

MATTEO PIETROPAOLI*

REMINISCENZA E MORTE IN HEIDEGGER
A PARTIRE DAL *FEDONE* DI PLATONE

Il presente articolo intende mettere in mostra la lettura che dà Heidegger del concetto platonico di *reminiscenza*, ἀνάμνησις, a partire da un raffronto con il dialogo dove principalmente Platone espone questa concezione in rapporto alla morte, ossia il *Fedone*¹. Tale lettura heideggeriana viene qui limitata a un periodo ben circoscritto del suo pensiero, quello tra gli anni '27 e '28, dacché a questa collocazione temporale appartengono i luoghi in cui tale concetto viene ripreso in maniera esplicita, per quanto mai affrontato in un discorso esteso. Si tratta in particolare dei corsi *I problemi fondamentali della fenomenologia* e *Principi metafisici della logica*². Data poi la brevità dei richiami di Heidegger alla reminiscenza, anche in questi luoghi, ottiene ancora più importanza il confronto con il testo platonico, che solo nel primo di questi corsi viene esplicitamente richiamato. Sulle tracce di questa lettura e dell'interpretazione qui esposta si cercherà così a un tempo di affrontare la reminiscenza in ordine al pensiero

* "Sapienza" Università di Roma.

¹ Per un'analisi più estesa e generale del confronto di Heidegger con Platone si vedano tra gli altri i recenti: P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, il Mulino, Bologna 2003; A. CIMINO, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, ETS, Pisa 2005 e A. LE MOLI, *Heidegger e Platone. Essere – Relazione – Differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2002. Per quanto riguarda invece ricerche in altre lingue sul tema si segnalano A. BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, PUF, Paris 1987; F.J. GONZALES, *Plato and Heidegger: A question of dialogue*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2009 e H.G. WOLZ, *Plato and Heidegger. In search of selfhood*, Bucknell University Press, Lewisburg 1981.

² M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung SS 1927), *Gesamtausgabe*, Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 e Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung SS 1928), *Gesamtausgabe*, Bd. 26, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1990 (1 ed., 1978). Sebbene le citazioni qui riportate siano state tradotte dal tedesco basandosi sui testi in lingua originale, per utilità del lettore verranno indicate in nota anche le pagine corrispondenti delle edizioni italiane, le quali sono state tenute presenti al fine di mantenere, dove possibile, una certa continuità nella traduzione del pensiero heideggeriano. Le edizioni italiane di riferimento sono rispettivamente M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di A. Fabris, Il nuovo melangolo, Genova 1999 e Id., *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, Il nuovo melangolo, Genova 2000.

heideggeriano sull'essere e di portare alla luce il rapporto fondamentale della stessa con la morte dell'individuo e l'essere per la morte proprio dell'esserci³.

A tal fine il primo punto da chiarire non è tanto la scelta del *Fedone* come dialogo di riferimento, che appare certo appropriata per le tematiche della reminiscenza e della morte, ma piuttosto il privilegio concesso a questo dialogo rispetto al *Fedro*. Proprio nei due corsi universitari nominati è infatti il *Fedro* a esser citato esplicitamente da Heidegger nel richiamo alla reminiscenza platonica, e in entrambi il riferimento è allo stesso passo, il 249b 5 - c 6⁴. In questo luogo infatti Platone espone il mito dell'anima posta su una biga guidata dall'auriga del dio, e così racconta il momento in cui, ancora non incatenata in un corpo, essa scorse la verità sulle cose. In accordo a questo mito, e a quel che di esso interessa a Heidegger, solo il vivente che ha scorto la verità può assumere l'aspetto di un uomo, e così rammemorare nel suo vivere fattizio quel che aveva visto «seguendo un dio».

Sebbene dunque la lettura heideggeriana di questo passaggio sia molto importante per quanto riguarda la comprensione tanto della distinzione tra percezione dell'ente e verità dell'essere quanto della concezione dell'uomo come esserci e del dio come fondamento, questo non è il tema di cui qui si vuole trattare. Ciò non solo per una scelta esteriore legata alla tematica specifica, che per essere approfondita richiede una trattazione a sé⁵, ma perché al fondo il passo del *Fedro* rischia di essere frainteso proprio nel modo in cui mette in mostra la reminiscenza. E questo accade perché il tema del *Fedro* non è propriamente la reminiscenza o l'anima ma, come si evidenzia nell'apertura dello stesso dialogo, il *mito*, ossia appunto il modo in cui la reminiscenza viene *raccontata*, quello che per lo più e in termini triviali viene inteso come tecnica della narrazione e definito 'retorica'.

Lasciando ad altri luoghi una lettura approfondita di ciò e senza ignorare certo che il mito è una componente propria di quasi tutti i dialoghi platonici, quel che qui si vuole mettere in mostra è che il modo in cui nel *Fedro* tale tematica è affrontata la espone a un fraintendimento essenziale, anche per lo stesso pensiero di Heidegger, se non viene ripresa nel richiamo a quanto espresso nel *Fedone*. Di quale fraintendimento si tratta? Dell'incomprensione del carattere temporale proprio della reminiscenza. Là dove infatti, come nel mito della biga esposto nel *Fedro*, la reminiscenza è accostata a un *prima* che potrebbe sembrare collocato in un momento precedente rispetto al vivere del vivente, ecco qui si rischia di non comprendere il carattere temporale proprio della stessa. E questo non perché il racconto di Platone sia inadeguato, ma perché ai più non è chiaro che questo è un *racconto*, un *mito*, e non la descrizione fattuale di quel che accade. Questo non è chiaro perché al concetto della reminiscenza non è per lo più accostata la questio-

³ Riguardo al tema della morte e dell'essere per la morte in Heidegger non è certo semplice operare una selezione tra la letteratura secondaria; ci si limita qui pertanto a segnalare tre testi classici relativamente recenti: H. EBELING, *Vom Ursprung der Philosophie: der Tod, das Nichts und das Eine*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997; P. EDWARDS, *Heidegger on Death*, The Hegeler Institute, La Salle 1979 e U.M. UGAZIO, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 464; tr. it., p. 313; Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 187; tr. it., p. 176.

⁵ Parte di questa trattazione è stata affrontata, all'interno di un'analisi più generale, in M. PIETROPAOLI, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal 'Kantbuch'*, Mimesis, Milano - Udine 2013, Terza Sezione, § 4.

ne del tempo, della temporalità, e quindi della *finitezza* e della *morte*, ma piuttosto quella della verità in sé, della conoscenza in sé e quindi dell'*aldilà* come *mondo vero*.

Quello che quindi la vulgata platonica comprende della reminiscenza, nel richiamo soprattutto al mito della biga, è all'incirca quanto segue: vi è stato un momento prima della vita in cui l'anima immortale ha visto la verità sovrasensibile, sicché quando essa si rapporta al sensibile, una volta cioè che viene costretta nella prigione del corpo, mantiene ancora in parte questa conoscenza della verità in sé che le permette di scorgere non solo le cose contingenti ma a un tempo l'essenza eterna delle stesse. In questa concezione così ricevuta vi è anche una morale: più un individuo è saggio e più parte vede della verità eterna nelle cose temporali, ossia essere saggio significa possedere in maggior misura la conoscenza in sé delle cose. Ma è questa la reminiscenza platonica? E soprattutto, in rapporto a quello che qui è il tema, è questa la reminiscenza platonica nel senso in cui Heidegger la intende? Al fine di far chiarezza su ciò si proceda a richiamare il passo del *Fedone* in cui viene presentata la reminiscenza, così da mostrare innanzitutto la differenza rispetto al passaggio del *Fedro*, esposto al fraintendimento sunnominato. Così Platone nel *Fedone* (73d 6), a parlare è Socrate:

Sai che agli innamorati, quando vedono una lira o un vestito o qualche altra cosa che il loro amato è solito usare, succede questo: riconoscono la lira e nel pensiero afferrano l'idea [εἶδος] del ragazzo a cui appartiene la lira? Questo è reminiscenza [ἀνάμνησις]. Così spesso qualcuno, vedendo Simmia, si ricorda di Cebete; e vi sono innumerevoli altri casi simili⁶.

Questo è reminiscenza: nel vedere la lira che il proprio amato è solito suonare, far venire alla mente l'*idea* dell'amato. O anche nel vedere Simmia far venire alla mente Cebete, che è solito accompagnarlo. In questa definizione ci sono degli elementi fondamentali che devono essere analizzati con cura, sicché la cautela più ancora dell'argomentazione richiede che si continui sulla linea già tracciata, vale a dire nel cercare le differenze rispetto al racconto del *Fedro*. Qui infatti l'ἀνάμνησις è chiaramente esposta come qualcosa di diverso dal ricordo di un tempo precedente alla vita propria dell'individuo. Ciò che viene rammemorato, ciò che è reminiscenza, è il ricordo dell'amato dalla lira, e di Cebete da Simmia. Questa non è certo una verità eterna estranea al tempo e al vissuto dell'individuo, né l'amato può esser definito l'*essenza in sé* della lira, o Cebete di Simmia. Perché si parla qui di *essenza in sé*? Perché in accordo con la concezione comune della reminiscenza, precedentemente tratteggiata, questo risulta essere il significato proprio della conoscenza in sé, la quale è intesa come conoscenza delle *idee* nel senso delle *essenze* o, là dove è privilegiata la gnoseologia rispetto all'ontologia, delle *categorie*.

Eppure qui Platone, argomentando sulla reminiscenza come significato proprio dell'imparare, dell'apprendere, μάθησις, afferma questo della stessa: reminiscenza è, vedendo la lira, portare al pensiero l'*idea* dell'amato. Difficile sostituire qui al termine *idea* quello di *essenza* o di *categoria*, sebbene anche queste sostituzioni abbiano il loro senso, solo però qualora tali concetti vengano svincolati dal carattere *eterno* che per lo più è a essi attribuito, come espressione di una verità in sé. Qual è invece il termine che meglio può sostituire, e così tradurre, l'εἶδος nel senso in cui qui viene esposto?

⁶ PLATO (Burnet), *Phaedo*, 73d 6; tr. it. di G. Cambiano, *Fedone*, in *Dialoghi filosofici di Platone*, vol. I, UTET, Torino 1970, pp. 542-543.

Questo è l'*aspetto*. Vedendo la lira l'innamorato riporta alla mente l'*aspetto* dell'amato. Certo però il termine 'aspetto' dev'essere compreso in un senso non triviale, ossia non soltanto come la fisionomia di ciò che si mostra, ma proprio come ciò che si mostra nel suo mostrarsi, il suo *apparire* come qualcosa che appare. Nel primo e non casuale riferimento a Kant, il quale sarà ancora richiamato di diritto in questa argomentazione, l'*idea* può persino essere qui sostituita con il *fenomeno*.

Nel fenomeno kantiano, *Erscheinung*, è infatti ricompreso a un tempo il rimando all'orizzonte fenomenico in cui tale apparizione appare. E che cosa c'entra questo con la reminiscenza? Nel vedere la lira riportare alla mente l'*idea* dell'amato. Quel che viene qui rammemorato non è né l'amato in sé, né la mera immagine dell'amato, bensì quel che l'amato è all'interno dell'orizzonte d'*essere*, ossia il suo *aspetto* in quanto *ciò che si mostra*. Il far venire alla mente è qui un'espressione ancora inadeguata, specialmente per noi moderni che intendiamo per lo più il pensare come atto psichico d'un soggetto, daché questo cogliere con il pensiero non è un mero immaginare qualcosa, bensì il processo costante e inespresso del *far venire alla presenza* un ente *in quanto* qualcosa. L'ente indifferente viene qui richiamato *alla presenza*, senza ch'esso sia concretamente dinanzi, e presenza qui vuol dire l'apertura dell'orizzonte d'essere che lo determina in anticipo in quanto *qualcosa*, appunto in quanto l'amato. Quest'ultimo però non viene richiamato alla presenza dagli attributi fattizi di ciò che sta concretamente dinanzi, non dunque dal *fatto* che la lira sia così o così, bensì da quello che essa come ente è *in quanto* qualcosa, nel richiamo a un orizzonte di senso che la *rende presente* già sempre nell'accostamento all'amato. La lira, come afferma lo stesso Socrate, ha certo come oggetto ben poco in comune con il ragazzo amato, eppure l'essere a portata di mano della lira fa venire alla presenza, per colui che è innamorato del suonatore di lira, l'amato, e lo fa venire alla presenza non direttamente *in sé*, come oggetto isolato, ma mediante l'apertura dell'intero orizzonte d'essere che lo determina in quanto tale. Qui sta la reminiscenza: non nel semplice ricordare l'amato a partire dalla lira, come se fossero due cose in sé collegate in seguito dal pensiero di un soggetto, ma nella costante apertura di un piano d'essere in cui un ente ne richiama un altro in accordo all'orizzonte di senso anticipato. Questo perché nella reminiscenza quel che al fondo viene portato alla luce, rammemorato, non è questo o quell'ente, come la lira o l'amato, ma piuttosto il piano comune che li pone in connessione, l'essere stesso secondo la comprensione propria dell'individuo.

Si proceda nuovamente con cautela, al fine innanzitutto di chiarire quanto detto. Prima infatti di inoltrarsi nel discorso pienamente heideggeriano sull'essere, e quindi a un tempo affrontare il rimando tra essere e tempo che nella reminiscenza viene alla luce, è importante comprendere meglio quel che già in Platone la stessa significa e perché non possa semplicemente ricondursi, come pure talvolta è stato fatto, al mero ricordare. Questo affinché, nel cercare di evitare il fraintendimento proprio del racconto del *Fedro*, non si cada in un'incomprensione differente, che la definizione del *Fedone* potrebbe favorire. Quale sarebbe questa incomprendimento? Che la reminiscenza sia un semplice ricordo. Il carattere sunnominato del *richiamo*, del far venire alla *presenza*, è ciò che permette a un tempo di evitare tale incomprendimento e di approfondire il significato stesso della reminiscenza platonica. Che cosa dice infatti Platone alcuni passi più avanti rispetto a quello citato? A parlare è sempre Socrate (76a 1):

Apparve dunque possibile che, percepita una cosa o con la vista o con l'udito o con qualche altro senso, a partire da ciò, si arrivi a pensare un'altra cosa, che si era dimenticata e alla quale la cosa percepita si avvicina perché ne è dissimile o simile. Perciò, come sto dicendo, delle due l'una: o siamo nati conoscendo queste cose e le conosciamo tutti per tutta la vita o in seguito quelli che diciamo che apprendono non fanno che ricordare e l'apprendimento è reminiscenza⁷.

Qui la differenza è sottilissima, e perciò la comprensione di quel che si vuole mostrare assai difficile. A un primo sguardo infatti sembrerebbe che Platone dica una cosa ovvia, ossia che nel vivere si può esperire con i sensi qualcosa che fa subito pensare per somiglianza o contrasto a qualcos'altro, il quale non era esplicitamente nei pensieri, e così lo riporta alla mente, ricordandolo. Già questa sembra una definizione più vicina al richiamo, al rimando, che al ricordo in senso proprio. Ma si veda innanzitutto il punto più importante, che si rivela nella seconda parte della citazione, il quale può essere così riportato: delle due l'una, o queste cose *così collegate* le conosciamo tutte da sempre, oppure *riconoscere* qualcosa in tal maniera, apprendere qualcosa in quanto qualcos'altro, è reminiscenza. In questa frase, come nell'originale, quello che manca è proprio il *tertium* che invece parrebbe più naturale e veritiero per la concezione moderna della conoscenza, ossia che il riconoscimento e il collegamento viene stabilito a posteriori, nel corso della vita propria dell'individuo come soggetto esperiente e conoscente. Platone invece afferma, espresso in termini heideggeriani: o conosciamo la *presenza* di tutte le cose da sempre e per sempre o conoscere le cose è rammemorare ogni volta il loro *esser presenti* nella *presenza*, il loro essere *in quanto* qualcosa, ossia l'orizzonte di manifestazione in cui si mostrano.

Che cosa vuol dire questo? Che vedere la lira e pensare all'amato non è propriamente ricordare qualcosa di concreto, bensì *richiamare* l'amato alla presenza e *nella* presenza, quindi *in quanto* qualcosa. La reminiscenza pertanto è più richiamo che ricordo, se per ricordo si intende soltanto il ricordare una cosa poc'anzi dimenticata, o a cui proprio adesso non si stava pensando. Il termine reminiscenza infatti presenta già in italiano il significato di qualcosa di lungamente dimenticato che affiora sbiadito al ricordo. Non un semplice ricordo dunque, ma un ricordo profondo, oscuro, abissale. Anche in tedesco il termine *Wiedererinnerung*, che Heidegger stesso utilizza per tradurre l'ἀνάμνησις, rinvia a un qualcosa di ri-ricordato, di un ricordo dimenticato. Ma il ricordare non è sempre ricordare qualcosa di dimenticato? Non proprio. In italiano espressioni come 'ricordati di comprare il pane' rendono bene l'idea di un ricordare che non riguarda qualcosa di nascosto, bensì qualcosa di costantemente a portata di mano. Significa al fondo non dimenticarti di questo, o meglio: ricordati di non dimenticare. Ricordare qualcosa di autenticamente dimenticato è invece altro, è un *richiamare alla presenza*. Ma richiamare alla presenza vuol dire a un tempo ricordare la *presenza*, riportarla all'evidenza dalla dimenticanza, anche solo per ricollocare come *presente* un ente, e questo non in maniera indifferente, ma già nel *suo* modo di essere presente, *in quanto* qualcosa. Reminiscenza dunque non come ricordo di un qualcosa di presente ora dimenticato, ma come richiamo proprio *del* dimenticato, di ciò che è *già sempre* dimenticato in vista di un qualcosa di presente, dell'ente già *in quanto* qualcosa, e questo dimenticato è appunto l'essere come *presenza*. Così Heidegger nel richiamo al *Fedone* (72e 5):

⁷ PLATO (Burnet), *Phaedo*, 76a 1; tr. it., p. 546.

ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, l'imparare non è altro che rammentare. – Far emergere l'essere, mediante il pensiero concettuale dell'essenza, dalle bassure dell'ente ha il carattere del ricordare ciò che in precedenza è stato già visto. Detto senza far ricorso al mito dell'anima: l'essere ha il carattere di quel 'prima' che l'uomo, il quale innanzitutto e per lo più conosce soltanto l'ente, ha dimenticato⁸.

Qui risulta evidente il rimando essenziale al *tempo*, la cui analisi si è cercato finora di procrastinare, ma che adesso non può essere più rinviata. Il carattere temporale rappresentato dal continuo richiamo al 'prima', alla 'precedenza' della reminiscenza, è infatti la sola cosa che permette di comprendere fino in fondo questo concetto, a maggior ragione nella lettura che ne dà Heidegger. Quello che innanzitutto si deve cogliere di questo rimando al tempo nel senso della precedenza, che è anche la cosa più difficile da capire, è che questo *prima* non è né riferito a un momento anteriore all'esistenza dell'individuo, e quindi esterno alla stessa, né semplicemente interno al tempo ordinario come successione temporale, tale che sarebbe un avvenimento 'precedente' rispetto a qualcosa di accaduto dopo. Al fondo questo tempo proprio della reminiscenza, così come la temporalità originaria per Heidegger, non è né qualcosa di *extratemporale*, se con temporale si intende la finitezza e il divenire, né qualcosa di *intratemporale*, se con ciò si intende lo svolgersi dei momenti in successione secondo causa ed effetto. In ultimo, per cogliere la differenza fondamentale, la temporalità propria della reminiscenza non è per Heidegger riferita in termini privilegiati al *passato*, esterno o interno all'esistere dell'individuo, pur presentando questa il carattere essenziale della 'precedenza', del 'prima', dell'*a priori*.

Così Heidegger ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*: «Prima di ogni possibile "prima" è in qualche modo il tempo, poiché esso rappresenta la condizione fondamentale per cui un "prima" in genere sia»⁹. Non è certo un caso che qui il richiamo sia all'*a priori*, e non solo nel riferimento centrale a Kant, ma in accordo innanzitutto a quello che afferma Heidegger poche righe dopo la citazione appena riportata. Egli scrive infatti che Platone, «lo scopritore dell'*a priori*», al fine di conoscere questo *prima*, ossia per renderlo *oggetto*, è dovuto ricorrere appunto alla «reminiscenza»¹⁰. Ma questo non significa che la reminiscenza sia il procedimento necessario per far venire alla luce il tempo come questo *prima del 'prima'*, l'essere come *presenza*, bensì che il carattere proprio di questo essere, la sua *temporalità*, fa sì che il suo venire alla luce sia già sempre una rammemorazione, e una rammemorazione da parte dell'individuo esistente.

Un tale individuo esistente, ossia che in termini heideggeriani *esiste* nella sua *estensione*, fuori di sé, è quell'*esserci* come 'lì', 'ci', 'luogo', dell'essere. E questo già in Platone è rappresentato nel concetto di *anima*. Proprio perciò, e in accordo a quanto detto sopra, Socrate può affermare nel *Fedone* (92d 5) quanto segue:

L'argomento dell'apprendimento e della reminiscenza si fonda su un'ipotesi degna di essere ammessa. Si disse, infatti, che la nostra anima esiste prima di giungere in un corpo, proprio come esiste quella presenza [οὐσία] che ha il nome di «ciò che è» [ὄ ἔστιν]¹¹.

⁸ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 464-465; tr. it., p. 314.

⁹ *Ibi*, p. 463; tr. it., pp. 312-313.

¹⁰ *Ibi*, pp. 463-464; tr. it., p. 313.

¹¹ PLATO (Burnet), *Phaedo*, 92d 5; tr. it., p. 566.

Si è tradotto qui il termine οὐσία con *presenza*, che è la traduzione propria di Heidegger¹², il quale in genere ne rincarà il carattere temporale definendola come *presenza costante*, essere che è appunto temporale. Pertanto in ciò si è detto: l'*anima* è prima di essere corpo proprio come lo è quella *presenza* che ha il nome dell'*essere*. Il *prima* che viene richiamato nella rammemorazione, che è *prima* del 'prima', riguarda tanto l'anima quanto la presenza, ossia l'essere. La temporalità propria dell'anima platonica, cioè heideggerianamente dell'*esserci*, è precedente così come è precedente l'essere in quanto presenza. Ma questo innanzitutto che cosa significa? Che la reminiscenza, ciò che viene rammemorato, non concerne il corpo, l'individuo concreto, bensì ciò che sta *prima* del venire in un corpo, del *mostrarsi* come corpo. L'anima come la presenza è *prima* del corpo, senza che questo voglia dire rimandare a un luogo *extratemporale* o *intratemporale*. Come è possibile ciò? L'individuo concreto viene alla presenza come corpo, appare in quanto tale, perché però questo avvenga è necessario che un orizzonte di manifestazione sia già aperto, ossia la *presenza* in cui il corpo diventa presente nel suo modo d'essere.

Questo, sebbene con altre parole, è stato in parte già detto. Il passo in avanti qui è il richiamo all'anima, che è precedente così come è precedente questa presenza. In un certo modo, e ripromettendosi di chiarire tale passaggio, vale quanto segue: il venire alla presenza di qualcosa come il corpo, il suo apparire nella presenza, è a un tempo un apparire *nell'anima*. E ambedue le proposizioni in questo senso: venire ad essere, venire nell'orizzonte del tempo. Così l'orizzonte dell'anima si mostra come lo stesso orizzonte della presenza, e questo in quanto insieme orizzonte dell'essere e del tempo. La precedenza dell'individuo esistente sull'individuo concreto, corporeo, risiede proprio in questa *estensione* fuori di sé, come presenza, e fuori di sé nel senso di *prima di sé*, prima di essere corpo e di mostrarsi a se stesso in quanto *mostrantesi*. L'errore fatale in tale concezione è appunto quello di pensare che tale precedenza sia al di fuori dell'*esistenza*, al di fuori dell'*estensione*, mentre è solo al di fuori del sé come individuo concreto, il quale è *già sempre* nella presenza. Questo il significato dell'anima: qualcosa di proprio dell'esistere, della vita, che non è limitato alla manifestazione corporea, concreta, dell'individuo, ma si apre piuttosto all'intera estensione della presenza. Così Heidegger a tal riguardo nei *Principi metafisici della logica*:

Si è accennato a una relazione tra εἶναι e ψυχή, tra εἶναι e χρόνος, come pure, nell'ἀνάμνησις, tra ψυχή, e χρόνος. Il rapporto tra essere e anima è da cogliere in maniera più originaria, così come quello tra essere e tempo – il che però significa mettere in luce il rapporto tra anima e tempo¹³.

Il rapporto tra anima e tempo, nella sua peculiarità, può venire alla luce solo nel richiamo al rapporto tra essere e anima, così come a quello tra essere e tempo. La precedenza dell'essere, in accordo alla sua temporalità propria, ossia né extratemporale né intratemporale, è stata già annunciata. Ancora Heidegger nello stesso corso: «L'essere è precedente in un senso oscuro. Esso s'illumina in un certo modo se indichiamo qualcos'altro, che innanzitutto Platone vedeva nella sua dottrina dell'ἀνάμνησις»¹⁴. Il carattere oscuro di questa precedenza dell'essere è dato innanzitutto dal fatto che noi per Heidegger esi-

¹² Cfr. in particolare HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pp. 184 ss.; tr. it., pp. 173 ss.

¹³ *Ibi*, p. 188; tr. it., p. 177.

¹⁴ *Ibi*, p. 186; tr. it., p. 175.

stiamo già sempre in una comprensione dell'essere, ossia in rapporto all'essere in una maniera determinata. Per quanto non sia nulla di estraneo all'individuo come *esserci*, ma anzi il suo *proprium*, il continuo oblio dello stesso nel quotidiano rapportarsi agli enti lo relega a qualcosa che viene alla luce solo nella rammemorazione. L'essere, in quanto già sempre compreso e come tale orizzonte in cui gli enti vengono ricevuti, è in completa trasparenza per lo sguardo comune, che deve *ricordarsi* di esso per poterlo vedere. Ma ricordarsi dell'essere significa a un tempo tornare indietro dal qualcosa all'ente e dall'ente all'essere, quindi non un ricordo ontico, bensì il richiamo ontologico al fondamento di ciò che si mostra in quanto ente, ossia che è.

Questo non è il normale ricordo di ciò che accade onticamente, dell'ente, bensì il *ricordo metafisico*, in cui si manifesta quella originaria relazione dell'essere con il tempo. In questo ricordo metafisico l'uomo si comprende nella sua essenza autentica: come l'ente che comprende l'essere e che sul fondamento di questa comprensione si rapporta all'ente¹⁵.

Eppure questo *ricordo metafisico*, che è già sempre compreso in trasparenza, in maniera inespressa, dall'individuo, questo tornare indietro dal qualcosa all'ente e così dall'ente all'essere, dev'essere identificato ancora meglio nel suo carattere temporale nel richiamo all'anima. Da essere e tempo a essere e anima, in modo da arrivare poi ad anima e tempo, e al significato proprio della reminiscenza in rapporto alla morte. È solo nell'anima infatti che tale *tornare indietro* ha luogo, in quanto essa è il 'ci' dell'«essere», appunto il luogo dell'apertura dell'essere. L'essere e il tempo non sono *in sé*, così che ritornare dal qualcosa all'ente e dall'ente all'essere possa esser caratterizzato come un processo oggettivo, a sé stante, magari universale. La comprensione costante dell'essere, in cui ci si muove, e solo a partire dalla quale l'essere viene rammemorato come essere, come presenza, non è comune o condivisa bensì *individuale*, o meglio propria dell'individuo esistente. La stessa comprensione dell'essere è infatti *presente* e questo significa che è già sempre *nell'anima* come estensione di un'esistenza.

La circolarità dell'argomentazione appare qui evidente, questo però non significa che venga messo in mostra un controsenso. L'anteriorità dell'essere anche nei riguardi della logica generale, rivendicata poco sopra da Heidegger, fornisce un indizio su quello che questa circolarità richiede per poter essere compresa fino in fondo. In primo luogo si deve cogliere che tale comprensione dell'essere non è qualcosa di dato e stabilito una volta per tutte, ma qualcosa di costantemente *in azione*. L'essere, e così l'apertura dello stesso a partire dal 'ci' in quanto *esserci*, è una *forza*, come viene argomentato proprio in questo corso nel richiamo alla *vis activa* della monade leibniziana¹⁶. La comprensione dell'essere è dunque un continuo comprendere l'essere, un costante mantenere in estensione la presenza, come l'orizzonte in accordo al quale gli enti vengono colti, e così lo stesso ricordo dell'essere è una lotta continua tra l'oblio e la rammemorazione, senza che sia possibile, o richiesta, una vittoria definitiva contro la dimenticanza.

Il punto centrale della reminiscenza così intesa, sul cui carattere temporale si tornerà ancora, non è dunque che nel tornare indietro si coglie una volta per tutte dal qualcosa l'ente e dall'ente l'essere, come una verità assoluta, ma che nel rammemorare si comprende l'essere come verità degli enti che si mostrano *in un'apertura*, e

¹⁵ *Ibi*, pp. 186-187; tr. it., pp. 175-176.

¹⁶ Cfr. *ibi*, p. 102; tr. it., p. 102.

cioè come orizzonte in accordo a cui questi vengono alla presenza. A tale necessità di non guardare agli enti come cose in sé, ma *di riflesso*, ossia in accordo a una veduta, a un senso, a un orizzonte, si richiama lo stesso Platone nel *Fedone*, presentando la cosiddetta *seconda navigazione* di Socrate. Costui infatti, scoraggiato dall'indagine diretta sugli enti, in rapporto alla quale si sentiva come accecato, privo di visione, afferma quanto segue (99e 4): «Mi parve che dovessi rifugiarmi nei λόγοι e indagare in essi la verità degli enti». Il che significa questo: «ponendo come ipotesi in ciascun caso il λόγοσ che giudico più forte, pongo come vere le cose che mi sembrano essere in accordo con esso, sia riguardo alla causa sia riguardo a tutte le altre cose, mentre quelle che non mi sembrano in accordo, le pongo come non vere»¹⁷.

Al di là del termine specifico con cui si può tradurre il greco λόγοσ, il quale viene assunto per lo più col significato di 'ragione' o di 'discorso' ma che forse sarebbe più appropriato intendere qui come *sensò*, quel che dev'essere compreso è quello che viene detto del λόγοσ e intorno al λόγοσ. Qui infatti Socrate sta argomentando sulla sua ricerca delle cause, αἰτίαι, nello scoramento di trovarsi a indagare gli enti come un cieco, il quale li fissa senza riuscire davvero a vederli, nel richiamo quindi a una sorta di *veduta* che sarebbe mancante, oscurata o fuorviata proprio dal considerare direttamente gli enti. La verità degli enti viene allora cercata da Socrate, in questa seconda navigazione, a partire da qualcosa che a un tempo li precede e li determina, *in accordo* alla quale egli possa vedere, e non solo riguardo alla causa, ma riguardo a ogni aspetto. Vero dunque di un ente si mostra essere ciò che *appare* in accordo con il λόγοσ giudicato *più forte*, più fondativo, più convincente; non vero è ciò che con questo λόγοσ dominante non concorda.

I termini 'ragione' e 'discorso' non sono di per loro sbagliati, comportano però un rischio di fraintendimento assai grave qualora con essi, come accade per lo più ad opera della tradizione, venga inteso da una parte una *ragione assoluta*, in sé, pura, e quindi nuovamente *extratemporale*, e dall'altra un *discorso quotidiano*, solamente *a posteriori*, e pertanto *intratemporale*. Nel λόγοσ qui enunciato dev'essere inteso qualcosa di più ampio respiro, tale però che a un tempo non travalichi i confini della finitezza intesa come esistenza. Per questo Heidegger riguardo al λόγοσ richiama in più luoghi il λέγειν nel significato di *raccogliere*, il raccolto, l'unità degli opposti, una connessione e certo non soltanto esteriore, al fondo una ricomprensione in totalità che dà senso e così determina le singole cose in quanto tali. Soltanto questa determinazione sembra poggiare su qualcosa di riconoscibile e totale, che può essere definito *verità dell'ente*, per quanto non sia né una verità assoluta né un'evidenza empirica, e tale verità finisce per rendere secondarie e derivate tutte le altre cause e ragioni. Così infatti Platone (100c 8) fa continuare e concludere il discorso di Socrate a riguardo:

Allora io non capisco più e non posso più riconoscere le altre cause, quelle dei sapienti, e se qualcuno mi dice che una cosa qualsiasi è bella perché ha un colore smagliante o una certa figura o altro del genere, do un saluto a queste cause, che mi turbano tutte, e mi attengo semplicemente, ingenuamente e forse sciocamente a questa: che nient'altro rende bella quella cosa se non la presenza [παρουσία] o la comunanza [κοινωνία] o altro modo di rapporto del bello in sé. Non su questo ora mi fermo, ma solo che per il bello tutte le cose belle sono belle¹⁸.

¹⁷ PLATO (Burnet), *Phaedo*, 99e 4 - 100a 8; tr. it., p. 576.

¹⁸ *Ibi*, 100c 8 - e 3; tr. it., p. 577.

Si ritorna così al rimando reciproco tra *essere* e *anima*, dopo quello tra *essere* e *tempo*. Ciò che per l'anima, come estensione della presenza a partire da un 'ci', è orientato sul λόγος più forte, sul senso dominante, questo è determinato *nella presenza* in quanto tale, ossia in accordo all'orizzonte d'essere così aperto. L'anima è l'apertura dell'essere in accordo a un'orientazione, e così essa comprende ciò che riceve già sempre secondo il senso di tale anticipazione. Se dunque il *bello* è così anticipato in accordo a tale orizzonte, quello che viene alla presenza è qualcosa *in quanto* bello in accordo a questa anticipazione, o *in quanto* non bello qualora in disaccordo con essa. Non è dunque il fatto che la cosa sia così proporzionata o così colorata o in genere così determinata a farla venire alla presenza in quanto bella, ma è piuttosto il *bello* come anticipazione di senso ad accordare la presenza di una cosa in quanto bella. Questo vuol dire che il bello così inteso non solo non è *assoluto*, eterno, ma propriamente neanche *soggettivo*, in quanto la cosa bella non è *giudicata* bella a seguito di un mostrarsi indifferente, neutro, ma è già ricevuta nella sua presenza *in quanto* bella, sempre in accordo con quell'orizzonte di senso che è al fondo l'anima stessa come luogo d'apertura dell'essere.

Essere e anima, appunto: l'essere ha luogo in quanto anima, in quanto estensione di un'esistenza, e così è già sempre compreso in accordo all'orientazione della stessa. Manca dunque solo l'ultimo passaggio, ciò che conduce nella presente argomentazione al confronto con la morte, ossia il rimando essenziale tra *anima* e *tempo*. Solo affrontando questo rimando diviene infatti comprensibile fino in fondo il carattere proprio della reminiscenza, quale originaria condizione di possibilità dell'apprendimento in genere, e così il fondamento insieme esistenziale e temporale, cioè finito, di ogni conoscenza.

Si proceda però ancora con cautela. Al fine di chiarire quanto appena detto è infatti necessario tornare al tempo, e nello specifico a quella temporalità del *tornare indietro* precedentemente richiamata, definita a un tempo estranea tanto alla fissità eterna dell'extratemporale quanto alla mutevolezza non ricompresa in totalità propria dell'intratemporale. Di questo tornare indietro, di questa rammemorazione, si è detto inoltre, contro ogni concezione comune, che non concerne propriamente il *passato*. La preliminarità di tale temporalità, che si è visto *precedere* ogni determinazione ordinaria del prima e del dopo, viene infatti collocata per Heidegger già da Platone in un supposto *prima* solo al fine di rendere concepibile, oggettivabile, l'alterità temporale propria appunto della *presenza costante*. Il prima qui non si riferisce pertanto a uno scorrere cronologico su una linea retta, a un punto che antecede il successivo, bensì all'idea, espressa a pieno nello stesso concetto kantiano di *a priori*, che il *precedere* sia un *anticipare*. La condizione di possibilità dell'esperienza, già in Kant, non precede l'esperienza nel senso che *sta prima* all'interno del tempo ordinario, non è ieri rispetto all'oggi, ma è appunto heideggerianamente *già sempre* prima. Questo vuol dire che anticipa in termini originari ogni esperienza, e pertanto anche l'*esperienza del tempo*, il cosiddetto *vissuto*, *Erlebnis*, sicché l'individuo non si trova in una condizione per cui un momento infinitesimale prima di esperire qualcosa nel tempo ordinario esperisce il tempo puro, l'intuizione pura del tempo, bensì questa è sempre *in anticipo* rispetto a ogni esperienza come l'essere è in anticipo sull'ente, in quanto appunto sua condizione di possibilità.

In Heidegger questa anticipazione, che è a un tempo la condizione di possibilità dell'esperienza e del mostrarsi degli enti *in quanto* cose, ossia l'apertura stessa dell'essere, non solo non presenta il privilegio comunemente assegnato al passato, ma piuttosto colloca la sua essenza nel *futuro*. Questo a sua volta non come futuro extratemporale,

universalmente escatologico, o intratemporale, un momento interno alla storia umana o al vissuto dell'individuo che deve ancora accadere, ma come carattere di estensione dell'esistenza, di orientazione in avanti, *in vista di*, dell'apertura dell'essere. Che cos'è dunque questo in vista di dell'esistenza, in ordine al quale, ossia rispetto alla cui anticipazione, l'intero orizzonte di senso esteso viene orientato? È la *morte*, e solo nella comprensione di questa viene infine alla luce il rimando essenziale tra *anima* e *tempo*.

Al fine di chiarire ciò, e in accordo al tema dell'argomentazione, si ritorni adesso al *Fedone*. Bisogna ricordare infatti che l'intero dialogo è a un tempo il racconto della morte di Socrate, esposto dallo stesso Fedone a Echecrate e ai suoi allievi. In questo contesto, ossia poco tempo prima di assumere il veleno, il discorso di Socrate con Simmia e Cebete vira dalla rammemorazione all'anima e all'immortalità della stessa. Questi ultimi infatti paiono allo stesso Socrate preoccupati dalla morte, ossia dal fatto che l'anima possa venir meno insieme al perire del corpo, dissolvendosi nel vento. Così Cebete: «Socrate, prova a convincerci come se avessimo paura. O meglio non come se avessimo paura noi: forse in noi c'è un bambino che ha paura di queste cose. Prova dunque a dissuaderlo dal temere la morte come uno spauracchio.» E Socrate: «Allora bisogna incantarlo ogni giorno, finché si sia ammansito»¹⁹.

La paura della morte è qui quella propria di un bambino, nel senso che per quanto Cebete, Simmia e gli altri, essendo allievi di Socrate, abbiano sentito diverse volte il discorso sull'immortalità dell'anima, essi tuttavia sono ancora spaventati dall'idea che questa possa dissiparsi. Hanno paura al fondo che di loro non resti *niente*, che alla morte del corpo corrisponda la loro disintegrazione, il loro svanire nel nulla. A questo discorso, che li spaventa come il bambino viene spaventato dal buio, Socrate vuole contrapporre una litania, una ninna nanna, che lo incanti e lo tranquillizzi di giorno in giorno. Intanto espone, per loro che bambini non sono, ancora un'argomentazione forte, affermando che se l'anima è *vita*, perché è ciò che rende vivo un corpo inerte, il soffio vitale, essa non può accogliere in sé la morte che ne è il contrario, e quindi non può morire nel senso in cui il corpo muore. Questo significa a un tempo che se l'anima è la luce, è la presenza, è l'*essere*, non può accogliere il nulla nel senso del nulla assoluto. L'*estensione* dell'anima, che apre insieme l'orizzonte d'essere e del tempo, non è soggetta a distruzione: l'essere non muore, il tempo non muore, l'anima non muore. Quello che avviene è piuttosto, in quanto *finita*, che si completa: la morte dell'anima non è il perire del corpo, la disgregazione dello stesso, ma la *completezza* dell'esistenza, il *limite* dell'estensione.

La comprensione di questo, ossia a un tempo la rammemorazione dell'essere come presenza e dell'anima come luogo d'apertura dell'essere, è appunto l'autentica *reminiscenza*. In questa l'anima riconosce se stessa come *estensione finita*, orizzonte di senso, infine *mondo*, e solo per questo può rassicurarsi riguardo al perire del corpo, al disgregarsi di sé come individuo concreto, in quanto si è a un tempo già estesa oltre di sé, in quanto esistente, e ritorna in sé, in quanto completa. Così la morte autentica, come completezza dell'estensione, è ciò che permette all'esistente, costantemente esteso come orizzonte, di raccogliersi in sé quale *anima*, quale *esserci*, di porre cioè un limite e così riconoscere la sua apertura d'essere. Il riconoscimento di questo è già *reminiscenza*, ma in quanto tale, ossia in quanto ricordo dell'essere e di sé come esserci, la *reminiscenza* è già sempre *esercizio di morte*, ossia l'estensione di sé come esistente fino al proprio

¹⁹ PLATO (Burnet), *Phaedo*, 77 e 4-10; tr. it., p. 548.

limite determinante, e così ritorno in sé come orizzonte concluso. Per questo Socrate stesso afferma (80e 1) che quanto più l'individuo in vita si raccoglie nell'anima, ossia nell'estensione, e oltrepassa il corpo, tanto meno grave gli sarà la morte, ed egli cerca in questo modo di rigettare la paura comune dei suoi interlocutori, presentando le condizioni in cui l'anima può conservarsi una volta abbandonato il corpo:

Se essa se ne separa pura, senza trascinarsi dietro nulla del corpo, perché in vita non ha voluto affatto vivere in comunanza con esso, ma lo ha fuggito e si è raccolta in se stessa, come suo continuo esercizio (e questo è nient'altro che filosofare rettamente ed esercitarsi realmente a morire senza difficoltà)... O questo non è forse esercizio di morte?²⁰.

Quello che qui viene descritto dev'essere analizzato con cura, al fine soprattutto di smuovere la lettura sclerotizzata propria della tradizione platonica. Si è detto che la reminiscenza è al fondo esercizio di morte. Qui Socrate dice che esercizio di morte, esercitarsi a morire senza difficoltà, è a un tempo filosofare, ossia *raccogliersi nell'anima*, fondarsi in essa piuttosto che nel corpo, come esercizio continuo. In altri termini: *aver cura* in vita più della propria anima che del proprio corpo. Il riferimento all'aldilà resta estraneo a tale formulazione, mentre la concezione comune in questo richiamo si concentra proprio su tale tema, ossia su che cosa ne sarà dell'anima *dopo* la morte, che cosa ne sarà di noi quando periremo, al fondo cosa ne sarà dell'*essere* quando non *ci* sarà più.

Non a caso Simmia e Cebete sono definiti spaventati come dei bambini, e cercano solo un ammansitore, un incantatore, che permetta loro di rassicurarsi riguardo alla morte. Così Socrate racconta loro un mito, il quale narra del luogo in cui le anime andrebbero una volta venuto meno il corpo, del loro essere valutate per quel che avranno fatto in vita e del percorso che le riporterà in un corpo, ossia alla rinascita. Il racconto è così convincente che a molti è parso una descrizione fattuale di un percorso dell'anima eterna, prova dunque della sua immortalità, quasi che Socrate fosse già stato in questo luogo ultraterreno e ne stesse riportando i caratteri. Platone però non è così ingenuo come lo si ritiene. Questi infatti fa pronunciare a Socrate, alla fine del racconto del percorso dell'anima nell'aldilà, quanto segue (114d 1):

Sostenere sino in fondo che le cose stiano così come le ho esposte, non si addice a un uomo intelligente; che tuttavia stiano così o in modo simile a proposito delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che l'anima risulta immortale, mi pare che convenga e valga la pena correre il rischio di crederlo, perché il rischio è bello. E bisogna incantare noi stessi con queste cose: per questo da tempo protraggo il mito²¹.

Ecco l'incanto che ammansisce il bambino, e insieme a esso Socrate svela il meccanismo che lo regge. Di nuovo dunque l'utilizzo metaforico che fa Platone del mito, come nel *Fedro* per indicare quel *prima del 'prima'* cui la reminiscenza si rivolge, e di nuovo la facile incomprensione di questo come descrizione fattuale. Un uomo dotato di senno non può sostenere che le cose siano così come sono state raccontate, anche solo per il fatto che nessuno potrebbe saperlo e quindi riportarlo, e ammetterebbe così a riguardo la sua impossibilità di conoscere. Eppure in lui c'è sempre un bambino che ha paura, il quale estende la sua immaginazione ben oltre quello che potrà mai esperire e conoscere.

²⁰ PLATO (Burnet), *Phaedo*, 80e 1 - 81a 2; tr. it., p. 552.

²¹ *Ibi*, 114d 1-7; tr. it., p. 594.

Così anche in Kant l'anima, e la questione della sua immortalità, è a un tempo un'idea della ragione, inconoscibile e insopprimibile, e un postulato per la felicità umana nel richiamo alla pratica. Già Platone rileva questo, facendo affermare a Socrate che l'utilità del mito è a un tempo di rassicurare e guidare la condotta. Da una parte infatti colui che vive preservando la propria anima è bene che creda al mito, perché lo rassicurerà nel suo agire, mentre dall'altra parte colui che crede autenticamente nel mito vivrà preservando la propria anima, in vista del rischio, che appunto è *bello*, ossia *dà senso*.

Per questo Socrate, incalzato dagli allievi e amici che gli chiedono cosa dovranno fare per lui, per fargli piacere, non risponde dando indicazioni e consigli, affiggendo precetti più o meno astratti ch'essi dovranno seguire. Egli riconosce infatti che ogni dovere imposto dall'esterno, per quanto possa essere anche riconosciuto come giusto, non verrà mai perseguito fino in fondo se non viene anticipato dal volere che si dà da sé quel dovere, ossia se non viene anticipato come *volere* all'interno del proprio orizzonte di senso. Sicché quello che Platone fa dire ora a Socrate introduce per la prima volta nell'intera storia della filosofia un principio d'autonomia fondato in qualcosa di più originario tanto del richiamo al sovrasensibile, all'eternità e universalità dei valori, quanto del rimando al solo sensibile, alla loro mera contingenza e mutevolezza. Così domanda Critone a Socrate, poco prima che giunga l'ora: «Ma quali sono i tuoi ordini per costoro o per me a proposito dei tuoi figli o di altro? Che cosa dovremo fare per farti piacere?» E Socrate (115b 5):

Ciò che ripeto sempre, Critone, nulla di nuovo. Avendo cura di voi stessi, qualunque cosa facciate, farete cosa gradita a me, ai miei e a voi stessi, anche se ora non vi assumete l'impegno. Se invece non avrete cura di voi stessi e rifiuterete di vivere sulla traccia delle cose dette ora e in passato, anche se ora vi assumerete grandi impegni non farete nulla²².

Aver cura di se stessi, in accordo a quanto riportato sopra sia nel *Fedone* sia nella presente argomentazione, è qui aver cura della propria anima. Non quindi un mero egoismo dell'individuo concreto, bensì un prendersi cura, assumersi la responsabilità e farsi signore della propria anima. Anche questo passaggio rischia un'incomprensione profonda, dettata per lo più dalla ricezione cristiana del pensiero platonico. A lungo infatti, nella storia della cristianità, si è verificata e ripetuta una svista certo sorprendente, si è avvicinato cioè il pensatore Socrate, così come viene rappresentato da Platone, alla figura del Cristo. Questo non solamente per il modo di predicare, ma in una sorta di vicinanza di pensiero, quasi che l'invito di Socrate ad aver cura della propria anima fosse un richiamo ad essere *buoni* per poter entrare nel Regno dei Cieli. In pochi infatti sembrano rendersi conto della distanza che separa un comandamento come 'ama il prossimo tuo come te stesso' dall'invito ad aver cura della propria anima, distanza che è esattamente quella tra la religione e la filosofia, ossia al fondo il richiamo di quest'ultima all'*autonomia*.

L'aver cura della propria anima non significa essere buoni, o misericordiosi, o pii, in quanto si è visto che questi caratteri attribuibili a un ente, come l'esser bello, sono determinati in primo luogo dal λόγος più forte, ossia dal senso che domina e orienta l'intero orizzonte esteso. Per questo a un tempo affiggere comandamenti e fare voti non significa niente, soltanto l'orientazione dell'orizzonte, dell'apertura dell'essere, dà significato a

²² PLATO (Burnet), *Phaedo*, 115b 5 - c 1; tr. it., p. 595.

ciò che in esso viene alla presenza. Aver cura di sé, ossia aver cura della propria anima, significa oltrepassare il proprio individuo concreto e prendersi cura della sua *presenza*, vale a dire dell'intera estensione che questi, come 'luogo' dell'essere, apre.

Socrate afferma infatti che senza l'originaria assunzione su di sé della propria anima, ossia il prendersi cura della stessa, ogni obbligo, voto o impegno risulta vano. Questi sono i suoi allievi e amici più cari, eppure egli dice loro che, senza la cura della propria anima e così senza vivere in accordo a ciò, anche se qui gli promettessero qualcosa poi non farebbero nulla. Non si tratta certo di una generica sfiducia nei confronti dell'essere umano, bensì del fatto che senza una presa in carico dell'orizzonte di senso che disponga in anticipo il *dovere* come *volere*, e quindi come *autolegislazione*, nessuno può davvero vivere in accordo ai precetti che si impone. Aver cura della propria anima significa dunque assumersi la responsabilità di sé non solo come individuo concreto ma prima di tutto come individuo esistente, come l'intera estensione che anticipa e dà senso a ciò che si presenta, e così dispone bene e male, giusto e ingiusto, libero e non libero, in accordo alla propria orientazione.

Ma così dicendo Socrate non ha svelato ai suoi interlocutori ciò che sta dietro a un tempo alla rassicurazione e al dovere? Non ha mostrato loro tutta l'infondatezza di quell'incanto che li tranquillizzava dinanzi alla morte, perché gli raccontava che se avessero custodito pura la loro anima perseguendo in vita il bene, la giustizia e la libertà, questa si sarebbe conservata e sarebbe rinata? Svelando questo mito come mito, non *vero* ma *utile* alla condotta, e rivelando il dovere in quanto in sé privo di fondo, che poggia solo sull'originaria anticipazione del senso, non ha reso inefficace il suo stesso insegnamento, ossia l'invito ad aver cura della propria anima e a vivere senza paura della morte? No, perché la dimostrazione più forte di ciò e così l'esposizione migliore del suo insegnamento è appunto nella condotta pratica, *nel vivere*, e nel vivere come esercizio di morte, ossia infine nell'esempio che lui stesso dà della sua morte, così come è esposto in conclusione del *Fedone*. Ciò permetterà inoltre di ritornare, dopo questa nuova immersione nel *Fedone*, al tema della reminiscenza nell'aspetto in cui si era in ultimo manifestato, ossia il rimando tra *anima* e *tempo*.

Nel dialogo accade adesso che il veleno viene portato e Socrate, privo di esitazioni, si appresta a berlo. Critone lo ferma, esponendo i suoi scrupoli: «Ma Socrate, io credo che il sole sia ancora sui monti e non sia ancora il tramonto. E poi so che altri hanno bevuto molto tardi dopo l'annuncio, dopo aver mangiato e bevuto molto bene ed essersi intrattenuti con quelli che desideravano. Perciò non aver fretta: c'è ancora tempo». Così però risponde Socrate (116e 6):

È naturale, Critone, che quelli che dici facciano così, perché credono di guadagnarci facendolo. Ed è naturale che io non lo faccia, perché non credo di guadagnare nulla a bere un po' più tardi se non di rendermi ridicolo a me stesso, attaccandomi alla vita e risparmiandola quando non ce n'è più²³.

Queste affermazioni e la condotta che le inverte sono qualcosa che risulta ai più difficilmente comprensibile. Innanzitutto perché la concezione prevalente tende a considerare la mera sopravvivenza come il senso fondamentale dell'esistenza, e così il principale *in vista di* secondo cui orientare i propri comportamenti. Qualora dunque si possa sopravvivere *ancora un po'*, ossia rinviare ulteriormente la morte, il rinunciarvi

²³ PLATO (Burnet), *Phaedo*, 116e 6 - 117a 3; tr. it., p. 597.

pare una mancanza o perlomeno qualcosa di immotivato. Se c'è ancora vita, ossia possibilità di prolungare la mia presenza qui, perché morire, perché *scompare*? Questa concezione della morte, che è certo la più diffusa, è proprio ciò che al fondo motiva l'incanto del mito dell'aldilà, in cui l'anima immortale andrebbe dopo il perire del corpo. La morte così intesa viene infatti vista come *limite* nel senso d'una *privazione*, e quello di cui priverebbe l'individuo non è tanto la vita, che certo appare come il suo opposto, ma il *tempo* proprio del vivere.

Nessuno infatti, pur obliando costantemente nel quotidiano la morte, pensa con senno di poter vivere per sempre. Quello che invece ritiene sensato e afferra come speranza è il poter vivere un po' di più, ossia far giungere la morte 'il più tardi possibile', rinviarla costantemente e avere così *più tempo* per vivere. In tale concezione il tempo è inteso come l'insieme dei momenti intratemporali che si possono utilizzare per fare qualcosa. Proprio in accordo a ciò Critone dice a Socrate di non avere fretta, di rinviare ulteriormente la morte, in modo che ci sia ancora della vita da vivere, *prima* della fine. Critone vuole che la morte sia allontanata, procrastinata, ritardata, mettendo in mezzo tra essa e il momento attuale degli altri momenti, degli altri accadimenti, dell'altro *tempo*, come fanno i più.

Socrate però non solo rigetta questo consiglio, ma risponde in un modo che risulta assurdo per coloro che alla concezione comune si attengono. Egli dice che quelli che si spendono per vivere ancora un po' fanno così perché ritengono di guadagnarci qualcosa facendolo, mentre lui non ritiene ci sia alcun guadagno nell'attaccarsi alla vita e risparmiarla *quando non ce n'è più*. In che senso non ce n'è più? Verrebbe da dire che se Socrate avesse ritardato l'assunzione del veleno per lui di vita ce ne sarebbe stata ancora. Solo che questo modo di pensare continua a intendere la vita come un processo di accumulazione di momenti, di accadimenti, dei quali tanti più ce n'è tanta più vita si sarà ottenuta prima dell'inevitabile morte. Se invece la vita è intesa propriamente come l'*anima*, e quindi come la *propria* estensione, come *esistenza*, questa si è già sempre estesa fino alla morte come *propria* morte.

Qui la differenza sottile eppure fondamentale è ciò che si intende con la morte, e questa differenza poggia sul carattere che si attribuisce al tempo. Sono contrapposte adesso una morte del corpo, che è intratemporale, e una morte dell'anima, che è temporalmente originaria, e pertanto non propriamente morte ma *completezza*. Platone, mediante Socrate, insegna che chi si raccoglierà nell'anima, come estensione, non avrà nulla da temere dalla morte del corpo, perché la avrà già sempre *sopravanzata*, anticipata cioè come completezza dell'esistenza, che le dà orientamento, senso. Il limite qui imposto dalla morte non è mera privazione ma determinazione di completezza, al fondo di nuovo *senso*. Per questo la morte autentica è heideggerianamente sempre propria, perché non riguarda il generale e ripetibile venir meno di un vivente come semplice organismo biologico, ma al fondo il concludersi di un'esistenza singola estesa come *totalità*, che è *mondo*, sempre però in ordine a un'orientazione privilegiata, a una preferenza accordata e anticipata, per quanto possa non essere riconosciuta come tale.

Il fatto che Socrate dica che per lui *non c'è più vita* non è una mera rassegnazione, bensì la forte affermazione di un senso, che si accorda nella condotta con ciò che il suo pensiero e i suoi insegnamenti hanno sempre seguito. Che l'anima sia immortale e che vi sia un suo percorso dopo la morte, nel quale verrà giudicata per il comportamento in vita, questo è in termini fattuali un mero incanto, soltanto una assicurazione per bambini, i quali temono la morte come temono il buio. Eppure Socrate muore con un

gesto che mette in mostra proprio ciò che nel mito vuole essere indicato, appunto un senso, quello di aver cura della propria anima e così di vivere senza temere la morte. Pur svelando il meccanismo che sta dietro all'incanto, utile per guidare i poco assennati e per rinsaldare le volontà vacillanti, Socrate riesce a mostrare che il racconto non è *soltanto* un racconto, ma che è tanto effettivo da dominare la sua vita. Questo certo non soltanto nel *gesto* di morte ma appunto nell'*esercizio di morte*, che è al fondo il vivere in accordo all'orientazione data all'orizzonte d'essere, alla propria estensione, la quale si conclude, si riconosce e si afferma a partire da un limite, da una fine.

Se il vivere è dunque inteso come *esercizio di morte*, e se questo è a un tempo estendersi ben fuori di sé come corpo e raccogliersi nell'anima, ossia *rammemorare*, la stessa esistenza in quanto *reminiscenza* è esercizio di morte, è *essere per la morte*, nel senso pienamente heideggeriano di *aver cura* della *propria* morte. Il che vuol dire a un tempo: aver cura di sé in quanto anima, estensione, *esserci*, piuttosto che di sé come corpo, ego, individuo concreto. La *reminiscenza* dunque, che riporta alla presenza ciò che è già sempre dimenticato, l'essere stesso come originaria presenza, è quel che fa ricordare all'uomo a un tempo la sua estensione e la sua finitezza, il suo essere apertura in accordo a un limite, e solo perciò completezza dotata di senso.

Abstract

L'articolo mira a rileggere l'interpretazione che dà Heidegger del concetto platonico di *reminiscenza*, ἀνάμνησις, in particolare per come essa è presentata nel *Fedone*. I principali luoghi di riferimento per questo fine sono i corsi heideggeriani del '27 e '28, intitolati rispettivamente *I problemi fondamentali della fenomenologia* e *Principi metafisici della logica*, dove la questione della reminiscenza platonica è assunta in relazione tanto alla temporalità dell'esserci quanto al tema della morte e dell'individuazione umana. In questo confronto si tenterà di far emergere i problemi fondamentali comuni alla riflessione platonica e a quella heideggeriana riguardo alla condotta dell'individuo, nel richiamo a un carattere pratico di comprensione della vita come *esercizio di morte*, che lo stesso Socrate sembrava voler insegnare.

Parole chiave: Heidegger, Platone, *Fedone*, reminiscenza, morte

This article aims to clarify the Heidegger's interpretation of the Platonic concept of *reminiscence*, ἀνάμνησις, particularly in reference to how it is presented in the *Phaedo*. The main references to do this are the university courses of 1927 and 1928, respectively *The basic problems of phenomenology* and *The metaphysical foundations of logic*, where the question of Platonic reminiscence is assumed in relation to both the temporality of *being-there* as the theme of death and the individuation of man. In this confrontation will emerge the basic problem of the Platonic and Heideggerian reflexion about the individual's conduct, in the *practical* appeal to a supposed understanding of life as *exercise of death*, that Socrates himself had try to teach.

Keywords: Heidegger, Plato, *Phaedo*, reminiscence, death