il fatto che il problema del senso dell'essere "ha ispirato Platone e Aristotele, anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro, come il problema tematico di una vera ricerca"¹⁸: la prima dichiarazione d'intenti heideggeriana consiste nella volontà di rinnovare questa "gigantomachía perì tês ousías"¹⁹. Tale lotta per la ricerca del senso dell'essere è tanto più ardua in quanto "sul terreno degli sforzi greci per raggiungere l'interpretazione dell'essere si è costruito un dogma che, oltre a dichiarare superfluo il problema del senso dell'essere, ne legittima l'omissione"²⁰.

¹⁷ Platone, *Soph.*, 244 a.

¹⁸ Heidegger, p.17

¹⁹ Altra citazione dal Sofista (246 a), dove si specifica che si tratta di porre la domanda: τί τὸ ὄν;

²⁰ Heidegger, p.17

La posizione di Heidegger nei confronti dei greci è fin dall'inizio ambivalente: da un lato ne vuole recuperare l'apertura al problema dell'essere e si oppone alle interpretazioni successive, che, fraintendendo lo spirito di quella ricerca, hanno nascosto il problema stesso; dall'altro, però, ritiene che tali fraintendimenti siano stati resi possibili proprio dal modo in cui Platone e Aristotele formularono la questione dell'essere: essi posero per primi il problema, ma, come la sua ombra, anche la possibilità del suo nascondimento.

Tale nascondimento è passato primariamente attraverso la reinterpretazione del concetto di *lógos*: secondo Heidegger, il suo senso greco è quello di "lasciar vedere, lasciar percepire", conformemente al concetto di verità come *alétheia*; esso, tuttavia, "è «tradotto», cioè sempre interpretato, come ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione"²¹. Attraverso tali traduzioni, il senso greco della verità è andato perduto, e con esso la connessione fra il *lógos* e l'essere: mentre quest'ultimo è stato completamente perso di vista, e non si è più scorto nulla dietro gli enti (se non altri enti, magari divini), la comprensione del primo si è cristallizzata nel giudizio. Conseguentemente, la questione della verità è stata riformulata come un problema di adeguatezza del giudizio a dire la cosa (*adaequatio intellectus ad rem*), dove entrambi (la *res* e l'*intellectus*) sono stati presi come dati, senza che se ne indagasse l'essere.

A seconda delle differenze d'accento, tale processo generale di riformulazione ha assunto talvolta toni "materialistici", dando maggior rilievo alla *res*, alla quale il giudizio doveva essere adeguato, talvolta toni "idealistici", che sottolineavano il giudizio stesso come il luogo della verità sulla cosa. Secondo Heidegger, tuttavia, entrambe le posizioni falliscono il senso greco della verità e nascondono il problema dell'essere. È significativo notare che la critica di queste due posizioni, oltre a figurare nell'Introduzione di *Essere e tempo*, è presente tanto nel *Parmenide* quanto nel *Sofista*²².

²¹ Heidegger, p.59

²² Nel primo dialogo il filosofo di Elea critica l'ingenuità della teoria delle idee sostenuta da Socrate, il quale tenta dapprima di interpretarle come puro pensiero ("idealismo"), quindi di intenderle come modelli a cui le cose somiglierebbero e di cui sarebbero copie (il "realismo" svilupperà questa somiglianza, ribaltandola, come *adaequatio* dell'idea alla cosa); nel *Sofista*, d'altra parte, dopo aver considerato le teorie moniste e quelle pluraliste, Platone si confronta ancora più direttamente con i realisti (i figli della terra), i quali vorrebbero limitarsi a considerare le cose corporee, e con gli idealisti (gli amici delle idee), che riducono l'essere a forme puramente intelligibili (Platone, *Soph.* 246). I primi, in certo modo, si limitano a considerare l'orizzonte delle cose divenienti, i secondi quello di essenze eternamente immobili e immutabili; entrambi non comprendono che non si dà inteliezione (*noûs* o *lógos*) né dell'essere separato dal divenire, né di questo separato da quello. "Quale sarà allora l'atteggiamento del filosofo e di chiunque comprenda la rilevanza di questi problemi? Sarà necessariamente quello di rifiutare l'immobilità del tutto così come è concepita sia da coloro che ne sostengono l'assoluta unità, sia da coloro che lo interpretano come molteplicità di idee fisse e immutabili. Quelli poi che abbandonano l'essere ad ogni sorta di movimento, neppure si fermerà ad ascoltarli. Con la semplicità dei fanciulli quando, nei loro giochi, invocano: 'Ciò che è fermo anche si muova', il filosofo sa che entrambi i principi, l'immobilità e il movimento, sono chiamati a costituire l'universo dell'essere e delle cose (*tò òn te kai tò pân*)" (Platone, *Soph.* 249 c 10 - d 4).

La critica alle posizioni del realismo e dell'idealismo, tanto nel Sofista (dove è più sviluppata che nel Parmenide) quanto in Essere e tempo, non costituisce ancora una teoria dell'essere, ma serve solo a mettere in luce le aporie e le difficoltà che la ricerca intorno all'essere è chiamata ad affrontare²³. Da tale oscurità prende le mosse l'indagine vera e propria sull'essere, in entrambi i testi.

Se l'impostazione iniziale del Sofista e di Essere e tempo è dunque analoga, le differenze fondamentali possono essere riassunte nei due passaggi compiuti da Heidegger che lo allontanano da Platone:

- quello dal *lógos* all'esistenza;
- quello dall'essere alla temporalità.

Questi due passaggi forniranno la guida al nostro confronto.

Il passaggio dal *lógos* all'esistenza come orizzonte della questione dell'essere

Il *lógos* platonico alla luce degli esistenziali heideggeriani

Fin dall'Introduzione di Essere e tempo Heidegger pone in luce il fatto che Platone, e più in generale i greci, si muovano entro una concezione dell'uomo come *zōon lōgon echon*. Ciò fa sì che l'essere sia riferito al *lógos*, sia inteso come il dicibile e indagato nella sua dicibilità, sia *tò òn en toîs lōgois*. Heidegger, invece, interpreta l'uomo come *Dasein*, di cui mette in luce tutte le strutture esistenziali, che non si riducono affatto al *lógos*, comunque sia inteso, ma che lo comprendono al proprio interno. L'essere, per Heidegger, è ciò che è in gioco nell'esistenza e non solo nel discorso; pertanto, la ricerca intorno ad esso (l'ontologia) non si qualifica come dialettica, ma come analisi esistenziale. L'essere non è l'essere del *lógos*, ma del *Dasein*. Possiamo seguire, come guida per la chiarificazione del concetto di *Dasein*, il capitolo quinto di Essere e tempo, in cui Heidegger ne discute le strutture fondamentali.

L'Esser-ci è il suo Ci, la sua apertura. Il Ci non è una collocazione spaziale, ma è l'apertura (temporale) del mondo e dell'io. Ciò significa che tale apertura, in cui consiste l'esistenza, rende possibili i fenomeni dell'io e del mondo. Le strutture fondamentali dell'esistenza, individuate da Heidegger, sono la situazione emotiva, la comprensione, il discorso e la deiezione.

²³ Ciò è particolarmente esplicito in un passaggio del dialogo: "Che dici, non ti pare che il nostro discorso abbia sufficientemente delineato il problema dell'essere? - Sì, certo. - [...] O mio beato amico, voglio dire che ci troviamo nell'oscurità più completa. Altro che 'delineare sufficientemente il problema'!" (Platone, Soph. 249 e).

“L’Esserci è sempre in uno stato emotivo”²⁴, anche quando è impegnato nell’attività più “teoretica”²⁵. Tale constatazione appartiene all’esperienza comune, ma la tradizione filosofica, di impianto razionalistico, ha ritenuto questo fatto generalmente irrilevante per l’analisi ontologica, reputando che dovesse essere il *lógos*, non l’umore, a dire l’essere. Con ciò, i “razionalisti” non si sono avveduti che il *lógos* è solo uno dei modi di essere dell’Esserci. Porre l’accento sulla situazione emotiva non significa per Heidegger rifugiarsi nell’irrazionalismo, nei confronti del quale ha parole di netto rifiuto (“L’irrazionalismo, come controparte del razionalismo, discorre da orbo di ciò di cui questo parla da cieco”²⁶), ma solo porre in luce una dimensione necessaria dell’essere dell’uomo.

Il secondo esistenziale posto in luce da Heidegger è la comprensione, la quale è intesa anzitutto come percezione del proprio poter essere. In quanto tale, essa non è necessariamente teoretica, giacché può anche essere intuitiva e vaga, ma è sempre e necessariamente emotivamente situata. La comprensione è progetto: è il modo in cui l’uomo si pone davanti a se stesso (si progetta) come possibile, è il modo in cui intende il proprio essere (nel mondo) come essere-possibilità. L’interrogativo su come progettare la propria vita, fra la situazione emotiva in cui ci si trova e la comprensione che si ha di sé e del mondo, assume per l’uomo la forma di un enigma: quello, primariamente pratico, di come organizzare la propria esistenza. L’elaborazione teorica di tale problema porta a sviluppare la comprensione, di per sé vaga e intuitiva, in un’interpretazione (*Auslegung*) esplicita di ciò che è stato compreso, ossia delle proprie possibilità di esistenza. L’interpretazione è un’appropriazione esplicita della propria esistenza.

Nel discorso, che è la terza struttura che Heidegger individua come originariamente e necessariamente costitutiva dell’esistenza, l’uomo esprime il proprio essere-assieme, nella comunicazione con gli altri, compartecipando con essi “della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere”²⁷. Inteso in questo modo, evidentemente, il discorso non si limita alla comunicazione linguistica, ma concerne qualsiasi forma di comunicazione umana, per quanto il linguaggio abbia certamente un ruolo di assoluto rilievo. La comprensione di qualsiasi singolo significato è resa possibile solo dal fatto che esso accede alla parola (o comunque all’espressione) all’interno dell’articolazione discorsiva. Non c’è nulla che significhi qualcosa astrattamente da ogni

²⁴ Heidegger, p.172

²⁵ “Anche la *theoria* più pura non è mai del tutto scevra di tonalità emotiva” (Heidegger, p.177), poiché non si svolge mai nel vuoto, ma ha sempre luogo in una determinata situazione, che ci colpisce emotivamente: perfino l’essere imperturbati è un particolare stato emotivo. Né la ragione di Platone (*noûs* o *lógos*), né quella di Kant, né quella di Hegel danno rilievo alla situazione emotiva, ma per Heidegger essa costituisce una dimensione esistenziale imprescindibile, poiché influenza direttamente il modo in cui ci rapportiamo al mondo: quest’ultimo non ci è aperto in ogni momento in modo indifferente, ma di volta in volta secondo la particolare tonalità emotiva in cui ci troviamo.

²⁶ *Ibidem*, p.174

²⁷ Heidegger, p.205

discorso, per il semplice fatto che tale astrazione non è possibile: la nascita ci colloca già necessariamente in un discorso con l'ambiente in cui ci troviamo e con la storia che ci precede²⁸.

L'ultimo esistenziale fondamentale evidenziato da Heidegger è la deiezione. Attraverso di essa possiamo cogliere tutte le implicazioni del fatto che l'esistenza sia sempre calata in una situazione emotivo-discorsiva (a partire dalla quale si comprende e si progetta). Prevalentemente, tale situazione è quella della quotidianità media in cui ci si trova immersi, con tutte le sue chiacchiere, le sue curiosità e i suoi equivoci e con la tendenza conformista ad uniformarsi al "si" spersonalizzante, ossia a pensare come "si" pensa, ad agire come "si" agisce, e così via. La quotidianità ci offre il primo orizzonte, il primo orientamento per il modo in cui impostare la nostra vita. All'analisi di tale condizione Heidegger dedica pagine mirabili, dalle quali emerge, in particolare, il motivo per cui essa debba essere chiamata deiezione. Il mantenersi all'interno degli schemi e dei binari precostituiti dal mondo che ci ospita, nella sua dimensione quotidiana, media e pubblica, garantisce anzitutto sicurezza di sé, disinvoltura e tranquillità (ingredienti per una vita "felice") e perciò costituisce una tentazione; tale apparente "padronanza di sé" è per l'appunto soltanto apparente, dal momento che essa è costituita dalla semplice assunzione di schemi predisposti, anziché essere un responsabile autoprogettare la propria vita; anzi, si può dire che la tentazione sia proprio quella di liberarsi dal fardello di una simile responsabilità, per essere più "leggeri"; ma tale leggerezza è in realtà un'estraniamento da sé, dalle proprie possibilità esistenziali, nonché, al contempo, un imprigionamento all'interno di un sé cristallizzato, da cui è sempre più difficile uscire; è sempre più difficile uscirne, tra l'altro, anche perché, mentre si è sempre meno padroni di sé, si crede di esserlo sempre di più: perciò la deiezione è come la caduta in un gorgo, che distoglie dalla cura per la propria esistenza e porta a disperdersi negli affaccendamenti mondani. Ciò che denuncia l'inadeguatezza, l'inautenticità di un tale stato è l'inquietudine che l'uomo prova quando vi si trova immerso, la quale fa sentire l'esigenza di scavare oltre, di andare oltre, di trascendere un tale imprigionamento; è da qui che nasce l'esigenza della ricerca intorno all'essere: dal non accontentarsi di ridurre la propria esistenza alla visione e all'uso degli enti così come ci sono dati, dal bisogno d'interrogarsi sul senso.

Dal lógos al senso

²⁸ Trovare un'analogia tra il concetto heideggeriano di discorso e quello platonico di lógos sarebbe senz'altro una forzatura; tuttavia, è vero che nel Sofista Platone dà ampio rilievo al fatto che i significati siano comprensibili solo all'interno delle loro reciproche connessioni nel lógos.

Vi è un'interessante connessione fra il problema heideggeriano della deiettività dell'esistenza e quello platonico del *lógos* e della dicibilità dell'essere. Per Heidegger, il punto di partenza inevitabile per dire l'essere è costituito dal linguaggio come si configura nell'uso quotidiano, ma quest'uso non è affatto neutrale rispetto al contenuto, poiché è già orientato secondo la tendenza a oscurare il fenomeno dell'esistenza. Perciò, la ricerca dell'essere (del *Dasein*) si configura come una lotta con il linguaggio ordinario: da qui viene il fatto che Essere e tempo sia linguisticamente così ostico per il lettore! D'altro canto, non esiste un "linguaggio dell'essere" astratto e indipendente da quello ordinario, a cui la filosofia possa fare ricorso, ma vi possono essere soltanto sforzi di utilizzare i codici comuni in modo più profondo, in modo, cioè, da riuscire, attraverso essi, a strappare all'essere qualcosa che altrimenti permarrebbe oscuro, il suo senso.

Tanto l'indagine platonica quanto quella heideggeriana sono ricerche intorno al senso dell'essere; ma che cos'è, in generale, il senso? Tale domanda non si trova espressamente formulata nel Sofista, poiché la questione del senso è compresa da Platone entro quella del *lógos*²⁹. È possibile cogliere il senso di qualche cosa, di qualsiasi cosa, soltanto ricostruendo la trama delle relazioni con gli enti differenti, e così identificandola³⁰. Platone insiste particolarmente sul carattere del *lógos* (del senso) come articolazione di relazioni, ad esempio quando critica coloro che si attengono eleaticamente alla pura identità e contestano la possibilità di dire una qualsiasi differenza: «Costoro, come tutti, si trovano nella costante necessità di usare termini relazionali come 'essere', 'separatamente', 'altri', o espressioni come 'di per se stesso' ed altre innumerevoli: e così, quando parlano non possono evitarli, non possono non stabilire relazioni, semplicemente non ci riescono. Per questo non vi è alcun bisogno di confutarli; come dice il proverbio, il nemico ce l'hanno in casa»³¹. Ancora più netto, a tale proposito, Platone è nel passo seguente: «Questo staccare ogni elemento dal suo contesto è il più completo annullamento della parola (*pánton lógon*), la quale nasce propriamente dalla comunicazione e dalla combinazione reciproca delle idee (*dià gàr tèn allélon tōn eidōn synplokèn ho lógos gégonen hemìn*)»³². Qui siamo in presenza di uno degli sforzi platonici più alti di definire il discorso (il *lógos*) e, con esso, la possibilità che si dia un senso; tuttavia, per quanto Platone ponga esplicitamente la domanda su che cosa sia il discorso, ad essa non risponde compiutamente, poiché, se da un lato lo definisce come uno dei generi dell'essere,

²⁹ Fin dal principio, l'esigenza platonica di una definizione riflette la ricerca di un accordo sul senso dei concetti, piuttosto che su semplici nomi: «Bisognerebbe, sempre, su ogni cosa, che trovassimo un punto d'accordo sulla cosa in sé, attraverso una definizione, piuttosto che accontentarci di un mero nome avulso da retta ragione (*dià lógon è toúnoma chorìs lógou*)» (Platone, *Soph.*, 218 c 4-5).

³⁰ Cfr il passo seguente: «L'espressione 'qualche cosa' noi la pronunciamo sempre a proposito di qualcosa che è. Pronunciarla così, da sola, nuda e isolata da tutte le cose che sono, è impossibile» (Platone, *Soph.*, 237 d 1-4).

³¹ *Ibidem*, 252 c 1-7

³² *Ibidem*, 259 e 4-6

dall'altro non spiega che cosa ciò propriamente significhi; piuttosto, si sofferma sul rapporto fra *lógos* e non essere, il quale rende possibile, oltre al discorso vero, anche quello falso.

Nel Sofista il *lógos* tende a oscillare tra due interpretazioni: da un alto (per comodità potremmo dire «oggettivamente»), esso sembra configurarsi come la struttura articolata delle idee, la quale costituisce, con terminologia kantiana, la condizione di possibilità del senso in generale e, al contempo, anche della possibilità che il discorso sia vero o falso, a seconda che riesca a ricostruire correttamente le relazioni fra le idee (non pensando «una specie identica se è diversa, né diversa se è identica»³³), ovvero fallisca in tale ricostruzione e dica le cose «diversamente da come sono»³⁴; dall'altro lato (possiamo dire «soggettivamente»), il *lógos* è a pieno titolo il discorso dell'uomo, il modo in cui quest'ultimo articola nomi e verbi in proposizioni dotate di significato, le quali possono essere vere o false³⁵. Tale ambiguità del concetto di *lógos* non è ulteriormente sviluppata da Platone, ma costituisce il punto d'arrivo della sua riflessione. Da quest'ambiguità nasceranno due strade nel corso della storia della filosofia: la prima svilupperà il senso in cui si può dire che il *lógos* sia uno dei generi dell'essere; la seconda darà vita alla logica della proposizione. In Platone si tratta ancora di due facce della medesima medaglia, anche se è chiaro che il suo interesse maggiore è per la prima strada, in quanto è quella ontologicamente fondativa, quella che ha a che fare direttamente con l'articolazione della struttura dell'essere in idee, in forme diverse ma comunicanti; la verità o falsità delle proposizioni dipendono dalla loro capacità di cogliere tale struttura.

Abbiamo detto inizialmente che Platone, nel Sofista, confina l'essere nel dominio del *lógos*. Quanto siamo venuti argomentando, tuttavia, porta in certo modo al ribaltamento di tale tesi, giacché ora il *lógos* appare solamente come uno dei generi dell'essere, consistente nella possibilità, da parte dell'uomo, di ricostruirne ed esprimerne l'articolazione. Dal momento che tale possibilità comporta anche il rischio di dire il falso, il *lógos* deve farsi arte dialettica, la quale reca con sé la responsabilità di strappare il vero dal falso.

Il senso dell'operazione compiuta da Platone nel Sofista non si coglie appieno separando questi diversi aspetti, accentuando le sfumature oggettive del *lógos* oppure quelle soggettive, enfatizzando l'interpretazione dell'essere entro l'orizzonte del *lógos* ovvero quella del *lógos* stesso all'interno dell'articolazione dell'essere, ma si intende solo tenendo presente l'unità di questi diversi momenti, la quale permea di sé l'ontologia platonica.

³³ Ibidem, 253 d 1-3

³⁴ Ibidem, 263 b 4-7

³⁵ Tale tema è sviluppato in Soph., 261 c 6 - 264 d 8, dove si considerano anche pensiero, opinione e immaginazione come modalità derivate del *lógos*.

Il lógos come intreccio delle idee e come genere dell'essere e il concetto heideggeriano di senso

Heidegger, a differenza di Platone, formula esplicitamente la domanda su che cosa sia il senso, esponendone un concetto «ontologico-esistenziale fondamentale» ed esplicitando il suo modo di interpretare il «circolo ermeneutico»: "Quando l'ente intramondano è scoperto a partire dall'essere dell'Esserci, quando cioè è portato a comprensione, diciamo che ha un senso. A rigore di termini, ciò che è compreso non è il senso, ma l'ente o l'essere. Senso è ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa"³⁶. Gli enti acquistano senso nel momento in cui sono compresi, ossia nel momento in cui entrano a far parte del progetto di un'esistenza: solo allora sono "scoperti". Ma com'è possibile questa scoperta degli enti? Essa è resa possibile dalla struttura dell'esistenza, la quale si configura come un essere nel mondo, come un'apertura al mondo. Più precisamente, il senso è la struttura stessa di quest'apertura, è la forma che permette la comprensione degli enti e l'incontro con essi. Nel linguaggio heideggeriano ciò suona così: "Il senso è l'articolabile dell'aprire comprendente, [...] deve essere concepito come la struttura formale esistenziale dell'apertura propria della comprensione. Il senso è un esistenziale dell'Esserci. [...] Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso (sinnvoll) o sfornito di senso (sinnlos); il che viene a significare che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire nell'incomprensione"³⁷.

Dal punto di vista formale si potrebbe anche dire che il senso, così configurato, somigli all'articolazione del lógos platonico nel suo aspetto oggettivo, ossia in quanto il lógos è articolazione dell'essere stesso: tale articolazione è infatti ciò che per Platone rende possibile la comprensione e la dicibilità di qualcosa. La differenza sta nel modo in cui è interpretato l'essere: per l'ateniese esso, pur con tutte le sue articolazioni, è in qualche modo dato; per il tedesco, viceversa, esso è piuttosto un progetto esistenziale, poiché si tratta dell'essere dell'Esserci. Se l'uomo di Platone, al massimo, corre il rischio di dire il falso, quello di Heidegger è esposto alla possibilità, e dunque al rischio, di trovare l'intera propria esistenza senza senso.

A pieno titolo entrambi i pensatori pongono il problema del senso dell'essere, ma se per Platone ciò significa riflettere sul rapporto fra essere e lógos, per Heidegger "porre il problema del senso dell'essere [...] non fa che porre in questione l'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci. Il senso dell'essere non può mai essere contrapposto all'ente o

³⁶ Heidegger, p.192

all'essere, presupponendolo come «fondamento» dell'ente; il «fondamento» non è pensabile che come senso, sia pur esso l'abisso senza fondo di ciò che è sfornito di senso"³⁸.

In questa concezione del senso non si è particolarmente distanti da Platone, se non per il fatto che la struttura della comprensibilità, propria dell'uomo, è sottratta alla "vaghezza" del concetto di *lógos* ed è tematizzata in connessione alla sua natura esistenziale. Platone non specifica adeguatamente, nel Sofista, che cosa intenda quando dice che il *lógos* è uno dei generi dell'essere. Si può dire che l'analitica del Dasein colmi questa lacuna e scopra l'essere del *lógos* in connessione con tutte le altre strutture dell'esistenza. Se il concetto di senso adottato da Heidegger è ancora di matrice platonica, l'indagine del radicamento esistenziale del *lógos* conduce ad una radicale reinterpretazione del concetto di essere; ma su questo punto è bene non anticipare l'analisi e procedere un passo per volta.

Un'ulteriore conferma della vicinanza di Heidegger a Platone nell'elaborazione del concetto di senso viene dall'esplicitazione heideggeriana della struttura circolare del senso stesso. Dire che il fondamento è il senso significa intendere che qualsiasi comprensione è possibile solo sulla base di qualcosa di già compreso, a cui fare riferimento e rispetto cui definire per differenza. Platone aveva messo pienamente in luce proprio tale concetto attraverso la critica della comprensibilità di un'idea isolata, che lo aveva portato a formulare il concetto di *lógos* come intreccio di idee. Tuttavia, Platone non ha sottolineato la struttura circolare della comprensione che consegue da queste analisi; o, per lo meno, non lo ha fatto nel Sofista, giacché proprio questo è probabilmente il senso del suo insistere sull'anamnesi e del suo rappresentarla mitologicamente (ossia al di fuori della logica, la quale, nelle forme in cui si strutturerà dopo Platone, non ammetterà più il circolo, accusandolo di *petitio principii*). La pre-visione platonica delle idee corrisponde a quanto Heidegger dice sul circolo della comprensione: "non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscenza, ma l'espressione della pre-struttura dell'Esserci"³⁹.

Il lógos come giudizio e il senso esistenziale dell'asserzione

Consideriamo ora l'aspetto che abbiamo chiamato "soggettivo" del *lógos* platonico, quello che, più che afferire alla struttura dell'essere, si riferisce al fatto che il *lógos* consta di giudizi espressi

³⁷ Ibidem, p.192-193

³⁸ Ibidem, p.193

³⁹ Ibidem, p.194

dall'uomo: si tratta di quella che successivamente sarà chiamata logica e che, per i più, non ha proprio niente di soggettivo, ma è la massima garanzia dell'oggettività.

Per Platone tale aspetto è "secondario", in quanto dipende da quello più strettamente ontologico, o, meglio, deve essere sempre studiato in connessione con quest'ultimo e non in modo indipendente. Se il *lógos* appare come un insieme articolato di parole, il senso di tale articolazione, nonché la sua verità o falsità, dipendono dalla sua corrispondenza con il modo in cui è strutturato l'essere stesso. Su tale interpretazione concorda anche Heidegger: "Che cos'è che fonda l'unità di questo insieme [di parole articolate nel discorso]? Essa consiste, come Platone riconobbe, nel fatto che il *lógos* è sempre *lógos tinòs*. In base all'ente rivelato nel *lógos* le parole si connettono in un complesso di parole"⁴⁰. Heidegger non spinge oltre, in questo punto, l'analisi su Platone, e passa a considerare Aristotele, la cui impostazione "non può che decadere a un'estrinseca «teoria del giudizio»"⁴¹, e di cui non ci occuperemo. Ciò che Heidegger vuole recuperare, contro la tradizione aristotelica, è proprio il valore ontologico del *lógos*, il suo rimandare ad un essere che trascende la semplice articolazione logica. Si tratta, dunque, di scavare alle spalle del "giudizio", per coglierne il senso ontologico-esistenziale⁴².

Heidegger dà la seguente definizione di asserzione: "è una manifestazione che determina e comunica". La densità di tali termini richiede una nota: manifestazione rende il greco *apóphansis*, che è il modo in cui il *lógos* scopre l'ente; la determinazione di questo ente avviene nel *lógos* attraverso la sua predicazione in qualche modo; tale predicazione può essere espressa e comunicata agli altri, permettendo loro di scoprire a propria volta il medesimo ente, ma essa stessa è al contempo un oggetto, la cui trasmissione agli altri non assicura che chi riceve la comunicazione sia ancora in grado, attraverso di essa, di scoprire l'ente a cui quella inizialmente si riferiva. Fin qui, tutto sommato, non siamo lontani dalle analisi tradizionali dell'asserzione, ma l'acquisizione significativa di Heidegger consiste nel chiarire il senso esistenziale di quest'ultima. Egli ritiene che, nella comprensione, un ente sia incontrato innanzi tutto in base alla sua funzionalità o disfunzionalità per i propri progetti: è utile o inutile, mi serve o non mi serve, ma non è ancora posto a tema e considerato nella sua indipendenza da me.

⁴⁰ Ibidem, p.201

⁴¹ Ibidem, p.202

⁴² In una sintesi riassuntiva egli esprime tale concetto nel modo seguente: "Ogni interpretazione si fonda nella comprensione. Il senso è ciò che viene articolato nell'interpretazione e che già nella comprensione si delinea come articolabile. Poiché l'asserzione (il «giudizio») è fondata nella comprensione e costituisce una forma derivata di perfezionamento dell'interpretazione, anch'essa «ha» un senso. Ma ciò non autorizza a definire il senso come ciò che nasce «in» un giudizio" (p.195). Risulta difficile pensare che Platone non sarebbe stato d'accordo con simili considerazioni (prescindendo, ovviamente, dall'analisi esplicita del senso esistenziale della comprensione e dell'interpretazione).

Tale concezione, per il rilievo che assume nel pensiero heideggeriano, merita un inciso: Heidegger non chiarisce mai adeguatamente, nel corso di *Essere e tempo*, perché mai il fatto che un ente non sia incontrato anzitutto nella sua indipendenza, bensì nella sua connessione con l'esistenza, debba tradursi in un primato della dimensione della funzionalità e dell'utilizzabilità a scapito di altre dimensioni dell'esistenza, a meno di non attribuire a tali termini un significato tanto vago e vasto da renderli sinonimi della connessione stessa con l'esistenza⁴³. Non a caso Heidegger sceglie come esempio di ciò che intende un ente quale il martello, cioè appunto un arnese, in cui la dimensione dell'utilizzo è particolarmente evidente e rilevante; ma se considerassimo un paesaggio? Sarebbe difficile, pare, continuare a sostenere che esso sia incontrato innanzi tutto nella sua utilizzabilità per i propri progetti, piuttosto che nella contemplazione della sua bellezza, indipendente da quegli stessi progetti. A meno che, evidentemente, l'appagamento estetico non venga inteso come uno scopo, per raggiungere il quale il paesaggio viene "utilizzato" come mezzo ... ma tale interpretazione sembra servire più ad appiattire l'esistenza sulla dimensione funzionale e strumentale che a sviluppare i diversi modi in cui si esplica la connessione con l'esistenza dell'ente incontrato nel mondo⁴⁴. Non ci soffermiamo, tuttavia, su tale questione: accettiamo il principio generale, per cui gli enti non sono incontrati nella loro indipendenza, ma in connessione con l'esistenza, per vedere che cosa accade specificamente nell'asserzione.

Per Heidegger, il tratto specifico dell'asserzione consiste proprio nel fatto che in essa la determinazione dell'ente, oggettivata in un predicato, si rende indipendente dall'esistenza specifica dell'uomo che quell'ente aveva scoperto: l'ente non è più inteso nel suo essere "per me", ma nel suo essere "in quanto tale"; non è più collegato alla struttura progettuale dell'esistenza, con tutte le sue articolazioni, ma è astratto da essa ed è colto nella dimensione "livellata" della sua semplice presenza. Dal momento che la conoscenza umana si è sviluppata in asserzioni, essa ha privilegiato proprio quest'ultima dimensione sia nella rappresentazione degli enti che costituivano di volta in volta i suoi oggetti specifici, sia nella riflessione su di sé. Il *lógos*, tanto nel suo aspetto "oggettivo" quanto in quello "soggettivo", ha tenuto nascosti i suoi presupposti ontologico-esistenziali e si è rinchiuso nell'orizzonte della semplice presenza.

Se per Platone la questione del rapporto fra il linguaggio e l'essere è costantemente problematica, poiché l'essere, da un lato, può essere detto solo all'interno del linguaggio, ma,

⁴³ Se l'esistenza è progetto, connessione all'esistenza significa, in generale, funzionalità o disfunzionalità ad un progetto. Tuttavia, Heidegger distingue l'utilizzare qualche cosa (o prendersene cura), che significa adoperarla strumentalmente per qualche scopo, dall'averne cura, che significa entrare in rapporto con l'ente facendo attenzione al suo proprio essere, e quindi in connessione non strumentale con l'esistenza, bensì in rapporto ad essa come essere-nel-mondo.

⁴⁴ Una delle ragioni del primato attribuito da Heidegger all'utilizzabilità potrebbe essere ricercata sul piano storico più che su quello teoretico, per il rilievo che tale dimensione ha assunto nel Novecento. Per un'analisi delle sfaccettature

dall'altro, non è mai esaurito dal linguaggio stesso, dopo di lui la "logica" tende a rendersi indipendente dall'ontologia, con la conseguenza che l'ente è colto nella sua semplice presenza e che il linguaggio forgiato dalla quotidianità perde la sua problematicità, è preso come dato; è analizzato, ma non è più sottoposto a tentativi di "sfondamento", volti a strappargli quell'essere che lo rende possibile, che esso solo può dire, ma che tende anche sempre a nascondere, presentando soltanto un mondo di enti. La logica, che, come "scienza" a sé stante, ha avuto nel pensiero occidentale una posizione da regina, alla luce della riflessione heideggeriana non appare altro che come una razionalizzazione del linguaggio ordinario. Se si vuole sfondare l'oscuramento esistenziale che quest'ultimo tende a indurre, bisogna "confliggere" con essa, o, più precisamente, con la sua pretesa di indipendenza dalla dimensione ontologico-esistenziale. Come Heidegger ha posto in luce nell'analisi del circolo ermeneutico, il problema è quello di svincolarsi dai propri presupposti, dovendoli tuttavia sempre presupporre.

Per Aristotele, che, nota Heidegger, della logica è padre, ma padre frainteso, l'essere non è nel linguaggio, ma nel tempo; tuttavia, la mancanza di un'adeguata indagine dei presupposti ontologici del linguaggio e del tempo stesso lo porta ad interpretare anche quest'ultimo all'interno dell'orizzonte della semplice presenza: la temporalità dell'esistenza non viene in causa né nel suo pensiero né dopo di lui.

Dalla verità del lógos al senso dell'esistenza

L'uomo su cui riflette Platone nel Sofista e quello analizzato da Heidegger in Essere e tempo sono portatori di diverse responsabilità e sono esposti a diversi rischi: il primo si confronta col problema del falso, il secondo con la possibilità che la propria esistenza sia priva di senso. Data l'impostazione ontologica dei due autori, per entrambi il problema è quello del rapporto col non essere, ma l'ateniese studia la rilevanza di quest'ultimo all'interno del lógos, il tedesco all'interno dell'esistenza: per il primo il rischio di dire il falso (cioè di dire le cose come non sono) è "compensato" dalla certezza dell'esistenza del senso in generale (se quest'ultimo non ci fosse, ritiene Platone, non potrebbe nemmeno darsi pensiero); per il secondo, viceversa, la ricerca del senso dell'esistenza porta di fronte alla temporalità finita di quest'ultima, che, strutturandosi come un progetto che si estende fra due nulla, resta priva di fondamento, con la conseguenza che l'unico fondamento è il senso stesso. Il senso dell'esistenza, per Heidegger, è dunque tragico: mentre, da un

della dimensione "pratica" dell'esistenza cfr H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1998. Per una critica della

lato, esso costituisce la dimensione necessaria, e dunque assoluta, dell'Esserci, emerge d'altro canto come "nullo fondamento di nulla".

Il concetto tragico della verità come temporalità dell'esistenza

La concezione tradizionale ha fatto del giudizio il luogo della verità. Per Heidegger, invece, un'asserzione è vera quando scopre l'ente in quanto tale: ciò che la rende vera è il suo "essere scoprente", il quale è possibile solo sulla base dell'esistenza come apertura al mondo. Primariamente vero, pertanto, è il Dasein, il cui essere scoprente rende possibile ogni verità particolare. Entro queste ultime, gli enti vengono a trovarsi nella condizione particolare di "essere scoperti".

L'apertura al mondo, in cui l'uomo, essendovi gettato, si progetta (ciò che Heidegger, con nome di sintesi, chiama Cura), porta con sé, dunque, la verità, quale dimensione necessaria e costitutiva dell'esistenza: vero è l'uomo, in quanto scopre il mondo; vero è il mondo, in quanto è scoperto dall'uomo.

Verità assume allora per Heidegger due significati:

- essere scoprente (ontologico): è il Dasein;
- essere scoperto (ontico): è l'ente scoperto in quanto tale.

Anche quest'ultima espressione, "l'ente scoperto in quanto tale", ossia in quanto ente, significa ancora due cose:

- in quanto cosa, nella sua datità, cioè come semplicemente presente oppure come più o meno utile;
- nel suo essere, ossia in connessione con il Dasein come essere-nel-mondo.

La condizione deiettiva dell'esistenza porta a considerare gli enti abitualmente nel primo significato, cioè come dati, senza che il loro essere sia posto in questione: ciò vale tanto per la contemplazione di una semplice presenza quanto per l'utilizzo strumentale di qualche cosa. Queste due modalità, che possiamo chiamare "teoretico-scientifica" e "pratica", sono entrambe "vere", in quanto sono radicate nel Dasein e ne costituiscono particolari modi di essere (sono modi di scoprire

ragione strumentale cfr J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997.

il mondo); tuttavia, in quanto nascondono l'essere dietro il velo della datità degli enti, sono anche entrambe "false".

La verità non è l'adeguatezza del giudizio al suo oggetto, ma è un progetto esistenziale. Il mondo dello scienziato non è esistenzialmente più o meno vero di quello del teologo o di quello del contadino: vere, per Heidegger, sono le loro esistenze. Ciò non significa cadere nel soggettivismo, né, tanto meno, nell'oggettivismo, poiché soggetto e oggetto, per quanto precedano onticamente l'esistenza, ne sono ontologicamente i prodotti. I diversi modi di essere dell'Esserci, configurando diversi possibili mondi e uomini, sono sempre veri e, al contempo, sempre falsi: tanto permettono di scoprire (sé e il mondo), quanto possono oscurare.

Il concetto di verità risulta così valorizzato nel suo rilievo esistenziale, nel senso che l'uomo determina e "si gioca" il proprio essere nella ricerca della verità, e quest'ultima, in senso pieno, può essere identificata solo col senso dell'essere dell'Esserci; d'altro canto, quel concetto risulta anche "depotenziato" del suo valore "oggettivo", poiché l'esistenza non trova alcun fondamento per se stessa al di fuori di sé e, conseguentemente, della verità stessa viene scoperta, come sua dimensione costitutiva, anche l'intima non verità: la possibilità di scoprire sé, gli altri e il mondo nel rispettivo essere si dà sempre assieme alla possibilità di "nasconderli" e irretirli nelle trame delle interpretazioni già date, che mantengono coperto il senso temporale dell'esistenza. Le verità particolari, non più assicurate in alcun iperuranio, né da un dio, e neppure dal senso dell'essere in generale - la ricerca del quale orienta tutto Essere e tempo, ma al quale Heidegger non perviene - si scoprono esistenzialmente precarie e "infondate". Ciò non significa, beninteso, che onticamente non possano risultare più o meno adeguate ai loro oggetti: la storia della scienza sta a dimostrare il contrario; ma tale adeguatezza è d'altro canto possibile solo sulla base dell'esistenza come apertura al mondo.

Nessuna verità ontica può salvare la verità ontologica dell'esistenza dalla sua precarietà; anzi, se lo fa o tenta di farlo, è esattamente per nascondere tale precarietà dietro i veli di apparenti certezze⁴⁵, ma proprio tale nascondimento mostra queste pseudo-verità nella loro essenza più profonda di non verità. Ricercare il vero significa ogni volta combattere contro questi veli. Nelle parole di Heidegger: "La verità (esser-scoperto) deve sempre essere strappata all'ente. L'ente viene sottratto a forza all'esser-nascosto. Lo scoprimento concreto, in certo modo, è sempre un furto"⁴⁶. Tale "furto" è il compito esplicito della filosofia, ma esso concerne, in effetti, qualsiasi uomo si interroghi sulla propria esistenza.

⁴⁵ È ciò che, nella prospettiva heideggeriana, fanno molte religioni rivelate, le quali, al posto di mantenere viva l'interrogazione inquieta sull'essere, si acquietano sostituendo ad essa un insieme di certezze "rivelate" a proposito di un altro ente, sia pur sommo: Dio.

La verità su di sé può essere colta solo attraverso la decisione esistenziale, che deve essere sempre rinnovata, di porsi di fronte al proprio essere e alla propria temporalità finita, anziché nascondersi e rifugiarsi in qualche distrazione⁴⁷. Tale decisione è possibile solo perché, in qualche modo, l'uomo ha già una precomprensione del tutto della sua vita, che gli consente, nel presente, di anticipare il proprio avvenire: è sulla base di tale anticipazione che, nel decidere di sé, può trovare un orientamento. La precomprensione, quale può essere fornita, ad esempio, dalla cultura sociale, precede ogni decisione; d'altro canto, la stessa cultura sociale non è che il prodotto del modo in cui gli uomini passati si sono progettati nelle proprie possibilità. Dunque, l'anticipazione del proprio avvenire presuppone a sua volta la decisione, ma quest'ultima, in quanto è progetto, è anticipazione delle possibilità più proprie. L'essenza, il senso di tale rimando dialettico di anticipazione e decisione è la temporalità. Essa emerge, pertanto, come il senso dell'essere dell'uomo, come la sua verità.

La verità è la temporalità. Ciò significa:

- la verità è colta nella decisione autentica di rapportarsi alla propria temporalità;
- tale decisione è essa stessa temporale e deve essere ogni volta ri-assunta e strappata alla quotidianità oscurante;
- la decisione, in quanto nullo fondamento di nulla, è colpevole (la verità è tragica);
- l'indecisione, d'altro canto, lascia che il senso dell'essere sia determinato dal Sì.

La verità, oltre a dover essere sempre riguadagnata in una tensione costante contro l'appiattimento sulla quotidianità, è anche tragica, necessariamente colpevole, proprio perché è al contempo assoluta e provvisoria: è la scelta libera di progettarsi dal nulla verso il nulla, senza potersi esimere dall'essere ciò che, esistendo, determiniamo. La colpevolezza deriva dalla responsabilità di creare e dare senso a qualcosa che ha per fondamento la nullità: è la responsabilità di questo nulla.

Ci si può domandare se questa mancanza di un fondamento oggettivo, universale ed eterno per la verità non finisca per portare ad una posizione di tipo scettico, che nega in definitiva che "ci sia" la verità stessa. Tale problema non è rilevante solo per Heidegger, ma costituisce la linea di fondo dell'esigenza di Platone di confrontarsi con i Sofisti, culminata nel dialogo che da essi prende il nome. Heidegger affronta direttamente la questione nel seguente modo: "In virtù del suo

⁴⁶ Heidegger, p.273

⁴⁷ Nella seconda parte di Essere e tempo la verità costitutiva dell'uomo, il suo essere scoprente, ma sempre esposto alla "copertura", viene delineata nella sua struttura temporale. La connessione fra verità e temporalità è trattata

essenziale modo di essere conforma all'Esserci, ogni verità è relativa all'essere dell'Esserci. [...] «C'è» verità solo perché e finché l'Esserci è. [...] Che ci siano delle «verità eterne» potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà stata fornita la prova che l'Esserci era e sarà per tutta l'eternità»⁴⁸. Uscire dalla presupposizione di verità eterne, per consegnare la verità stessa all'orizzonte esistenziale, non significa annientarla in un soggettivismo relativistico, dal momento che essa “dipende” dall'uomo soltanto perché l'uomo stesso la presuppone necessariamente.

Consideriamo tale presupposizione: essa può essere colta con enfasi duplice, sull'uomo e sul mondo. L'uomo, esistendo, si presuppone: ciò che egli è presuppone il suo “esser-ci”, il suo poter-essere; se egli non fosse le proprie possibilità (se non Ci fosse), non potrebbe determinarsi in alcun modo, e dunque non sarebbe in alcun modo. D'altro canto, essendo nel mondo, l'uomo presuppone che il mondo “ci sia”: se il mondo non ci fosse, non esisterebbe (non sarebbe) alcun Esserci (come essere nel mondo). Questa presupposizione è la presupposizione della verità: l'uomo trova la verità alle proprie spalle, perciò la può progettare avanti a sé.

Dire, come fanno ingenuamente gli scettici e, in modo più sottile, i Sofisti⁴⁹, che la verità non “ci è” significa negare l'apertura dell'uomo al mondo, cosa che, se intesa rigorosamente, può essere fatta in un modo soltanto: attraverso il suicidio. Quest'ultimo è l'unico modo per sottrarsi ad una verità che appare infondata e colpevole, ma non è certamente esso stesso meno vero e meno colpevole, poiché non è mai l'atto di un uomo astratto e isolato, ma si ripercuote necessariamente sugli altri e, mentre vorrebbe essere il rifiuto di decidere in qualsiasi modo la propria esistenza, determina nel modo più violento possibile quella degli altri. Esistere significa riconoscere e accettare la propria precaria, ma anche assoluta condizione, quella di essere al contempo nella verità e nella non verità.

Platone e Heidegger concordano entrambi sul fatto che chi nega l'esistenza della verità non abbia bisogno di essere confutato, in quanto si autoconfuta. Tuttavia, Platone confina tanto la verità quanto la confutazione dello scettico (il quale è condannato all'afasia) al piano del *lógos*; Heidegger le pone entrambe sul piano dell'esistenza, condannando lo scettico radicale piuttosto al suicidio che all'afasia. Entrambi riconoscono che l'uomo presuppone l'essere, ma il primo, nel Sofista, cerca di dirlo all'interno del *lógos*, nella sua articolazione, attraverso la categoria fondamentale di diverso; il secondo, in *Essere e tempo*, lo interpreta temporalmente come essere dell'esistenza. Nel Sofista non vi è alcun cenno alla temporalità, che pure Platone stesso aveva intravisto nel Parmenide., e dunque

esplicitamente nei paragrafi 61 e 62, al principio del capitolo terzo della sezione seconda. In essi Heidegger discute la dialettica di anticipazione e decisione, pervenendo a chiarire, nel paragrafo 63, lo status ermeneutico dell'uomo.

⁴⁸ Heidegger, p.278

⁴⁹ Mentre i primi affermano autocontraddittoriamente che non c'è nessuna verità, i secondi dissolvono quest'ultima nella possibilità di sostenere tutto e il contrario di tutto in modo altrettanto convincente.

l'essere è rinchiuso in un'interpretazione statica e logica. Ciò consente al filosofo ateniese di "porre al sicuro" la verità da coloro che l'attaccavano e cercavano di annientarla, ma tale arroccamento del pensiero ha in sé un principio di chiusura, il quale si trasmetterà e sarà sviluppato dalla tradizione occidentale, e del quale dovremo tornare ad occuparci.

Platone "assicura" l'esistenza di un senso, che noi possiamo riuscire o meno a cogliere, ma che sussiste indipendentemente da noi: per salvare la verità da chi la vorrebbe annientare, la "blinda" nella dimensione di una logica che, per quanto aperta e articolata, è statica. Heidegger, partendo da un intento analogo e da un'analogia comprensione della presupposizione dell'essere e della verità, intende questi ultimi in modo temporale-esistenziale, rifiutando non solo il fondamento offerto dalla chiusura nella dimensione del *lógos*, ma anche qualsiasi altra forma di fondamento (quale può essere, ad esempio, il soggetto trascendentale kantiano o lo Spirito Assoluto hegeliano, versione storico-temporale del *lógos* platonico), visto del pari come chiusura e negazione dell'esistenza.

Se ad Heidegger non riesce di trovare un fondamento e una verità oggettivi, tuttavia, gli pare almeno che l'esistenza possa configurarsi come autentica o come inautentica.

L'autenticità dell'esistenza e il senso esistenziale della coscienza

Innanzitutto, autentico è l'interrogarsi sul senso della propria esistenza, poiché tale interrogazione strappa l'uomo alla chiusura nella quotidianità che lo pre-fabbrica, e lo pone di fronte alla possibilità di progettarsi in modo non predeterminato. Autentica, si noti, non è la risposta che ciascuno dà alla domanda sul senso, ossia la verità particolare che egli scopre, giacché questa è sempre anche non vera: autentica è la domanda stessa, in quanto permette all'uomo, che pure è sempre pre-condizionato, di rapportarsi alla propria esistenza come ad un essere-possibile (e, dunque, di scoprire delle verità). L'autenticità non consiste nel riuscire ad avvicinarsi il più possibile a qualche dottrina più giusta delle altre, ma nella volontà di rapportarsi apertamente al proprio essere, decidendo, nel presente, di assumere su sé il proprio passato e di progettarsi nelle proprie possibilità future. Per contro, ogni dottrina positiva, nella misura in cui riflette una particolare interpretazione dell'essere, cristallizzata in una determinata immagine di sé o del mondo, porta con sé il rischio di divenire, dogmaticamente, una negazione dell'esistenza e della sua temporalità: il riconoscimento dell'esistenza assume sempre la forma della critica delle verità costituite.

L'autenticità consiste, dunque, nel voler avere coscienza di sé⁵⁰. Qui si cercherà di mettere in luce tale concetto e, in particolare, il suo rapporto con l'essere e con il nulla, in modo da poter completare, da questo punto di vista, il raffronto con il *lógos* platonico.

Nell'esperienza comune, la coscienza è per lo più esperita o come quella che rimorde quando l'uomo sa di aver fatto qualcosa di male, oppure come quella che lo ammonisce a non farlo: essa parla di bene e di male, di giusto e ingiusto, di colpa. Per Heidegger, tuttavia, si tratta di reinterpretare esistenzialmente tali concetti e di domandarsi quale sia il loro fondamento.

Si danno tre possibilità: se il fondamento è identificato nella volontà che vuole se stessa (volontarismo), essa risulta in definitiva infondata, e la coscienza, che diviene semplicemente lo strumento di un'arbitraria affermazione di sé, non può certamente condurre ad alcuna possibile autenticità (contro ciò che Heidegger vuole dimostrare); se invece il fondamento è individuato, come è avvenuto frequentemente nella tradizione del pensiero etico, in qualche entità trascendente, incorruttibile ed eterna, quali possono essere l'idea platonica del Sommo Bene o il Dio delle tradizioni religiose e del pensiero teologico, in ogni caso si tratta di un fondamento concepito in definitiva come semplice presenza e che, in quanto tale, è possibile a propria volta solo sul fondamento dell'esistenza; infine, il fondamento può essere identificato con le strutture esistenziali: è la strada che, attraverso Kant e la sua critica, porta a Heidegger. Secondo quest'ultima impostazione, la coscienza di sé può essere conseguita solo grazie al voler avere coscienza, ma questa volontà, anziché essere una determinazione arbitraria che sorge "dentro" l'uomo, si configura piuttosto come il richiamo di una voce che lo chiama "da dietro", dal suo proprio essere⁵¹.

Dire che il richiamo giunge all'uomo dal suo stesso essere, cioè, apparentemente, da qualcosa che è "dentro" di lui, e affermare congiuntamente che perciò l'uomo è chiamato da "dietro" o da "sopra" di sé, significa, per Heidegger, che la dimensione dell'uomo stesso è al contempo immanente e trascendente (ontico-ontologica, per usare le sue parole); nella coscienza è proprio tale dimensione che emerge come ciò di cui ci si rende conto autenticamente. La volontà di coscienza esprime la necessità dell'uomo, immanente, di rapportarsi alla propria trascendenza, o, con altre parole, il bisogno dell'esistenza effettiva, gettata nel mondo, di fare i conti col suo essere possibile: "nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso"⁵².

⁵⁰ L'analisi di tale volontà di coscienza è svolta da Heidegger nel secondo capitolo della sezione seconda.

⁵¹ Le strutture di tale richiamo sono così sintetizzate da Heidegger: "Un'analisi approfondita della coscienza la rivela come una *chiamata*. Il chiamare è un modo del *discorso*. La chiamata della coscienza ha il carattere del *richiamo* dell'Esserci al suo più proprio poter-essere e ciò nel modo del *risveglio* al suo più proprio essere-in-colpa" (Heidegger, p.327. I corsivi sono nel testo).

⁵² Heidegger, p.333

La coscienza è dunque vista da Heidegger come la voce dell'inquietudine dell'uomo, del suo sentirsi spaesato, non a casa propria in mezzo a tutti gli enti del mondo, nonostante la padronanza di ogni possibile mezzo tecnico e di ogni possibile regola sociale. Tale inquietudine "non lo lascia in pace" nella sua vita abituale e quotidiana, ma gli fa percepire in qualche modo uno stato di inadeguatezza, di manchevolezza: un senso di insufficienza e di colpa, dal quale sorge appunto il bisogno di risalire dalla molteplicità degli enti al proprio essere. In tal modo si comprende la strana provenienza del richiamo della coscienza: esso sembra provenire "da fuori", in quanto l'uomo è normalmente disperso nelle sue occupazioni quotidiane, le quali tendono precisamente a nascondere e a tacitare l'inquietudine; esso sembra inoltre venire "da dietro" o "da sopra", poiché il poter essere è sempre presupposto dall'esistenza effettiva e sempre la trascende; d'altro canto, la coscienza, in quanto è la voce del proprio essere, si fa udire come una voce che richiama "da dentro", cosicché genera un ritorno dell'uomo in sé.

Delineata in tal modo la struttura formale della coscienza, resta a Heidegger da chiarire quali siano i suoi contenuti specifici e come mai essa sia avvertita principalmente come senso di colpa.

Essa parla di bene e di male, ma esistenzialmente tali categorie non possono essere desunte dall'esterno, bensì soltanto dall'essere dell'Esserci. Bene e male non sono ideali definiti in un iperuranio, né da qualche dio, e neppure da una struttura data del soggetto trascendentale e della sua ragione pura pratica, ma sono concetti che si definiscono nell'esistenza in virtù del fatto che, dice Heidegger, la coscienza è "un modo del discorso"⁵³: essa non parla di bene e di male in astratto, ma "*chiama dentro la situazione*"⁵⁴. Il discorso e la situazione contestualizzano la coscienza, immergendola nei rapporti storicamente determinati di ciascun Esserci con gli altri, e determinandola nei termini delle possibilità effettive aperte di volta in volta a ciascuna esistenza.

Bene e male sono modi in cui storicamente l'uomo interpreta i propri rapporti con gli altri. Tuttavia, per Heidegger, ciò non significa ricadere in un "empirismo morale" anarchico e privo di qualsiasi guida generale, ma soltanto assumere come unica guida autentica possibile il senso dell'essere stesso, e, quindi, visto che quest'ultimo non è già dato, la sua ricerca. La rinuncia a qualsiasi morale estrinseca non è un disimpegno, ma l'assunzione piena della responsabilità dell'esistenza.

La coscienza di tale responsabilità è per Heidegger coscienza tragica, poiché è consapevolezza della propria costitutiva e inevitabile colpevolezza⁵⁵. Quest'ultima consiste

⁵³ Heidegger, p.329

⁵⁴ Heidegger, p.563

⁵⁵ In tedesco il termine Schuld si riferisce a entrambe, responsabilità e colpa: la lingua asseconda il pensiero di questa connessione.

precisamente nel fatto che l'uomo, nell'assumersi la responsabilità del progettare la propria esistenza, si rende conto di essere fondamento e causa di qualcosa che è intrinsecamente nulla. Ciò può essere afferrato da più punti di vista. Anzitutto, nessun uomo ha scelto di trovarsi nel mondo, ma vi si trova gettato: l'esistenza, in quanto è una "condanna", è un peso. D'altro canto, la decisione di declinarla in un modo piuttosto che in un altro si traduce sempre nella rinuncia ad alcune possibilità: non si può fare tutto; ciò è noto, ma può lasciare un senso di incompletezza. Infine, e in modo più radicale e significativo, tutte le costruzioni della propria esistenza sono destinate ad esaurirsi di fronte alla morte, sono progetti di qualcosa di precario: l'esistenza è un peso tanto leggero da scoprire il nulla come propria essenza.

Esistere significa avere la tracotanza e la colpa di costruire qualcosa di effimero, una colpa, peraltro, che non è stata scelta e non dipende da sé. La coscienza autentica è tragica in quanto porta l'uomo a rendersi conto e ad assumersi la responsabilità di questo costruire leggero ed effimero, di questo portare all'essere qualcosa che viene dal nulla e va verso il nulla. Perciò la coscienza autentica, secondo Heidegger, si manifesta attraverso la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia di fronte alle proprie possibilità esistenziali.

Mentre sono abbastanza evidenti le connessioni dell'interpretazione heideggeriana dell'uomo con la concezione tragica dei Greci, è interessante notare come la constatazione di una colpevolezza originaria si trovi anche alle radici del pensiero giudeo-cristiano, nel racconto biblico della Genesi⁵⁶. Non è questa la sede per approfondire il rapporto fra queste diverse concezioni, ma esso prefigura certamente una via d'indagine di estremo interesse.

La colpa dell'uomo heideggeriano è dunque legata al non essere: è il rischio, di fronte alla nullità costitutiva dell'esistenza, di scoprire quest'ultima priva di senso. Il *lógos* platonico da un lato "neutralizza" il problema del non essere, confinandolo all'interno del proprio orizzonte "logico", ossia entro una dimensione in cui è bensì possibile il falso, ma l'esistenza di un senso è comunque garantita; dall'altro lato, il *lógos* stesso ha per il pensiero una funzione di metro e di misura, la perdita della quale ha conseguenze rilevantissime per il pensiero heideggeriano.

⁵⁶ Sia per Adamo ed Eva sia per il Dasein la coscienza del bene e del male viene dalla colpevolezza originaria, la quale coincide con l'ingresso nel mondo. Tuttavia, l'esistenza dei primi due, creature di Dio, è di per sé buona: essi si rendono colpevoli per volontà di coscienza, per volontà di sapere; al contrario, il Dasein è colpevole per il fatto stesso di esistere: senza un Dio creatore, egli scopre il nulla come proprio fondamento. Come Adamo, dopo il peccato, divenuto cosciente della propria nudità, si nasconde davanti a Dio, ossia alla verità su di sé, così fa il Dasein deietto, che cerca di coprire il nulla da cui viene e verso cui va, la propria nudità di fronte al nulla. In entrambi i casi l'uomo, una volta gettato nel mondo, può portarsi nuovamente al cospetto del suo essere più proprio, della verità su di sé, solamente a condizione che voglia avere coscienza. Tali parallelismi sono suggestivi, ma non devono, ovviamente, essere forzati e condotti troppo oltre, poiché bisogna tenere presente la radicale differenza della prospettiva teologica da quella esistenziale: nella prima è Dio che chiama l'uomo e gli si rivela come la sua essenza più propria; nella seconda è la Cura (ossia il suo essere stesso) a chiamarlo, ma non gli si presenta col volto rassicurante del buon Dio, bensì gli fa percepire lo spaesamento dovuto alla propria gettatezza.

Il primo punto di vista, che resta di cruciale importanza, poiché rappresenta una delle linee di maggiore critica e distacco da parte di Heidegger nei confronti di Platone, è stato sviluppato a sufficienza, mostrando le acquisizioni dell'analisi esistenziale rispetto all'onto-logia tradizionale. Non si è percorso, invece, per così dire, il cammino inverso.

Questa parte resta da scrivere alla luce di ulteriori studi. Un'ipotesi potrebbe essere quella che la perdita del fondamento della verità, lasciando spazio solo per tentativi ermeneutici, confini a sua volta il pensiero nell'infondatezza, cosicché la critica heideggeriana a tutti gli altri autori, di aver elaborato solo immagini possibili dell'uomo, ma non il suo essere, si estende anche al suo pensiero ... ma qui c'è di mezzo tutto il secondo Heidegger, tutto il pensiero ermeneutico e tutte le altre correnti che da Heidegger si sono sviluppate: è un discorso da rifuggire come le sabbie mobili, dove, se entro, non esco più.

Un altro approfondimento interessante sarebbe quello della dimensione specificamente storica della volontà di coscienza e della comprensione di sé, nonché dello spaesamento (in termini marxiani alienazione). Tutto il rapporto con la storia, con Marx e con Nietzsche ... ma anche questo è un altro discorso.

La temporalità dell'essere: come Essere e tempo, riprendendo il Parmenide, va contro il Sofista

I cinque generi maggiori dell'essere e la questione della temporalità

Nel paragrafo 65 viene riassunto il risultato secondo cui la temporalità è “il senso dell'essere dell'Esserci”, ossia è “l'Esserci steso autocomprendentesi”: la temporalità è il fenomeno unitario dell'ad-venire essente-stato e presentante”, il quale acquista senso primario proprio nell'avvenire. “La temporalità è l'originario «fuori di sé», in sé e per sé. Perciò noi chiamiamo i fenomeni considerati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente estasi della temporalità. La temporalità non è prima di tutto un ente che poi esce fuori di sé; la sua natura essenziale è la temporizzazione nell'unità delle estasi”.

Attimo, decisione e temporalità dell'essere

Riferimenti bibliografici

Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1998 (ed. orig. *The Human Condition*, The University of Chicago, 1958)

Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997 (ed. orig. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981)

Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976 (ed.orig. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927)

Platone, *Parmenide*, Rusconi, Milano, 1994 (trad. a cura di Maurizio Migliori)

Platone, *Il Sofista*, Bompiani, Milano, 1992 (trad. a cura di Mario Vitali)