

LEZIONI del 9-10-15 DICEMBRE 2008 – RELAZIONE

Chiara Bosco

Nel concludere la discussione alla prima definizione di scienza data nel *Teeteto* (“scienza è sensazione”), Heidegger precisa la definizione di eccedenza dell’anima. L’anima infatti è intesa come tensione ontologica, un’eccedenza rispetto alla sensazione e ad essa non riducibile. Heidegger pone il problema se il “di più” dell’anima si aggiunga o se sia invece costitutivo degli elementi o, in altri termini, se possediamo elementi irrelati che poi colleghiamo o se prima possediamo il collegamento, quello che chiamiamo aggiunta. Traspare il problema di Kant se sia possibile o meno una sintesi a priori. L’aggiunta (primus ontologico) si rivela come ciò che precede o rende possibile la sensazione (primus fenomenologico), similmente a quanto dice Kant quando afferma che senza sintesi non si avrebbe esperienza. (se non ci fosse tempo non avremmo sensazione, secondo Heidegger).

Nel *De Interpretatione* di Aristotele, il giudizio, nel discorso apofantico, consiste nell’accostamento di nome e verbo, elementi singoli, attraverso la copula. Il nome significa per sé stesso e in esso cogliamo l’autonomia del significato. Il verbo è una sorta di nome con un “di più”, un’eccedenza che con-significa il tempo. Ad esempio, nella frase “Socrate corre” il verbo implica un “di più” temporale, un “ora”, e si può parafrasare come “Socrate è corrente”. La copula dunque con-significa la sintesi e il tempo, ed è significativo che per Aristotele il giudizio privo di è/era/sarà non si possa dare.

Al contrario di Aristotele, per Heidegger prima avviene la sintesi (l’in dell’in-essere) e poi i singoli elementi, dal momento che ogni formazione è il risultato di una sintesi temporale, per quanto minimale. La sensazione non è puntuale, bensì è sempre risultato di una sintesi temporale. L’eccedenza non è quindi aggiunta a posteriori, bensì una forma di sintesi, coglimento e collegamento delle differenze. L’anima ha, contemporaneamente, funzione sintetica e differenziante ed è eccedenza proprio in quanto è *krinein*, critica (non nel senso kantiano di giudicare, bensì come distinzione). Il tentativo di Heidegger è qui quello di arrivare a definire la differenza ontologica: l’anima è questo tendere in quanto comprendente l’essere e lo comprende in quanto opera una distinzione ontologica originaria.

Avendo caratterizzato l’essere come tempo, la fisica acquista un nuovo primato, dal momento che l’ente in generale studiato dalla *physis* è temporale.

L’aggiunta è ciò ci è dato anticipatamente e le condizioni di possibilità di ogni apprensione sono le condizioni di possibilità dell’oggetto: ciò è un fatto di comprensione, è un “avere-a-che-fare” con le cose, attraverso cui si comprendono e si compiono nessi tra le cose: è grazie a tali nessi che per i soggetti esiste un mondo.

A tale proposito Heidegger introduce la *paideia*, che non va interpretata come istruzione o indottrinamento, bensì come l’aver a che fare con le cose, l’esercizio (il greco *paidià* significa “gioco”) che permette di entrarvi in contatto. Questa facoltà rende possibile la capacità riflessiva dell’uomo, che è ontologicamente distinto dagli animali proprio grazie all’anima.

Dopo aver riscontrato l’insufficienza della prima tesi, Heidegger prosegue con il commento alla seconda definizione di episteme (“scienza come opinione vera”).

E’ qui che si discute su cosa sia il falso. Mentre per Platone nella sensazione non può esserci vero o falso (si può parlare di vero e falso infatti solo nei collegamenti, *sylogismos*), per Aristotele la sensazione è sempre vera. Nel dialogo viene introdotta la *doxa* e Heidegger si domanda perché la scienza dovrebbe essere *doxa*, ovvero perché si tratti ora di “opinione” (traduzione che secondo lui non ne rende il senso originario) e non più esclusivamente di sensazione. Heidegger, nonostante tutto, non è interessato alla risposta che viene fornita, quanto piuttosto all’orizzonte entro cui è

formulata la domanda. La definizione di sapere come *doxa* non è casuale: se la prima tesi era la più ovvia, o la più immediata dal punto di vista della quotidianità, con la seconda definizione comincia a prefigurarsi una riflessione. La *doxa* emerge poiché significa che ciò che ci si mostra potrebbe anche essere diverso da com'è. Il termine *doxa* può essere tradotto con "opinione" oppure "sembianza", ma secondo Heidegger la divergenza di traduzione è posteriore ai greci, che non effettuavano una distinzione radicale tra soggetto e oggetto: la *doxa* era per essi un mostrarsi che non è semplice opinione soggettiva.

Ciò che giustifica la seconda tesi del Teeteto è il momento temporale: la *doxa* rende possibile il collegamento tra più *aistheseis* (le singole sensazioni irrelate) e mostra che una stessa cosa può essere ambivalente (Heidegger riprende il termine greco *anfotera*) nel tempo. Questa per Heidegger è una dimensione fenomenologica oggettiva che solo in seguito diventa soggettiva e si traduce in opinione. La *doxa* è quindi caratterizzata da una ambivalenza: è oggettiva (come si mostra da sé stessa) e soggettiva (una cosa si mostra ad ogni individuo in modo differente, subisce un effetto di distorsione da parte del soggetto).

Di fronte al problema dell'essere falso si avverte, nel dialogo di Platone, il turbamento di Socrate: vi è infatti una scissione tra l'impossibilità logica del falso (da Parmenide) e il dato di fatto con cui costantemente ci si confronta, ovvero l'"effettività" del falso. La definizione di falsità diventa a questo punto cruciale, dal momento che la *doxa* ha a che fare con il tempo (*doxa* è infatti sensazione temporalizzata). Secondo Heidegger la genesi del falso è un problema trascendentale e le condizioni di possibilità del falso vanno di pari passo con le condizioni di possibilità del vero.

Heidegger mette così in luce tutti i presupposti filosofici che sono posti all'origine della discussione, che diventa per lui discussione sul NON (non-svelatezza etc.): non si interroga tanto sulla risposta fornita dal dialogo, quanto piuttosto sui principi da cui parte la discussione. Tra questi principi, che Heidegger chiama principi guida, vi è il principio logico parmenideo per cui si conosce oppure non si conosce.

Heidegger suddivide il discorso sulla *pseudes doxa* affrontato nel Teeteto nelle seguenti sottoparti:

- 1) 188a-188d
- 2) 188d-189b9
- 3) 189b10-190e4

1) Socrate dimostra che partendo dal principio guida "si conosce o non si conosce" non solo non è possibile opinare, ma anche opinare il falso. (Platone si oppone frontalmente a Parmenide: il suo obiettivo è di approdare all'ambivalenza dell'opinione, che la pone tra la conoscenza e la non conoscenza)

2) Socrate si sposta su un piano ontologico: come nel caso della vista vedo o non vedo, ma non posso vedere il nulla, così quando opino o opino qualcosa o non si opina affatto. Opinare il non ente è come non opinare affatto. Qui si colloca però una differenza importante: opinare il falso non coincide col non opinare affatto, dunque o l'opinione falsa non è possibile (se si accetta il principio guida) oppure, per ammetterla, è necessario allontanarsi dal principio guida.

Si opta per un progressivo allontanamento dal principio guida attraverso fasi intermedie (dalle dicotomie conoscere/non conoscere ed essere/non essere all'apprensione, il ricordo, il divenire e il tempo). Platone dunque tematizza il FRA, posizione intermedia in cui si pone l'opinione, e Heidegger vede in questa operazione, che non è altro che una tematizzazione del tempo, la grande intuizione di Platone, grazie alla quale ha potuto superare la dicotomia tra essere e non essere ma che, tuttavia, non ha mai portato ad una completa teorizzazione. Heidegger è particolarmente sensibile a ciò, dal momento che la sua intera filosofia può essere riletta come una filosofia del FRA (l'essenza umana FRA la nascita e la morte etc.).

Secondo Heidegger, in questa sezione del *Teeteto* viene portato avanti da Socrate “un attacco contro il dominio del discorso quotidiano e contro la potenza del sano intelletto umano”. Heidegger sottolinea questo aspetto poiché crede in una liberazione della grammatica dalla logica (da “Essere e Tempo”, infatti, usa le preposizioni come nomi proprio per sottolineare la base relazionale dell’esistenza, ponendo i categoremi in subordinazione rispetto ai sincategoremi e determinando il carattere sincategorematico della sua ontologia).

- 3) Viene introdotto, attraverso la metafora dell’arciere, il significato della *pseudes doxa* come *alldoxia*. L’*alldoxia* consiste nello scambio di un’opinione con un’altra, ad esempio quando si effettua uno scambio tra una sensazione e un’opinione. Heidegger puntualizza che Socrate non spiega chiaramente come avvenga lo scambio, ovvero che la struttura dello scambio non viene analizzata e, anzi, viene configurata come un semplice cambio di un oggetto con un altro: nel processo di sostituzione viene persa però la distorsione. La prospettiva che guida il terzo tentativo di definire la *pseudes doxa* (distorsione), per quanto corretta nell’individuare una duplicità nel fenomeno, non è però sufficiente a spiegare il falso. Il vero punto della questione, per Heidegger, è un altro: la *doxa* non ha molteplici oggetti, bensì un unico oggetto che, nella sua unità, è molteplice.

Heidegger insiste sulla dimensione temporale anche nel processo di conoscenza (conosco qualcosa che precedentemente non conoscevo) che nel dialogo viene esposta sotto forma di metafore: la tavoletta di cera e la colombaia.

Nella metafora della tavoletta di cera Platone introduce una qualche teorizzazione del FRA, tra conoscenza e non conoscenza, tra ciò che si sa e ciò che non si sa. E’ ad opera della memoria (“la cera è dono di Mnemosine” Teet. 191d) che l’anima può passare da scienza a non scienza di qualcosa e viceversa: ciò che distingue la *doxa* dall’*aisthesis* è proprio la capacità di creare collegamenti dovuta alla memoria.

La metafora della colombaia, che spiega il meccanismo di attivazione delle conoscenze possedute (i colombi), esprime la distinzione fenomenologica tra presentazione e ripresentazione (*Gegenwärtigung/ Ver-Gegenwärtigung*) che secondo Heidegger respingerebbe il principio guida. Nella presentazione ci si trova davanti all’oggetto, mentre nella ripresentazione un vecchio ricordo viene successivamente riattivato (occorre sottolineare il fatto che ripresentazione non è necessariamente rappresentazione, in quanto per Heidegger il mio rapporto è con l’oggetto stesso, non con una sua immagine). Heidegger pertanto tenta di indicare il rapporto temporale che l’uomo ha con le cose. Come l’anima è desiderio e la sua struttura è temporale, così il nostro rapporto con le cose non è mai una sensazione pura, bensì è un continuo ricordare e anticipare: una dimensione storica. Una teoria che non tenga conto di questa codeterminazione storica di ogni esperienza sarebbe distorta.

Se la conoscenza fosse sensazione, essa si ridurrebbe a percezione attuale; mettendo in dubbio ciò è possibile spiegare la percezione nel tempo.

La conclusione di Heidegger è che la *doxa* ha una struttura complessa, in cui intervengono *aisthesis*, memoria e *dianoia*. La duplice direzionalità della *doxa* è così indicata da Heidegger: due rette che si intersecano in un punto, le rette dell’oltre e del diretto. La retta del diretto indica la tensione verso l’oggetto della *doxa*, la direzione dell’*aisthesis*, mentre la retta dell’oltre indica l’eccedenza che permette di superare la sensazione (la retta è graficamente anche più lunga) e indica la direzionalità aggiuntiva che è oggetto della memoria (che è ripresentazione).

Questa struttura della *pseudes doxa* è la struttura della verità fenomenologica, che è un tipo di verità. Lo schema che Heidegger delinea vale per qualsiasi ente (infatti, possiamo incorrere nel falso di fronte ad ogni ente proprio per la capacità dell’anima di andare oltre l’ente presente).

Heidegger insiste nel sottolineare che il fatto che un ente venga concepito come ente è un fenomeno che condiziona molto il nostro concetto di verità. Nello schema sopra delineato

occorrerebbe pertanto un'altra linea, quella della tensione ontologica o della svelatività (ossia l'accadere della svelatezza) che interferisca con ciò che ci si presenta. E' in base alla tensione ontologica propria dell'anima che siamo in grado di cogliere l'Essere dell'ente e l'esperienza di "ciò che è/ciò che non è" data dalla tensione ontologica non è come l'esperienza del vero/falso che si dà nella *doxa*.

In conclusione possiamo riassumere le distinzioni tracciate in "L'Essenza della Verità" con uno schema complessivo, che presenta innanzi tutto l'importante distinzione tra l'ambito della verità fenomenologica (*Anwesenheit*) e l'ambito dell'assenza (*Abwesenheit*). Nel'ambito della verità fenomenologica ci si muove nei vari livelli di adeguazione della verità, che è comunque presente: la verità è *orthotes* (adeguazione), mentre il falso è *pseudos*. Entrambi sono radicati nella svelatezza. E' ciò che è narrato nel mito della caverna di Platone.

Esperienza ancora più radicale è quella dell'*Abwesenheit*: attraverso una storicizzazione della comprensione dell'essere, Heidegger delinea l'ambito dell'assenza, in cui ciò che è potrebbe non essere. Si tratta di una temporalità autentica, per cui capisco il mio presente come qualcosa che è ma che potrebbe non essere. Al contrario di Aristotele, che nella sua ontologia pensava il possibile a partire dal presente, Heidegger lega il presente al possibile, secondo quella che potremmo definire la tesi complessiva di questo corso: l'esperienza della verità è l'esperienza del tempo. Il vero pensiero è il pensiero dell'inaccaduto, cioè della possibilità. Nell'ambito di questa distinzione il vero diventa *Wahrheit* e il falso *Nicht-Wahrheit*. Qui, Heidegger raggiunge il massimo della generalità: non si tratta più di distinguere cosa è vero da cosa non lo è, bensì ciò che è da cosa non è.

Il discorso sulla dipendenza del reale dal possibile si rispecchia anche nella concezione della morte come possibilità del non esserci. Anche se tutto parte dall'esperienza concreta della temporalità, in "Essere e Tempo" Heidegger spiega che non è il veder gli altri morire che fornisce certezza sulla propria morte: la comprensione è molto più originaria e radicale ed è solo mossa dall'esperienza della morte altrui.