

Heidegger, Aristotele, i Greci¹

Franco Volpi

Università degli Studi di Padova. Dipartimento di Filosofia
Piazza Capitaniatio 3. I-35139 Padova

Resumen. *Heidegger, Aristóteles y los griegos*

El ensayo pretende mostrar, en contra de la vieja interpretación existencialista y en contra de las interpretaciones más recientes que sólo ven en el pensamiento heideggeriano la superación de la tradición filosófica, cómo Heidegger había atravesado esa tradición y cómo había iniciado un profundo replanteamiento de sus momentos fundacionales básicos, restituyendo el sentido sustancial de la gran filosofía griega.

Palabras clave: verdad, sujeto, temporalidad, ser, viraje, Platón, presocráticos, metafísica.

Abstract. *Heidegger, Aristotle and the Greeks*

The essay wants to show against the old existentialist interpretation, and against more recent interpretations which only see in Heideggerian thinking the overcoming of the philosophical tradition how Heidegger spanned this tradition and entered in depth into a confrontation with its dominant founding moments by reinstating the substantive sense of the great Greek philosophy.

Key words: truth, subject, temporality, being, turn, Plato, presocratics, metaphysics.

Sumari

- | | |
|----------------|--|
| 1. Il problema | 4. I presocratici |
| 2. Aristotele | 5. Da Heidegger ai Greci,
e dai Greci a noi |
| 3. Platone | |

1. Il problema

Qual è la prospettiva migliore per interpretare il rapporto che Heidegger ha instaurato con il pensiero greco? E quali indicazioni si possono ricavare da una riflessione su questo tema così controverso? Già questi interrogativi, che si impongono a chiunque consideri il modo in cui Heidegger si è richiamato ai

1. Le opere di Heidegger, quando non indicato altrimenti, sono citate secondo la *Gesamtausgabe* (Frankfurt a. M: Klostermann, 1975 sgg.) con la sigla GA. I numeri romani indicano il volume, quelli arabi la pagina.

Greci, rendono necessarie alcune osservazioni preliminari su come affrontare il tema.

Si potrebbe prendere in esame anzitutto il rapporto che Heidegger ha instaurato con i pensatori greci, analizzando punto per punto le diverse interpretazioni che ne ha dato. Il fine di questo esame potrebbe essere quello di verificare la loro tenuta filologica e di vedere se esse aprano prospettive nuove. Ora, non è difficile prevedere che questo tipo d'approccio porterebbe a una lunga serie di rettifiche, tanto più che Heidegger stesso ci avvisa del carattere violento delle sue interpretazioni. Seguire questa strada sembra dunque essere un approccio poco produttivo e, in ogni caso, da non raccomandare a chi sia interessato soltanto alla verità storica sul mondo greco.

Scartata questa via, ne rimane una seconda. Quella di chi, indipendentemente dalla tenuta filologica delle interpretazioni heideggeriane dei Greci, è disposto a prestare attenzione ai fondamentali problemi filosofici che esse sollevano. Se provvisoriamente mettiamo da parte la verità storica sul mondo greco, e ci disponiamo invece a seguire come Heidegger attinga liberamente al pensiero greco come al repertorio primo e originario del filosofare (mettendo in atto una storia di tipo critico, anziché antiquaria o monumentale), saremo in grado di capire meglio il significato della generale presenza dei Greci nella sua opera. Prenderemmo atto allora del fatto che tale confronto non mira a stabilire come stiano effettivamente le cose da un punto di vista storico e filologico, bensì a farsi carico dei problemi fondamentali pensati per la prima volta dai filosofi greci.

Inoltre, tenendo presente che Heidegger si confronta con i Greci soprattutto per capire che cosa essi hanno significato per l'Occidente, ovvero la nascita della filosofia e dell'*episteme*, saremo in grado di comprendere e valutare meglio la connessione che egli instaura tra la metafisica, di cui Greci hanno posto i fondamenti, e l'epoca presente segnata nella sua essenza dalla tecnica. In ogni caso, assumendo questo secondo atteggiamento, sarà più facile stabilire un rapporto produttivo con un pensiero, come quello heideggeriano, che ha sostenuto la necessità di un radicale confronto con i Greci e che lo ha attuato con una forza speculativa che, dopo Hegel e Nietzsche, nessuno è stato più in grado di mettere in campo. Al punto che egli ha rivendicato la singolare esigenza ermeneutica di pensare «in modo più greco dei greci».

Ora, proprio la constatazione della generale presenza dei Greci nel pensiero di Heidegger impone alcune precisazioni e delimitazioni tematiche. Quando si parla di tale argomento, si pensa solitamente alla celebre interpretazione del mito della caverna o alle controverse letture dei presocratici. Ebbene, questo non è né l'unico né il primo né forse il momento decisivo in cui Heidegger si confronta con Greci. Egli lo fa anche là dove non parla esplicitamente di loro e dove sviluppa riflessioni proprie che per stile, procedimento e tematiche sembrano lontane dalla greicità. Vorrei mostrare come tale confronto sia attuato nella forma di una appropriazione produttiva, e come sia soprattutto Aristotele il pensatore decisivo. Mi concentrerò dunque su di lui, facendo tuttavia qualche riferimento comparativo alle interpretazioni di Platone e dei presocratici.

Già la circostanza che Heidegger presti di volta in volta attenzione a momenti diversi del pensiero greco, richiede una corrispondente articolazione della analisi. Bisogna distinguere con quali filosofi greci Heidegger rispettivamente si confronta nel corso del suo cammino speculativo, quando egli si concentra sull'uno piuttosto che sull'altro, e quali finalità persegua di volta in volta.

Prima Aristotele, poi Platone, quindi i presocratici sono i tre momenti del pensiero greco che egli affronta in questa precisa successione, strettamente legata allo sviluppo interno del suo pensiero e caratterizzata dall'affacciarsi di esigenze e intenti speculativi diversi. Incrociando i due criteri indicati (*quali* filosofi greci Heidegger considera e *quando* li considera), sarà possibile individuare e mettere a fuoco il momento determinante del confronto rispettivamente con Aristotele, Platone e i presocratici.

Così, se è vero che Aristotele è costantemente presente nell'orizzonte di Heidegger —dalla precoce lettura della dissertazione di Brentano *Sul molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* (a partire dal 1907) fino alla celebre interpretazione del concetto aristotelico di *physis* (scritta nel 1949, pubblicata nel 1958)— è altrettanto vero che la fase decisiva è quella che cade grosso modo nel decennio precedente la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927). In corrispondenza con gli intenti fondativi perseguiti, Heidegger mira qui a cogliere nella struttura d'essere del *Dasein* la base su cui rifondare la metafisica (che in quanto radicalmente fondata è chiamata ontologia fondamentale). Si vedrà come egli si rivolga a questo punto ad Aristotele per trovarvi le determinazioni ontologiche con cui comprendere e definire la costituzione fondamentale dell'esserci.

Qualcosa di analogo può essere detto per l'interpretazione di Platone. Come si sa, Platone non occupa nel pensiero heideggeriano un posto centrale paragonabile a quello occupato prima da Aristotele e poi dai presocratici, anche se la sua presenza non si limita alla celebre lettura del mito della caverna, ma si estende anche ad altri significativi momenti. Il corso del semestre invernale del 1924/25, per esempio, è interamente dedicato a un'interpretazione del *Sofista*, nella quale, contro i neokantiani, Heidegger suggerisce l'ipotesi che tale dialogo rappresenti la risposta del vecchio Platone alle obiezioni del giovane Aristotele contro la sua dottrina dell'essere. Un altro punto denso del confronto con Platone è il corso del 1931/32 su *L'essenza della verità*, i cui risultati sono compendati e presentati nel saggio su *La dottrina platonica della verità* (scritta nel 1940, pubblicata nel 1942). Platone e il platonismo sono poi oggetto di attenzione nelle lezioni su *Nietzsche*, nelle quali il pensiero di quest'ultimo è interpretato come rovesciamento del platonismo e compimento della metafisica occidentale. Attraverso tale lettura di Platone, Heidegger si persuade in questa fase della connessione essenziale tra la metafisica e la tecnica, e matura la convinzione che essa sia legata a una determinata concezione dell'essere (come presenza) e del tempo (come presente), cioè accada entro l'orizzonte dell'oblio dell'essere in favore dell'ente.

Infine, per quanto riguarda l'interpretazione dei presocratici, in particolare di Anassimandro, Parmenide ed Eraclito, anche se già abbozzata nel corso

del semestre estivo del 1926, essa irrompe nel pensiero heideggeriano quando, avendo egli deposto gli intenti fondativi perseguiti nell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*, interpreta la storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere e tenta di risalire oltre di essa (cioè, in ultima istanza, oltre Platone) alla ricerca di un pensiero integro, che preceda la decisione metafisica avvenuta con Platone. Egli crede di poter individuarlo nei presocratici e —alla luce di Anassimandro, Eraclito e Parmenide, letti e studiati in concomitanza con un'intensa frequentazione di Hölderlin— inizia nell'ultima fase della sua speculazione l'esperimento di quel pensare che abita nella vicinanza del poetare e che, lasciando la metafisica a se stessa, tenta, in un rischioso equilibrio di ispirazione e meditazione, di fare parola dell'essere stesso nella sua duplice natura di manifestazione e occultamento, dedizione e sottrazione, memoria e oblio.

È possibile allora vedere una significativa corrispondenza tra il confronto con Aristotele, Platone e i presocratici e altrettanti momenti del progetto filosofico heideggeriano:

- 1) al confronto con Aristotele negli anni venti corrisponde una fiducia ancora intatta nella possibilità di una fondazione radicale dell'ontologia;
- 2) il confronto con Platone e il platonismo, negli anni trenta, porta a maturazione l'idea che la metafisica conduca inevitabilmente alla tecnica moderna;
- 3) nel successivo confronto con i presocratici l'ultimo Heidegger mette a punto il suo sforzo di pensare oltre la metafisica e la tecnica, evocando ciò che è prima, o altro, rispetto a entrambe.

La dinamica di questa regressione, da Aristotele a Platone fino ai presocratici, è innescata da una progressiva e sempre più radicale messa in questione del pensiero filosofico tradizionale: il ricorso ad Aristotele è in funzione di una messa in questione dell'unilaterale fondazione teoreticistica e razionalistica della soggettività propria del pensiero moderno, giunta in Husserl alla sua formulazione più rigorosa; l'interpretazione di Platone è connessa con il tentativo di ricomprendere la filosofia e la metafisica entro la storia dell'essere; infine la lettura dei presocratici accompagna il tentativo di andare oltre le forme della razionalità e del linguaggio propri della filosofia tradizionale.

2. Aristotele

Il confronto con Aristotele, a lungo trascurato perché meno visibile nell'opera pubblicata in vita, è nondimeno quello più importante per capire il significato positivo dell'appropriazione heideggeriana dei Greci: sia perché è il primo dei grandi confronti di Heidegger con la tradizione, sia perché è attuato in una fase speculativa in cui Heidegger crede ancora possibile e praticabile ciò che i Greci hanno pensato per la prima volta, cioè la filosofia come discorso sull'essere fatto da quell'ente privilegiato che è l'uomo.

Una parola va spesa innanzitutto sulla metodologia di questo confronto. Essa è connotata dall'atteggiamento che in *Essere e tempo* è definito in termini

di «distruzione» e che contraddistingue in generale il modo heideggeriano di confrontarsi con la tradizione. «Distruzione» non va intesa nel significato negativo che il termine comunemente possiede, bensì come «de-costruzione», ovvero scorporamento e scomposizione degli elementi essenziali della costruzione in vista di una ricostruzione che poggi su un fondamento davvero radicale. Questo senso risulta ancora più evidente se si considera che Heidegger elabora il metodo della «distruzione» variando e integrando la procedura husserliana della «riduzione», propria dell'atteggiamento filosofico contrapposto a quello ingenuo e naturale. Allo stesso modo in cui per Husserl nell'atteggiamento filosofico della riduzione sono messe tra parentesi le ovvietà della considerazione quotidiana immediata del mondo, così per Heidegger vanno messe tra parentesi anche le ovvietà e le convinzioni filosofiche presupposte o assunte per tradizione. È questa la «distruzione» fenomenologica della storia dell'ontologia che Heidegger si prefigge con il suo programma filosofico, e che egli intendeva realizzare nella seconda parte, non pubblicata, di *Essere e tempo*. E così come in Husserl la «riduzione» era correlativa alla «costituzione» fenomenologica, altrettanto in Heidegger la «distruzione» è funzionale alla costruzione e alla fondazione dell'ontologia, cioè alla comprensione genuina del senso dell'essere occultato dalla tradizione. Riduzione, distruzione e costruzione sono per Heidegger elementi cooriginari ed essenziali del metodo dell'indagine filosofica (cfr. GA 24, 26-32).

Alla luce di questo atteggiamento metodologico, mutuato dalla fenomenologia, Heidegger si accinge al confronto con Aristotele a partire dal 1919.² Quanto alle tematiche sulle quali esso verte, si può dire che esse siano le stesse che diventeranno centrali in *Essere e tempo*. Esse sono almeno tre:

- a) la questione della *verità*,
- b) la questione del 'soggetto',
- c) la questione della *temporalità*,
- d) l'orizzonte unitario entro il quale esse vengono trattate è quello del problema dell'*essere*.

Possiamo allora vedere come Heidegger sviluppi il confronto con Aristotele nell'orizzonte tematico definito da questi tre problemi.

a) *La questione della verità*

Interrogandosi sulla teoria della verità sviluppata da Husserl nelle *Ricerche logiche*,³ Heidegger giunge alla convinzione — che già si faceva luce nell'opera husserliana — secondo la quale il giudizio non è il luogo originario della verità,

2. Cfr. M. HEIDEGGER (1969), *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 86.

3. Sul confronto di Heidegger con Husserl mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in *Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 37, 1984, 48-69, e *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Teoria», 4, 1984, 125-162.

come tradizionalmente si afferma, ma soltanto una sua localizzazione ristretta rispetto all'ampiezza ontologica del fenomeno. Pertanto, egli intende mettere in questione le tre tesi tradizionali sulla verità secondo cui:

- 1) la verità consiste in una *adaequatio intellectus et rei*;
- 2) il luogo originario del suo manifestarsi è il giudizio, ovvero la proposizione in quanto sintesi di concetti o rappresentazioni;
- 3) la paternità di queste due tesi è attribuibile ad Aristotele (GA 21, 128; *Essere e tempo*, par. 44 a).

Già Husserl —sostenendo la tesi che possono essere veri non solo gli atti sintetici (*beziehende o mehrstrahlige Akte*), ma anche quelli monotetici— aveva messo in questione la teoria tradizionale della verità e aveva introdotto una distinzione tra la verità della proposizione (*Satzwahrheit*) e la verità dell'intuizione (*Anschaungswahrheit*), attribuendo a quest'ultima un carattere originario e fondante. Inoltre, per spiegare il coglimento degli elementi del giudizio la cui identificazione e certificazione (*Ausweisung*) eccede l'intuizione sensibile, e che tradizionalmente erano compresi come afferenti all'ambito predicativo-categoriale, aveva introdotto e teorizzato l'idea di un'intuizione categoriale. Queste considerazioni svolte nella sesta *Ricerca logica* servono a Heidegger quale filo conduttore per distinguere il significato meramente logico dell'essere-vero (*Wahrsein*) dal significato ontologico originario del fenomeno della verità (*Wahrheit*), che egli è convinto di poter ritrovare nei testi aristotelici.

In effetti, come egli aveva appreso già attraverso la lettura della dissertazione di Brentano, il vero rappresenta per Aristotele uno dei quattro significati fondamentali in cui si dice l'ente:

- 1) l'ente per sé o per accidente (*on kath'hauto e kata symbebekos*);
- 2) l'ente secondo le categorie (*on kata ta schemata ton kategorion*);
- 3) l'ente secondo l'atto e la potenza (*on energeia e dynamei*);
- 4) l'ente come vero (*on hos alethes*).

Ora, stimolato dalla lettura di Brentano a ricercare un senso unitario al quale ricondurre la polisemia dell'ente, Heidegger si mostra insoddisfatto della soluzione brentaniana che privilegiava i significati dell'ente secondo le categorie e li riconduceva all'unità della sostanza.⁴ Egli si chiede allora quale dei

4. Questa soluzione era stata elaborata da Brentano nella tesi di dottorato, stesa sotto la guida di Trendelenburg, *Sul molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* (1862), che Heidegger aveva avuto modo di conoscere già dal 1907. Nel corso universitario del semestre estivo del 1931, nel quale egli assegna la funzione di significato portante all'essere inteso secondo l'atto e la potenza, Heidegger formula la sua critica alla riduzione brentaniana dell'ontologia a usiologia nei seguenti termini: «In base alla proposizione iniziale di *Metaph.* IX, 1 già nel Medioevo si era concluso che il primo significato guida fondamentale dell'essere in generale —per i suoi quattro modi tutti insieme, non solo per uno di essi e la sua molteplicità— sarebbe l'*ousia*, che si suole tradurre con "sostanza". Come se anche l'essere-possibile, l'essere-reale e l'essere-vero dovessero essere ricondotti all'essere nel senso della sostanza. Nel XIX secolo si è stati tanto più propensi a ciò (soprattutto Brentano), in quanto nel frattempo

quattro significati dell'ente sia quello fondamentale, e nel corso degli anni venti si sofferma in particolare sul senso dell'ente in quanto vero — decisive sono in particolare le riflessioni del semestre invernale 1925/26 su *Logica. La questione della verità* (GA 21)— che egli indaga sulla scorta di un'interpretazione di testi aristotelici quali *De int.* 1, *Metaph.* IX, 10, *Eth. Nic.* VI. Egli giunge a scoprire il significato ontologico originario della verità seguendo una triplice progressione argomentativa.

- 1) Dapprima distingue nel linguaggio (*logos*) la dimensione semantica (*semainein*), cioè la significatività propria di tutti i tipi di discorso, dalla dimensione apofantica (*apophainesthai*), propria soltanto della predicazione o asserzione (*apophansis*), cioè di quella speciale forma di discorso che è il discorso dichiarativo (*logos apophantikos*), il cui carattere distintivo, in quanto sintesi o diairesi di rappresentazioni, consiste nel poter essere vero o falso.
- 2) Successivamente egli va alla ricerca del fondamento ontologico della predicazione e del suo carattere peculiare, il suo poter essere vera o falsa, individuandolo nella struttura sintetica o diairetica del *logos*, a sua volta fondata sull'atteggiamento scoprente della vita umana, dell'esserci, che per sua natura è scoprente e si apre all'ente.
- 3) Infine, chiedendosi quale sia il fondamento ontologico del fenomeno dello scoprimento, Heidegger giunge alla conclusione che esso vada ricercato nel fatto che l'ente stesso si dà, è accessibile e coglibile da parte dell'esserci mediante i suoi comportamenti scoprenti: l'ente è essenzialmente manifesto, svelato (*unverborgen, alethes*). La verità come *aletheia* risulta essere dunque un carattere ontologico dell'ente stesso, una determinazione antepredicativa di cui l'essere-vero o falso della predicazione è una derivazione (cfr. GA 21, parr. 11-14).⁵

In base a queste considerazioni Heidegger perviene a una sorta di topologia dei luoghi della verità, che articola e definisce assimilando e ricomprendendo alcune determinazioni aristoteliche fondamentali. Tale topologia può essere riassunta così:

l'essere, l'essere-possibile e l'essere-reale erano stati riconosciuti come categorie. Pertanto, è opinione comune che la dottrina aristotelica dell'essere sia una "dottrina della sostanza". Questo è un errore, nato in parte dall'insufficiente interpretazione del *pollachos*; più precisamente: non si è visto che qui si prepara semplicemente un problema. (Su questo fondamentale errore è basata anche la costruzione su Aristotele di W. Jaeger)» (GA 23, 45-46).

5. Questa interpretazione del problema della verità in Aristotele è ripresa e ripetuta alla fine del corso friburghese del semestre invernale 1929/30 su *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, nel quale però la ricerca del fondamento ontologico del fenomeno della verità subisce un significativo mutamento. Il senso ontologico della verità non è più ricondotto all'*atteggiamento scoprente* dell'esserci, bensì al suo essere-libero (*Freisein*), cioè non più a una spontaneità produttiva dell'esserci, ma alla connotazione ontologica della sua situatività come essere-libero (cfr. GA 29/30, parr. 72-73). Sul problema rinvio al mio *La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote*, in Jean-François COURTINE (a cura di, 1996), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris: Vrin, 33-65.

- 1) vero è anzitutto l'ente stesso nel senso del suo essere scoperto, svelato (*on hos alethes*);
- 2) vero è poi l'esserci, la vita umana, nel senso che essa è scoprente, cioè si dispiega in comportamenti e atteggiamenti che svelano l'ente (*psyche hos aletheuein*). Ma l'esserci può essere scoprente in due modi fondamentali:
 - 2.1) intuendo, cioè attuando un coglimento diretto per mezzo dell'*aisthe-sis* (che si riferisce al suo *idion* ed è sempre vera), oppure per mezzo della *noesis* (che coglie il proprio oggetto 'tocandolo' (*thigganein*), e quindi o coglie perfettamente nel segno oppure manca del tutto il suo bersaglio e in tal caso produce un *agnoein*);
 - 2.2) collegando, e precisamente nell'atteggiamento scoprente non verbale, pratico (*phronesis, techne*) o teoretico (*sophia*), oppure in quello linguistico-verbale, di cui il discorso predicativo (*logos apophantikos*) è un atto eminente.

Se attraverso questa interpretazione del problema della verità in Aristotele —di cui rimangono tracce evidenti in *Essere e tempo*, par. 7 B e 44— Heidegger sgancia la comprensione della verità dalla struttura della predicazione, e guadagna una prospettiva ontologica più radicale, rimane tuttavia ancora aperta la questione dei fondamenti e dei presupposti sui quali poggia in ultima istanza la stessa concezione aristotelica della verità come determinazione dell'essere nel senso dell'essere-scoperto. La questione ulteriore che Heidegger si pone è: «Che cosa deve significare l'essere, affinché l'essere-scoperto sia compreso come carattere d'essere e addirittura come il più autentico di tutti, affinché di conseguenza l'ente debba essere interpretato in ultima istanza relativamente al suo essere in base all'essere-scoperto?» (GA 21, 190).

Già verso la metà degli anni venti Heidegger crede di poter affermare che il presupposto dell'equazione aristotelica di essere e verità stia nella tacita assunzione di una certa relazione tra l'essere e il tempo. Infatti, affinché la verità nel senso dell'essere-scoperto, della svelatezza (*a-letheia*), possa essere qualificata come carattere dell'essere, quest'ultimo deve prima venir compreso in un certo modo, ossia come presenza (*Anwesenheit*): solo infatti ciò che è determinato come presente può essere colto come svelato, cioè come vero nel senso che l'etimologia heideggeriana della parola greca (*a-lethes*) suggerisce. E l'interpretazione dell'essere come presenza ha il suo fondamento in una connessione non esplicitata di essere e tempo, in corrispondenza della quale è la dimensione del presente a valere come determinante. In altre parole, alla comprensione del tempo che privilegia il presente corrisponde una comprensione dell'essere che privilegia la presenza.

Matura così in Heidegger la convinzione, poi confermata ed esposta nel celebre saggio sulla dottrina platonica della verità, secondo cui il pensiero occidentale si sviluppa come metafisica della presenza, cioè come pensiero che non tiene aperte tutte le prospettive del rapporto tra essere e tempo. A questa conclusione Heidegger perviene già nel corso del semestre invernale del 1925/26, alla fine della sua interpretazione del problema della verità in Aristotele:

In quanto l'essere è compreso come presenza e l'essere scoperto come presente, in quanto presenza (*Anwesenheit*) e presente (*Gegenwart*) sono presenza (*Präsenz*), allora attraverso la verità l'essere come presenza (*Anwesenheit*) può, anzi, deve essere determinato come presente (*Gegenwart*), cosicché il presente è il modo supremo della presenza. Già Platone designa l'essere come presente. E il termine tecnico *ousia*, che nella storia della filosofia è tramandato in modo del tutto insensato come sostanza, non vuol dire nient'altro che presenza in un senso ben determinato. Certo, bisogna per forza sottolineare che i Greci, Platone e Aristotele, hanno determinato l'essere come *ousia*, ma essi erano assai lontani dal capire che cosa significhi propriamente determinare l'essere come presenza e presente. Il presente è un carattere del tempo. Comprendere l'essere come presente partendo dal presente significa comprendere l'essere in base al tempo. [...] Una volta che si è compresa la problematica dell'intima connessione della comprensione dell'essere in base al tempo, si dispone allora in qualche modo di una lampada per lumeggiare la storia del problema dell'essere e la storia della filosofia in generale, in modo che abbia ora un senso (GA 21, 193-194).

b) La questione del «soggetto»

Analogamente a quanto accade per il problema della verità, anche per la questione del «soggetto», cioè per la comprensione filosofica della vita umana nei suoi tratti originari, Heidegger si rivolge ad Aristotele per cercare di risolvere i problemi che la fenomenologia husserliana lasciava aperti. In effetti, agli occhi di Heidegger la determinazione husserliana della soggettività si arenava su un'aporìa fondamentale, quella dell'appartenenza dell'io al mondo e della contemporanea costituzione del mondo da parte dell'io. Heidegger non riteneva soddisfacente la soluzione prospettata da Husserl, il quale distingueva tra l'io psicologico che appartiene al mondo e l'io trascendentale che costituisce il mondo, tra l'essere reale di quello e l'essere ideale di questo. Pur convenendo con il proprio maestro sul fatto che la costituzione dell'esperienza del mondo non può essere spiegata ricorrendo a un'ente che abbia lo stesso modo d'essere del mondo, nondimeno prendeva le distanze dalla determinazione husserliana della soggettività trascendentale in quanto ricavata in modo unilaterale in base a categorie di tipo teoreticistico e razionalistico.⁶

Ora, come risulta chiaro dalla topologia dei luoghi della verità ricostruita da Heidegger, la *theoria* è soltanto uno degli atteggiamenti scoprenti attraverso

6. Heidegger sviluppa la sua critica a Husserl soprattutto nei corsi universitari della prima metà degli anni venti e la manifesta anche a Husserl in occasione della collaborazione alla stesura dell'articolo sulla fenomenologia per l'*Encyclopaedia Britannica*. Cfr. E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, a cura di Walter Biemel (1962), Den Haag: Nijhoff; i testi principali del confronto sono raccolti in E. HUSSERL-M. HEIDEGGER, *Phänomenologie (1927)*, a cura di Renato Cristin, Duncker & Humoldt, Berlin 1999 (ed. it. *Fenomenologia*, Milano: Unicopli, 1999). Cfr. inoltre W. BIEMEL (1950), *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, «Tijdschrift voor Filosofie», 12, 246-280.

cui l'uomo ha accesso alle cose e le coglie. Accanto e prima della *theoria* ci sono ad esempio la *praxis* e la *poiesis*, le quali sono anch'esse modi in cui l'esserci sta in rapporto con l'ente e lo scopre. Di conseguenza, Heidegger ricorre nuovamente ad Aristotele, trovando in lui le determinazioni genuine di cui è alla ricerca al fine di cogliere la vita umana nella sua dinamica originaria. In una originale interpretazione di Aristotele sviluppata negli anni tra il 1919 e il 1922/23, della quale rimangono visibili tracce nei primi corsi universitari e in *Essere e tempo*,⁷ egli legge in questa prospettiva il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, cogliendo nella trattazione aristotelica delle virtù dianoetiche altrettante determinazioni della vita umana che ai suoi occhi Husserl non aveva colto con altrettanta radicalità e completezza. Il vero fenomenologo è per Heidegger Aristotele. Ed è in questo orizzonte, caratterizzato dall'appropriazione produttiva delle determinazioni aristoteliche, e dalla contrapposizione alla determinazione teoreticistica del soggetto operata da Husserl, che va intesa l'analisi dell'esserci compiuta in *Essere tempo*.

Nei tre fondamentali modi d'essere distinti in quest'opera —quello del *Dasein*, della *Zuhandenheit* e della *Vorhandenheit*— è possibile cogliere la ripresa e la riproposizione del significato sostanziale di tre determinazioni trattate nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*: *praxis*, *poiesis*, *theoria*.

- 1) La *theoria* è l'atteggiamento del conoscere constatativo e descrittivo che ha per fine il coglimento della verità delle cose. Per Heidegger, quando l'esserci sta in questa disposizione le cose gli si presentano nel modo d'essere della *Vorhandenheit*.
 - 2) La *poiesis* è l'atteggiamento dell'agire produttivo, manipolante, che ha per fine la produzione di opere, e la sua disposizione è la *techne*. In tale disposizione le cose si presentano all'esserci nel modo d'essere della *Zuhandenheit*.
7. Un compendio di questa interpretazione di Aristotele, che prendeva in esame *Eth. Nic.* VI, *De an.* II, *Metaph.* I, 1-2, VII-IX, *Phys.* I, 18, avrebbe dovuto essere pubblicato nello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» di Husserl, ma rimase invece inedito. Cfr. E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, Den Haag: Nijhoff, 1968, 25-27; Hans-Georg GADAMER (1983), *Heideggers Wege*, Tübingen: Mohr, p. 118, che riporta una lettera di Heidegger del 1921 in cui è sommariamente indicato il contenuto del saggio (trad. it. di Renato CRISTIN (1987), *I sentieri di Heidegger*, Genova: Marietti, p. 125). Una ricostruzione puntuale di questa interpretazione di Aristotele è data da Theodore J. Kisiel negli studi: *The Missing Link in the Early Heidegger*, in Joseph J. KOCKELMANS (a cura di, 1988), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington D.C.: University Press of America, 1-40, e «Why the First Draft of Being and Time Was Never Published», *Journal of the British Society of Phenomenology*, 20, 1989, 3-22; entrambi ripresi in Id., *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley 1993. — Dato per perso, il manoscritto in cui Heidegger compendia la sua interpretazione di Aristotele, il cosiddetto *Natorp-Bericht*, è stato ritrovato tra le carte di Joseph König, un allievo di Georg Misch, e pubblicato con il titolo: «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)», *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, 235-269 (trad. it. a cura di Vincenzo Vitiello e Gianpaolo Cammarota, «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele», *Filosofia e teologia*, IV, 1990, 489-532).

- 3) Infine la *praxis* è l'agire che ha in se stesso il proprio fine, e la *phronesis*, la *prudentia*, ne è la guida. A questa determinazione corrisponde nell'analitica esistenziale il modo d'essere del *Dasein*.

Ora, se con le tre determinazioni del *Dasein*, della *Zuhandenheit* e della *Vorhandenheit* Heidegger ripristina il senso fondamentale della *praxis*, della *poiesis* e della *theoria*, egli modifica tuttavia profondamente l'ordine e la gerarchia in cui esse stanno. Fra questi tre possibili modi in cui l'anima, cioè l'esserci, è un «essere nel vero» (*aletheuein*) non è più la *theoria* a essere considerata quello eccelso, quindi come l'attività preferibile per l'uomo. È piuttosto la *praxis*, congiuntamente alle altre determinazioni che comporta, prima fra tutte la *phronesis*, a essere elevata a carattere strutturale dell'essere dell'uomo. In ragione di questo spostamento si modifica la relazione gerarchica tra la *praxis* e le altre due determinazioni. La *Zuhandenheit* (in cui è ricompresa la *poiesis*) e la *Vorhandenheit* (in cui è ricompresa la *theoria*) diventano connotazioni del modo d'essere delle cose corrispondenti al rapporto che l'esserci instaura con loro. A ciò si aggiunge un'ulteriore modificazione: l'atteggiamento teoretico è considerato come difettivo e derivato rispetto a quello pratico-poietico (cfr. *Essere e tempo*, par. 15, 69 b).

La ragione determinante di queste trasformazioni è la conversione delle determinazioni pratiche della *praxis* e della *phronesis* in caratteri ontologici dell'esserci. Va letta in questo senso eminentemente pratico la connotazione dell'essere dell'esserci come avere da-essere (*Zu-sein*) sviluppata al par. 9 di *Essere e tempo*. Con tale concetto, in passato frainteso in senso soltanto esistenzialistico, Heidegger intende dire che l'esserci, la vita umana, attua una modalità d'essere particolare in ragione della quale esso si riferisce a se medesimo non nello stesso modo in cui si rapporta alle cose, cioè secondo un atteggiamento di tipo constatativo e veritativo, bensì attuando un riferimento pratico nel quale si tratta decidere del proprio essere. L'esserci non si riferisce primariamente a se stesso constatando e descrivendo le proprie caratteristiche «oggettive», per esempio il suo essere *animal rationale*, *creatura Dei*, *res cogitans* o *Geist*, bensì assumendo in senso pratico-morale il peso del proprio essere e decidendo i modi della sua progettazione e attuazione.

Bisogna tuttavia far notare che Heidegger mantiene tale connotazione pratica dell'esserci come avere da-essere solo fintanto che pensa l'esserci stesso in termini quasi trascendentali. Più tardi, quando si tratterà di comprendere l'esserci partendo dall'essere, egli cancellerà scrupolosamente ogni traccia di questo suo primo approccio e ricondurrà il carattere «aperturale» dell'esistenza non all'avere da-essere, bensì all'essere stesso. Ciò spiega la significativa rettifica terminologica —«essere» al posto di «avere da-essere»— introdotta al citato par. 9 nella settima edizione dell'opera. Il passaggio dall'accentuazione del carattere pratico dell'esserci alla tematizzazione della sua condizionatezza storico-ontologica si annuncia nella mutata interpretazione di Aristotele del 1929/30 e si esplicita poi nella ricomprensione dell'esistenza attuata, tra l'altro, in *Sull'essenza della verità* (in particolare al par. 4), risalente al 1930 ma pub-

blicata nel 1943, nell'*Introduzione alla metafisica* (1935), nella *Lettera sull'«umanismo»* (1946) e nell'*Introduzione* (1949) alla quinta edizione di *Che cos'è metafisica?*

Le conseguenze che Heidegger ricava dall'individuazione del carattere pratico-morale dell'esserci sono almeno quattro.

- 1) Egli distingue anzitutto nettamente il modo d'essere della vita umana, l'esserci, dal modo d'essere delle cose, ovvero di tutto ciò che è difforme dall'esserci. E questo non in base a una presupposta eccellenza dell'uomo, bensì per la sua diversa "motilità" (*Bewegtheit*) e la sua diversa struttura ontologica.
- 2) L'essere che è in gioco nel riferirsi dell'esserci a se stesso ha la caratteristica di essere sempre mio (*Jemeinigkeit*), giacché ogni volta è del mio essere, e non di quello altrui, che decido.
- 3) L'essere di cui l'esserci decide, e che è ognora mio, è sempre un futuro, giacché la decisione riguarda sempre qualcosa di futuro. Heidegger pone quindi in questione il primato tradizionale del presente (parallelo al primato della *theoria*), e assegna al futuro la funzione di dimensione temporale privilegiata.
- 4) Infine, alla teoria tradizionale secondo la quale l'identità dell'esserci si costituisce mediante un'autocoscienza teoretica, cioè per mezzo di un'autoriflessione constatativa, un ripiegamento speculare su se stessi, una *inspectio sui*, Heidegger sostituisce una comprensione dell'esserci nella quale l'identità di quest'ultimo si costituisce attraverso la sua autodeterminazione pratica. Alla luce di ciò si capisce perché nella *Lettera sull'«umanismo»* egli si preoccupi di prendere le distanze dall'antropologia esistenzialistica, in particolare dalla tesi sartriana secondo cui nell'uomo l'esistenza precede e determina l'essenza.

Ebbene, in tale comprensione pratica dell'esserci come avere da-essere è possibile cogliere la riformulazione di un problema che già Aristotele aveva individuato e trattato: per l'uomo non ne va semplicemente dell'autoconservazione della vita, del semplice vivere (*zen*), bensì del come vivere, del vivere bene (*eu zen*), cioè di scegliere e decidere quale sia la forma di vita migliore, preferibile. Con la differenza che mentre per Aristotele ciò vale in quanto l'uomo non è semplice vita, ma vita dotata di ragione e linguaggio (*zoe logon echousa*), per Heidegger ciò deriva invece dalla struttura pratica che connota la costituzione ontologica dell'uomo in quanto avere da-essere.

Alla luce di queste considerazioni si capisce perché —come Gadamer ha raccontato— di fronte alle difficoltà di tradurre il termine *phronesis* Heidegger esclamasse: «Das ist das Gewissen!».⁸ Egli pensava evidentemente alla propria determinazione della coscienza (*Gewissen*) come al luogo in cui l'aver da-esse-

re, la determinazione pratica dell'esserci, si manifesta a se stessa (*Essere e tempo*, parr. 54-60).⁹

Si potrebbe mostrare a questo punto come anche altre determinazioni dell'esserci possano essere intese come riformulazioni del senso sostanziale di altrettanti concetti aristotelici. Per esempio, si potrebbe vedere come nella decisione o risolutezza (*Entschlossenheit*) Heidegger ripensi alcuni contenuti della *prohairesis* aristotelica, con la differenza che mentre in Aristotele quest'ultima rappresenta un momento particolare nella comprensione dell'agire, in lui essa è elevata a connotazione ontologica essenziale dell'apertura dell'esserci (*Essere e tempo*, parr. 60, 62). Analogamente, si potrebbe far vedere come nella cura (*Sorge*), che forma l'unità degli esistenziali e che Heidegger contrappone all'intenzionalità husserliana, confluisca quella connotazione della vita umana come movimento e desiderio che Aristotele pensa in termini di *orexis* (*Essere e tempo*, parr. 41-42, 63-65).¹⁰ Lo stesso può essere detto per le due determinazioni fondamentali dell'esserci, vale a dire la *Befindlichkeit* e il *Verstehen*. Nella prima Heidegger ripensa e radicalizza in senso ontologico la dottrina aristotelica dei *pathe*, scorporandola dal contesto in cui Aristotele la presenta nel II libro della *Retorica* e riconducendo le passioni alla loro condizione di possibilità ontologico-esistenziale, cioè appunto alla *Befindlichkeit* dell'essere umano (*Essere e tempo*, parr. 29-30). Nel *Verstehen*, che rappresenta invece il momento spontaneo, produttivo e progettante dell'esserci, e che Heidegger definisce in modo assai significativo come «il senso vero e proprio dell'agire» (GA 24, 393), è ripensato ciò che Aristotele aveva designato come *nous praktikos*. Insomma, nella caratterizzazione dell'esserci come originaria unità di *Verstehen* e *Befindlichkeit*, di spontaneità e ricettività, attività e passività, appetitività e razionalità Heidegger ripropone il problema che Aristotele individua quando afferma che l'uomo è insieme *nous orektikos* e *orexis dianoetike* (*Eth. Nic.* VI, 2, 1139 b 4-5).

9. L'importanza di questo parallelo tra la *phronesis* e il *Gewissen* può essere intesa ancor meglio se si considera —cosa che qui purtroppo non è possibile sviluppare— come Heidegger si affanni a ritrovare lo stesso problema anche nella determinazione kantiana della *personalitas moralis*, ossia nell'essere dell'io come persona e fine in sé, distinto dall'essere delle cose.
10. Cfr. anche GA 21, par. 31. In quest'ultimo testo, in particolare alle pp. 409-411, si vede la vicinanza del concetto di *Sorge* con quello di *orexis*, giacché Heidegger articola la *Sorge* in due momenti strutturali, *Drang* e *Hang*, che corrispondono significativamente ai due momenti strutturali della *dioxis* e della *phyge* nella *orexis* aristotelica (*Eth. Nic.* VI, 2, 1139 a 21-23). Una riprova di tale corrispondenza è data dalla traduzione heideggeriana del celebre inizio della *Metafisica* aristotelica: *pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei* è reso con: «Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens» (GA 20, 380; *Essere e tempo*, par. 36), dove va notata la corrispondenza tra *oregontai* e *Sorge*. Heidegger crede di poter trovare un parallelo della *Sorge* anche in Kant, e precisamente nel «sentimento del rispetto» (*Gefühl der Achtung*) che sta alla base della *personalitas moralis* (GA 24, 185-189). Heidegger rileva qui esplicitamente che il concetto kantiano di *Gefühl*, determinato mediante l'analogia con i concetti di *Neigung* e *Furcht*, corrisponde a quello aristotelico di *orexis* con i suoi due momenti della *dioxis* e della *phyge* (GA 24, 192-193).

c) La questione della temporalità

Tuttavia, proprio in seguito alla trasformazione delle determinazioni pratiche della vita umana in connotazioni ontologiche originarie dell'esserci, Heidegger finisce per assumere nei confronti di Aristotele un atteggiamento critico. Lo Stagirita non avrebbe colto l'unità fondamentale dei comportamenti della *theoria*, della *praxis* e della *poiesis* da lui stesso individuati e descritti. (Com'è noto, tale unità sta per Heidegger nella cura, quindi nella temporalità e nel poter-essere dell'esserci). Le ragioni di tale omissione starebbero nel medesimo presupposto di fondo che condiziona anche la concezione aristotelica della verità, cioè la comprensione del tempo come presente e dell'essere come presenza.

Ora, senza entrare nei dettagli dell'analisi heideggeriana della concezione aristotelica del tempo (GA 21, par. 21; XXIV, 327-361), basterà qui ricordare la tesi a cui essa approda. Ebbene, la nota definizione del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» (*arithmos kineseos kata to proteron kai hysteron*, *Phys.* IV, 11, 219 b 12) rappresenta per Heidegger la prima e più rigorosa concettualizzazione dell'esperienza comune del tempo. Nondimeno essa rimane entro un orizzonte cronometrico e naturalistico, e ciò impedirebbe ad Aristotele di cogliere con sufficiente radicalità la costituzione temporale della vita umana. È vero che la trattazione aristotelica del tempo contiene un riferimento all'anima, alla vita umana cosciente, dal momento che Aristotele si chiede che ne sarebbe del tempo se non ci fosse l'anima (*poteron de me ous psyches eie an ho chronos e ou*, *Phys.* IV, 14, 223 a 21-22). È poiché il tempo è numero del movimento, esso evidentemente non esisterebbe se non ci fosse chi lo numera, e tale numerante è l'anima (*psyche*). Ma ciò non basta secondo Heidegger a liberare la trattazione aristotelica del tempo dall'orizzonte naturalistico in cui è pensata e, di conseguenza, nemmeno ad aprire uno scorcio sulla struttura ontologica dell'anima stessa, dell'esserci, nella sua connotazione essenzialmente temporale.

Come Heidegger intende mostrare nei suoi primi corsi friburghesi, le condizioni perché ciò sia possibile si realizzano solo con la rottura della comprensione cronologica del tempo ad opera dell'esperienza cristiana, cairologica del tempo, cioè ad opera della rivoluzione nella comprensione del tempo prodotta dall'attesa della venuta del Cristo: poiché, come rammenta san Paolo, egli verrà «come un ladro di notte» (*hos kleptes en nukti, sicut fur in nocte*), a tale attesa bisogna essere preparati (*estote parati*). Il giovane Heidegger vede nell'esperienza protocristiana del tempo e della vita fattuale un cogliimento genuino dei caratteri originari della vita umana, primo fra questi la sua intima connessione con la temporalità. Muovendo da una considerazione filosofica dell'esperienza cristiana del tempo, ma cercando, contro Lutero, di recuperare in positivo la determinazione del *kairos* che Aristotele fornisce nell'ambito della filosofia pratica (cfr. GA 24, 409), egli giunge a cogliere la compenetrazione di temporalità e vita umana, e a tematizzare la struttura temporale di quest'ultima, secondo un filo conduttore che lo porterà fino a *Essere e tempo*. Alla concezione naturalistica e comune del tempo, che non vede questa com-

penetrazione, egli contrappone una comprensione esistenziale del tempo, che invece la mette a fuoco in un approccio radicale.

d) *Dopo «Essere e tempo»*

Anche in seguito Heidegger continua a tenere presente Aristotele come riferimento capitale. In particolare tra la fine degli anni venti e i primi anni trenta gli dedica importanti riflessioni nel corso del semestre invernale 1929/30 pubblicato con il titolo *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (GA 29/30), in quello del semestre estivo 1930 *Sull'essenza della libertà umana* (GA 31) e poi nell'intero corso del semestre estivo 1931 *Aristotele, Metafisica IX, 1-3* (GA 33).

Vero è che a questo punto anche Aristotele è collocato entro la storia della metafisica, cioè entro il destino epocale che da Platone in poi segna l'Occidente. Come sappiamo, secondo Heidegger la metafisica occidentale si caratterizza per due tratti essenziali: la «soggettività» (*Subiectivität*) e la costituzione onto-teologica. Il primo è connesso con la figura archetipica del platonismo, l'altro è ricondotto ad Aristotele e all'aristotelismo, e precisamente nel senso che la determinazione aristotelica della filosofia prima come domanda dell'ente in quanto ente implica che ci si interroghi sia circa i tratti comuni di esso (*on katholou = on koinon*), sia circa il sommo ente (*on katholou = on akrotaton, theion*), cosicché la metafisica assume il duplice carattere dell'ontologia e della teologia.¹¹

Pertanto, anche nei confronti di Aristotele egli sviluppa una serie di critiche. Nondimeno si può dire che egli abbia mantenuto fino all'ultimo nei confronti dello Stagirita un'alta considerazione, quindi una disposizione diversa da quella tenuta nei confronti di altri pensatori metafisici. Certo, anche Aristotele — pur nella sua grandezza, da Heidegger sottolineata con compiacimento — appartiene alla storia della dimenticanza dell'essere in favore dell'ente. Anche il suo pensiero presuppone, anzi, fonda il primato della presenza, secondo il quale è ente in sommo grado ciò che possiede in maniera stabile il carattere della presenza, con il conseguente primato della teoria come contemplazione di ciò che è stabilmente presente. È anche il pensiero di Aristotele, al pari di quello platonico, può essere considerato come «omogeneo alla tecnica», quindi come stadio primordiale dello sviluppo che conduce sino al compimento della metafisica nell'essenza della tecnica moderna. Anzi, è proprio muovendo

11. Heidegger ha esposto e illustrato questa tesi in diversi luoghi: con un primo accenno nel corso del semestre estivo 1929 su *Der deutsche Idealismus* (GA 28, 23 sgg.), poi per esteso nel menzionato corso del semestre estivo 1929/30 su *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (GA 29/30, parr. 8-15); altri cenni più o meno ampi si trovano nella *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»* (1949), ora in GA 9 (= *Wegmarken*), 378 sgg. (trad. it. cit., 330 sgg.); ma l'esposizione più nota è quella contenuta nel saggio «Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik» pubblicato in *Identität und Differenz* (Neske: Pfullingen, 1957), che è il testo di una conferenza nata da seminario del semestre invernale 1956/57 sulla *Scienza della logica* di Hegel e pronunciata il 24-2-1957 a Todtnauberg.

do da alcune dottrine fondamentali di Aristotele che si prepara il terreno nel quale la tecnica può affondare le sue radici: il summenzionato inquadramento della verità nell'orizzonte del giudizio, l'interpretazione del *logos* nel senso della categorialità e lo sviluppo della dottrina delle *aitiai* nel senso della causalità moderna. Tutti aspetti che Heidegger non si è stancato di ricordare e sottolineare.

Ma se è indubbio che Aristotele assume una funzione fondativa privilegiata entro la metafisica, è altrettanto vero che Heidegger si sforza continuamente di tenere distinto Aristotele e il suo insegnamento dalle interpretazioni e dagli sviluppi successivi. A volte sembra a vedere in lui, più che la decisione metafisica conchiusa, il mantenimento dell'apertura pre-metafisica. E tale convinzione è conservata anche nel momento del maggior distacco dalla metafisica secondo le figure della *Überwindung* e della *Verwindung*, cioè anche quando egli radicalizza l'esigenza di «guardare in faccia la metafisica» (GA 29/30, 5).

Un esempio eloquente di questo atteggiamento secondo cui Heidegger mira a scovare in Aristotele intuizioni filosofiche che rimandano, dall'interno della metafisica, a qualcosa che la precede o rinvia oltre di essa, si trova nel saggio *Sull'essenza e il concetto della Physis. Aristotele, Fisica B 1*, steso nel 1939 ma pubblicato nel 1958 (GA 9, 239-301).¹² Esso rivela tutta l'importanza di Aristotele per l'ultimo Heidegger. Essa risiede nel fatto che egli trova in Aristotele una riflessione filosofica sulla *physis* in cui è ancora presente il senso presocratico originario di questo concetto, cioè il riferimento a un essere che ha in se stesso il principio della vita e del movimento e che non è ancora soggiogato dalla tecnica. In tale riflessione è tuttavia pensata al tempo stesso per la prima volta la distinzione tra enti naturali (*physei onta*) e artefatti (*poioumena*) e quindi la connessione di *physis* e *techne*, e precisamente in un modo che rimarrà determinante per tutto l'Occidente. Viene qui alla luce dunque l'atteggiamento ambivalente di Heidegger nei confronti di Aristotele. Nella concezione aristotelica della *physis* egli crede di poter riconoscere l'eco dell'originario pensiero presocratico della *Physis*, cioè dell'essere. Nel contempo ritiene che con Aristotele la *Physis* originaria, pensata con la maiuscola, venga depotenziata, sminuita e ridotta a una *physis* minuscola, a un *genos tou ontos*.

Se si considera poi che l'età contemporanea è caratterizzata per Heidegger dalla tecnica quale dimensione epocale determinante, e dalla dimenticanza del senso originario della *Physis*, cioè di quell'essere che non è fatto e prodotto dall'uomo, si capisce allora l'importanza di questa interpretazione di Aristotele per la sua diagnosi del presente quale epoca del compimento della metafisica nel completo oblio dell'essere.

Rimane da chiedersi: come, quando e con chi inizia l'atteggiamento non originario di pensiero, la dimenticanza dell'essere in favore dell'ente che segna la metafisica?

12. Trad. it. in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, 193-255.

3. Platone

Heidegger cerca di determinare questo inizio mediante una celebre interpretazione di Platone, pensata agli inizi degli anni trenta ma pubblicata oltre un decennio più tardi con il titolo *La dottrina platonica della verità* e divenuta celebre dopo la guerra, quando fu ripubblicata assieme alla *Lettera sull'«umanesimo»*.¹³ Mediante un'interpretazione del mito della caverna esposto all'inizio del VII libro della *Repubblica* Heidegger ipotizza che in Platone accada un mutamento nell'essenza della verità. Essa non sarebbe più intesa nel senso originario della svelatezza come un carattere dell'essere stesso secondo quanto indica l'etimologia della parola greca (*a-letheia*), bensì sarebbe posta in relazione al «soggetto umano» che la coglie e sarebbe definita in termini di correttezza dello sguardo che soggioga l'essere. Senza entrare nel merito di questa controversa interpretazione, è importante sottolineare come per Heidegger abbia inizio con tale mutamento il padroneggiamento conoscitivo e operativo dell'ente, e faccia qui la sua apparizione il principio della «soggettività» (*Subiectität*) che connota l'intera metafisica. Proprio perché alla base di quest'ultima si troverebbe la volontà di potenza sull'ente, quest'ultimo è preventivamente pensato dalla metafisica come accessibile e disponibile, cioè come ente-presente.

Ha qui inizio l'interpretazione dello sviluppo della metafisica come progressivo affermarsi della soggettività fino al suo inveramento essenziale nell'essenza della tecnica moderna. Quest'ultima rappresenterebbe la realizzazione più radicale del pensiero della soggettività, cioè di quella disposizione mirante al dominio conoscitivo e operativo dell'ente, che si manifesta per la prima volta in Platone e giunge al suo compimento in Nietzsche. Il platonismo sarebbe la preistoria della tecnica e la tecnica l'ultima forma di platonismo. Questa interpretazione è esposta soprattutto nelle lezioni su *Nietzsche*. Da qui Heidegger prende le mosse per interrogarsi, nell'ultima fase della sua speculazione, circa l'essenza della tecnica e per andare alla ricerca di una via alternativa che, oltrepassando la metafisica, prospetti la possibilità di un altro inizio.

4. I presocratici

Anche qui, ancora una volta, è decisivo per Heidegger il confronto con i Greci. Ma in questo suo ultimo ritorno ai Greci egli non si sofferma più su Aristotele, come nel periodo degli intenti fondativi, né su Platone, bensì risale ai presocratici. Senza entrare nel merito delle singole interpretazioni, tanto famose quanto controverse, che Heidegger intraprende per la prima volta nel corso estivo del 1926, e che sviluppa dagli anni trenta in poi, specialmente nell'*Introduzione alla metafisica* (1935) e poi nei testi raccolti nella terza parte dei *Saggi e discorsi* (1954), basterà qui dire che al confronto con i presocratici corrisponde un profondo mutamento nel suo atteggiamento verso la metafisica.

13. Ora in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, 161-192.

Heidegger non guarda più alla metafisica come al pensiero di cui è da ricercare una fondazione radicale (che in precedenza egli aveva colto nella struttura ontologica dell'esserci), bensì come a quel pensiero della soggettività e della tecnica che si tratta di oltrepassare. Egli lascia cadere l'intenzione di decostruire la metafisica per ricostruirla su un fondamento veramente radicale, e si propone piuttosto di attraversarla e oltrepassarla in quella forma alternativa di pensiero che ricerca la vicinanza con la poesia e che egli definisce «pensiero poetante».

Per la maturazione di questo atteggiamento è decisiva non soltanto l'interpretazione dei presocratici, che segue a quella di Platone e di Nietzsche, ma anche la concomitante, assidua frequentazione della poesia di Hölderlin.¹⁴ Quest'ultimo appare a Heidegger come l'esempio eccelso di pensiero poetante, in quanto sa cogliere nella lacerazione degli dei fuggiti e del dio nuovo di là da venire la situazione di povertà della nostra epoca e al tempo stesso —nella sua teofania crepuscolare vivificata dall'essenziale appropriazione dei primi Greci— si fa portatore dell'esigenza di superare le forme del pensiero tradizionale. Sulla scorta della lettura di Hölderlin, che in base a un nuovo pensiero della natura e della terra rivendica al poeta la funzione di mediatore tra divini e mortali e vaticina la nuova età che verrà, Heidegger interpreta il pensiero presocratico come il luogo in cui è custodita una comprensione integra della *Physis*,¹⁵ cioè di quella pienezza originaria dell'essere che la decisione metafisica occidentale occulta e rimuove, ma che rimane e incombe su di essa come perenne alternativa.

5. Da Heidegger ai Greci, e dai Greci a noi

Se questa concisa analisi dei momenti salienti del confronto di Heidegger con Aristotele e i Greci mostra quale importanza esso rivesta nel suo pensiero, la diversità degli atteggiamenti da lui assunti nelle diverse tappe del proprio cammino filosofico rende difficile trarre conclusioni complessive. Effettivamente, se non si può che restare ammirati di fronte alla straordinaria fecondità ermeneutica della prima ripresa heideggeriana di Aristotele, che ridà vita a testi sepolti da una tradizione millenaria, non meno grande è lo stupore che si prova di fronte alla sbrigativa riduzione di Platone a padre-fondatore della metafisica o nei confronti del rischioso accostamento di pensiero e poesia che caratterizza il recupero dei presocratici alla luce di Hölderlin. Eppure, nonostante

14. Oltre ai saggi raccolti nelle *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944) si vedano i corsi universitari del semestre invernale 1934/35 *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (GA 39), del semestre invernale 1941/42 *Hölderlins Hymne «Andenken»* (GA 52) e del semestre estivo 1942 *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (GA 53).

15. Da un punto di vista storiografico Heidegger ha ritrattato questa sua interpretazione, mantenendo tuttavia vivo il problema filosofico che essa pone (cfr. *Zur Sache des Denkens*, cit., 77-78). Nell'orizzonte guadagnato mediante l'interpretazione della *Physis* nei presocratici si colloca anche il menzionato saggio *Dell'essenza e del concetto di physis, Aristotele, Fisica, B 1*.

la problematicità del suo rapporto con i Greci, misto di penetranti analisi e di spaesanti toni profetici, quando Heidegger si interroga sull'essenza del filosofare, quando va alla ricerca delle sue radici più antiche e profonde nella grecoità e ne mostra la stretta connessione con l'età moderna, egli ci restituisce—in un'epoca povera di filosofi— il senso di che cosa significhi un pensiero a profilo alto, un fare filosofia in grande stile.

Se l'Empedocle di Hölderlin, salendo per volontario cammino al rutilante cratere dell'Etna ed espandovi con il proprio olocausto la colpa di essersi creduto divino, simboleggia la fine dell'infinito sulla terra; se dopo di lui il mondo è posto sotto il segno della finitudine nichilistica, in uno spazio senza redenzione in cui vige la dura legge del limite, in cui non si danno più punti archimedei per sollevarsi oltre il finito, in cui né mito né religione, né arte né filosofia sono più in grado di possedere la totalità; ebbene, in questa situazione Heidegger va alla ricerca di un punto privilegiato su cui poggiare per poter affrontare il nichilismo della tecnica e farsi carico dei problemi che ne derivano. Rispondendo a Ernst Jünger, egli afferma che non si tratta di reagire al nichilismo, magari agognando il regresso a un passato pre-nichilistico, bensì di pensarne l'essenza metafisica ritornando ai Greci. Solo così sarà possibile raccogliere le forze ancora integre, per mantenere l'equilibrio «nel vortice del nichilismo» (GA 9, 406).¹⁶

Ebbene, Heidegger ritiene di non potere più trovare queste forze nel *logos*, nel quale i Greci avevano individuato il punto archimedeo per sollevarsi oltre la particolarità e prospettività del conoscere finito, oltre le scorie della temporalità. Crede di non poterlo più fare, dal momento che ha rovesciato il rapporto originario in cui stavano per i Greci *logos* e tempo: non è più il *logos* che sta al di sopra del tempo, come per i Greci, ma è il tempo, l'epocalità, che ognora condiziona e modifica le forme e il darsi del *logos*.

Heidegger va allora alla ricerca di forze integre nel poetare, nella vicinanza di pensiero e poesia. Per quanto problematico appaia questo accostamento e per quanto si possa dubitare della fruttuosità di tale vicinanza, ciò che importa non è qui l'identificazione del luogo privilegiato in cui si danno queste forze integre, non è la particolare determinazione del punto archimedeo, ma il fatto che esso venga cercato, il fatto che sia profondamente avvertita l'esigenza di mantenere l'equilibrio «nel vortice del nichilismo».

Se sotto il segno della finitudine nichilistica si vive in una crisi d'autodescrizione nella quale non si danno più punti privilegiati in grado di parlare in nome del tutto, come il mito e la religione, l'arte o la filosofia, e se il predominare nel dibattito contemporaneo della terminologia negativa (crisi dei valori, crisi di senso, pensiero negativo, ontologia debole) è un segno evidente di questa crisi d'autodescrizione, un indice delle patologie del moderno, allora bisogna dare atto a Heidegger di avere pensato con estrema attenzione e sensibilità i problemi di questa situazione in una connessione essenziale con la

16. Trad. it. in Ernst Jünger-M. Heidegger (1989) *Oltre la linea*, Milano: Adelphi, p. 139.

gremità, e soprattutto di avere cercato un punto archimedeo per mantenere l'equilibrio, per superare questa crisi, per rompere la calotta d'acciaio del nichilismo sotto la quale lavora il mondo disincantato della tecnica.

E la verità greca del *logos*? Quella verità che Heidegger vede inverarsi e compiersi nella tecnica? Ebbene, se da Heidegger dobbiamo imparare a pensare la connessione essenziale di gremità e modernità, di *logos* e tecnica, possiamo tuttavia pensare, diversamente da lui, che l'essenza della tecnica non sia l'inveramento essenziale del *logos*, bensì, come il vecchio Husserl vedeva, lo smarrimento della sua originaria ampiezza. Il nichilismo non sarebbe allora oblio dell'essere, ma oblio del *logos*.