



Dipartimento di Filosofia  
"A. Aliotta"

Rosalia Peluso

# Logica dell'altro Heidegger e Platone

COLLANA

INCIPIT

INCIPIT



Giannini  
Editore

1





Dipartimento di Filosofia  
"A. Aliotta"  
dell'Università degli Studi  
di Napoli Federico II

1

INCIPIT

*COLLANA DI TESTI E STUDI*

*DIRETTA DA*

*FABRIZIO LOMONACO*



ROSALIA PELUSO

LOGICA DELL'ALTRO  
HEIDEGGER E PLATONE



GIANNINI EDITORE

Copyright © 2008 by Giannini Editore  
Via Cisterna dell'Olio, 80134 Napoli  
[www.gianninispa.it](http://www.gianninispa.it)

ISBN: 978-88-7431-409-6

*con il contributo del M.I.U.R. (PRIN 2007-2008)*

*Al ricordo di mia madre*





Il *logos* è esso pure una delle radici degli essenti.  
Privati di esso, ed è la cosa più grave,  
noi saremmo privati della filosofia.

PLATONE, *Sofista*, 260a



## INDICE

<i>Presentazione</i> di Fabrizio Lomonaco	XIII
<i>Prefazione</i> di Renata Viti Cavaliere	XV
<i>Introduzione</i>	XIX

### Parte prima In cammino verso Platone

Capitolo primo. Il gesto inaugurale del superamento	3
1. Architettura della distruzione	12
2. Il parricidio come metodo ermeneutico-fenomenologico	21
Capitolo secondo. Concetti fondamentali della filosofia platonica	29
1. Verità	32
2. <i>Paideia</i>	45
<i>Excursus</i> . L'aggettivazione filosofica ( <i>Repubblica</i> , V-VII)	51
Natura – Educazione – Via – Opera – Oggetto – Mondo	
3. Libertà	66
4. Idea e <i>eidos</i>	72
5. <i>Agathon</i>	77
Capitolo terzo. Lo statuto della non-verità	83
1. La fenomenologia indiretta del <i>Teeteto</i>	84
2. Eterodossie e allodossie	87
3. Analitica della non-verità	92
<i>Appendice. Paideia e cultura occidentale.</i>	
Un confronto con il neumanesimo	99
1. La <i>Aufklärung</i> di Julius Stenzel	100
2. La antropoplastia di Werner Jaeger	105

Parte seconda  
*Ousia. Phainomenon. Heteron. Logos. Dentro il Sofista*

Capitolo primo. Una gigantomachia di concetti	117
1. La determinazione critico-polemica della filosofia	118
2. Interpretazione del prologo	121
La scena dello Straniero – Lo spettatore e il confutatore – La differenza e l'apparenza – Il divino nella filosofia: la distinzione – Cosa, concetto, nome – Una brachilogia imperfetta – Verità come accordo – La via e l'esempio – Atmosfera spirituale: caccia, guerra, parricidio	
Capitolo secondo. Descrizioni fenomenologiche del quotidiano	137
1. Determinazione del fenomeno della quotidianità	139
Filosofia del quotidiano – Quotidianità e temporalità	
2. La descrizione fenomenologica	145
3. Senso comune e <i>logos</i> analogico	146
4. <i>Eidos</i> e <i>gbenos</i>	148
5. La tecnica tra cura e portare ad essere: appropriazione e produzione	149
6. Il paradigma e il fenomeno iniziale: la "presa"	153
7. Il metodo paradigmatico: la diairesi	156
8. Prima descrizione: la caccia	158
9. Seconda, terza e quarta descrizione: lo scambio e il commercio	161
10. Quinta descrizione: l'antilogica	164
11. Sesta descrizione: la sofistica ben nata ovvero la filosofia	165
Pratiche domestiche di distinzione – La catarsi: criticare e purificare – Il pensiero liberato – L'errore di giudizio – <i>Phronēsis</i> , <i>sōphrosynē</i> e <i>paraphrosynē</i> – La credenza – L' <i>elenchos</i> e il senso del filosofare	
12. Diairetica e sinottica	173
Dalla "presa" alla poietica – Il sapere della totalità: tra onniscienza e illusionismo	
Capitolo terzo. Problematicità dell'apparenza	179
1. Esibire per figure	180
2. Settima descrizione: la mimetica	182
L'imitazione e i fantasmi linguistici – L'essenza	

dell'immagine – L'alterazione poetica del <i>logos</i> – Tecnica divina e tecnica umana: lo sdoppiamento dell'apparire – Il sofista riproduttore di immagini	
3. Essere è apparire	190
4. La via dell'apparenza	193
5. Farsi immagine del mondo	194
6. La sofistica tra le visioni del mondo	197
Capitolo quarto. Elementi per una critica del <i>logos</i>	203
1. Il <i>logos pollachōs legomenos</i>	204
2. <i>Logos</i> e verità	207
3. La <i>koinōnia</i> come un <i>Geviert</i>	210
4. <i>Logos</i> e dialettica	214
5. Etero-logie	218
I <i>logoi</i> ontologici degli altri: Essere plurale e singolare; Tra terra e cielo – I <i>meghista ghenē</i> – <i>Heteron</i> – <i>Mē on</i> – La negazione	
6. Il <i>logos</i> e il sofista	233
Retorica e pubblicità: interpretazione del <i>Fedro</i> – Il <i>logos pseudēs</i>	
7. <i>Logos</i> e giudizio	240
8. La logica filosofica	245

Parte terza  
L'origine tecnica del pensare

Capitolo primo. Fisionomia del tardo Heidegger	253
1. Il pubblico, il privato e la logica	253
2. L'essenza della tecnica: verso il superamento delle interpretazioni antropologiche	259
3. La munificenza dell'essenza e il terrore dell'ovvietà	261
Capitolo secondo. Tecnica e verità	265
1. Aristotele, <i>Etica nicomachea</i> , VI. La dimensione pratico-poietica della produzione e l'essenza della tecnica antica	265
2. Aristotele, <i>Metafisica</i> , A,1. La tecnica come primo giudizio e conoscenza dell'universale eidetico	268

Capitolo terzo. La radice quotidiana della tecnica	275
1. Platone, <i>Sofista</i> , 219a10: produzione e acquisizione	275
2. La tecnica sofistica come delirio del <i>logos</i> poietico	279
3. Platone, <i>Sofista</i> , 265b8 e Aristotele, <i>Metafisica</i> , Z,7. La razionalità logico-eidetica della creazione e la ripetizione umana degli <i>eidōla</i>	281
4. A priori non tecnici: <i>eidōs</i> e <i>physis</i>	283
Capitolo quarto. La tecnica moderna	289
1. L'impianto e la risorsa a compimento della logica metafisica	289
2. La svolta nella tecnica. Destino dell'essere e dell'umano nell'essere tecno-logico	294
3. La <i>Kehre</i> come con-versione e la nuova logica della <i>poiēsis</i> -poesia	296
4. Al margine, l'umano: il pastore e le rivoluzioni antropologiche	301
5. Oltre la polemica sull'umanismo, verso un'altra umano-logia: la misura umana	307
 <i>Indice dei nomi</i>	 315

## PRESENTAZIONE

L'idea di inaugurare una collana di studi e testi del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta" dell'Ateneo Fridericiano l'ho coltivata da quando, nel 2000, chiamato dalla prestigiosa Università napoletana a insegnare Storia della Storiografia Filosofica, ho avuto l'onore di partecipare ai progetti di ricerca nazionale. Mi sono presto reso conto della quantità e, soprattutto, della qualità degli studi pubblicati nelle sedi culturali ed editoriali più autorevoli, ma spesso lontane da "casa". Perciò, eletto, alla fine del 2007, Direttore del Dipartimento, non ho esitato a coltivare più da vicino quella *idea* e a perseguirla già nei primissimi giorni del mio nuovo impegno. E l'ho fatto pensando ai più giovani studiosi, alle loro prime e mature prove di scrittura e di pensiero, convinto che il rispetto doveroso degli studi svolti dagli ammirati maestri vicini e lontani viva non banalmente né demagogicamente della sensibilità, altrettanto doverosa, per le  *cose*  nuove nei liberi e rinnovati confronti. Da qui il nome della nuova collana "Incipit" che nasce grazie all'entusiasmo e alla cortese collaborazione degli editori Giannini, maestri dell'editoria napoletana per quella cura mai appariscente della stampa del libro antico e moderno dallo stile artigianale inconfondibile, fondato sul lavoro meticoloso e senza risparmio dedicato al particolare tecnico che dà voce al pensiero in forma sobria ed elegante. Un'esperienza di lavoro editoriale e di studio, dunque, che  *inizia*  e coinvolge i più giovani studiosi (neolaureati, dottori di ricerca, neoricercatori) e si lascia da essi coinvolgere, senza rinunciare a una serena valutazione delle pagine da pubblicare, affidata ai componenti la Giunta del Dipartimento. Il che è invito a incrementare una «pratica» di responsabilità, spesso faticosa, imbarazzante ma ineludibile, perché richiesta dal necessario confronto e rispetto per l'altro, da una  *logica dell'altro*  viene da dire, parafrasando prosaicamente il gran tema scelto da Rosalia Peluso per la sua documentata e affascinante interrogazione su Heidegger e Platone. È, questo, un tema assai ben documentato – come l'avvertito lettore vedrà – che affronta l'insidiosa questione delle fonti classiche del filosofo di  *Essere e Tempo* , sciogliendola in un'«analitica dei fondamenti della

filosofia platonica» di Heidegger che identifica nel *logos* il fenomeno centrale del *Sofista* (il dialogo privilegiato accanto al *Teeteto*, al *Fedro* e alla *Repubblica*), per intendere la vera teoresi, l'originario «sostenere la vista» nell'umano «fare la verità» che è invito, riuscitissimo della Peluso, a rimeditare sui *giudizi* dedicati dal cosiddetto primo e secondo Heidegger all'umanesimo e all'«origine tecnica del pensare». Ma qui punto e Auguri sinceri all'Autrice e, *in primis*, alla neonata «collana» nella speranza che possa vivere di molte «perle».

*Fabrizio Lomonaco*



## PREFAZIONE

Il *tout est dit* di La Bruyère potrebbe essere adoperato con pieno diritto ad ogni nuovo lavoro su Heidegger. Mi sia permesso, in occasione di un nuovo libro heideggeriano, parafrasare il noto *incipit* con il quale Luigi Scaravelli apriva le sue celebri *Osservazioni sulla Critica del Giudizio di Kant*. L'acuto interprete del criticismo non intendeva certo attenuare nei lettori l'interesse per l'opera del grande filosofo, sulla quale infatti si accingeva a formulare inedite analisi filologiche e pregevoli annotazioni teoriche. Neppure ebbe in mente di atteggiarsi a cronografo della fama postuma, decretando che prossimo era oramai il tempo di considerare superato quell'autentico classico del pensiero. Si servì piuttosto di un eccellente espediente retorico, proprio di chi vuole anzitutto sgombrare il campo dalla gran mole di questioni inutili, pletoriche e finanche insensate, intorno ad un costrutto di idee che occorreva invece liberamente affrontare, benché non senza la guida di alcune significative interpretazioni. Alla stessa maniera si potrebbe affermare che "tutto", o quasi, su Heidegger sia stato già detto, ma secondo scorci ermeneutici a dir poco (specie negli ultimi tempi) fantasiosi, talvolta in contesti aridi e astratti, tra gli estremi di un imbarazzante silenzio sull'impegno politico del pensatore tedesco e di attacchi sferrati all'Autore con scarsa attenzione critica ai contenuti particolari. Dopo tutto questo è semmai ancora possibile avviare nuove linee di ricerca che non segnino sterilmente il passo, unite ad una precisa scelta di metodo.

Lo studio del rapporto Heidegger/Platone, al quale il libro di Rosalia Peluso è dedicato, sia per il delicato confronto che intende stabilire tra mondi affini eppur così distanti, sia per le suggestive implicazioni del problema speculativo egregiamente contratto nella proposta di una "logica dell'altro", ha richiesto una vera e propria opzione di fondo a favore dell'indagine teoretica intorno ai concetti-cardine della tradizione filosofica dalle sue origini. I concetti di essere, identità, differenza, alterità, *logos* e giudizio, sono infatti come i personaggi drammatici di un antico dialogare del pensiero con se stesso e con la diversità nella dimensione della verità dell'essere, che segue il filo di domande sempre

attualissime sul senso del reale e sull'agire all'interno di ogni specifico mondo. Bisognava evitare alcune trappole ermeneutiche nelle quali non era difficile incappare: si pensi alla tentazione (sbagliata) di valutare la lettura heideggeriana di Platone sul piano esclusivo dei criteri e dei paradigmi della storiografia del mondo classico; e ancora al rischio di leggere il legame Heidegger-grecità soltanto nell'enfasi dell'auspicata riscossa dello spirito tedesco negli anni Trenta; si consideri il peso (negativo) insito nell'osservazione che entrambi i filosofi, quando vollero occuparsi di politica, preferirono simpatizzare per i tiranni. E tuttavia ancor più insidioso si sarebbe rivelato il proposito di prescindere del tutto dall'ampia storia delle interpretazioni platoniche, così come non pare oggi più sostenibile che il singolare ripensamento heideggeriano dei concetti fondamentali della metafisica possa essere uscito indenne, puro e innocente, dalla strumentale riconversione politico-nazional-socialista nel pur breve periodo di rettorato a Friburgo tra il 1933 e il 1934. Si è solo accennato ad alcune pietre d'inciampo che l'Autrice ha di necessità incontrato e non semplicemente schivato, veri scandali per la ricerca filosofica odierna che con Heidegger in ogni modo ha finito per doversi misurare, anche in considerazione dell'immensa e pervasiva incidenza del suo pensiero.

Vorrei per pochi tratti e con pochi mezzi, per dir così, indicare qui in breve la linea di partenza e di approdo dell'indagine storico-teoretica condotta dalla giovane studiosa, lasciando al lettore volenteroso il piacere di un maggiore approfondimento. Credo di poter dire che i contenuti del *Sofista* platonico siano stati per Heidegger una sorta di pensiero ricorrente, quasi un'ossessione di cui doversi liberare, in senso conoscitivo ovviamente; e quale migliore occasione per un docente di vaglia all'Università di Marburgo nei primi anni Venti del secolo scorso che la scelta del testo in questione per un corso semestrale. Fortuna volle che allievi particolarmente promettenti vi assistettero nell'inverno del 1924/25, che molti spunti nacquero all'attenzione del maestro in corso d'opera, che gli appunti preparati dallo stesso Heidegger e poi raccolti con le annotazioni degli studenti formassero il volume che è uscito nel 1992 nella sezione dedicata alle *Vorlesungen* della imponente raccolta della *Gesamtausgabe*. Una serie di circostanze favorevoli, direbbero gli storici, incontri propizi d'ogni genere hanno reso il *Sofista* un punto di intersezione privilegiato del rapporto Heidegger/Platone. D'altro canto come non ricordare la citazione dal *Sofista* collocata da Heidegger in esergo al suo testo maggiore *Essere e Tempo* del 1927, nella

quale compariva in evidenza il problema del senso dell'essere all'interno di uno stato d'animo di perplessità che da sempre l'accompagna. In una lettera del '53 a Hannah Arendt (segnalata intenzionalmente dalla Peluso nella terza parte del libro), riferendosi al suo discorso di Monaco sulla questione della tecnica, Heidegger scriveva: «Quello che ho detto nella mia conferenza sulla tecnica a proposito della *technē* risale molto indietro nel tempo, vale a dire all'introduzione al mio corso sul *Sofista* che tu hai potuto ascoltare». E val la pena sottolineare che in quella introduzione il filosofo scelse di utilizzare in chiave propedeutica la lettura del VI libro dell'*Etica nicomachea* di Aristotele: un percorso a ritroso che non stupisce affatto se è vero che nella storia dei concetti la genealogia non è mai separabile dalla teoria. Storico della filosofia davvero *sui generis*, interprete prevaricatore nell'uso dei lessici e più in generale della filologia, Heidegger ha in molte occasioni colto nel profondo l'eco e le risonanze di antiche nozioni filosofiche, sino a riproporle come autentiche novità del pensiero. Ciò vale in primo luogo per le basi ontologiche della "logica", per l'identità dell'essere che è già differenza, per quel "germe" di giudizio che nasce insieme al mostrarsi del *logos*. Il ritmo vorticosamente dialettico del pensiero delle origini travolse per dir così Heidegger, inducendolo a tornare spesso sul senso delle pagine degli antichi filosofi, che peraltro egli sentiva rivivere così fortemente nel pensiero dei moderni, al punto di non riuscire a cogliere per contrappunto il carattere precipuo della modernità. Eppure il pensiero aperto all'alterità, la capacità di riconoscere il nuovo per l'avvento di orizzonti storicamente ogni volta diversi, l'invito presente nel monito del Forestiero di Elea, che esortava a non accogliere esclusivamente il già noto, avrebbero potuto costituire ottimi punti di partenza per la comprensione del mutare dei cosiddetti tempi storici. Heidegger ebbe a disposizione la possibilità di praticare una logica dell'altro che è proprio l'opposto della logica della tecnica. Sentì come pochi che ad un mondo di fini si stava da troppo tempo sostituendo un mondo di mezzi per scopi di potere, economico, politico, culturale. Tradusse però i principi moderni di libertà e di autonomia in vincoli da spezzare, e trasformò la critica della tecnica nell'essenza tecnica di una critica al mondo della centralità dell'umano. Incredibilmente gli ideali e i progetti incarnati nelle esistenze individuali, su cui aveva esercitato una pregevole analitica dai toni soffusi dell'ontologia fondamentale, presero la forma (a contatto con la realtà dei tempi) di incontrollabili e implausibili deroghe alle forze spirituali in stato di avanzamento sul proscenio della storia.

Nemico dell'eclissi del senso, così come emergeva sinanche dalle pagine di Nietzsche ultimo pensatore della tecnica (dunque ancora fieramente moderno), ostile alla ragione strumentale tanto da vagheggiare poetici incontri con la natura che ama nascondersi, finì per caricare di senso, nel segno opposto all'auspicio del nuovo, il gesto "politico", ineluttabile e irreversibile, a favore della più vieta conservazione antidemocratica e antiumanistica. Dopo Heidegger, e dopo una stagione anch'essa oramai esauritasi caratterizzata da una altrettanto enfatica rinuncia al senso, appresa la lezione del filosofo di Messkirch che ha lasciato semi per una ripresa dell'umanologia magari contro la lettera di alcuni suoi testi dal messaggio fatalmente ambiguo, occorrerebbe oggi, quando ancora forze anonime si fanno spazio per il sopravvento, affidare il pensiero con discrezione e poco clamore ad una "logica dell'altro", nella scia dell'antico *logon didonai*.

Il lavoro scientifico di Rosalia Peluso ha il merito di inoltrarsi con perizia filologica e sicuro intento teoretico nei delicati intrecci costruiti da Heidegger come un ponte ideale con l'antico, tra sintonie inattese e qualche palese forzatura dei testi. Ne emergono – come si è cercato di dire fin qui nell'arco di una breve presentazione – una convinzione e una proposta. Sono certa di poter dire che la giovane studiosa si è mossa nella convinzione che la filosofia contemporanea ha bisogno di restare ancorata non già al passato ma alla tradizione dei suoi concetti fondamentali. Il tema del "giudizio" al quale allude la proposta di una "logica dell'altro" appartiene al moderno come ai primordi della logica filosofica: non c'è speranza di vita neppure per quel germe di giudizio di cui parlava Platone nel *Sofista* senza i concetti di identità, di essere, di alterità. L'identità serve per capire, e la differenza muove a non tradire la comprensione dell'altro.

*Renata Viti Cavaliere*

## INTRODUZIONE

Le letture heideggeriane dei pensatori antichi suscitano reazioni contrastanti. Da un lato si è ammaliati dal fascino di un pensiero in azione nell'interpretare, di una filosofia che è in cammino e che, a suo modo, cerca luoghi teorici su cui fondarsi ed esibirsi in alternativa a modelli consueti di pensare. Dall'altro è quasi inevitabile nutrire una certa diffidenza verso rappresentazioni talvolta monolitiche delle epoche storico-filosofiche, nonché di alcuni autori, presentati come rigidi paradigmi di distinte mentalità filosofiche. Il ruolo che Platone svolge nell'insieme dei colloqui heideggeriani con la storia della filosofia è, da questo punto di vista, paragonabile soltanto a quello che assume Cartesio per la modernità, vale a dire un ruolo di iniziatore di una specifica modalità di pensare che informerà la tradizione occidentale. La figura concettuale del platonismo, che connota la metafisica, funge più che altro da *topos* e poco si presta a dar conto del ben più complesso e problematico confronto di Heidegger con Platone.

La più celebre pagina di questo confronto è la *Dottrina platonica della verità*, che Heidegger scrisse negli anni Trenta e pubblicò nel 1942, nella quale stigmatizzò il mutamento di determinazione della verità (da *alêtheia* a *orthotês*) di cui si dà tacita e indiretta testimonianza nella *Repubblica* di Platone. Se si tenta di risalire all'origine di questa interpretazione e si analizzano i corsi universitari dedicati ai dialoghi platonici, si rimane stupiti dalla varietà dei temi discussi, dalla forza di una rielaborazione della filosofia di Platone, smarcata dalla tradizione dei platonismi, dall'evidenza di una radice inedita e impensata di questo pensiero, incatenato spesso in aprioristiche e dogmatiche visioni. Ad inaugurare il lungo e produttivo colloquio con Platone è un corso del 1924-25, svolto durante il periodo dell'insegnamento di Heidegger a Marburgo e dedicato al *Sofista*. In esso trova posto un'originale lettura fenomenologico-esistenziale del dialogo che si segnala, fin dall'inizio, per la capacità, filologica e filosofica insieme, di fornire del testo un'interpretazione globale, non limitata alla discussione della teoria ontologica dei "generi". È da dire che Heidegger possiede i suoi strumenti concettuali

per accedere al *Sofista* e renderne conto in ogni suo aspetto. Trovano così applicazione le nozioni di “effettività” e di “quotidianità”, che giustificano, per un verso, l’esser di fatto del falso, della negazione o, in senso categoriale, della differenza, e, per l’altro, l’immediatezza e la primitività della relazione umana al mondo. In virtù di questi presupposti concettuali, ad esempio, la domanda relativa all’essenza e all’esistenza del sofista diviene un modo per esibire la filosofia in azione, per mostrare modalità esistenziali differenti, che vanno dalla vita teoretica alle sue mondane dissimulazioni, personificate in modo eccelso dal sofista. Nel corso friburghese del 1931-32, dedicato all’interpretazione del mito della caverna e al *Teeteto*, si focalizza meglio invece l’attenzione, che pure era centrale nella precedente *Vorlesung*, sulla questione della verità e dei suoi nascondimenti (la non-verità come falso e come oblio, dimenticanza). Nel testo marburghese il tema dello *alētheuein* era posto in relazione allo schiudimento dell’esistenza umana, alla sua capacità di aprirsi al mondo e di aprire mondi, grazie alla facoltà di “portare ad essere”, “produrre”, “far nascere” oggetti, azioni e idee, mediante il fare tecnico-scientifico, l’agire pratico e il pensare. Nel volume degli anni Trenta, che si intitola non a caso, *L’essenza della verità*, la questione si sposta dalla determinazione aletica dell’umano, dal suo “saper poter fare la verità”, alla verità, indeterminabile umanamente, dell’essere. Tra le due lezioni si colloca, com’è noto, la “svolta” che spinse Heidegger a rimettere in discussione il percorso filosofico compiuto fino alla pubblicazione nel ’27 di *Essere e tempo*, e ad intonare diversamente il rapporto dell’umano all’essere. Heidegger ha a più riprese rivendicato il carattere extralogico della verità, vale a dire la sua inesauribilità nell’asserzione della logica. *Alētheia* e *orthotēs, homoiōsis* o *adaequatio*, diventano progressivamente distinte esperienze fondamentali della relazione ontologica, dove la prima è “verità dell’essere e dell’essente”, la seconda “verità di giudizio”. Il mito platonico della caverna fa cenno al mutamento di determinazione della verità, da disvelamento a correttezza, mostrato attraverso i passaggi ontologici e logici dall’essente e dal vero ad un “massimamente essente” e “massimamente vero”, che è l’idea dell’*agathon*. Il processo è tuttavia presentato indirettamente, mediante invece un esplicito percorso della mente umana che passa, per differenti gradi di liberazione, dall’incultura iniziale alla formazione completa (*paideia*), corrispondente a quella decisiva torsione che porta l’umano al cospetto dell’idea suprema.

Piuttosto che assumere il platonismo come “figura archetipica” della metafisica e dar conto di questo principio, improduttivo quando

vincolato ad un giudizio su Platone deciso a priori, si è sondata la più sdruciolevole strada di un'analitica dei fondamenti di filosofia platonica secondo Heidegger. Il cammino in questo caso è più impervio perché, oltre al tentativo di argomentare le posizioni heideggeriane, si propone anche di mostrare percorsi alternativi, che non sono finalizzati a riabilitare o ad attualizzare banalmente Platone, nemmeno però a limitarsi alla lettera di Heidegger, ma a rimettere in gioco alcuni dei concetti di cui la filosofia ha pur sempre bisogno e che trovano spesso nei testi platonici la loro genesi filosofica e, con essa, anche la possibilità di essere diversamente, di divenire altro nel confronto con la storicità e con il compito di comprendere il proprio tempo e di esserne responsabili, oltre che testimoni.

L'idea di una "logica dell'altro" risponde a suo modo a questa esigenza. Essa si ispira alla centralità del *logos* individuata da Heidegger nei dialoghi platonici, in special modo nel *Sofista*, dove prende forma una ricognizione etimologica e teoretica del poliedrico nome greco che, proprio nel suo essere più cose e nel suo dirsi in modo molteplice, si propone già come luogo di sintesi di elementi distinti eppure affini e complementari. *Logos* era già per Eraclito un unico nome che indicava insieme la ragione, la norma, l'elemento comune, il discorso, il senso, un nome che mirava a render conto della pluralità dell'essere tipica dell'idea greca di *physis*. In Platone l'istanza già eraclitea si arricchisce di un elemento "logico" più sofisticato, il giudizio, che nella sua forma minima di intreccio (*symploke*) e di sintesi (*synthesis*) tra nome e verbo, supera sia la mera nominazione sia le aporie delle sinonimie e delle analogie che caratterizzano il linguaggio quotidiano. La teoria dell'essere che Platone fornisce nel *Sofista*, la comunione dei generi (meglio sarebbe chiamarli, per seguire Heidegger, "radici ontologiche") costituisce il presupposto principale della sintesi che si realizza nel *logos*. La *koinōnia* esprime l'essere l'uno con l'altro (*Miteinandersein*) di queste radici fondamentali, che sono l'identità e la differenza, il permanere e il divenire. Si tratta della reciproca relazione di dimensioni distinte, ciascuna diversa dall'altra, eppure a sua volta pronta a dare testimonianza dell'esistenza delle altre, come accade nel *Geviert* heideggeriano tra mortali e divini, terra e cielo. Prende corpo in questo modo una visione plurale dell'essere, *Mitsein* o *Mitanwesenheit* (perché l'essere in senso greco è per Heidegger "presenza", *Anwesenheit*, che traduce *ousia* ed indica principalmente gli averi di cui si dispone), che giustifica la conformazione plurale anche del *logos*.

Heidegger definisce il *logos* il fenomeno centrale del *Sofista*, chiara-

mente perché l'esistenza umana, di cui le definizioni di sofista tentano una descrizione, è logicamente caratterizzata (*logon echein*) e si serve del *logos* per accedere all'essere e alle sue rappresentazioni ontiche. Il *leghein* realizza l'umano *alētheuein*, nel senso che ogni pratica di verità è mediata dalla facoltà di parola, da un dire che ambisce ad essere comunicativo e condiviso. Il parlare è intenzionato non solo perché dice sempre qualcosa (*leghein ti*) ma anche perché è il discorso di qualcuno per qualcuno, necessita quindi di uno spazio intermedio in cui spendere le parole e di una comunità di parlanti che le intendono. Tra le capacità umane di compiere la verità mediante il dire fa eccezione unicamente il puro pensiero (il *noein*), non a caso sradicato dal mondo, anzi, tanto più coerente quanto più astratto, quanto più fondato su un'attività interiore ed individuale che ha bisogno di isolamento e silenzio.

Il *logos* è naturalmente eterologo ed eterodosso, già prima di far questione del genere "logico" dell'alterità. Nasce infatti per contrapporsi alla tautologia, non al discorso che tematizza l'identità, quanto alla monotona ripetizione della stessa cosa, alla vocalizzazione pavida che si tiene sì al riparo dalla contraddizione, ma così anche da ogni possibilità di senso, di rinnovamento, di arricchimento, di crescita. I suoi slittamenti semantici, che lo rendono in Platone sinonimo di verità e dialettica, retorica e giudizio, idea e parola, ne fanno anche lo strumento idoneo a sondare vie inesplorate e a sospendere perciò la validità del principio parmenideo, per verificare l'esistenza del non-essere e della negazione come caratteri non accidentali dell'essere e del discorso. In questo modo la "logica dell'altro", che ben racchiude il senso complessivo delle letture heideggeriane di Platone, in quanto "logica dell'ente", nello specifico di quell'essente che può essere diversamente (l'aristotelico *endeichomenon allōs*), si configura come il tentativo di rendere ragione – nel senso del *logon didonai* – dell'alterità. Questa resa dei conti parte dal fenomeno immediato dell'altro, dall'esperienza primaria dell'incontro nel mondo delle figure dell'alterità, sino all'individuazione della differenza come genere categoriale che consente processi di differenziazione. Le nozioni di "quotidianità" e di "apparenza" risultano funzionali ad incontrare filosoficamente l'alterità, principalmente perché a loro modo rappresentano l'altro della filosofia (il pre- e l'anti-filosofico).

Il tema della quotidianità trova in Heidegger un severo censore che, pur individuando nella modalità del vivere alla giornata la temporalità dell'esistenza qualunque, di quel dato di fatto, ineludibile per ogni analisi esistenziale, che è la vita "per lo più", indica un percorso di affranca-



mento dal dominio dell'impersonale, del "Si", che esaurisce la ben più ricca dimensione pubblica dell'essere-con-gli-altri. La rilevanza teoretica di questo argomento non apre però ad una indiscriminata filosofia del quotidiano, che è per molti versi aporetica. Più praticabile si rivela invece la via di una genesi "quotidiana" dei concetti filosofici, il loro essere una rarefazione e una sofisticazione di esperienze concrete. Valga per tutti l'esempio di *eidōs*, termine che nasce nell'eziologia medica per indicare il caso clinico, la patologia, e che in Platone diviene non a caso il punto "logico" di raccolta della molteplicità, l'unica idea cui deve mirare il procedimento dialettico.

L'apparenza è nozione solitamente contrapposta a quella di essere, spesso assunta come sinonimo di opinione, approssimazione, errore e dissimulazione. La posizione platonica è piuttosto complessa: consapevole delle insidie contenute nell'apparire, Platone non esita a presentare però il suo concetto fondamentale, l'idea, con tratti visivi e a farne, a suo modo, il più lucente tra i modi dell'apparire. Heidegger, dal canto suo, rivendica la presenza dell'apparenza tra le parole originarie dell'essere, come schiudersi della *physis* che si fa vedere e si sottrae al nascondimento. Limita tuttavia, e ciò in armonia con le intenzioni platoniche, la portata filosofica dell'immagine, prodotto della mentalità tetico-rappresentativa della modernità, che riduce il mondo ad oggetto di una soggettività che lo pone. Anche per Platone l'*eidōlon* era, sebbene fondato etimologicamente sull'*eidōs*, una sua duplicazione, quindi l'alterazione e la falsificazione di un originale univoco e coerente. Nella ripetizione dell'originale, nella sua ri-creazione, è impensabile non scorgere però anche la nascita del mondo della pluralità, che si serve di immagini, visioni, copie, imitazioni, persino di idoli, per prendere forma in concrete e distinte individualità.

Se quotidianità e apparenza, *logos* e alterità, costituiscono i nodi problematici principali del *Sofista*, dalla lettura congiunta della *Repubblica* e del *Teeteto* emerge una sorprendente varietà di concetti che, grazie all'interpretazione heideggeriana, mostrano non solo la genesi delle parole fondamentali della metafisica ma anche una via alternativa per il pensare. La verità, ad esempio, più che rimanere scissa tra disvelamento dell'essere e correttezza di giudizio, deve armonizzare le sue manifestazioni, in nome di quell'accordo intersoggettivo, da Platone definito un intonarsi attraverso i *logoi* sulla cosa stessa, ricerca di un universale che non è mai posseduto dall'inizio: così è da leggere nel *Sofista* il *synōmologhēsthai dia logōn peri to pragma auto*, e che per Heidegger equivale a *übereinstimmen*,

“conformare”, origine dell’adeguazione logica. La *Übereinstimmung* è però un convenire come accordarsi al concetto, farsi interprete della “voce universale” della pluralità che risuona in ogni singolo e che costituisce il gesto dialettico fondamentale, vale a dire il gesto del dare assenso e del condividere, proprio di chi non dice ciecamente “sì” ma approva solo in presenza della ragione. Piuttosto che interrogarsi sull’originarietà delle due teorie della verità e tenerle distinte, è da meditare intorno al senso della “verità filosofica”, che è *alētheia* e *homoiosis* insieme, apertura e consonanza, e ciò affinché la verità della filosofia perda il suo carattere segreto e iniziatico e si conceda alla condivisione e alla comunicazione, che richiedono l’esperienza concreta dell’altro nella costruzione della verità o nella semplice attesa che l’evento superiore dell’essere, non provocato dall’umano, si compia. Vivere, agire e pensare a partire dalla verità significa farsi voce della verità, darne testimonianza inverandola umanamente nel mondo. In questo senso essa è pragmatica e non può mai essere sempre e solo disvelamento né esclusivamente verità teoretica o dell’asserzione logica.

L’umano “fare la verità” implica uno stare in prospettiva dinanzi all’accadere dell’essere e della natura, anche nella teoresi, perché *theōrein* è originariamente un “sostenere la vista”, non abbassare lo sguardo, dire in faccia all’ente ciò che è (*katēgoreisthai*). Intendere, come fa Heidegger, l’idea platonica come una “veduta” significa comprenderla come una prospettiva e una finestra che si apre sul mondo e che può permettere sì di rappresentarsi la totalità dell’ente a propria immagine, ma anche di schiudere nuovi orizzonti, di offrire nuove e inconsuete visioni. Le idee per loro natura non sono rigidi punti di vista perché, platonicamente, «punti di appoggio e di lancio», principi da cui partire per poter dire e fare qualcosa di sensato. Nemmeno sono le abitatrici di un luogo desolato che nega la concretezza. Connotate visivamente, esse costituiscono ciò che dell’essere deve essere scorto, la radice adombrata nella sensibilità.

L’illuminazione prodotta dalle idee e la loro estrinsecazione costituiscono il senso fondamentale della nozione, così cara a Platone e agli umanisti, di *paideia*. Il giudizio heideggeriano sulla formazione umana e sull’umanismo in genere è molto severo. L’essere paideitico dell’umano, sfrondata da ogni implicazione metafisica, esprime semplicemente la facoltà di coltivare idee ed esprimerle, quella che Heidegger stesso definisce «la giusta scelta del punto di vista, il coraggio di averne». Il concetto greco fa leva sull’essenza plastica della natura umana, sulla sua capacità di aprirsi al mondo e generare un accordo. Esso va posto egualmente in

relazione alla verità, come fa Heidegger, e alla “eccellenza” (*aretè*), a quella suprema che è per Platone la giustizia. Quest’ultima è racchiusa nella formula di *to ta autou prattein*, genericamente tradotta con un “fare il proprio dovere” e politicamente interpretata come una limitazione degli individui a rigide classi sociali. Più genuinamente essa indica la necessità dell’autocomprensione, di conoscersi per determinarsi e realizzare così l’eccellenza del proprio esistere. La *paideia* corrisponde ad un processo di liberazione della mente dai vincoli dei pregiudizi finché non si giunge alla condizione di essere liberi per..., vale a dire essere liberi per potersi progettare, per divenire ciò che si ha il dovere di diventare, assumendo l’essere come vincolo esclusivo.

In questa prospettiva anche nel pensiero di Heidegger persiste un umanesimo radicale, che qualifica il mansueto contegno umano dinanzi all’inveramento dell’essere. All’Uomo che impone la sua signoria, antistorico modello degli astratti umanismi, Heidegger contrappone la metaforica immagine del pastore che attende e coopera, con quiete, all’Evento dell’essere e da esso trae l’unica misura del suo atteggiarsi nel mondo, racchiuso in un’etica del margine, nel senso che è compito degli umani sapersi collocati al margine dell’accadere dell’essere. Questo umanesimo minimale fa leva sulla povertà dell’epoca presente, quando ogni cosa è in condizione di bisogno, l’essere non meno dell’umano. La celebre meditazione heideggeriana sull’essenza della tecnica contemporanea, se ha lo scopo di disegnare, con qualche eccesso di antimodernismo, le tinte fosche di questo stato di indigenza, ha anche il proposito di mostrare la verità al fondo dei nascondimenti, la memoria al fondo degli oblii. La tecnica è non solo l’insieme degli apparati di produzione ma anche il paradigma di una mentalità filosofica che produce l’essere. Essa è indice di una specifica relazione che il *Dasein* intrattiene con il mondo, in virtù della quale è possibile portare ad essere ciò che prima non era. Grazie a questa capacità creativa, si trova annoverata da Aristotele tra i modi umani di effettuare la verità e costituisce un primo giudizio perché originaria conoscenza dell’universale (l’artefice produce perché conosce in anticipo l’*eidòs*, la forma cui l’oggetto dovrà corrispondere). La metafisica fa di questa capacità riproduttiva la struttura “logica” del suo pensiero. Eppure tecnica è sia la produzione sia la poesia: nella parola greca *poiēsis* si trovano dati entrambi i significati. Ancora una volta il compito filosofico principale è assumere la pluralità degli aspetti e renderne conto, non rinunciare all’elemento “logico” solo perché una lunga storia di contaminazioni ha reso la logica una dottrina “tecnica”,

neutra e formale. Negli anni di Marburgo Heidegger ha offerto alcuni cenni di una “logica filosofica” non interamente sviluppata. È forse da verificare se questa indicazione si articoli nel suggerimento, già vichiano, di una “logica poetica”, nella parola della poesia che custodisce l’essenza del *logos*.

Le tre parti in cui ho articolato questo saggio esprimono analiticamente ciò che in questa premessa ho detto in sintesi. La prima è stata pensata come un’introduzione heideggeriana alle questioni platoniche, la seconda come un dettagliato resoconto del *Sofista* e della *Vorlesung* heideggeriana, infine la terza come un luogo di collegamento tra il cosiddetto primo e secondo Heidegger, in nome della persistenza nel suo pensiero dei problemi “logici” sui quali intendo ritornare. Il superamento dei trionfalismi della modernità, nonché di alcuni sterili eccessi del post-moderno, sta imponendo con insistenza un rinnovato interesse per il modello greco di umanità, variante di un esistere che fa esercizio di moderazione, realizza un accordo tra la necessità della natura e la libertà del volere, tra le istanze del pensiero e della sensibilità. L’appendice alla prima parte dedicata a Julius Stenzel e a Werner Jaeger ha lo scopo di indicare nella “esigenza di *logos*” e nel “filosofare umanamente” il cuore pulsante della pratica umanistica, alla quale introduce la confidenza con la grande lezione della filosofia antica e che può articolare una sensata risposta, non viziata da essenzialismi e banalizzazioni, alla confusione concettuale del nostro interessante e complicato presente.

Ringrazio la professoressa Renata Viti Cavaliere, che ha sostenuto e seguito con partecipazione la lunga e faticosa genesi di questo lavoro, il professor Eugenio Mazzarella, che ha coordinato il progetto del dottorato di ricerca all’interno del quale questo studio ha avuto origine, il professor Fabrizio Lomonaco, che ne ha accolto la pubblicazione in una così prestigiosa collana, i professori Giuseppe Cantillo e Giuseppe Cacciatore per i preziosi insegnamenti, la professoressa Lidia Palumbo per gli importanti consigli, infine gli amici, ai quali sono sempre riconoscente per la loro amicizia.

Rosalia Peluso

Roma, 11 gennaio 2008



Sotto l'idea di una "logica dell'altro" l'autrice raccoglie il senso complessivo della lettura che Heidegger ha compiuto di Platone, attraverso l'analisi di alcuni corsi universitari e saggi degli anni Venti e Trenta. La figura del platonismo, divenuta archetipo della modalità metafisica del pensare, è stata troppo spesso assunta come luogo comune del confronto heideggeriano con il pensatore antico, che è ben più complesso e problematico. Una lettura analitica dei fondamenti della filosofia platonica svela la proficuità del metodo heideggeriano di indagine, in particolare il suo essere pensiero in azione nell'interpretare, nonché un'immagine di Platone meno riduttiva rispetto a quanto tramandato dalla tradizione dei platonismi.

La via "logica" sondata nella lettura heideggeriana di Platone tiene conto del bisogno concettuale del pensiero, del logos secondo il senso greco, del suo carattere sintetico che stringe insieme la ragione, il senso, il discorso, l'elemento comune, la norma, e che nel suo significato di "dar conto" costituisce la modalità più sensata per dare il benvenuto al nuovo e ai fatti.

La lettura heideggeriana rinvigorisce, talvolta suo malgrado, il senso del "filosofare umanamente" a partire dalla grande lezione della filosofia antica, in nome di un pensiero che è pratica umanistica proprio nella misura in cui ambisce a superare e mettere in discussione le consolidate visioni del mondo, a strappare alle essenzializzazioni e alle banalizzazioni la utilmente complessa e fecondamente contaminata via occidentale al pensiero.

*Rosalia Peluso è dottore di ricerca in Scienze filosofiche. Ha studiato presso l'Università di Napoli "Federico II" e ha soggiornato presso la Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo (Germania). Nell'ateneo federiciano collabora con la cattedra di Filosofia teoretica, con il master di II livello in Consulenza filosofica (consorzio con le università di Cagliari e Pisa) e con la rivista "Logos". È autrice di saggi sulla filosofia antica e contemporanea. I suoi studi si orientano verso una ridefinizione dei principi umanistici del pensiero.*

# INCIPIIT

€ 20,00

