

Heidegger e l'idea platonica del bene: storia di una amicizia fallita

Franco Trabattoni

Università degli studi di Milano

1.

Come è noto, l'unico scritto su Platone che Heidegger ha pubblicato durante la sua vita è la conferenza/saggio "La dottrina platonica della verità", uscito prima in rivista nel 1942 poi compreso nella raccolta *Wegmarken*¹. Per molto tempo, perciò, l'immagine della filosofia di Platone attribuibile a Heidegger è stata condizionata dagli esiti a cui questo saggio indubbiamente perviene. Si tratta del celebre occultamento della nozione originaria di verità, che da "svelatezza" si convertirebbe in "correttezza dello sguardo (e dunque del giudizio)", con esiti devastanti per tutta la storia filosofica e culturale dell'occidente: primato della metafisica, onnipotenza della soggettività, edificazione dell'impianto (*Gestell*) tecnico volto alla manipolazione della natura, ecc. Ho scritto sopra che tutto questo si deduce dagli "esiti" di quel saggio per segnalare il fatto che lo svolgimento dell'argomentazione heideggeriana è in realtà molto più sfumato. Nella sua analisi per stadi del mito della caverna (che desume dai corsi dei semestri invernali del 1931/32 e del 1933/34²), Heidegger in realtà ascrive inizialmente al testo platonico proprio una concezione della verità come "svelatezza", che si manifesterebbe implicitamente nel fatto che il progresso verso la verità è un passaggio da ciò che è meno svelato (o più nascosto) a ciò che è più svelato (o meno nascosto). Il mutamento di significato della nozione di verità, appunto da svelatezza a correttezza, accadrebbe invece nel testo sotto la forma del non detto, nella misura in cui Platone sembra porre le condizioni della verità in un "vedere" che ha per oggetto l'idea. Se tutto questo è vero, già la conferenza del 1942 apre uno squarcio su un diverso modo di porre la questione dei apporti tra Heidegger e Platone, che non si configura più solo in termini oppositivi, ma anche come un tentativo di appropriazione (sia pure in ultima analisi fallito). Questa ipotesi è stata confermata, ed anche straordinariamente ampliata, dalla pubblicazione nella GA dei corsi universitari marburghesi e friburghesi, in molti dei quali si riscontra, da parte di Heidegger, il reiterato tentativo di rintracciare nella metafisica di Platone figure utili per rappresentare quella specie di ontologia trascendentale (o della fatticità) che Heidegger stesso si era posto come obiettivo primario fin dal cosiddetto *Natorp Bericht*³ e dall'inizio della sua carriera accademica a Marburg. Tutto ciò è stato già ampiamente segnalato dalla critica, che ha fra l'altro sottolineato (cosa che qui particolarmente ci interessa) le profonde differenze tra i corsi platonici sull'essenza della verità dei semestri invernali 1931/32 e 1933/34, e la conferenza del 1942, con particolare riferimento alla dottrina delle idee⁴. E' evidente che il testo del '42, trattandosi di una conferenza, doveva necessariamente essere breve. Ma l'impressione è che Heidegger abbia volutamente distillato in quel testo, dall'ampio materiale prodotto per i corsi, solo e precisamente la linea argomentativa adatta a mettere in luce il fraintendimento della nozione di verità di cui Platone si è reso colpevole. E ugualmente significativo è il fatto che egli abbia deciso

¹ *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a.m. 1976, pp. 205-238 (tr. it a c. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano 1986, pp. 159-192. Ove non diversamente segnalato, i numeri di pagine delle citazioni si riferiscono sempre alle traduzioni italiane.

² GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt a.M. 1988 (tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997); GA 36-37, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 2001 (tr. italiana a c. di C. Götz, Marinotti, Milano 2011).

³ Si tratta del celebre abbozzo che Heidegger mandò a Natorp nel 1922 in vista di un possibile impiego all'Università di Friburgo: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in GA 62, Frankfurt a. M. 2005.

⁴ Accurate esposizioni dello sviluppo e dell'evoluzione che ha subito nel corso degli anni il confronto di Heidegger con Platone si trovano sia in A. Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris 1987 (v. in part. pp. 40, 149-150, dove si sottolinea che l'atteggiamento di Heidegger non è sempre stato negativo); in A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza*, Milano 2002; e soprattutto in F. Gonzalez, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, Pennsylvania University Press 2009. V. anche in proposito il bel libro di P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla "differenza ontologica" alla "svolta"*, Bologna 2002.

anche più avanti di presentare pubblicamente soltanto questo frutto della sua ben più larga riflessione su Platone.

Alle spalle di questo atteggiamento ci deve essere, come è detto, qualcosa come una promessa e una speranza delusa. Ma che cosa aveva trovato di interessante, Heidegger, nella dottrina platonica delle idee? Per cercare di rispondere useremo, a titolo di esempio significativo, alcune pagine del corso del 1931/32 (GA 34)⁵. Nel terzo stadio in cui Heidegger divide la progressione rappresentata nel mito della caverna, in cui nella conferenza del 1942 l'ontologia e l'epistemologia legate alla comparsa delle idee producono il fraintendimento della nozione di verità, nel corso del 1931/32 si legge invece qualcosa di molto diverso. L'idea, in questo punto del testo, non è tanto un oggetto che è visto, ma piuttosto "la veduta (*Anblick*) dell' "in quanto che cosa" qualcosa che è si presenta"⁶; ciò significa che l'idea è il mezzo nel quale "noi scorgiamo (*erblicken wir*) che cosa ogni ente è e come esso è, in breve: l'essere dell'ente"⁷. In altri termini, la funzione fondamentale dell'idea è "essenza della luce e del chiaro, la penetrabilità al vedere (*Durchlässigkeit für das Sehen*)"⁸. Ancora: "Ciò che è avvistato nell'idea, e in quanto idea", non è l'idea stessa, ma "l'essere...dell'ente"; "l'idea ci fa vedere (*sehen*) che cosa l'ente è" perché non è possibile vedere l'ente se non laddove l'essere è già preliminarmente compreso. L'idea, allora, può essere assimilata all'essere stesso, nella misura in cui è, esattamente come la luce, ciò che "lascia passare (*Durchlassen*)". Insomma, "la funzione fondamentale (*Grundleistung*) dell'idea è l'essenza fondamentale (*Grundwesen*) della luce"⁹.

Tutte queste qualificazioni, come si può facilmente vedere, definiscono l'idea come una specie di condizione trascendentale che rende possibile la comprensione dell'essere (o, meglio, dell'essere dell'ente). Più avanti nel testo Heidegger precisa in maniera ancora più chiara che le idee in quanto tali "non sono niente "in sé", non sono mai *oggetti*". Infatti "le idee non sono...affatto oggetti presenti, nascosti da qualche parte, che si potrebbero scovare per mezzo di qualche incantesimo". Ciò non significa, d'altra parte, che esse siano qualcosa di totalmente soggettivo, perché "non sono né cose, oggettivamente, né solo alcunché di escogitato, di soggettivo"¹⁰. In conclusione, le idee rappresentano l'apertura trascendentale e preliminare dell'essere in quanto tale, metaforizzata attraverso l'immagine della luce, che rende possibile qualunque comprensione dell'ente, e che, per tale motivo, non sta né dalla parte dell'oggetto né dalla parte del soggetto.

Nell'articolo sopra citato tentavo di comprendere perché Heidegger, nonostante l'apparente funzionalità della dottrina platonica delle idee come strumento per aprire alla comprensione dell'essere dell'ente nel senso da lui voluto, abbia alla fine scartato questa possibilità. Le ragioni addotte erano due, non prive fra loro di collegamento: 1) una sostanziale fedeltà, in Heidegger mai venuta meno, al modello "sostanzialistico" con cui Aristotele aveva interpretato la dottrina platonica delle idee; 2) l'influenza dell'intuizione categoriale husserliana, esposta nelle *Ricerche Logiche* e mediata da alcuni passi del *Teeteto*, che non a caso Heidegger studia e commenta proprio nei corsi del 1931/32 e del 1933/34, secondo la quale l'intelligibile è pur sempre l'oggetto di una intuizione (o visione) intellettuale. In quel testo accennavo anche brevemente all'idea del bene, come possibile succedaneo, negli interessi teoretici di Heidegger, alle idee generalmente prese. Ora cercheremo di capire perché Heidegger, pur avendo trattato diffusamente in vari suoi scritti di questa nozione platonica, e riconosciuto in più modi che in essa viene decisamente amplificata (in rapporto all'idea) quella dimensione di orizzonte inoggettivabile di cui andava in cerca come chiave per aprire il significato dell'essere, tuttavia anche in questo caso abbia finito per giudicare la via "platonica" impraticabile.

⁵ Riprendo qui alcune osservazioni già proposte in F. Trabattoni, *L'interpretazione heideggeriana della dottrina delle idee e le sue premesse. Alcune osservazioni*, in *Attualità di Platone*, Milano 2009, pp. 109-126.

⁶ GA 34, p. 76.

⁷ Ivi, p. 77.

⁸ Ivi, p. 82.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ivi, p. 97.

2.

Il dato più interessante che poteva suggerire ad Heidegger di inserire l'idea platonica del bene all'interno del proprio orizzonte speculativo consiste probabilmente nella celebre descrizione dell'idea del bene, che si legge in un passo della come "al di là dell'essenza (o dell'essere: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)". Questa descrizione pare infatti singolarmente adatta a chi riteneva che l'essere oggetto principale della ricerca filosofica non fosse l'essere quale si manifesta immediatamente nell'ente, ma quell'essere inteso come apertura preliminare che rende possibile, una volta compreso in se stesso, anche la comprensione dell'ente. Tuttavia c'era per Heidegger anche un ostacolo, che in qualche modo rendeva difficile la piena assunzione dell'idea del bene all'interno della sua strumentazione concettuale; ossia il fatto che si trattasse dell'idea *del bene*, con il rischio che questa determinazione importasse sfumature etiche ed assiologiche non desiderate, in quanto non pertinenti alla questione puramente ontologica che era l'obiettivo primario della sua indagine.

Questo problema è ben visibile in un passo molto importante, tolto dal corso del 1926 intitolato *Concetti fondamentali della filosofia antica*¹¹ (GA 22), sul quale ha richiamato la mia attenzione F. Gonzalez (op. cit., p. 31). Nel quarto capitolo della seconda sezione, dedicata a Platone, Heidegger pone il problema dell'idea del bene in questi termini:

Ousia e agathon. Come si perviene dai principi e dalle determinazioni fondamentali dell'ente, dalle idee in quanto strutture dell'essere, all'idea dell'ἀγαθόν, quindi dal logico all'etico, dall'essere al dovere (*von Sein zum Sollen*)? Οὐσία e ἀγαθόν? (p. 224).

Questo passo è a mio avviso molto interessante. In esso infatti si riflette uno dei problemi filosofici fondamentali che Heidegger indagava negli anni '20, ossia subito prima e subito dopo *Essere e Tempo*. Heidegger è alla ricerca, sulla scia di Aristotele¹² di una scienza filosofica intesa come ontologia, come scienza dell'essere. Tuttavia è convinto che una reale comprensione dell'essere non possa prescindere dal metodo fenomenologico. In altri termini, non si deve commettere l'errore di cercare l'essenza dell'essere in base a pregiudizi non dichiarati su come dovrebbe l'essere in generale (su quali sono le caratteristiche dell'essere capaci di garantire la sua comprensione filosofica); invece di partire da schemi a cui l'essere dovrebbe in qualche modo corrispondere, si deve invece lasciar apparire l'essere così come appare. E indubbiamente l'essere appare, all'unico ente che può porre il problema, ossia il *Dasein*, come tutt'altro che inerte, o semplicemente presente la fuori, ma come già segnato dall'utilizzabilità, dalla finalità, dall'in vista di cui, ecc. ecc. (mi riferisco ovviamente, senza poter approfondire il problema in questa sede, alle categorie "esistenziali" analizzate in *Essere e Tempo*). Il problema, però, è che se la questione dell'essere si pone in questi termini il risultato sembra essere non già la costruzione di una ontologia, ma di un'etica (si rammenti ciò la celebre domanda che un "giovane amico" fece ad Heidegger dopo la lettura di *Essere e Tempo*¹³). Ora, Platone e Aristotele sembrano a questo proposito dei precedenti molto interessanti per evitare l'equivoco. Nell'idea del bene di Platone, ad esempio, si può vedere un caso emblematico in cui il bene, pur essendo indubbiamente il fine e l'in vista di cui, (*umwillen* o *worumwillen*) sembra tuttavia caratterizzato in modo ontologico, non etico. Nella *Repubblica*, infatti, il bene non sembra tanto essere il fine o termine ultimo della vita etica, ma piuttosto, il principio più elevato nella scala dell'essere. Che senso ha, in effetti, porre proprio il bene, ossia quello che pare essere un "valore" etico, come principio determinante di una gerarchia che è *Wertfrei*, ossia non ha una natura assiologica, ma piuttosto logica e ontologica? Il problema, si badi, è presente con una certa gravità nello stesso Platone, come è dimostrato da un lato dal fatto che la

¹¹ GA 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt a.M. 1993 (tr. it. di G. Gruisatti, Adelphi, Milano 2000).

¹² Cfr. F. Volpi, soprattutto *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010²; ma v. anche gli altri suoi tesi citati in *E' ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, "Acta Philosophica" 11 (2002), pp. 291-313, p. 192, n. 3.

¹³ E' Heidegger stesso, come è noto, a citare questo episodio nella *Lettera sull'Umanismo* (GA 9, p. 304).

struttura ontologica delle idee, ossia il loro essere "unità di un molteplice" non ha alcun riguardo per il valore degli oggetti rappresentati; dall'altro che Platone non pare disposto ad ammettere idee per ogni tipologia di enti particolari (come risulta sia da alcuni dialoghi di Platone sia delle critiche di Aristotele¹⁴), e sembra essere in dubbio in particolare proprio riguardo a idee che si riferiscono a oggetti o neutri dal punto di vista del valore o addirittura provvisti di valore negativo (cfr. in proposito *Parmenide* 130d). Ora, è evidente che questa ambiguità tra ontologia e assiologia si potrebbe risolvere accentuando uno dei due corni del dilemma, e riducendo l'altro a caratteristica inessenziale. E se si sceglie di privilegiare il punto di vista ontologico, come fa appunto Heidegger, è chiaro che il bene di cui parla Platone non deve essere inteso in senso etico, ma proprio in senso ontologico. Qui, come ha ben mostrato Gonzalez (op. cit., p. 31), è chiarificatrice la trascrizione di Mörchen al passo che abbiamo citato sopra:

Nella misura in cui la conoscenza è concepita come un agire, l'essere va caratterizzato come un ἀγαθόν. Tale "in vista di cui" è inteso come qualcosa di superiore rispetto all'essere. Ma questa non è più una caratteristica dell'essere come tale, bensì una caratteristica relativa al conoscere. L'ἀγαθόν non è una determinazione ontologica pura¹⁵.

Da queste righe si evince perfettamente la caratteristica ambiguità che Heidegger, in questo stadio del suo pluriennale confronto con Platone, vedeva nell'idea del bene. Da un lato, in quanto è per Heidegger necessario che una ontologia pienamente adeguata tenga presente che l'essere è strutturalmente determinato come fatticità, finalità, progettualità, "in vista di cui", ecc., il fatto che Platone abbia collocato in cima alla sua gerarchia ontologica, addirittura è al di là dell'essere come suo orizzonte costitutivo, un principio di carattere teleologico in cui agire e conoscere si fondono, gli appare utile per orientare la nozione di ontologia nel senso da lui desiderato. Dall'altro lato, invece, il fatto stesso che questo principio sia chiamato il bene introduce inevitabilmente la possibilità dell'equivoco, e dunque del tradimento del senso originario dell'essere. Il modo più immediato di intendere il bene, infatti, è quello di interpretarlo come un valore. Ma Heidegger, in linea con la sua costante polemica contro la filosofia dei valori (da Lotze ai neokantiani del Baden), nega che il valore sia una determinazione ontologica, tanto peggio se considerata essenziale: diviene, al contrario, una determinazione del conoscere, ossia una valutazione delle cose *a parte subjecti*. In questo senso il bene inteso come valore è una finzione¹⁶. Se dunque chiamare l'essere *agathon* significa identificare essere e valore, allora in questo modo l'essere è sconosciuto. E nel corso del 1926, da cui abbiamo tolto le citazioni riportate sopra, Heidegger mostra di ritenere che Platone abbia scelto la parte negativa del dilemma, intendendo il bene non come determinazione puramente ontologica, ossia come la formulazione contratta dell' "in vista di cui", ma come una determinazione etica, ossia come il fine buono che l'azione si propone di realizzare. Citiamo ancora dalla trascrizione di Mörchen del corso del 1926:

Ogni agire è riferito a qualcosa che va realizzato. L'ente è ciò in vista di cui (*um dessentwillen*) intraprendo il cammino della conoscenza. L'essere è caratterizzato come ciò "in vista di cui" conosco: è messo in relazione a una fine "in vista di cui" esso è. Questa è ingenuamente concepita come un ente e come un ἀγαθόν (GA 22, p. 383).

Sullo sfondo degli orientamenti filosofici che dominavano il pensiero di Heidegger in quegli anni, il senso di queste osservazioni diviene perfettamente chiaro. L'idea del bene, che in quanto ἐπέκειναι

¹⁴ *Parmenide* 130b-d, *Politico* 262c-263a, *Metafisica*. A, 9, 990b10-12.

¹⁵ GA 22, pp. 383-384.

¹⁶ Ivi, p. 384 (dove non a caso è menzionato Lotze). In proposito rinvio a F. Trabattoni, *La metafisica di Platone: scienza dell'essere o filosofia dei valori? In margine alle interpretazioni di Lotze, Heidegger e Gadamer*, in S. Bacin (cur.), *Etiche moderne, etiche antiche. Temi di discussione*, Bologna 2010, pp. 121-143.

τῆς οὐσίας dovrebbe costituire l'orizzonte ontologico originario, inteso come fatticità e dunque come espressione contratta della finalità (un "in vista di cui" dove polo soggettivo e polo oggettivo non si distinguono, dove conoscere e agire fanno tutt'uno), diviene invece quell'ente che manifesta una progettualità di natura tecnica, preceduta preliminarmente dal conoscere. Ma in questo modo il bene diventa il valore, l'essere (che il bene dovrebbe rappresentare) decade a ente (quella "cosa" che l'azione intende realizzare), e di conseguenza l'ontologia si trasforma in etica. E' dunque chiaro che se l'idea del bene di Platone è interpretata in questo modo, dal punto di vista di Heidegger essa diviene uno strumento inutilizzabile.

3.

Quanto ora detto collima assai bene a ciò che Heidegger osservava due anni prima, nel corso del semestre invernale 1924/25 dedicato al *Sofista*¹⁷, in cui egli attribuisce una concezione del bene propriamente ontologica (e dunque non etica) piuttosto ad Aristotele che a Platone. Come si ricava dai numerosi saggi dedicati a questo tema da Franco Volpi (cfr. n. 12), negli anni che vanno dal primo insegnamento friburghese sino a *Essere e Tempo* e oltre (diciamo dunque dal 1919 al 1928), Heidegger, per usare le esatte parole di Volpi

si impegna in una appropriazione vorace della filosofia pratica di Aristotele, da lui ripresa come filo conduttore per risolvere i problemi emergenti dal "teoreticismo" della filosofia moderna¹⁸.

Non è un caso che il corso sul *Sofista* si apra con una lunga introduzione dedicata ad Aristotele, non senza la precisa dichiarazione programmatica secondo cui passare attraverso Aristotele sarebbe il metodo migliore per interpretare Platone¹⁹; e non è un caso che buona parte di queste pagine siano dedicate all'analisi dei primi capitoli del libro VI dell'*Etica Nicomachea*²⁰, in cui Aristotele illustra la natura delle virtù dianoetiche. Infatti proprio nell'etica di Aristotele, e in particolare nella fusione di aspetto pratico e di aspetto teoretico che caratterizza la virtù dianoetica della *phronesis*, Heidegger crede di individuare quella nozione ontologica di finalità implicita che regola la sua concezione dell'essere come fatticità. Alcune pagine del corso sul *Sofista*²¹ permettono anche di comprendere, mio avviso, la principale ragione per cui la nozione di bene che Heidegger trova in Aristotele gli sembra al momento più utile dell'idea del bene di cui parla Platone nella *Repubblica*. Nel primo libro della *Metafisica* Aristotele caratterizza la *sophia* come la scienza più elevata anche in virtù del fatto che conosce il fine di ciascuna azione, che a sua volta coincide con il bene di ciascuna cosa (982b5-7). In proposito Heidegger osserva che se le cose sono in questo modo "Aristotele torna ad avvicinarsi pericolosamente a un'altra modalità di relazione con l'ente: la *πρόξις*" (p. 159). Torna, potremmo dire, al modello etico e tecnico che caratterizza il bene in Platone, ossia come ciò che deve essere conosciuto affinché possa essere prodotto un oggetto buono, in un contesto in cui la *theoria* è evidentemente subordinata alla *praxis*. Quello che invece bisogna fare, e che costituisce anche il problema che si deve risolvere, consiste per Heidegger nel trovare un modo di rapportarsi all'essere che abbia da un lato come suo termine di riferimento il bene, e che dall'altro non abbia la natura della *πρόξις* ma quella dello *θεωρεῖν*. Questa contrapposizione tra *theoria* e *praxis* non deve generare l'equivoco che qui Aristotele stia in qualche modo smentendo l'atteggiamento antiteoreticistico di cui abbiamo riferito sopra con le parole di Volpi. La filosofia per Heidegger, che anche in questo era un buon discepolo di Aristotele, ha per fine la *theoria*, non la *praxis*. Dunque l'atteggiamento scorrettamente teoreticistico non consiste sicuramente in questo; esso consiste piuttosto nel fatto di costruire "teorie" che escludono

¹⁷ GA 19, *Platon: Sophistes*, Frankfurt a.M. 2002 (tr. it. a c. di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013)

¹⁸ *E' ancora possibile un'etica?*, cit., p. 293.

¹⁹ GA 19, pp. 56-58.

²⁰ GA 19, pp. 67-106.

²¹ Cfr. Gonzalez, cit., pp. 30-31.

programmaticamente dal loro orizzonte la *praxis*, la fatticità, la finalità, l' "in vista di cui", ecc. Ciò di cui Heidegger è in cerca, in altre parole, è una *theoria della praxis*, o della fatticità; e poiché la *praxis* è caratterizzata dalla finalità, la quale a sua volta a che fare con il bene in quanto appunto il bene è il "ciò in vista di cui", quello che Heidegger deve trovare è una nozione puramente ontologica di bene: ossia un bene che sia svincolato dalle immediate finalità pratiche, ma piuttosto rappresenti l'essere stesso come *praxis*, come *dynamis* e come finalità. Ed è precisamente a questo scopo che nel corso del 1924 Heidegger crede di aver trovato un aiuto decisivo in Aristotele. Questo soccorso è introdotto da Heidegger (GA 19, p. 159) citando una brevissima brevissima frase del libro A, dove Aristotele dice che il bene, insieme alla finalità (ma questo Heidegger non lo dice), è anche una delle cause (αἴτιον, 982b10). E' vero, aggiunge Heidegger, che la nozione di causa è implicita anche nell'esperienza e soprattutto nella *techne* (il tecnico è per eccellenza, come accade anche nell'etica tecnica di Platone, colui che agisce in vista di un fine). Ma il bene di cui qui parla Aristotele ha una caratteristica singolare che lo distingue dal bene "tecnico" di pertinenza dell'etica:

La cosa più importante non è che Aristotele dica semplicemente che l'ἀγαθόν è un αἴτιον quanto piuttosto che per la prima volta egli sia riuscito a mostrare come l'ἀγαθόν non sia nient'altro che una determinazione dell'essere di quell'ente che è determinato dal τέλος. Nella misura in cui un ente è giunto a compimento nel suo τέλος esso è come conviene, εὔ. L' ἀγαθόν non ha anzitutto alcun riferimento alla προᾶξις, bensì è una determinazione dell'ente, la quale indica che questo è compiuto, sta nella sua pienezza. Quell'ente che è sempre e che non ha bisogno di essere prodotto: esso "c'è" già sempre, costantemente compiuto. In quanto Aristotele intende l' ἀγαθόν come τέλος - compiutezza - e annovera il τέλος fra le altre cause (...), egli perviene per la prima volta a una concezione ontologica fondamentale dell' ἀγαθόν. Se si intende l' ἀγαθόν nel senso di un "valore", si ha quasi un controsenso (GA 19, pp. 159-160).

Quello che Heidegger trova qui in Aristotele è una nozione di bene che non si configura come quel valore esterno al soggetto, che questi in un primo momento individua con il suo intelletto (*theoria*) e in un secondo momento mette in atto, quando passa dalla teoria alla *praxis*. Ma è quella compiuta realizzazione della propria natura che è un dato caratterizzante ciascun oggetto in qualunque stadio della sua esistenza, eventualmente come potenza o *dynamis*, e che si dispiega in modo assoluto quando quell'oggetto ha raggiunto tutta quella completezza o pienezza che era per natura in grado di raggiungere. In questo modo si può capire perché questo bene, pur essendo legato alla finalità, e dunque alla *praxis*, non sia tuttavia il fine di una determinata *praxis*. E ovviamente va da sé che questo bene non può essere "scelto", come invece è indubbiamente il caso del bene etico o del valore. Interpretare il bene come un valore, dice qui Aristotele, è un controsenso. Ma questo è ciò che ha fatto, prima di tutti, Platone. Aristotele invece è il primo ad avere una *comprensione ontologica fondamentale dell'agathon*, in quanto fine, causa e principio dell'essere (e dunque anche ciò che rende comprensibile l' "in vista di cui" di tutte le cose). Il bene non è quel valore a cui le azioni si devono conformare come un modello, ossia il termine medio del modello tecnico attivo in Platone, con valenza etica. E' invece il principio ontologico da cui tutto dipende. Se l'in vista di cui è la determinazione essenziale e generale dell'essere, che come tale appare al *Dasein*, allora il principio ultimo dell'essere (e la sua essenza) è l' "in vista di cui" in quanto tale.

4.

Considerando i successivi sviluppi di questo problema nell'opera e nel pensiero di Heidegger, pare proprio che il sopravanzamento di Aristotele rispetto a Platone circa la natura e la funzione del bene non abbia avuto seguito. Sulle ragioni per cui anche questo, come tanti altri, si è rivelato in Heidegger un *sentiero interrotto* si può solo speculare in astratto. Però è necessario capire, preliminarmente, almeno una cosa. Heidegger era ben consapevole del fatto che il riferimento al bene era particolarmente rischioso, perché soprattutto qui (ancor più che sulla nozione di finalità),

potrebbe del tutto naturalmente generarsi l'equivoco dell'abborrita sovrapposizione dell'etica sull'ontologia. Viene fatto di chiedersi, perciò, perché Heidegger non abbia rinunciato, nella sua ontologia, a una nozione quanto meno pesantemente ambigua come quella di bene. Il fatto è che senza un riferimento al bene si perde la determinazione essenziale dell'ontologia come fatticità e come l'ambito dell' "in vista di cui", dal momento che il τέλος dell'in vista di cui non può non essere in qualche modo caratterizzato come un bene. Di conseguenza Heidegger ha bisogno di trovare una nozione di bene connessa da un lato alla finalità, e dall'altro non connessa all'etica. Qualcosa di simile, in effetti, si trova nella finalità aristotelica, in cui ogni ente naturale tende al proprio pieno compimento senza che questo abbia nulla a che fare con le categorie tipiche dell'agire etico: consapevolezza del fine come obiettivo esterno, conoscenza del bene come valore (e correttezza di questa conoscenza), libertà, scelta, decisione, ecc.

C'è anche da dire però che in Aristotele, pur essendo la finalità pervasiva di tutta la natura, il bene sembra essere riservato alla dimensione antropologica. Le primissime righe dell'*Etica Nicomachea*, ad esempio, suonano così: "Comunemente si ammette che ogni arte esercitata con metodo, e, parimenti, ogni azione compiuta in base a una scelta, mirino ad un bene; perciò a ragione si è affermato che il bene è ciò a cui ogni cosa tende" (tr. Mazzarelli). Ora, benché questo passo si chiuda con una citazione generalizzante, il contesto rende chiaro che qui Aristotele ha in mente la dinamica dell'azione. La nozione più promettente che Heidegger rintraccia, nel corso del '24/25, per individuare un bene connesso a una finalità non etica, è quella di φρόνησις. A differenza della *techne*, infatti, la φρόνησις delibera circa qualcosa che è interno al soggetto stesso, nel senso che il suo τέλος non è qualcosa che stia al di là (παρά) "rispetto all'essere del deliberare stesso" (GA 19, p. 92). Nel caso della φρόνησις, prosegue Heidegger nella stessa pagina, l'oggetto del deliberare è piuttosto la stessa ζωή; il "τέλος ha lo stesso carattere ontologico della φρόνησις". Questo significa, in definitiva, che "nella φρόνησις il πρακτόν ha il medesimo carattere ontologico dell'ἀληθεύειν". Tutto questo è sufficiente sia per unificare nella φρόνησις teoria e prassi sia per vedere in essa l'espressione di una finalità immanente (o implicita) che ha il carattere dell' "in vista di cui" tipico del *Dasein*. Ma non è sufficiente ad affrancare completamente la φρόνησις dall'ambito etico-antropologico, nella misura in cui la φρόνησις è pur sempre la virtù del φρόνιμος, che come tale si esercita nella πράξις, che è strettamente connessa alla deliberazione, ecc.

Anche il nesso tra φρόνησις e ἀληθεύειν, come chiaramente si evince dal testo, ha carattere prevalentemente esistenziale. Da un lato Heidegger scrive infatti che "il βουλευέσθαι della φρόνησις concerne l'essere stesso dell'esistere, l'εὔ ζῆν, ovvero la rettitudine dell'esistere" (GA 19, p. 92), dall'altro afferma che "la φρόνησις è invero un ἀληθεύειν, non però un ἀληθεύειν autonomo, bensì al servizio della πράξις" (pp. 95-96). Come ben si vede, dunque, difficilmente la φρόνησις può assurgere al ruolo di sapere puramente ontologico che rappresenta l'essenza della filosofia di cui Heidegger è in cerca. E tutto sommato è difficile pensare che Heidegger giudicasse davvero risolutivo il passo di *Metafisica A* citato sopra, dove si dice che il bene è una delle cause (e dunque che la filosofia prima è anche conoscenza del bene). Pur prescindendo dal fatto che questo passo sembra documentare la persistenza in Aristotele di una certa sovrapposizione di stampo ancora platonico tra σοφία e φρόνησις (in analogia con quanto accade nel *Protrettico*, per cui secondo molti studiosi costituisce un motivo per suggerire una datazione alta di A²²), da un lato si tratta di una occorrenza isolata, non vi è nulla in esso capace di smentire la natura distributiva, e non metafisica, che Aristotele attribuisce al bene quando lo intende come principio. Il bene, per Aristotele, si dice in molti modi (anzitutto, anche se non solo, secondo le categorie), ed è dunque solo nei modi specifici proprio di ciascun ente²³. Di conseguenza non esiste in Aristotele un essere in generale, inteso come principio metafisico, e caratterizzato dalla struttura dell' "in vista di cui". Il processo generalizzante, per Aristotele, si arresta alla molteplicità delle categorie, per cui non esiste un bene "in generale" esattamente così come non esiste un essere "in generale". E ovviamene non è

²² Cfr. P. Donini, *Metafisica, Introduzione alla lettura*, Roma 1995, pp. 31-32.

²³ Cfr. *Etica Eudemia* I, 8, 1217b7-1218a1; *Etica Nicomachea* I, 4, 1096a19-29.

un caso che Aristotele critichi duramente la pretesa platonica di individuare un bene assoluto, generico, inteso come idea del bene.

Si può ben capire, sulla base di tutto questo, perché Heidegger sia poi tornato, dopo la parentesi aristotelica, a confrontarsi con rinnovato interesse con l'idea del bene di Platone: perché Platone attribuisce inequivocabilmente all'idea del bene i caratteri di un principio metafisico, che in più (in quanto è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) sembra combaciare perfettamente con l'esigenza heideggeriana di tracciare una differenza tra essere (il bene, la luce) e l'ente (l'ousia). Ecco, in ordine approssimativamente cronologico, alcuni passi significativi.

Iniziamo dal corso marburghese del semestre estivo del 1927, intitolato *I Problemi fondamentali della fenomenologia*²⁴. Questo corso, come spiegherà Heidegger medesimo²⁵, doveva costituire una nuova rielaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e Tempo*, ossia la parte dell'opera, teoretica, che Heidegger non ha mai pubblicato (e che poi andò a costituire il primo volume uscito della GA, ancora vivo l'autore). In questo testo anzitutto si legge:

Ciò che illumina la conoscenza dell'ente (la scienza positiva) e la conoscenza dell'essere (la conoscenza filosofica) in quanto svelare, si trova al di là dell'essere. Solo se ci teniamo in questa luce noi conosciamo l'ente, comprendiamo l'essere. La comprensione dell'essere su fonda sul progetto di un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (p. 272).

Qui e nelle pagine successive Heidegger definisce l'idea del bene come quella condizione di svelatezza originaria che rende possibile lo svelarsi di qualcosa in generale. Quella funzione di svelamento preliminare che è fornita dal sole in rapporto alla conoscenza sensibile, per quanto riguarda la conoscenza intellegibile è data dall'idea del bene. In questo senso l'idea del bene rappresenta da un lato la condizione di possibilità della conoscenza (die *Bedingung der Möglichkeit für alle Erkenntnis*, p. 273) e il significato principale e privilegiato dell'essere (Aristotele), dall'altro anticipa la "radura" (*Lichtung*), cioè la condizione di rischiaramento preliminare, l'orizzonte rischiarato di luce necessario affinché le cose vengano conosciute. Per tale motivo, l'idea del bene deve essere al di là dell'essere. E la vicinanza di Heidegger a Platone in questo momento risulta chiara dal fatto che Heidegger identifichi la domanda intorno all'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας con la domanda ontologica che sarà propria di *Essere e Tempo*: l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας è "ciò su cui bisogna interrogarsi, posto che l'essere debba divenire oggetto della conoscenza" (*das epekeina tes ousias dasjenige ist, wonach gefragt werden muß, wenn anders das Sein zum Gegenstand für die Erkenntnis werden soll*, p. 273).

Nella prosecuzione del suo discorso Heidegger (p. 274) osserva che questa concezione del bene pare in contrasto con il carattere generale dell'essere individuato dall'ontologia greca, che coincide con il produrre (*Hstellen*). Ma subito spiega che l'idea del bene si ricollega al ποιεῖν, alla ποῶξις e alla τέχνη tramite l'identificazione del bene con il demiurgo, ossia il produttore per eccellenza (*der Hsteller schlechtin*). Come ha notato Gonzalez (op. cit., p. 32) questa identificazione è molto criptica. A mio avviso Heidegger in questo momento del suo sviluppo speculativo non ha ancora messo in chiaro quali sono le figure, eventualmente tratte dal mondo greco, che possono rappresentare l'essere nella sua fatticità e dinamicità originaria. Il concetto di "produzione" in tale contesto è molto ambiguo, perché da un lato rappresenta intenzionalità, finalità, fusione di teoria e *praxis*, ecc.; dall'altro è anche pericoloso, perché può dare adito alla *techne* e al suo aspetto teoricamente (verità come corrispondenza) e praticamente scorretto (manipolazione), che tradisce la *aletheia* e non lascia essere l'essere così come fenomenologicamente si manifesta. Così accade che la finalità insita nell'idea del bene è duplice: se può rappresentare la finalità che è l'essenza dell'essere, può anche rappresentare il modello della produzione tecnica.

²⁴ GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M. 1975 (tr. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1989).

²⁵ In una nota alla prima pagina di GA 24.

Sia come sia di questo problema, nella stessa direzione positiva vanno le osservazioni che troviamo sia nel corso tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1928 (*Principi metafisici della Logica*), sia in un saggio scritto nello stesso anno, ma apparso nel 1929²⁶, ossia *L'essenza del fondamento*. Oggetto di entrambe le trattazioni è la natura del fondamento (*Grund*), e a questo proposito Heidegger sembra decisamente orientato ad attribuire un ruolo privilegiato all'idea di Platone. Nel primo di questi due lavori, dopo aver introdotto in modo preliminare il nesso che esiste tra idea di bene, idea di essere e fondamento (p. 138), Heidegger rimanda a una successiva sezione del testo (11b, *Il fenomeno del mondo*), dove significativamente si legge:

Quello che...dobbiamo imparare a vedere nell' *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* è il carattere che Platone e, soprattutto, Aristotele²⁷ designano come *οὐ ἔνεκα*, l'in-vista-di, l'in-vista-di-cui (*das Umwillen*) qualcosa è o non è, è così o diversamente. L' *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, che è ancora oltre l'ente e il regno delle idee, è l'in-vista-di – il che significa: è la determinazione autentica che trascende la totalità delle idee e le organizza nello stesso tempo come un intero; l'in-vista-di, in quanto *ἐπέκεινα*, supera le idee, ma insieme le determina proprio nell'atto di superarle, e conferisce loro la forma della totalità, la *κοινωνία*, la necessità. Se quindi nell'idea suprema ravvisiamo il carattere dello *οὐ ἔνεκα* facciamo venire in luce il nesso tra dottrina delle idee e concetto di mondo: il carattere fondamentale del mondo, per cui la totalità riceve la sua specifica forma trascendentale di organizzazione, è l'in-vista-di. Il mondo, in quanto ciò verso cui l'essere trascende (*woraufhin Dasein transzendiert*), è determinato primariamente dall'in-vista-di (GA 26, p. 219)²⁸.

Se colleghiamo quanto si dice nel passo citato con la data stessa del corso a cui appartiene, è difficile sottrarsi all'impressione che dopo *Essere e Tempo* Heidegger cercasse di rintracciare nella idea platonica del bene qualcosa di importante, o addirittura di fondamentale, per chiarire e sviluppare ulteriormente il discorso iniziato nel libro del 1927 (si pensi, qui in particolare, al riferimento al "mondo"). Questa impressione è rafforzata dalla lettura del saggio coevo uscito l'anno dopo. In questo opuscolo si suggerisce infatti la possibilità di interpretare la trascendenza di quel bene che è *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* come trascendenza dell'esserci (p. 116). Heidegger scrive testualmente:

Il problema dell'*ἀγαθόν* è soltanto il punto culminante della questione centrale e concreta relativa alla possibilità fondamentale dell'*esistenza dell'esserci* nella *πόλις*. (ibid.)

Qui è chiaro il riferimento al bene come criterio ultimo che comanda la progettualità etica e politica (l'accento alla *polis*). Il motivo per cui l'idea del bene può essere interpretata in questo modo è il nesso che intercorre tra *ἀγαθόν* e *οὐ ἔνεκα*:

L'essenza dell'*ἀγαθόν* sta nell'essere potenza che dispone di se stessa in quanto *οὐ ἔνεκα*; in quanto "in vista di" esso è la sorgente della possibilità come tale. Siccome poi il possibile dimora più in alto del reale, *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις* è la sorgente essenziale della possibilità, *μειζόνος τιμητέον* (p. 117).

In questo senso l'idea platonica del bene si ricollega all'Esserci di *Essere e Tempo*, perché essenza dell'Esserci è proprio la progettualità, l'agire in vista di, il prendersi cura. All'esserci è d'altra parte strettamente legato il mondo, perché l'esserci è il solo essere per cui c'è un mondo. L'esserci è caratterizzato da Heidegger come un essere già da sempre nel mondo, e il mondo ha a sua volta i caratteri dell' "in vista di" (*Umwillen*). Ciò che trascende gli enti, ossia l'insieme delle cose intese

²⁶ Prima edizione; poi ripubblicato in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a.M. 1976 (tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987)

²⁷ C'è qui una residuo della posizione adottata da Heidegger sul *Sofista*. Ma in questi anni l'interlocutore privilegiato per quantoriguarda il problema qui in oggetto è senz'altro Platone.

²⁸ Sulla trattazione heideggeriana dell'idea del bene in questo corso v. R. J. Dostal, *Beyond Being. Heidegger's Plato*, in "Journal of the History of Philosophy" 23 (1985), pp. 71-98 (qui pp. 87-88).

come semplici presenze - cioè che rappresenta il significato primo, originario dell'essere e anteriore a tutti gli altri - è dato insieme dall'esserci e dal suo mondo, in quanto la struttura originaria dell'essere al mondo dell'esserci è la progettualità

Ovviamente questa assunzione dell'idea platonica del bene all'interno della filosofia heideggeriana può essere condotta a buon fine solo se esiste un modo ragionevole per mostrare che il bene, in quanto bene, non si traduce necessariamente in un valore, ma conserva in modo pieno tutto il suo significato ontologico. Qui in effetti la posizione di Heidegger sembra registrare un sostanziale mutamento di prospettiva. Mentre del corso del 1926, almeno secondo la trascrizione di Mörchen, per Heidegger "Platone non si è attenuto alla problematica ontologica pura", come mostra il fatto che "in Platone il problema dell' ἀγαθόν, nella sua funzione originaria, in seguito scompare" (GA 22, p. 384), nel corso del 1930-31 si legge invece quanto segue:

Frintendiamo l'idea platonica del bene se [...] riteniamo che Platone in seguito [si intende, in seguito alla *Repubblica*] abbia abbandonato questa idea del bene, dal momento che non ne parla più da nessuna parte. Avrebbe dovuto abbandonare l'idea della filosofia! Tutto il contrario: ogni volta che si domanda dell'essere e della verità, ha di mira il "bene" (GA 34, p. 137)

A sostegno di questa tesi ora Heidegger non si stanca di ripetere che il significato della nozione di bene deve essere inteso "alla greca", e non nel modo etico che questa parola ha nel suo uso corrente sancito dal cristianesimo. Si veda a titolo di esempio quanto scrive Heidegger nel corso del 1931-32. Dopo aver detto che per Platone l'interrogazione sull'essenza dell'essere porta necessariamente al di là dell'essere, che così facendo ci imbattiamo in ciò che conferisce potere, e che Platone attribuisce a questo "al di là" il nome di bene, Heidegger precisa:

Il significato autentico e originario di ἀγαθόν è: ciò che è idoneo a qualcosa e rende idoneo qualcos'altro con cui si possa iniziare qualcosa [...]. Non ha niente a che vedere con il significato del bene morale; l'etica [ma anche la religione; cfr. p. 126 nello stesso corso] ha corrotto il significato fondamentale di questa parola (GA 34, p. 133)²⁹.

5.

Queste sono le basi che fanno pensare che dopo *Essere e Tempo*, e ossia tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30, Heidegger si stesse riavvicinando a Platone. Ma come sappiamo dalla conferenza del 1942, in ultima analisi Heidegger non ha seguito questa strada (e c'è anzi da ritenere che l'abbia abbandonata molto presto). Nella conferenza del 1942 Heidegger dedica al bene solo un rapido cenno, in cui dice che si tratta di un'idea, che è la causa originaria del sussistere e dell'apparire di ogni ente e che è chiamata da Platone, come da Aristotele, il divino (GA 9, p. 190). Ma è anche significativo il fatto che nel corso del 1931-32, pur attribuendo (come abbiamo visto) una notevole importanza all'idea del bene, non citi praticamente mai l'espressione ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. E infatti a mio parere già in questo testo, pur da molti punti di vista ancora platonico, sono tuttavia già presenti le istanze che condurranno alla "svolta".

Per comprendere questo passaggio due sono a mio avviso gli elementi determinanti: 1) la caratteristica ambiguità della nozione di idea, che al tempo stesso per Heidegger è sia il medium che permette il vedere e l'essere visto, il conoscere e l'essere conosciuto (come abbiamo visto sopra), sia qualcosa che è vista e conosciuta essa stessa; 2) il fatto che l'idea del bene non solo è anch'essa un'idea, ma nella misura in cui è l'idea suprema ed ultima, ossia l'ultima cosa ad essere avvistata, conserva e al tempo stesso esalta in massimo grado le stesse caratteristiche già presenti nell'idea, compresa l'ambiguità caratteristica di cui abbiamo appena detto. Scrive Heidegger nel corso del 1931-32:

²⁹ Ma v. anche *La dottrina platonica della verità* (GA 9, pp. 182-183) e Nietzsche (GA 6.2, Nietzsche, Zweite Buch, Frankfurt a. M. 1997, tr. it. a c. di F. Volpi, condotta sull'edizione del 1961 Adelphi, Milano 1994, pp. 718-719).

L'idea somma attende nel modo più originario e più proprio a quello che comunque è già il compito dell'idea: contribuire a far scaturire la svelatezza dell'ente e, essendo ciò che è scorto, offrire alla comprensione l'essere dell'ente (GA 34, p. 126).

Dunque l'idea del bene, come le altre idee, non è solo quella realtà inoggettivabile, ossia non vista, che rende possibile, in quanto *dynamis*, il vedere e l'essere visto. E' essa stessa una cosa che è vista, come Heidegger ripete poche pagine più avanti: "L'idea è, come sappiamo, qualcosa che può essere scorto" (p. 131) D'altra parte a questa conclusione era in un certo resa obbligatoria da quanto si legge in Platone, in cui l'idea del bene è, sia pure a fatica, qualcosa che è visto (*Repubblica*, 517c). Nel prosieguo del passo che abbiamo appena citato Heidegger si affretta ad aggiungere che l'idea, per quanto sia scorta, non sussiste di per sé, e "non è nulla al di fuori di questo scorgere". L'ambiguità di questo passaggio è confermata da una sibillina nota a pie' di pagina che Heidegger inserisce proprio a questo punto, che appare scritta così: "? Si e no!". In effetti come può una cosa, se è *una cosa* che è vista (o scorta), esistere solo nel suo essere scorta?

Questa ambiguità si dilata e si specifica meglio al tempo stesso nel corso che Heidegger ha dedicato allo stesso argomento due anni dopo (GA 37). Anche qui Heidegger si propone di ricavare il significato dell'idea del bene dal fatto che essa è una idea potenziata. Quello che bisogna fare, dunque, è "cogliere lo sviluppo dell'idea più alta a partire dall'essenza generale dell'idea" (GA, p. 191³⁰). Mentre però nel del 1931-32 questa essenza generale consisteva soprattutto, come sappiamo, nel rendere possibile la comprensione dell'essere, ora invece Heidegger si concentra piuttosto sulle caratteristiche squisitamente "ontologiche" delle idee, ossia sul fatto che esse sono ciò che è maggiormente svelato e ciò che è maggiormente essere (p. 191). E ovviamente all'idea del bene spetteranno queste medesime caratteristiche in un grado ancora più elevato. E' vero che nello stesso testo Heidegger insiste spesso sulla superiore potenza (*dynamis*) dell'idea del bene, che in quanto essere e verità (o svelatezza) al massimo grado concede essere e svelatezza (ovvero le rende reali e conoscibili) anche alle altre cose, a cominciare dalle idee. Ma in questo modo l'ambiguità di qualcosa che da un lato è essere e svelatezza, e dall'altro, in quanto essere e svelatezza in grado eminente, al tempo stesso è al di là dell'essere e della svelatezza medesimi, non viene superata, bensì accentuata. L'idea del bene è ciò che è, oppure ciò che rende possibile l'essere, e in questo senso "non è"? E' ciò che è conosciuto, o ciò che rende possibile la conoscenza, e in questo senso "non è" conosciuto (ossia non è un oggetto, o ente, che ci conosce)? Un modo piuttosto naturale per risolvere questo dilemma, ben presente agli studiosi di Platone, è evitare di attribuire all'idea del bene, sia pure in diversa misura, le stesse caratteristiche delle idee; e in questo modo l'idea del bene può ben divenire quell'orizzonte inoggettivabile (nei termini di Heidegger, l'essere), che conferisce essere e conoscibilità a tutto il resto (gli enti). Ma è una possibilità che Heidegger esplicitamente scarta, in modo assai chiaro laddove afferma che l'idea del bene è una sorta di idea delle idee³¹ (un'espressione che non si trova in Platone), ovvero un'idea al quadrato.

In connessione con il ruolo preminente concesso alle caratteristiche ontiche (e statiche) dell'idea del bene, nel caso del 1933-34 si assiste ad sostanziale scollamento tra l' *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* e la struttura finalistica del bene³² che esso era in precedenza chiamato a rappresentare in accordo con le categorie ontologiche inerenti all'ontologia della fatticità. Mentre l' *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* è ora semplicemente quella dimensione superiore dell'essere, ma tuttavia legata all'essere e alla verità, che consiste nella potenza di attribuire essere e verità (pp. 199-200), il bene sembra perdere il dinamismo annesso alla sua essenza intesa come finalità implicita. Ora Heidegger scrive che il bene, inteso al modo dei greci, significa ciò che "si afferma (*sich durchsetzt*)", che "resiste (*standhält*)", e dunque ciò che "prende posizione (*Stand nehmen*)", che "dà posizione (*Stand*

³⁰ Cito quest'opera dall'edizione tedesca, mentre le traduzioni sono mie.

³¹ GA 37, pp. 190-192.

³² Cfr. in proposito A. Peperzak, *Heidegger and Plato's Idea of the Good*, in J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger: Commemorations*, Indiana University press 1993, pp. 258-285 (qui p. 274)

geben)". Poiché l'idea ha il compito di rendere possibile, in quanto tale deve essere quello che in sé persiste, che sta sul posto (p. 194). Come ben si vede, il percorso che condurrà Heidegger ad attribuire a Platone una concezione oggettivistica e statica dell'essere e della verità è già iniziato. Questo esito è ben visibile, e ormai del tutto consolidato, in ciò che Heidegger scriverà dell'idea platonica del bene nel corso del 1940, pubblicato con il titolo *Il nichilismo europeo*, e compreso nel secondo volume delle lezioni su Nietzsche:

Platone parla...dell' *ιδέα του ἀγαθοῦ*, pensa l' *ἀγαθόν* come *ιδέα*, addirittura come l'idea delle idee...Solo adesso, però, vengono in luce le difficoltà oggettive del pensiero platonico: *ιδέα* vuol dire essere; entità, *οὐσία*, è *ιδέα*. Contemporaneamente si dice però: *ἡ ιδέα του ἀγαθοῦ* è *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, "al di là anche dell'entità (*Seiendheit*)". Ciò può significare soltanto che se l'*ἀγαθόν* rimane nel carattere fondamentale dell'*ιδέα*, essa costituisce l'essenza autentica dell'entità (GA 6, p. 718).

Heidegger in questo passo menziona, è vero, l' *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Ma ormai è chiaro che per lui gli attributi di *ιδέα* e di *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, riferiti al bene, sono incompatibili. Infatti ora *idea* significa solo e semplicemente entità e *ousia*, mentre quello che nel corso del 1930/31 era definito come suo compito principale, ossia essere condizione dinamica di conoscibilità dell'ente, è completamente sottaciuto. Perciò anche l'idea del bene, nella misura in cui essa è un'idea potenziata al massimo nelle sue caratteristiche, ne risulta conseguentemente determinata: se l'idea significa apertura ontologica ed epistemologica verso l'essere dell'ente, allora l'idea del bene, in quanto *idea* di carattere più elevato, rappresenta in forma *migliore* le caratteristiche *positive* dell'idea; se invece l'idea non è altro che entità e *ousia* statica, allora l'idea del bene, per la stessa ragione, rappresenta in modo ancora *peggiore* le stesse caratteristiche *negative* delle idee. Quanto all'*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, ovviamente ora Heidegger non vi trova più niente di interessante: ben lontano dall'indicare l'apertura dell'esserci nel mondo, o la *Lichtung* originaria, ora significa soltanto che l'idea del bene è l'essenza delle altre idee, allo stesso modo in cui l'idea del cavallo rappresenta l'essenza dei cavalli concreti. Heidegger si allinea così alla *communis opinio*, per cui l'idea del bene è l'idea delle idee, l'essenza dell'essente, la sostanza delle sostanze. Dire che è *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* è solo una metafora per cogliere questa essenzialità.

Perché si è prodotto questo esito? Perché Heidegger, anche quando la sua valutazione dell'idea platonica e della nozione platonica di verità si stava orientando in direzione negativa, ha continuato a privilegiare l'analogia, tra l'idea del bene, piuttosto che la differenza? e dunque non ha seguito fino in fondo l'ipotesi di far passare la differenza ontologica tra essere ed ente laddove passa la differenza tra l'essere e bene, tra *ousia* e *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*? E' possibile, come è stato proposto, che questa decisione antiplatonica abbia qualcosa a che fare con la famosa svolta che caratterizza la carriera speculativa di Heidegger dopo *Essere e Tempo*. E' un problema molto delicato, che non possiamo approfondire qui³³. Riguardo specificamente a Platone, invece, possiamo tentare di essere più precisi. A partire dagli anni '30 Heidegger sentì molto probabilmente il bisogno di affrancare in modo decisivo la sua ricerca del senso originario dell'essere da orizzonti di carattere etico, esistenziale, o latamente umanistico. E in questo quadro la filosofia di Platone, che sia pure in alcuni punti e in alcuni aspetti poteva apparire collimante con la progettata ontologia trascendentale heideggeriana, risultava alla fin fine sostanzialmente estranea. Non è vero, come pretende Heidegger nel corso del 1931/32, che l'idea del bene, nella sua dimensione ontologica, resti al centro di tutte le riflessioni di Platone. E' vero invece proprio quello che Heidegger nega, ossia che il bene appare con connotati ontologici solo in pochi passi della *Repubblica*, mentre è pervasivamente presente in tutta l'opera di Platone come determinazione etica, come valore, come principio regolativo dell'azione umana. E anche nella stessa *Repubblica*, a ben guardare, essa viene

³³ Cfr. R. Ferber *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 2015³, in part. pp. 269-275. Questa ipotesi è stata poi ripresa, con argomenti suggestivi, da P. Ciccarelli in *Il Platone di Heidegger*, cit.

introdotta soprattutto come necessario compimento della progettualità etica e politica (Cfr. *Repubblica* VI, 504e-505a)³⁴. Ovviamente Heidegger tutto questo lo sapeva; ma per un certo periodo di tempo non ha desistito dal tentativo di travestire in termini ontologici ciò che in Platone è semplicemente e pianamente etico. Tuttavia a partire da un certo periodo, grosso modo a partire dal 1933, ha progressivamente e definitivamente mollato la presa. Si veda ad esempio che cosa Heidegger scrive nei *Contributi alla Filosofia* (1936-38)³⁵. Dopo aver richiamato la riduzione dell' *ἰδέα* a "entità", e dunque a ὄντως ὄν, ossia "ciò che è più essente" (p. 217), spiega brevemente perché anche l' *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* fallisce nel suo tentativo di andare oltre l'entità:

Poiché la domanda mira solo all'ente e alla sua entità, essa non potrà mai incontrare l'Essere né prendere le mosse da questo. L' *ἐπέκεινα* può dunque essere determinato solo come qualcosa che ormai caratterizza l'entità in quanto tale nel suo riferimento all'uomo (*εὐδαιμονία*), in quanto *ἀγαθόν* cioè che è idoneo, cioè che fonda ogni idoneità, dunque in quanto condizione della "vita", della *ψυχή* e quindi della sua essenza stessa, E' così compiuto il passo verso il "valore", il "senso", l'"ideale". (GA 65, p. 218)

Queste parole dimostrano che Heidegger, nella sua valutazione del pensiero platonico, è ritornato per così dire al punto di partenza. La filosofia di Platone, pur promettendo un'indagine dell'essere in quanto tale, inteso come finalità e fatticità, in ultima analisi finisce sempre per decadere "dal logico all'etico, dall'essere al dovere" (v. *supra*, GA 22 p. 224); ovvero, nei termini precisi che troviamo qui sopra, da ciò che idoneo o "atto a" (secondo quello che a parere di Heidegger è il senso originariamente greco della parola *ἀγαθόν*) al bene inteso in senso etico come ciò che rende felice, come valore e come ideale. Quello che ne risulta è che l'antiplatonismo di Heidegger è del tutto collimante con l'atteggiamento antietico, antiumanistico e antiassilogico (se così si può definire la sua polemica contro la filosofia dei valori) che egli è sempre più venuto consolidando dentro di sé dopo la redazione di *Essere e Tempo*. D'altra parte, si potrebbe anche osservare, forse non è un caso che questo antiplatonismo si consolidi definitivamente a partire all'incirca nel 1933, ossia l'anno del famigerato discorso di rettorato. Per l'Heidegger di quegli anni i tempi della storia filosofica e della storia politica dell'occidente semplicemente coincidevano. E non erano tempi favorevoli alla retorica degli umanesimi. Heidegger ha capito, a differenza di Popper, che il pensiero di Platone non era affatto un alleato del nazismo, ma un possibile antidoto (per quanto ingenuo) contro di esso.

³⁴ Questo non significa che la nozione platonica dell'idea del bene non possa essere in alcun modo sfruttata in chiave metafisica. V. in proposito la tesi avanzata da R. Ferber, secondo cui il bene sarebbe quel "terzo" che si rende necessario come condizione di possibilità del rapporto tra pensiero ed essere (*Platos Idee des Guten*, cit.). In questo senso Ferber ha suggerito anche di accostare all'idea del bene la nozione heideggeriana di *Ereignis* (v. in part. pp. 264-269); ma evidentemente si tratta di uno sviluppo teorico che Heidegger persegue in modo del tutto indipendente da Platone.

³⁵ *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt a.M. 1997 (tr. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007).