



Georg Wilhelm Friedrich Hegel  
Lezioni sulla storia della filosofia II

La Nuova Italia, Firenze 1973  
Pag. 554

14 luglio 2021

*In questa seconda sezione ci occuperemo in primo luogo dei Sofisti, in secondo luogo di Socrate, in terzo luogo dei socratici in senso stretto, dai quali separiamo Platone, che studieremo insieme ad Aristotele nella terza sezione. Il nous (intelletto), inteso dapprima solo in modo soggettivo come ciò che è fine per l'uomo, cioè come il bene, da Platone e da Aristotele viene considerato in maniera universalmente oggettiva come genere o idea. In questo periodo vien posto come principio il pensiero, e poiché questo dapprima si manifesta soggettivamente come attività soggettiva del pensiero, in quanto l'assoluto vien posto come soggetto, ne segue un'età della riflessione soggettiva. Vale a dire, in questo periodo, il quale coincide col dissolvimento della Grecia nella guerra del Peloponneso, comincia il principio dell'età moderna. Certo, ma che cosa incomincia veramente con i presocratici? Il pensiero, sì, certo, ma una cosa in particolare incomincia e che prima non c'era in questo modo: l'argomentazione, si incomincia ad argomentare. Interviene la coscienza di sé, che non è nient'altro che il potere pensare a quello che faccio e al perché faccio quello che faccio. Questa è l'autocoscienza, cioè, un'argomentazione. Incomincia ad argomentare e, infatti, incomincia, insieme con l'argomentazione, la retorica. Incomincia nel momento in cui ci si accorge con i sofisti, ma già prima, che il pensiero può fare tutto, è il pensiero che costruisce tutto e da allora diventa l'arma più potente. La retorica non è nient'altro che l'addestramento a usare bene quest'arma e l'argomentazione è il suo strumento. A un certo punto la retorica diventa logica e lo diventa nel momento in cui c'è la necessità di potere stabilire con relativa rapidità la verità, cioè il come stanno veramente le cose. A questo è servita e serve la logica. La logica taglia corto con la retorica. La retorica fa intervenire cose che non sono calcolabili, mentre la logica è un calcolo e, infatti, è stata utilizzata per costruire i computer, che si chiamano appunto calcolatori. Il calcolo, cioè, trasformare la retorica in qualcosa che desse come risultato l'esattezza, la certezza. Ed ecco appunto la logica. Però, qui siamo ancora con i sofisti. I Sofisti sono precisamente l'opposto di quelli che noi oggi chiamiamo scienziati, i quali non mirano che ad acquistare cognizioni e cercano che cosa è e che cosa è stato, mentre cotesta scienza non è che un ammasso di materiale empirico, dove passa per grande ventura la scoperta di una nuova forma, di un nuovo verme o di un altro insetto qualsiasi. Sotto tale riguardo i nostri dotti professori sono molto più innocenti dei Sofisti, ma di codesta innocenza la filosofia non sa che farsi. Innocenti nel senso che prendono le cose così come appaiono loro senza*

domandarsi niente. *Orbene, allorché il concetto si volge contro questa ricchezza che la coscienza crede di possedere...* Quando ci si accorge della coscienza, cioè, quando mi accorgo di potere sapere. ...*ed essa subodora il pericolo per le sue verità...* Così come hanno fatto i sofisti. ...*senza le quali non sarebbe allorché le sue salde essenze cominciano a scompigliarsi, essa perde la bussola e il concetto, che si realizza in tal modo nelle verità comuni, attira su di sé odio e vituperio. Questa è la ragione del clamore universale contro la sofistica, è il clamore del buon senso umano che non saprebbe a quali altre difese ricorrere. Sono stati i Sofisti ad applicare per la prima volta in generale agli oggetti mondani il semplice concetto, in quanto pensare e a penetrare con esso tutti i rapporti umani, hanno cominciato a utilizzare il pensiero argomentativamente. Il pensiero difatti acquista coscienza di sé come dell'assoluta e unica essenza, esercita gelosamente la sua potenza e la sua signoria contro ogni altro che pretenda valere come un determinato che non sia pensiero. Il pensiero si accorge di essere la cosa più potente. Con grande entusiasmo per la volontà di potenza perché finalmente ha trovato qualche cosa che le consente di avere il dominio su tutto: è questo poi il passaggio dalla retorica alla logica. Il pensiero identico a sé svolge la sua forza negativa contro le molteplici manifestazioni particolari della teoria e della pratica, contro le verità della coscienza naturale, contro le leggi e i principi vigenti nella loro immediatezza. Quindi, anche contro la religione che precedentemente sostituiva il pensiero: gli dei decidevano e si obbediva facendo quello che volevano gli dei. E ciò che alla rappresentazione appare saldo nel pensiero si dissolve...* Vi ricordate di Zenone: lo vedo ma non lo posso dimostrare, lo vedo ma non so che cos'è. Ecco ciò che appare saldo alla rappresentazione: lo vedo, sì, ma non so determinarlo, non so che cos'è. ...*e lascia così da un lato che la soggettività particolare faccia di se stessa un primo e un saldo e riferisca tutto a sé. Tutto diventa pensiero, cioè, il pensiero diventa onnipotente: questo con i sofisti. Si può affermare che i Sofisti furono i maestri della Grecia e che per merito loro la cultura in generale venne per la prima volta all'esistenza in Greci. In tal modo essi sottentrarono ai poeti e ai rapsodi che precedentemente erano stati i maestri universali. La religione, difatti, in Grecia non era docente perché non si impartiva con essa alcun insegnamento; i sacerdoti offrivano sacrifici, profetavano e interpretavano gli oracoli, ma l'insegnamento è tutt'altra cosa. I Sofisti invece hanno insegnato la sapienza, le scienze in generale, la musica, la matematica, ecc. e a questo mirarono in particolar modo, a insegnare. Prima di Pericle il pensiero, la riflessione aveva risvegliati in Grecia il bisogno della cultura; gli uomini aspiravano a venire istruiti nelle loro rappresentazioni, dovevano venire avviati ad agire nelle loro contingenze con la scorta del pensiero e non più semplicemente degli oracoli. Questo è il passaggio decisivo. Oppure del costume, delle passioni, delle impressioni del momento, come del resto in generale è scopo dello Stato universale, cui viene concepito come subordinato il particolare. I Sofisti, in quanto ebbero di mira e diffusero questa cultura, costituirono quasi un ceto a sé, che esercitava l'insegnamento come affare o industria, come professione, sostituendosi alle scuole. Essi peregrinarono per le città della Grecia istruendo la gioventù. /.../ L'uomo colto sa dire qualche cosa su qualunque argomento e trovare punti di vista relativi ad esso. Orbene, di questa cultura la Grecia è debitrice ai Sofisti...* La Grecia, quindi, il pianeta intero. ...*che insegnarono agli uomini ad avere dei pensieri su ciò che doveva aver valore per loro. Hanno insegnato a pensare. Per la prima volta qualcuno insegna a pensare. Zenone non si era interessato a insegnare, neanche Parmenide; pensavano, certo, hanno creato pensieri potenti, ma questo passaggio dal pensiero all'insegnare il pensiero è stato opera dei sofisti. Ecco perché dice La loro cultura avviava così alla filosofia come all'eloquenza. Per conseguire questo loro scopo i Sofisti sfruttarono la brama di diventare sapienti. Hanno sfruttato la volontà di potenza. Infatti, la sapienza consiste nel conoscere ciò che costituisce potenza fra gli uomini e nello Stato. È ciò che io debbo riconoscere come tale. Conosciuta questa potenza so anche indurre gli altri ad agire secondo il mio fine. Da ciò nacque l'ammirazione di cui furono fatti segno Pericle e altri uomini politici, che sapevano appunto quel che volevano e avevano la capacità di collocare gli altri al loro giusto posto. È potente l'uomo che sa far risalire le azioni degli uomini agli scopi assoluti, che mettono in movimento gli uomini. Questo è il potente insegnamento retorico. È potente l'uomo che sa far risalire le azioni degli*

*uomini agli scopi assoluti, cioè, dare o far credere di dare a qualcuno uno scopo assoluto, uno scopo grande, che sia più grande di lui, che sia la cosa più importante. Mostrargli questo, mostrare che lui partecipa di questa cosa così grande, questo è il principio fondamentale della retorica. Quindi i Sofisti presero a insegnare appunto che cosa sia la potenza nel mondo. Qui la potenza è diventata connessa con il sapere. Ciò arriverà fino a Dante e oltre. Chi più sa più vale, diceva Dante. E siccome solo la filosofia sa che la potenza risiede nel pensiero universale, che dissolve ogni particolare... Il pensiero universale sono i concetti, i significati. ...essi divennero anche filosofi speculativi. Non furono veri e propri scienziati, già per il fatto che non esistevano ancora scienze positive e separate dalla filosofia, incapaci nella loro aridità di cogliere il complesso dell'uomo nei suoi lati essenziali. Quindi, vediamo come l'eloquenza in quel momento particolare diventa fondamentale. E, infatti, li sorgono i grandi retori: Gorgia, Demostene, Lisia e lo stesso Pericle. È l'epoca dei grandi oratori, l'epoca dell'eloquenza. L'arte di assoggettare gli eventi a quelle forze... Cioè, alle mie. ...è insegnato dall'eloquenza, la quale s'avvale appunto dell'ira e della passione suscitate negli ascoltatori per conseguire un dato fine. Perciò i Sofisti divennero in modo particolare maestri dell'eloquenza. Questo è infatti il mezzo col quale l'individuo può acquistare potenza fra il popolo e anche portare ad effetto ciò che ritiene il bene del popolo. Questo sarà poi Socrate. Il che supponeva naturalmente una costituzione democratica nella quale l'ultima decisione spettasse ai cittadini. Se c'è un tiranno, a che cosa gli serve persuadere il popolo, che da parte sua non può fare niente? Ci deve essere uno Stato in cui decidono i cittadini; allora, sì, devo persuadere i cittadini del bene di una certa cosa. Fare questo, persuadere i cittadini del bene di una certa cosa, ha un nome in retorica, si chiama discorso epidittico, quello col quale si accendono gli animi. Siccome in tal modo l'eloquenza diventava uno dei requisiti più necessari per governare un popolo o per persuaderlo di qualche cosa muovendo dal suo modo di intendere, i Sofisti preparavano a quella che era la vocazione generale della vita greca, preparavano alla professione di uomo politico. Non già per avventura a quella di impiegato, quasi che preparassero ad un esame su conoscenze speciali, ma all'eloquenza s'appartiene specialmente l'abilità di mettere in rilievo i molteplici aspetti di una data questione, e di far valere quelli che sono d'accordo con ciò che a me pare più utile. Essa consiste dunque nell'insegnare a saper mettere in rilievo nel caso concreto gli aspetti più utili allo scopo e tenere nell'ombra invece gli altri. Questo è un altro aspetto della retorica, che viene oggi utilizzato ininterrottamente. L'abilità, che dovevano procurare i Sofisti, era quella precisamente di aver presente allo spirito gli svariati punti di vista e di poter disporre immediatamente di questa ricchezza di categorie nello svolgimento di un argomento. Avere presente immediatamente tutti i punti di vista in modo da poter utilizzare quello più utile al momento. Socrate e Platone hanno preso a lottare coi Sofisti e si sono contrapposti ad essi. Il compito assunto dai Sofisti in Grecia era di dare in generale al loro popolo una cultura più elevata. In tal modo acquistarono bensì delle grandi benemeritenze verso la Grecia ma al tempo stesso andarono incontro all'accusa che suole colpire la cultura. Infatti, i Sofisti, essendo diventati maestri nell'arte di ragionare per argomenti e trovandosi dentro la cerchia del pensiero riflessivo, si proposero procedendo dal particolare all'universale di svegliare con rappresentazioni ed esempi l'attenzione su ciò che all'uomo, sulla base della sua esperienza, dei suoi sentimenti, ecc., sembra il giusto. Senonché questo corso necessario della libera riflessione pensante, che è stato adottato dalla cultura anche presso noi moderni, doveva oltrepassare i limiti della fiducia e della fede ingenua nel costume nella religiosità dominante. È chiaro che prima o poi li mettevano in discussione. Che però i Sofisti si siano inoltre compiaciuti di principi unilaterali significa propriamente che nella cultura greca non era ancor giunto il tempo in cui dalla stessa coscienza pensante si potessero ricavare i principi ultimi e, quindi, si potesse pervenire a qualche cosa di solido come fondamento, come nei tempi moderni. Qui è da vedere, perché non era nell'intenzione dei sofisti di stabilire dei principi saldi, ultimi. Lo stesso Socrate, lo vedremo, che diceva che occorre inseguire il bene, quando però si metteva a discutere con gli altri metteva in crisi le loro credenze come facevano i sofisti, ma di fatto non c'è nessuna conclusione nei dialoghi di Platone e quindi di Socrate, non giunge a nessuna affermazione, a nessun teorema, direbbe la logica, ma*

lascia la questione aperta. C'è una differenza fondamentale tra i sofisti e Socrate: Socrate lascia la questione aperta, però credendo che sia possibile chiuderla, che fosse possibile raggiungere il bene assoluto; i sofisti no, loro sapevano che non era possibile, e quindi non avevano la velleità di giungere a qualcosa di fermo, di solido, di stabile, non gliene importava assolutamente niente. *Per quel che concerne l'aspetto intrinseco il pensiero ragionante, diversamente da quello di Platone, è contraddistinto specialmente dal fatto che il dovere, ciò che si deve fare, non è ricavato dal concetto in sé e per sé della cosa bensì da motivi estrinseci, coi quali si decide sul giusto e sull'ingiusto, sull'utile e sul dannoso.* Com'era prima nei Greci, cioè, si decide per via di qualche cosa di estrinseco, perché l'ha detto il dio, perché la tradizione lo vuole, ecc. *Adesso invece si cerca il bene dall'argomentazione.* Capite che qui il passaggio è notevole, perché l'argomentazione è fatta di linguaggio. Come dire che l'argomentazione incomincia a diventare onnipotente, anche se non se ne accorgevano. Infatti, Socrate immaginava ancora che discutendo, dialogando, quindi, argomentando, fosse possibile raggiungere la conoscenza del vero bene, ma sono argomentazioni. Ora, non è che i sofisti ne fossero totalmente consapevoli; semplicemente sfruttavano il fatto che con l'argomentazione è possibile andare in qualunque direzione e chiaramente seguivano quella che più conveniva. Incomincia a crearsi con Socrate una sorta di mito dell'argomentazione, che poi prevarrà fino ad oggi, e cioè il fatto che attraverso l'argomentazione sia possibile giungere al vero essere, alla verità. È per questo che l'argomentazione diventa così importante e diventa lo strumento che si utilizza anche senza sapere di che cosa è fatto esattamente, ma che è lo strumento che si utilizza per giungere all'essenza delle cose, alla vera essenza. Ma, torno a dire, sono argomentazioni, sono costruzioni. Gli eleati se ne erano accorti, ma anche i sofisti in buona parte, che l'argomentazione può andare da qualunque parte a seconda di cosa si sceglie come premessa: se si sceglie una cosa, l'argomentazione andrà in una direzione; se si sceglie un'altra premessa, andrà in un'altra direzione; sempre correttamente, sempre costruendo argomentazioni corrette, ma è la premessa che è diversa. Questo fu il problema di Aristotele: come troviamo una premessa universale che debba valere sempre? Vale a dire, quella premessa che muove tutto ma che non è mossa da nulla, cioè, non ha altre argomentazioni, è lei stessa l'argomentazione. Naturalmente, Aristotele non lo trova, non lo trova perché non poteva trovarlo, perché l'unica cosa che risponde a questa domanda è il linguaggio. È il linguaggio che non può avere altro al di fuori di lui, che non è il frutto di argomentazioni, ma è lui che crea argomentazioni. Quindi, è un momento storico interessante, anche travagliato intellettualmente, nel senso che si stava incominciando ad accorgersi della potenza del pensiero. E la prima cosa che è stata fatta con i sofisti è stata quella di utilizzarlo a proprio vantaggio, cioè mettere a frutto tutto questo a vantaggio della volontà di potenza. Ma una volontà di potenza – sta qui il punto – che ancora non aveva quell'arma creduta così potente come la logica, ma aveva solo la retorica, la persuasione. Giustamente, perché sapevano che le premesse sono arbitrarie, non c'è modo di stabilire con assoluta certezza una premessa, mentre la logica crede di potere muovere da una premessa certa. Ancora oggi si pensa così: in logica, nella costruzione di teoremi logici, si muove da un assioma; l'assioma non è nient'altro che una proposizione sempre vera. In base a che cosa? In base ai criteri di verità, alle tavole di verità. Si crede, quindi, di partire da qualcosa di certo, ma in fondo è una tautologia, ma la tautologia non dice niente, non garantisce niente. *C'è un problema che è insito nella natura del pensiero. Una volta reso incerto e vacillante dalla riflessione il campo dei motivi di ciò che per la coscienza valeva come certo, quale sarà lo scopo ultimo? Non si può difatti fare a meno di qualche cosa di saldo...* Naturalmente, neanche Hegel sa perché. *Orbene, questo sarà o il bene, l'universale oppure l'individuale, all'arbitrio del soggetto, e le due cose si possono anche trovare congiunte, come apparirà più tardi in Socrate. Nei Sofisti l'individuo era l'ultimo appagamento di se stesso, e mentre rendevano incerta ogni cosa il loro punto saldo diventava questo: io mi pongo come fine il mio piacere, la mia vanità, la mia fama, il mio onore e la mia particolare soggettività.* Dopo tutto, perché no? Chiaramente, è l'apoteosi della volontà di potenza. Come dicevo prima, nel momento in cui si

accorsero della straordinaria potenza del pensiero, e cioè del linguaggio, immediatamente la volontà di potenza è andata nella direzione della costruzione di argomentazioni, e non poteva non essere così: nel momento in cui il pensiero si accorge della sua potenza incomincia a trovare gli strumenti per metterla in atto e gli strumenti sono le argomentazioni, i sillogismi. Arriviamo a Protagora di Abdera. Abdera era un paesino della Grecia. Protagora fu anche lui cacciato come Anassagora, bandito da Atene. *La causa di questa condanna è stata un suo scritto che incominciava così: “Quanto agli dei io non so dire, né che esistano né che non esistano, giacché molti sono gli impedimenti a saperlo, così come l’oscurità della cosa e la brevità della vita umana”. Questo libro fu anche arso pubblicamente in Atene per ordine dello Stato e a quanto si sa fu il primo a cui toccò questa sorte.* Ma non l’ultimo. ... *L’uomo è la misura di ogni cosa, di ciò che è a quel modo che è, di ciò che non è a quel modo che non è. Occorreva da un lato intendere il pensiero come determinato e come pieno di contenuto; dall’altro lato, scoprire anche ciò che determina il dà il contenuto; appunto questa determinazione universale è quella che fornisce la misura del valore di ogni cosa.* Cosa è accaduto con l’argomentazione, incominciando a utilizzare, a sfruttare l’argomentazione? Si è incominciato a determinare le cose, cioè, a dire che cosa sono, a determinarle. Determinandole, si è pensato che fossero determinabili. Questo è stato l’“inganno”, l’abbaglio che ancora oggi funziona: siccome io determino le cose, e se le penso le determino, come diceva Gentile: il pensiero pensato è il modo che ho di pensare il pensiero pensante, non posso pensarlo se non come pensiero pensato, cioè, come determinato, allora, se lo determino, allora è determinabile. Vedete il passaggio immediato alla costruzione della realtà, cioè, al determinato, al pensiero che le cose stanno così. Chiaramente, un abbaglio che, sì, è determinato ma è determinato in quanto lo sto pensando, in quanto lo sto dicendo. Ma che cosa manca? Ci sono voluti più di duemilacinquecento anni per accorgersene. Manca questo elemento, che qualcosa è determinabile a condizione che ci sia l’indeterminabile, che ci sia *ἄπειρον*. Questo in Anassimandro: è vero che posso determinare, ma non potrei determinare se non ci fosse l’indeterminato, cioè, se non ci fosse il linguaggio. Quindi, posso determinare a condizione del linguaggio, cioè, dell’indeterminato. Il linguaggio non ha termine, non lo chiudo da nessuna parte. Questo è l’abbaglio di cui dicevo, abbaglio inevitabile se non ci si accorge che per determinare occorre che ci sia l’indeterminato o, per dirla con Severino, per cogliere l’astratto occorre che ci sia il concreto. Evocando la famosa “lampada che è sul tavolo”, non posso cogliere questa lampada come astratto se non per il fatto che questa lampada è sul tavolo, cioè, è insieme con infinite altre cose; allora c’è anche la lampada e, quindi, essendoci la lampada, posso determinarla, astrarla, farne quello che mi pare. Quindi, questo è l’elemento che era mancante allora e che è rimasto mancante per una infinità di tempo, ancora oggi è pressoché mancante ovunque, e cioè che posso determinare perché c’è l’indeterminato; ma il fatto che posso determinare qualcosa induce quindi a pensare che sia determinabile, in assenza dell’indeterminato. Sarebbe l’astratto dell’astratto, cioè, l’astratto pensato come il concreto, per cui è tutto qui, la lampada è tutta qui. No, la lampada non è tutta qui, la lampada è quella che è perché è qui sul tavolo, perché è circondata da miliardi di cose, di pensieri, di immagini, di reminiscenze, per cui la lampada per me è qualche cosa che esiste. Per un bruco la lampada non è né sul tavolo né altrove, semplicemente non è. *L’uomo è misura in quanto pensa e si dà un contenuto universale.* Questo è stato l’altro elemento importante: pensare significa costruire concetti, cioè, costruire universali. E, allora, si è cominciato a cercare questi universali, perché il particolare è sempre una cosa soggettiva che sfugge e che ha poco valore, è l’universale che occorre trovare; qui interverrà poi Platone con tutta la potenza del suo pensiero. L’universale è molto semplicemente il significato, il che cosa significa una certa cosa: se trovo il significato di questa cosa trovo l’universale, cioè, il significato di questa cosa e di tutte quelle simili. *È così pronunciata la grande parola, che costituirà il perno intorno al quale si muoverà ogni cosa, giacché il progresso ulteriore della filosofia si limita alla semplice delucidazione di questo principio. Esso significa soltanto che la ragione è il fine di tutte le cose. Più esattamente, questo principio è l’espressione di quel notevolissimo*

*rivolgimento, secondo il quale ogni contenuto, tutto l'oggettivo è solo in quanto si riferisce alla coscienza. Qui c'era già in nuce la questione, perché dice e, quindi, in ogni vero si esprime ormai come momento essenziale il pensiero. In tal modo l'assoluto assume la forma della soggettività pensante, come appare con molta evidenza specialmente in Socrate. Poiché l'uomo, come soggetto in generale, è la misura di ogni cosa, ciò che è non soltanto è ma è per il mio sapere. Vedete che poi anche Gentile non è che sia andato lontanissimo. Sì, ha fatto cose importanti, ma erano già qui. Il contenuto dell'oggetto in sostanza è prodotto dalla coscienza. Vi rendete conto, è stato detto duemilacinquecento anni fa. L'attività essenziale è dunque quella del pensiero subiettivo. Vale a dire, le cose sono per la mia coscienza. È il primo modo di pensare che ciascuna cosa è in relazione ad altro. L'uomo è misura di tutte le cose, cioè, le cose sono a misura mia, queste cose sono in quanto sono in relazione a qualche cosa, a me che le sto pensando. Da qui Gentile: quando penso qualche cosa, di fatto sto pensando il mio pensiero, qualcosa che è relativo a me. L'immediata ulteriore determinazione implicita nel principio di Protagora (l'uomo è misura di tutte le cose)... egli dice "La verità è ciò che appare alla coscienza, non è una cosa unica in sé e per sé, ma tutto ha soltanto verità relativa, vale a dire, ciò che è lo è soltanto per un altro". Che è l'uomo, solo l'uomo parla, solo per l'uomo qualcosa può essere in relazione. Ma era già presente nel pensiero; nel momento in cui il pensiero ha incominciato ad argomentare ci si è accorti della distanza che c'è nel linguaggio, senza vederla, senza ravvisarla, però i sofisti hanno colta questa distanza. Protagora l'ha colta a modo suo: l'uomo è misura di tutte le cose, cioè, queste cose sono per me, cioè sono per altro, non sono per sé, per sé non c'è niente; senza me che parlo queste cose non ci sono, non sono mai esistite, esistono per chi? E qui è partita la teoria della relatività, non quella di Einstein ma la relatività come la condizione di esistenza di qualunque cosa: qualunque cosa è in quanto è relata. Come diceva già Hegel, questa relazione è tale per cui non posso toglierne una senza togliere anche l'altra: è questa la questione fondamentale. Ancora un passo su Protagora. Ma se ora anche l'esperienza è stata chiamata a buon diritto apparenza, cioè qualcosa di relativo, perché non si verifica se non è determinata dall'attività dei nostri sensi o dalle categorie del pensiero, cioè per altro, era però necessario che quell'Uno, quell'alcunché di intimo, quell'universale che permea tutta l'esperienza, e che Eraclito chiama necessità, fosse recato alla coscienza. Con i sofisti la coscienza prende veramente il posto che deve occupare, e cioè la consapevolezza di sé, del fatto che si parla, del fatto che si pensa. Si vede che Protagora possiede una grande forza di riflessione ed è precisamente la riflessione sulla coscienza che è pervenuta in lui alla coscienza. Ma questa è la forma dell'apparenza, la quale fu poi di nuovo assunta dagli scettici posteriori. L'apparire non è l'essere sensibile. Quando io pongo questo come qualcosa che appare, affermo a un tempo anche il suo niente... Se mi appare e non c'è un rinvio, se non è in relazione a qualche cosa, è niente. Senonché l'affermazione che ciò che è è soltanto per la coscienza oppure che la verità di tutte le cose è l'apparire di esse per e nella coscienza, sembra contenere un'intima contraddizione. Sembra, infatti, che vi si affermino due cose opposte: da un lato, che niente sia in sé come appare... Perché è tutto nella coscienza. ...e dall'altro che sia vero come appare. Senonché al positivo, che è il vero, non si deve dare significato oggettivo, quasi che per es. una data cosa sia bianca in sé così come appare... La questione qui è quella che poi verrà diretta da Hegel con l'in sé e il per sé e con l'Aufhebung, cioè con l'integrazione dei due momenti. La cosa appare così come l'essere semplice, è l'in sé, ma questo in sé non dice nulla se non c'è il per sé, se non c'è il significato, l'universale; sono, quindi, entrambi necessari, non possono darsi l'uno senza l'altro. il momento della coscienza, posto in risalto da Protagora, secondo cui l'universale esplicito ha in lui il momento del negativo dell'essere per altro... Ciascuna cosa, se è in relazione, è sempre per altro. ...deve adunque affermarsi come un momento necessario, ma in quanto è soltanto per sé e isolatamente è unilaterale... Perché è altrettanto necessario anche il momento dell'essere in sé. Siamo a Gorgia, che fu anche uno dei più grandi retori dell'antichità. Gorgia di Lentini, in Sicilia, nella Magna Grecia. Si dice che sia stato discepolo di Empedocle, conobbe tuttavia anche gli eleati e la sua dialettica risente della loro maniera e del loro metodo. Difatti, Aristotele, che ci ha conservato questa dialettica*

nel Libro, pervenutoci soltanto frammentariamente, *De Senophane, Zenone et Gorgia*, lo cita insieme con essi. La dialettica di Gorgia ci è stata tramandata diffusamente anche da Sesto Empirico. Egli fu valente nella dialettica oratoria ma si distinse specialmente nella dialettica pura applicata alle categorie universalissime dell'essere e del non essere, è vero dire non alla maniera dei Sofisti. E qui il Tinnemann, contro cui si scaglia spesso Hegel, afferma molto erroneamente che Gorgia è andato molto oltre il segno cui può giungere un uomo di buon senso. Gliel'ha offerta a Hegel su un piatto d'argento. Questo avrebbe potuto dirlo di ogni filosofo. Infatti, ogni filosofo va oltre ogni sano intelletto umano, perché ciò che suol chiamarsi sano intelletto umano non è filosofia e spesso è tutt'altro che sano. Il sano intelletto umano contiene il modo di pensare le massime e i pregiudizi della proprietà ed è governato dal pensiero determinato di essa senza averne coscienza. In questo senso certamente Gorgia è andato più in là del sano intelletto degli uomini. /.../ La dialettica di Gorgia si muove nei concetti in maniera più pura che non quella di Protagora. La relatività o il non essere in sé di ogni essere, affermata da Protagora... Protagora ha affermato l'in sé e il per sé, ma ha mancato l'*Aufhebung*. ...e soltanto in relazione ad un altro, che per lui è essenziale, gli ha punto la coscienza. La maniera in cui Gorgia mostra il non essere in sé dell'essere è perciò più pura perché quello che vale come essenza egli lo prende in se stesso senza presupporre quell'altro; ne fa pertanto vedere la nullità in lui stesso e ne distingue il lato soggettivo e l'essere che è per esso. Secondo Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, lo scritto di Gorgia *Della natura*, la dialettica è divisa in tre parti. Nella prima egli dimostra che oggettivamente nulla esiste; nella seconda, soggettivamente, che seppure esiste qualcosa esso non è conoscibile; nella terza, a un tempo soggettivo e oggettivo, che se anche fosse e potesse conoscersi non sarebbe tuttavia possibile comunicare il contenuto conosciuto. Naturalmente, un'affermazione come quella di Gorgia è impegnativa. Nulla è: intanto dà esistenza al nulla, se è, è qualcosa. Poi, estendendo alla locuzione "nulla è", beh, questa è un'affermazione, e un'affermazione non è nulla ma è qualcosa, per l'appunto un'affermazione. Quindi, qui c'è un paradosso, un'aporia, perché pone proprio il paradosso principale, il paradosso in cui il porsi di qualche cosa si pone dicendo di non porsi. Chiaramente, ci si trova in imbarazzo di fronte a una cosa del genere. Non sto affermando: anche questa è una contraddizione. Sono i paradossi più comuni, più diffusi, quelli che affermano di non fare ciò che stanno facendo o, più propriamente, di non dire ciò che stanno dicendo. *Abbiamo qui determinazioni di pensiero molto astratte, i momenti più speculativi dell'essere e del non essere, del conoscere e del conoscere che si fa ente e che si comunica, né queste sono chiacchiere, come si suol credere, e l'etica è di natura affatto oggettiva e di contenuto interessantissimo. Allora, comincia dicendo "se qualcosa è".* Questa è l'argomentazione di Gorgia che ci è stata tramandata da Sesto Empirico, di Gorgia mi sembra sia rimasto solo l'Encomio a Elena, in cui doveva difendere Elena dall'accusa di avere fatto tutti i malanni. "Se qualcosa è", ma questo qualche cosa è però un ripiego a cui abbiamo l'abitudine di ricorrere nella nostra lingua sebbene sia propriamente poco adatto, implicando l'opposizione di un soggetto e di un predicato, mentre invece si tratta soltanto dell'è; dunque, se l'è è l'essere o il non essere o l'essere e il non essere insieme. E dimostra (Gorgia) che non è alcuno dei tre casi. È curioso che parta non dall'essere ma dal non-essere. Il non essere non c'è poiché se ci fosse sarebbe e non sarebbe insieme. Infatti, in quanto vien pensato non essere non è, ma in quanto è non essere invece sarebbe. È non essere. Come diceva prima "Nulla è", quindi, è qualcosa. E, altrimenti, se il non essere c'è allora l'essere non c'è, giacché sono contrari tra loro. Se adunque al non essere toccasse di essere, all'essere toccherebbe di non essere; ma come l'essere non è, così non è il non essere. Ecco il genuino modo di ragionare di Gorgia. Se al non essere toccasse di essere, all'essere toccherebbe di non essere; ma come l'essere non è, così non è il non essere. È giunto a considerare che l'essere non è a partire dal non essere, chiedendosi se il non essere sia, perché se è allora non è non essere. Ma se non è non essere è essere, perché sono due negazioni che si escludono: dicendo che non è non essere sta affermando l'essere. Ma abbiamo visto che il non essere non è, perché se il non essere fosse allora non sarebbe non essere. Vi rendete conto della finezza del ragionamento di Gorgia, che sfrutta l'argomentazione, sfrutta la possibilità di attribuire significati alle parole. È ovvio che

facendo questo discorso attribuisce all'essere un certo significato, che è quello che a lui serve; così come alla negazione attribuisce il significato che a lui serve. Continua Aristotele nel passo citato *Però, nel dare la prova che l'essere non è egli segue lo stesso procedimento di Melisso e di Zenone. Si tratta cioè della dialettica che abbiamo già incontrata presso di essi. Se l'essere è, è contraddittorio predicare di esso alcunché di determinato.* Qui Aristotele lo critica mutando il significato di essere, cioè dando all'essere un significato che è quello che intende Aristotele, perché dice *Se l'essere è, è contraddittorio predicare di esso alcunché di determinato.* Però, Protagora non diceva esattamente questo, semplicemente valutava l'essere e il non essere, senza nessuna determinazione. È chiaro che se incominciamo a riflettere sul fatto che per parlare dell'essere occorre fornirgli una determinazione e che, quindi, questo essere è altro da sé, allora cambia tutto il discorso. Qui non dobbiamo intendere essere e non essere come enti di natura, ma come arguzie argomentative, pure e semplici. Invece, Aristotele, da persona seria qual era, vede subito essere e non essere come enti di natura. Lui dice no, perché l'essere deve essere determinato. *E se noi facciamo ciò affermiamo di esso alcunché di affatto negativo.* Cioè: se lo determiniamo vuol dire che c'è. *Infatti, Gorgia dice che l'essere è, o in sé e senza principio oppure generato, e dimostra che non può essere né l'una cosa né l'altra perché ciascuna condurrebbe a contraddizioni.* Già affermare che l'essere è, è una contraddizione di per sé, ma a Gorgia interessava poco questa cosa, a lui interessava mostrare che cosa può fare l'argomentazione. Questo è il suo obiettivo: che cosa si può fare con le parole. *...né può essere in sé, giacché ciò che è in sé, non avendo principio, è infinito e, quindi, indeterminato e indeterminabile. L'infinito non è in alcun luogo, perché se fosse in qualche luogo ciò in cui è sarebbe diverso da esso. Dove è è in altro, orbene, non è infinito ciò che è diverso da un altro o contenuto in un altro.* Anche qui, vedete, queste nozioni di luogo, di infinito, ecc., non sono da prendere come enti di natura, sono argomentazioni, costruzioni. Lui sta mostrando come è possibile costruire dei paradossi, come è possibile piegare il linguaggio facendogli dire tutto quello che si vuole. *L'infinito non è. Da un lato, questa dialettica di Gorgia contro l'infinito è limitata poiché l'essere immediato non ha bensì né principio né limite, ma pone il progresso all'infinito. Senonché il pensiero in sé, il concetto universale, ha in quanto negatività assoluta il limite in se stesso.* Come dire che il limite del significato è il significante, il limite del per sé sta nell'in sé. *Da un altro lato Gorgia ha perfettamente ragione. Infatti, l'infinito sensibile, il falso infinito, non è presente in alcun luogo e, quindi, in sostanza non è, è soltanto un al di là dell'essere. Noi però dobbiamo ammettere, come diversità in generale, ciò che Gorgia chiamava diversità di luogo.* L'essere non è contenuto in qualche cosa, non può nascere né morire. *In maniera analoga Gorgia dimostra che l'essere dovrebbe essere o uno o molti, che potrebbe anche essere né l'una cosa né l'altra.* Le sue argomentazioni puntano sempre a mostrare che i due corni del dilemma sono equivalenti, nessuno dei due prevale sull'altro. Questo è il principio fondamentale della sofistica: mostrare come i due corni del dilemma sono la stessa cosa. Poi, sarà Hegel a integrarli con l'Aufhebung, ma uno non ha nessuna priorità sull'altro, cioè l'essere è infinito ma è anche no. *Se esso (l'essere) non è Uno non può nemmeno molti, giacché molti è molti Uno. Parimenti essere e non essere non possono esistere contemporaneamente, giacché il non essere non è e, quindi, anche l'essere, che è identico con quello; né essi possono viceversa essere l'uno e l'altro, giacché se sono identici io non posso parlare di due e, dunque, non sono l'uno né l'altro; infatti, quando dico l'uno e l'altro dico diversi.* Questa dialettica, che anche Aristotele attribuisce specificatamente a Gorgia, ha la sua perfetta verità allorché si parla di essere e non essere si dice sempre anche il contrario di ciò che si vuol dire. Su questo si basa la sofistica: dicendo una qualunque cosa si ammette necessariamente anche l'esistenza della contraria. Mercoledì prossimo ci occuperemo di Socrate. Con Socrate avviene ancora un altro passaggio. Contrariamente a ciò che hanno fatto i sofisti, Socrate illude che uno dei due corni del dilemma sia quello giusto. Non lo dice mai, in nessun dialogo afferma una conclusione, ma allude al fatto che uno dei due debba essere per forza vero, perché il bene è il fine ultimo e, quindi, ci deve essere per forza il vero bene.

21 luglio 2021

Siamo arrivati a Socrate che, come ciascuno sa, è una delle figure più importanti nella storia del pensiero. *Richiamiamoci brevemente alla memoria il ciclo finora percorso. Gli antichi Ioni hanno certo pensato ma senza riflettere sul pensiero, cioè senza determinare il loro prodotto come pensiero.* Erano giunti a quella che Hegel chiama la coscienza, la consapevolezza che c'è il pensiero, però, ancora il pensiero non pensa se stesso (l'autocoscienza per Hegel). *Gli atomisti avevano ridotto l'essere oggettivo a pensieri, che però erano soltanto astrazioni, pure essenze. Invece, Anassagora innalzò a principio il pensiero come pensiero, il quale in tal modo si palesò come il concetto onnipotente, come la potenza negativa su tutto ciò che è determinato e sussiste.* In questo modo Hegel ci dice anche perché è nata la filosofia: per avere più potere sulle cose. Il pensiero prefilosofico si affidava agli dei – gli dei vogliono questo, fanno questo e quest'altro – il potere era comunque loro, gli umani lo subivano, potevano tutt'al più ingraziarsi in qualche modo. Ma a un certo punto interviene il pensiero e più il pensiero diventa prioritario e più ci si accorge della sua potenza straordinaria. Ecco perché gli dei non servono più, così come i miti: si è cambiato registro, il pensiero è onnipotente, e questo avverrà soprattutto con i sofisti. Poi, dopo questa considerazione della onnipotenza del pensiero, arriva Socrate, poi Platone e quindi Aristotele. Ma già con Socrate si pone un limite a questa onnipotenza, limite che è dettato dal fatto che ciò che è il bene per gli umani è l'assoluto, non il particolare ma l'assoluto, cioè, l'universale. Quindi, bisogna trovare dal particolare l'universale, solo questo è il bene che bisogna ricercare. Quindi, il pensiero è sì onnipotente ma c'è qualcosa che lo argina, e cioè l'universale. Quando si arriva a cogliere l'universale è come se si fosse arrivati a fine corsa. Oltre le idee di Platone, per esempio, non c'è altro. Il primo argine che viene posto ai presocratici lo pone Socrate, il quale non dice ancora quali siano queste idee, però allude al fatto che ci sono e che devono essere cercate. E adesso vediamo come si svolge la cosa secondo Hegel. *Protagora afferma che il pensiero è l'essenza...* Cioè: tutto è qui. *...ma in quel suo movimento, che è la coscienza dissolutrice di tutto, l'irrequietezza del concetto.* Ma questa irrequietezza in se stessa ha anche un che di quiescente e di saldo, perché è sì irrequietezza ma in quanto tale è quella che è, è una irrequietezza ineliminabile. *Orbene, ciò che va di saldo nel movimento come movimento è l'Io, perché esso ha fuori di lui i momenti del movimento. L'Io, come ciò che conserva se stesso e supera soltanto l'altro, è unità negativa, ma appunto perciò è un individuo, non ancora un universale riflesso in sé.* Qui è Hegel che accusa Protagora di non essere hegeliano. *Proprio in ciò consiste il doppio volto della dialettica della sofistica: una volta scomparso l'oggettivo...* Le cose stanno così come dicono gli dei, per esempio nella religione. *...quel soggettivo...* Cioè: sono io che penso. *...che resta fermo significa o l'individuale opposto all'oggettivo, e quindi l'arbitrio accidentale e senza legge...* Faccio quello che voglio. *...oppure ciò che in lui stesso oggettivo e universale...* Cioè: occorre la ricerca di che cosa è oggettivo e universale nel soggetto, in colui che pensa. Questo è ciò che farà Socrate. *Socrate afferma che l'essenza è l'Io universale come coscienza quiescente in se stessa...* Coscienza che è ferma in se stessa, salda in se stessa, e a partire da questa saldezza si interroga sugli universali, cioè, su cosa veramente è universale, quindi, su ciò che merita di essere indagato.

*Intervento: È come se non ci fosse movimento dialettico?*

È un abbozzo di movimento dialettico, in un certo senso. C'è un movimento ma non è ancora quel movimento dialettico per cui dal per sé si torna all'in sé. *Orbene, questo è il bene come bene...* La coscienza che indaga se stessa. *...che è libero dalla realtà esistente, libero dalla singola coscienza sensibile del sentimento e dell'inclinazione, libero finalmente dal pensiero che specula teoreticamente sulla natura, il quale sebbene pensiero ha ancora la forma dell'essere, nel quale dunque io non certo me.* Continua ad esplorare le cose della natura. *Socrate in tal modo, in primo luogo, ha accettato la teoria di Anassagora: il pensiero, l'intelletto è l'universale, è quel che domina, che determina se stesso.* È per questo che Anassagora era importante per Socrate, come se Anassagora gli avesse detto che è il

pensiero che domina su tutto: il pensiero che pensa se stesso, in fondo. *Ma in lui (Socrate) questo principio non assume più, come nei Sofisti, l'aspetto della cultura formale o del filosofare astratto; quindi, se anche per Socrate, come per Protagora, l'essenza è il pensiero autocosciente, che toglie ogni determinato, in Socrate però ciò accade in modo che egli intenda ora insieme pensare come quello che è quiete nella sua salvezza. È per questo che dicevamo che è a metà tra dialettica e non dialettica, perché incomincia a pensare che c'è questo movimento, anche se propriamente non lo mette in atto, non coglie l'Aufhebung. Questa sostanza in sé e per sé, cioè che puramente e semplicemente si conserva, è stata ora determinata come fine e, più precisamente, come il vero, come il Bene.* Sta dicendo che Socrate ha cominciato a pensare che ciò che la coscienza pensa, quando pensa se stessa, diventa autocoscienza e, quindi, ha a che fare non più con la natura, con il mondo che lo circonda, ma con il proprio pensiero, che determina le cose. *A siffatta determinazione dell'universale segue in secondo luogo che questo Bene (che è sempre l'universale, naturalmente), il quale deve avere per me valore di fine sostanziale, deve essere da me riconosciuto; in tal modo fa la sua apparizione in Socrate la soggettività infinita, la libertà dell'autocoscienza.* Cioè: io sono libero di riconoscerlo oppure no. *Tale libertà, consistente in questo, che la coscienza in tutto ciò che pensa deve essere assolutamente presente e cosciente di sé...* Chiaramente, per decidere una cosa del genere devo essere consapevole di quello che faccio. *...nei tempi nostri si pretende che s'abbia a spingere all'infinito senza che vi sia posto alcun limite né condizione. Il sostanziale, per quanto eterno è in sé e per sé, deve in pari tempo essere prodotto da me.* E qui ci sono ancora i sofisti. Poi, vedremo quanto Socrate sia debitore dei sofisti. *Senonché questo mio è soltanto l'attività formale. Il principio di Socrate è dunque questo, che l'uomo deve attingere da se stesso, così che lo scopo delle sue azioni lo scopo finale dell'universo, che deve pervenire alla verità per opera propria.* È per questo che Socrate pensava che ciascuno ha in sé la verità, deve solo trovarla, come nel famoso dialogo *Menone*: lo schiavo che secondo Socrate conosceva già tutte le regole geometriche, che quello non sapeva assolutamente; però, Socrate, parlando con lo schiavo, gliela tira fuori. È il famoso metodo socratico per dimostrare che era già tutto presente, il che è vero fino a un certo punto. *Il vero pensiero pensa in modo che il suo contenuto non è meno soggettivo che oggettivo...* In quanto mi pongo di fronte al mio pensiero come a un oggetto: manca ancora il ritorno dell'oggetto sul soggetto. *In tal modo la verità vien posta come un prodotto mediato dal pensiero, mentre l'ingenuo costume, come Sofocle fa dire ad Antigone, è l'eterna legge degli dei. /.../ Socrate ha comune coi Sofisti la riflessione, il condurre il giudizio alla coscienza.* Come dire: accorgiti di ciò che stai facendo, di ciò che stai dicendo. *Ma Socrate e Platone, d'altra parte, con la loro filosofia dovevano venire a contrasto con i Sofisti, quali rappresentanti della cultura filosofica generale della loro età, perché l'oggettivo prodotto dal loro pensiero lo consideravano a un tempo come l'in sé e il per sé...* Come se fosse tutto lì. *...e, quindi, come superiore a tutti gli interessi e le inclinazioni particolari, come la potenza che sovrasta su di essi.* È chiaro che per i sofisti non c'era l'idea di trovare l'assoluto perché già Zenone, già gli eleati, avevano già cancellato l'idea di assoluto. Questa idea di verità assoluta era già crollata. Invece, Socrate la riprende elaborandola, poi più che altro Platone, come teoria delle idee, per cui le cose immanenti, quelle con cui si ha a che fare, sono soltanto delle apparenze; in realtà, le vere cose, la vera realtà sta nell'idea che io ho di quella cosa, cioè nell'universale. Però, questo, come dicevo prima, è un porre un argine al pensiero dei sofisti, al pensiero presocratico, un porre un argine nel senso che insinua che il pensiero, certo, è libero e può costruire qualunque cosa ma si scontra a un certo punto con un limite che è dato dall'universale, universale che il pensiero non può mettere in dubbio perché è la verità. Naturalmente, bisogna crederci che sia così, sennò non succede niente. Ma non è che ci si crede così, naturalmente, tanto Platone quanto Aristotele pongono potenti argomentazioni a fondamento di tutto ciò, ma tutte queste argomentazioni non tolgono di mezzo il problema. Tutte le confutazioni che fa Aristotele ai presocratici sono il più delle volte capziose e il problema, in realtà, rimane tale e quale.

*Intervento: Sono retoricamente efficienti perché restituiscono a chi le ascolta la possibilità di esercitare un potere sulle cose.*

Sì, certo. È per questo che ha funzionato in questo modo.

*Intervento: Sono strategie retoriche. Creano l'immagine nell'interlocutore...*

Infatti, Hegel lo dice. *Dunque, che cosa faceva Socrate? Conduceva i suoi interlocutori da quel caso speciale a pensare l'universale, ciò che ha in sé e per sé valore di vero e di bello, suscitando in ciascuno, attraverso la riflessione personale, la convinzione e la coscienza di ciò che conveniva in quel caso. Orbene, questo metodo presenta due lati fondamentali. Da un lato, trae fuori l'universale dal caso concreto, porta alla luce il concetto che è in sé in ogni coscienza; dall'altro lato, dissolve i modi di vedere generali della rappresentazione o del pensiero, radicati e accettati immediatamente dalla coscienza e li scompiglia in se stessi e nel concreto.* In effetti, Socrate fa questa operazione ovviamente retorica, e cioè scompigliando le credenze della persona mostra che c'è qualche cos'altro di più potente. È per questo che ha avuto tanto seguito, così come ha avuto tanto seguito Aristotele, perché attraverso la metafisica mostra come sia possibile conoscere esattamente e con certezza le cose, cioè, la conoscenza diventa episteme. *Per indurli a formulare essi stessi (gli interlocutori di Socrate) queste opinioni fa le viste di ignorarle e con aria ingenua rivolge loro dei quesiti, come se essi dovessero fargli da maestri; in realtà, però, soltanto per indurli a scoprirsi. In ciò consiste la famosa ironia socratica, che in Socrate è un modo particolare di comportarsi nelle relazioni fra persona e persona e, quindi, nient'altro che una forma soggettiva della dialettica, mentre la dialettica vera e propria ha a che fare con le ragioni della cosa.* L'ironia mette in evidenza una assoluta e totale superiorità. Quando si fa dell'ironia su qualcuno ci si mette in una posizione di totale superiorità nei suoi confronti. Costui dice così ma, come nei confronti dei bambini, non sa ancora niente, non ha ancora imparato, è ancora ingenuo. Quindi, nel metodo socratico c'è uno straordinario utilizzo della volontà di potenza, che si manifesta attraverso l'ironia: tu non sai, io te lo dimostro e in questo modo scompiglio le tue credenze e ti faccio credere, ti faccio pensare che esista qualcosa di epistemico. In questo modo Socrate ha avuto un grandissimo seguito perché è come se mostrasse la via per la verità, verità che andava al di là delle cose credute comunemente. Questo gli ha poi provocato qualche problema, ma questo è un altro discorso. *Talvolta, trae la conseguenza contraria da qualche caso concreto, poiché anche questo contrario era per i suoi interlocutori un principio altrettanto inconcusso; li obbligava a riconoscere di essere in contraddizione con se stessi.* Questa è retorica pura. *Adunque l'insegnamento che Socrate impartiva a quelli con cui si intratteneva era di sapere che non sapevano niente; anzi, ciò che era ancora più importante era di non sapere niente neppure lui e di non essere quindi in grado di insegnare.* Questa era la prima forma dell'anima bella: io non so niente, parla tu che sai! Naturalmente, appena l'altro incomincia lo massacra. È una delle modalità della retorica; sappiamo che la retorica serve a vincere l'altro, quindi, a piegarlo alla mia ragione. Questo è quello che voleva fare Socrate ed è quello che faceva: un esercizio di potere. *Orbene, questa ironia sotto un certo aspetto pare che manchi di verità, ma allorché si tratti di oggetti di interesse universale, circa l'uno afferma il pro e l'altro il contro, accade sempre che l'uno non sappia come l'altro si rappresenti la cosa. Infatti, ogni individuo ha certi principi ultimi che presume noti anche all'altra parte. Ma quando si viene alle strette risulta che proprio le premesse hanno bisogno di essere validate. Per esempio, nei tempi moderni si discute intorno alla ragione e alla fede, che sono oggi gli interessi predominano nel nostro spirito; orbene, ognuno si comporta come se sapesse bene che cosa sia ragione e passerebbe per cattiva educazione chiedere che si dichiarasse cosa essa sia, poiché la si presuppone nota.* È la stessa cosa che dice Peirce: la prima cosa da fare quando si discute in ambito teorico è stabilire in quale modo si intendono le premesse da cui partiamo, perché se non si fanno due discorsi che corrono paralleli, come accade sempre. *È possibile dunque intendersi soltanto quando è stato precedentemente spiegato ciò che si presuppone noto, ma non lo è.* Socrate giocava su questo: tutte le cose, che il suo interlocutore presupponeva essere note, lui chiedeva di spiegarle. Come se dicesse "che cos'è questa? Una penna. Quindi, che cosa esattamente? Uno strumento. Ma

vediamo che cos'è esattamente uno strumento. Poi, vediamo che cos'è la scrittura". Si va avanti all'infinito, naturalmente, finché la persona non sa più nemmeno da che parte girarsi. E questo è l'intendimento della retorica: metterlo nelle condizioni di accogliere quello che io gli impongo. *Essa (la coscienza) dice "sono io che con il mio colto pensiero posso ridurre al nulla tutte le affermazioni di diritto, di costume, di bene, ecc., perché io ne sono senz'altro la signora, e io so che se una cosa è bene per me so anche trasformarla per me nel suo opposto, che tutto per me ha valore di verità solo in quanto in questo momento così mi piace". Questa ironia consiste dunque nel farsi gioco di ogni cosa e può ridurre tutto ad apparenza, e le cose serie che essa crea le annulla subito nello scherzo, essa dissolve nel nulla e nella trivialità ogni alto e divino vero. Come dire: non c'è nulla di alto, di divino, se incominciamo a interrogarlo. L'effetto immediato di cotesto procedimento può essere questo, che la coscienza si meraviglia di trovare nel noto ciò che non vi ha cercato. Se, per esempio, riflettiamo alla rappresentazione del divenire, nota a ciascuno, troviamo che quel che diviene non è e tuttavia anche è: è l'identità di essere e di non essere. Può stupirci che una rappresentazione così semplice contenga così immensa differenza. ... La mira cui egli (Socrate) tendeva in particolar modo era dunque quella di creare uno stato di incertezza e di confusione della coscienza in se stessa. Egli mira con ciò a destare un senso di vergogna e a far sì che ci si accorga come quello che teniamo per vero non sia ancora il vero, dal che doveva sorgere allora il bisogno di prendere maggior cura della conoscenza. Platone ce ne porta esempi peraltro nel Menone. Quindi, fare notare che ci sono più cose in una credenza. Uno pensa che la cosa sia così, ma è anche così, non è solo così, ed è questo "non solo così" che poi porta al sovvertimento radicale. In breve questo il procedimento di Socrate... Cioè, la retorica, quella che usavano i sofisti, né più né meno. ...l'affermativo: ciò che Socrate svolgeva nella coscienza è niente meno che il Bene... Questa è una delle differenze tra Socrate e i sofisti. I sofisti non si occupavano del Bene, perché il Bene assoluto dove lo troviamo, come lo stabiliamo, chi lo decide? In fondo, anche dire che il Bene è l'universale è una decisione di Platone, chi garantisce che sia così? Nessuno. ...in quanto esso scaturisce dalla coscienza mediante il sapere. Qui Socrate faceva vedere al suo interlocutore che lui, l'interlocutore, poteva raggiungere il Bene assoluto, l'universale, soltanto attraverso la sua coscienza, che aveva già nella coscienza tutto, doveva solo tirarlo fuori con la conoscenza, con il sapere. Socrate lo aiutava a fare venire fuori questo sapere: in fondo, era questo il cosiddetto metodo maieutico. L'eterno, l'universale in sé e per sé, ciò che viene chiamato idea, il vero che appunto in quanto è fine è il Bene. L'idea che questo universale sia il fine, cioè l'ultimo elemento da cogliere, è un'idea di Platone, perché nel suo pensiero l'universale è ciò che raccoglie in sé tutti i particolari e, quindi, il Bene assoluto: se ciascuna cosa particolare può essere considerata un bene particolare, soggettivo, ecc., invece ciò che racchiude tutte queste cose, e cioè l'universale, deve essere il Bene assoluto. È un pensiero ingenuo, se ci pensiamo bene. Questo rispetto a Socrate si contrappone ai sofisti, presso i quali l'affermazione che l'uomo è misura di tutte le cose (Protagora) contiene ancora i fini particolari... Fini particolari nel senso che sono io a decidere di volta in volta. Non esiste qualche cosa che vada al di là, come era per Socrate l'universale. ...mentre in Socrate l'universale, prodotto mediante il pensiero libero è quivi espresso in maniera oggettiva. Tutti i miei fini sono soggettivi. Per Socrate l'universale è oggettivo, è quello che è: questa penna è quello che è. Quello che è perché c'è l'idea di penna; sarebbe la "pennità". Come la cavallinità, l'idea del cavallo, che deve essere presente prima che io possa vedere un cavallo. È chiaro che la domanda immediata è: da dove vengono queste idee? Sono lì, nell'Iperurano, e più non dimandare. Tuttavia, non dobbiamo far colpa ai Sofisti se nel disorientamento dell'età loro non trovarono il principio del vero... Non è che non lo trovarono. Non lo trovarono perché non c'è, il che è diverso. Non è che non ci sono arrivati. Il sofista avrebbe chiesto "Dimmi tu qual è il principio del Bene e perché deve essere quello che dici tu e non quello che dico io, per esempio". Questo ricondurre la coscienza in se stessa viene svolto in Platone molto estesamente in questa forma: l'uomo non può imparare niente, neppure la virtù, non perché essa non rientri nella sfera della scienza ma perché Socrate dimostra che il Bene non proviene dall'esterno, per modo che possa essere insegnato,*

sibbene è contenuto nella natura dello spirito. In generale egli pensa che l'uomo non possa ricevere passivamente nulla dall'esterno, a quella guisa che la cera riceve la forma. Tutto invece risiede nello spirito dell'uomo e sembra soltanto che l'uomo lo impari. Certamente tutto ha inizio dall'esterno, ma soltanto inizio; la verità è che questo inizio esteriore è soltanto un impulso allo svolgimento dello spirito, per cui il primo non è mai il primo. Tutto ciò che ha valore per l'uomo, l'eterno, l'in sé e il per sé, è contenuto nell'uomo stesso, si deve sviluppare dall'uomo stesso. Imparare vuol dire soltanto ricevere conoscenza di ciò che è esteriormente determinato. Qui è interessante la questione perché, anche senza cogliere la questione del linguaggio, è un po' come dire che è già tutto qui. Probabilmente Platone pensava che se qualche cosa fosse stato fuori dallo spirito, fuori dal pensiero, questo non sarebbe stato pensiero e, quindi, non poteva in nessun modo intervenire. Se qualcosa è, è perché è pensiero, è già da sempre pensiero. Come dire che nel linguaggio c'è già tutto, tutto ciò che è stato fatto era già presente, tutto ciò che sarà tra mille anni è già qui adesso. Non lo vediamo, certo, per una serie di motivi, ma è già qui necessariamente, perché se non fosse qui vorrebbe dire che in questo caso sarebbe fuori dal linguaggio, ma se è fuori dal linguaggio non abbiamo alcun accesso e, quindi, non avverrà mai né sapremo mai che cosa non è avvenuto. *Orbene, poiché Socrate si ferma all'indeterminatezza del Bene, per lui il bene determinato assume il più preciso significato di Bene soltanto particolare; quindi, l'universale risulta soltanto dalla negazione del Bene particolare e, poiché questo è costituito precisamente dalle vigenti leggi del costume greco, in ciò sta il certamente giusto ma pericoloso lato dell'accorgimento di far risaltare in ogni particolare soltanto il suo difetto.* Cosa ci sta dicendo qui? Dice *l'universale risulta soltanto dalla negazione del Bene particolare.* Se questo Bene è particolare vuol dire che è tuo, ma per un altro è un altro; quindi, negativamente possiamo pensare un Bene universale. Per Socrate è ancora così, per Platone non lo sarà più. Questo però, dice Hegel, ha comportato qualche problema, nel senso che lo porta e mettere in discussione, pur obbedendo alle leggi, la loro validità. Io devo obbedire alle leggi perché ci sono, però non credo che queste leggi siano vere. Perché Socrate si lascia giustiziare? Proprio per questo motivo, cioè per mostrare che lui tiene alla legge, che crede alla legge ma in quanto fenomeno particolare, momentaneo, che ha validità adesso perché è in vigore adesso, tra dieci anni non lo sarà più, tra dieci anni sarà importante un'altra legge, ma l'importante è che ci sia la legge, alla quale tutti devono sottoporsi. Però, c'è un problema che qui Hegel ha riscontrato. Hegel ci ricorda che a Socrate fu detto che era libero di andarsene se voleva, i secondini si sarebbero girati dall'altra parte e lui sarebbe potuto andare via, oppure avrebbe potuto pagare una penale che tutti i suoi allievi erano pronti a produrre. E, invece, no, Socrate vuole che la legge segua il suo corso e che, quindi, lui venga condannato a morte. *Questo rifiuto a salvarsi può certamente venir considerato prova di grandezza morale ma d'altra parte contraddice in certo modo a quanto egli disse più tardi in carcere, e cioè egli non aveva voluto fuggire ma si trovava in quel luogo perché così era sembrato il partito migliore agli Ateniesi e a lui era sembrato il partito migliore sottomettersi alle leggi. Ma siccome gli Ateniesi lo avevano giudicato colpevole, la prima prova di sottomissione alla legge sarebbe stata per l'appunto di rispettare il giudizio e confessarsi colpevole.* Era la prima cosa che chiedevano i Greci. Quindi, Socrate, per ottemperare a questa legge, di cui parlava così bene, avrebbe dovuto per prima cosa sottomettersi alla legge che imponeva il riconoscimento del suo crimine; cosa che non fa. *Di conseguenza, avrebbe dovuto anche ritenere meglio assegnarsi la pena, poiché in tal modo si sarebbe assoggettato oltre che alle leggi anche al giudizio.* Questo avrebbe dovuto fare se voleva sottomettersi, dice Hegel. *Così vediamo in Sofocle la divina Antigone, la più nobile figura che sia comparsa sulla Terra, la quale andando a morte accetta con le sue ultime parole quel che è accaduto: se così piace agli dei confessiamo che, posto che soffriamo, abbiamo errato.* C'è una sorta di discrepanza, nota Hegel, tra la posizione di Socrate, quella da lui diffusa, e la sua condotta, perché di fatto non si sottomette ma vuole portare il sistema giuridico greco alle estreme conseguenze. Anche se non è propriamente l'anima bella, di cui parla Hegel, è comunque un primo abbozzo. Siamo arrivati a Platone. C'è quel famoso detto che si attribuisce ad Aristotele: *Plato amicus, sed magis amica*

*veritas* (Platone è un amico ma lo è di più la verità), per cui se Platone sbaglia lo castigiamo. Vedemmo già nella delineazione generale della storia della filosofia che nella linea progressiva dell'elaborazione filosofica dovevano presentarsi appunto codesti nodi nei quali il vero è concreto. Il concreto è l'unità di determinazioni, di principi differenti; orbene, questi, per potere essere svolti per venire alla coscienza in modo determinato, debbono anzitutto essere presentati per sé... È quello che diciamo sempre: posso pensare il concreto solo per astratto. Certamente essi prendono in tal guisa aspetto di principi unilaterali in confronto del più alto che seguirà poi, ma questo non li annulla, non li lascia neppure in disparte, anzi, li assume quali momenti del suo principio superiore. Nella filosofia platonica vediamo difatti ricomparire svariati filosofemi più antichi... I filosofemi sono i concetti fondamentali dei filosofi. ...ma accolti nel più profondo principio platonico e congiunti in esso. Il rapporto è il seguente: la filosofia platonica si presenta come una totalità dell'idea e, quindi, come risultato comprende in sé i principi altrui. Questo è, secondo Hegel, ciò che ha fatto Platone, e cioè ha preso, come era inevitabile, tutto ciò che c'era prima e lo ha volto a ciò che voleva lui, così come accade sempre, come facciamo anche noi con Hegel e con tutti gli altri: prendiamo delle cose che ci danno da pensare ma poi le pensiamo a modo nostro. Spesso Platone si è limitato a esporre le filosofie anteriori e di proprio non ci ha messo che l'ulteriore svolgimento di esse. Il suo *Timeo*, secondo tutte le testimonianze, è l'ampliamento di uno scritto pitagorico, che è giunto fino a noi; e così pure *Parmenide*, che nell'esposizione platonica è ampliato in maniera che resta superata l'unilateralità del suo principio. Ha preso *Parmenide* e poi lo ha discusso a modo suo, non è che ha ripetuto ciò che diceva *Parmenide*. Tolle così queste due ultime difficoltà, per superare la prima occorre innanzitutto caratterizzare la forma con cui Platone ha presentato le sue idee. La forma dialogica, come sappiamo. /.../ la quale d'altra parte deve farsi derivare da ciò che in lui la filosofia è in quanto filosofia. È noto che la filosofia della trattazione platonica era dialogica. Questa forma è particolarmente bella e attraente, ma non si deve ritenere, come spesso si fa, che essa sia la forma più perfetta di esposizione filosofica. Essa è peculiare a Platone e merita certamente rispetto come opera d'arte. Qui c'è un'annotazione interessante che fa Hegel. Il contegno dei personaggi che conversano nei dialoghi platonici conserva sempre quel tono di nobilissima urbanità che conviene a persone colte ed educate. Questi dialoghi sono una lezione di finezza dei modi, mi si scorge l'uomo di mondo che sa come comportarsi; la cortesia non si limita all'urbanità, è qualcosa di più, contiene alcunché di superfluo, vale a dire, attestazione di rispetto, espressione di deferenza e devozione. L'urbanità è la vera cortesia e sta a fondamento di quest'ultima, ma l'urbanità si limita a lasciare ognuno, col quale si parli, piena libertà personale di sentire e di opinare e il diritto di manifestare il proprio pensiero. Nell'esporre la sua opinione contraria, la sua contraddizione, ognuno mostra così in modo caratteristico di dare alla propria tesi, in contrasto di quella di altri, soltanto valore soggettivo. Come si fa nella *captatio benevolentiae*: dico questa cosa ma è una mia opinione. È chiaro che non è proprio così, che si pensa che sia vero e che se un altro pensa diversamente è un cretino, però la *captatio benevolentiae* vuole questo. È difatti una conversazione in cui le persone si presentano come persone, non già come la ragione oggettiva che parli son se stessa. Invece, accade esattamente questo nella conversazione: ciascuno parla a nome di una ragione oggettiva. È questo che gli impone la volontà di potenza, la quale è come se dicesse "Tu devi parlare come se ogni cosa che dici fosse la verità assoluta, né più né meno". Per quanta energia si metta nell'affermare le proprie opinioni, si riconosce sempre che anche l'altro è una persona pensante. A nessuno è lecito sentenziare dal tripode né troncane la parola in bocca all'altro. Questa urbanità non è semplicemente riguardo ma piuttosto massima schiettezza e liberalità d'animo; essa appunto costituisce l'attrattiva dei dialoghi di Platone. Sta descrivendo, in effetti, come si svolgono i dialoghi di Platone. È vero, Socrate lascia sempre parlare, per poi confutare tutto e mettere l'altro nella condizione di non potere più replicare, perché è questo che vuole, perché se l'altro è in condizione di replicare, allora vuol dire che Socrate non ha tutte le ragioni. Il modo del dialogo platonico, di cui Hegel non parla, è quello della domanda-risposta. La domanda mostra soltanto due possibilità di risposta: vero-falso. Qualcuno lo aveva accostato al

sistema binario dei computer. È questo oppure quest'altro? Naturalmente, è posta in modo tale che l'altro siacostretto a dire "È così e non cosà". Questo naturalmente ha una pecca, ché se da una parte dà l'apparenza di un procedere snello, veloce e sicuro, dall'altra parte toglie di mezzo una quantità sterminata di cose che ci sono tra i due, ponendo unicamente un'alternativa tra due posizioni. *L'elevata mente di Platone, che possedeva un'intuizione o rappresentazione dello spirito, penetrava questo suo soggetto col concetto speculativo, ma non faceva che iniziare questa penetrazione e non abbracciava ancora col concetto l'intera realtà di esso.* Cioè lo spirito assoluto. *In altre parole, la conoscenza che si manifestava in Platone non si realizzava ancora in lui nella sua pienezza.* Neanche lui era hegeliano. *I cosiddetti neoplatonici, i quali da un lato allo stesso modo interpretavano allegoricamente la mitologia greca, scorgendo in essa espressione di idee, quali sono certamente i miti, vollero anche per primi ricavare le idee dai miti platonici, facendone così dei filosofemi, ché difatti è l'unico compito della filosofia dare il vero nella forma del concetto; da un altro lato considerarono senz'altro espressione dell'essenza assoluta ciò che in Platone si trova nella forma del concetto.* Vale a dire, hanno preso i miti di cui parla Platone come dei filosofemi, come delle asserzioni filosofiche certe e sicure. *Il mito fa parte della pedagogia del genere umano, poiché eccita ed attrae a occuparsi del contenuto.* Questo è il motivo per cui si usano i miti o gli esempi, le allegorie: un modo per attirare e mantenere l'attenzione su ciò che si vuole dire. *Ma siccome in esso (il mito) il pensiero è contaminato da forme sensibili non può esprimere ciò che vuole esprimere il pensiero.* Il mito si appunta su cose immanenti: il dio, la montagna, il mare, l'oceano, ecc. *Quando il concetto si è fatto maturo non ha più bisogno di miti. Spesso Platone afferma che siccome un determinato argomento è arduo, fa ricorso a un mito, la cosa certamente più agevole.* Inoltre, parlando di concetti semplici ci dice che essi sono momenti dipendenti e transitori, che hanno la loro ultima verità in dio; e quando poi passa a trattare di quest'ultimo se la cava con una semplice rappresentazione. *In tal modo si intrecciano e si confondono la forma della rappresentazione e la schietta speculazione.* Questo è un problema che ha travagliato più gli interpreti di Platone di quanto possa interessare a noi. *Non si trova in lui (Platone) alcuna traccia della cosiddetta modestia della coscienza nei riguardi di altre sfere, né dell'uomo nei riguardi di dio. Platone ha piena coscienza di quanto la ragione umana sia prossima a dio, col quale essa costituisce una cosa sola.* Era già chiaro per Platone tutto quello che riguarda dio. Risulta qui evidente il lavoro che ha dovuto fare il cristianesimo per togliere di mezzo tutti questi aspetti per poterlo utilizzare, cosa che ha fatto anche con Aristotele, ovviamente. *Questo si tollera in Platone, un antico che non rappresenta più niente di attuale. In un filosofo moderno invece darebbe motivo di grande scandalo. Per Platone la filosofia è il patrimonio più prezioso, è l'essenziale per l'uomo; essa soltanto l'uomo deve ricercare. A conforto di tutto ciò potrei citare numerosi passi, ma mi limito a uno del Timeo: la conoscenza delle cose più eccellenti incomincia dagli occhi...* Questo è tipico greco: la vista, il fenomeno, ciò che si mostra, ciò che viene alla luce. ...*la distinzione tra giorno visibile e notte, dei mesi e i corsi dei pianeti ci han dato la nozione del tempo e l'indagine circa la natura dell'universo. Da ciò siamo pervenuti alla filosofia e mai venne e mai verrà donato da dio agli uomini un bene maggiore di essa.* La filosofia, cioè, la capacità di pensare, di porsi domande. Per gli antichi la filosofia era questo, era il domandare. Ma noi sappiamo, dopo Nietzsche, di cosa è fatto veramente questo domandare. Quando lui diceva "Sì, certo, dagli antichi si è cercato il Bene supremo, l'essere, la verità. Tutte storie, si è cercata unicamente la volontà di potenza". Si è cercato il potere, utilizzando queste cose, che erano nient'altro che strumenti, degli utilizzabili per raggiungere il potere. Dell'essere in quanto tale importa forse a qualcuno? Ora, qui accenna alla questione dello Stato, della Repubblica, da cui leggemo il mito della caverna, di cui ci parlava Heidegger. *In quest'opera Platone, dopo aver fatto esporre da Socrate i principi del vero Stato, lo fa interrompere da Glaucone, il quale chiede a Socrate di dimostrare come sia possibile l'esistenza di uno Stato siffatto.* Lo Stato che presuppone e che mostra idealmente Socrate è lo Stato retto dai filosofi. Sappiamo che è una stupidaggine, i filosofi non sono governanti migliori di chiunque altro. Anche perché i filosofi non sono esenti dalla volontà di potenza, cosa che Platone ovviamente non

poteva sapere, ma se avesse letto con più attenzione i sofisti, forse ci sarebbe arrivato. E, allora, che cosa fa Socrate? *Si schernisce, non vuol sapere di venire a questo punto.* Di fronte alla domanda concreta “Quindi, che dobbiamo fare?”, *comincia a vagheggiare, a dire un po’ questo, un po’ quello, cerca di sviare il discorso sostenendo di non essere tenuto, dopo avere esposto ciò che è giusto, anche come dire come possa attuarsi il giusto nella realtà, doversi tuttavia indicare ciò per cui è possibile se non raggiungere la perfezione almeno di avvicinarvisi. Finalmente, messo alle strette parla: quand’è così lo dirò, anche a costo di rimanere sepolto da un fiotto di risate e di attestazioni di incredulità. O i filosofi debbono tenere il governo degli Stati o quelli che adesso vengono chiamati re dominatori debbono diventare veri e completi filosofi, sicché la filosofia e dominio coincidano.* Interessante: filosofia e dominio coincidono. In effetti, è quello che ha sempre cercato di fare la filosofia: di dominare, dominare concettualmente gli enti. La fisica no, non può fare questo, si occupa di come funzionano, di come si misurano, dove vanno, come si muovono; mentre la filosofia riguarda il che cosa sono gli enti. *Dunque, altrimenti, amico Glaucone, non finiranno mai le sciagure dei popoli né penso del genere umano in generale, e lo Stato di cui parlo non sorgerà mai né mai vedrà la luce del sole. Questo, soggiunge Socrate, è ciò che così a lungo ho esitato a dire, ben sapendo che è in grande contrasto con la comune opinione. Platone mette la seguente risposta in bocca a Glaucone: “Socrate hai pronunciato parole e detto cose tali che, come puoi immaginarti, una folla di uomini, e non dei peggiori, getterebbe il mantello e darebbe di piglio alla prima buona arma capitasse sotto mano, per fare impeto tutti insieme contro di te. E se tu non la calmerai con buone ragioni, ti attirerai qualche grosso guaio”.* /.../ *Senonché, la storia è l’idea che si realizza in modo naturale senza la coscienza dell’idea.* Questo è Hegel. *Certamente, si opera secondo pensieri universali di diritto, di uniformità al costume, di subordinazione alla volontà divina, ma è anche certo che operare è a un tempo attività del soggetto in quanto soggetto per conseguire scopi particolari.* Questo è l’irriducibile della legge, del governo, cioè, il governo dà le idee universali, ma poi queste idee universali vengono messe in atto da persone, individui che seguono indirizzi particolari e soggettivi. Come dire che l’idea è quella di costruire un qualche cosa che non escluda ma sia al di sopra della volontà di potenza in modo da governare tutto quanto. Ma gli umani sono quello che sono, ciascuno di loro ha la sua volontà di potenza, anche il facchino vuole i suoi estimatori e, quindi, non riconoscerà questa super-volontà di potenza ma vorrà fare valere la sua. *Nella realizzazione dell’idea, infatti, si mescolano pensieri e concetti con scopi mediati, particolari; soltanto da un lato essa è frutto di pensieri, dall’altro invece dipende da circostanze articolari, da azioni umane, che sono mezzi. Questi mezzi sembrano contrastare all’idea, ma ciò non consta. Difatti, tutti quegli scopi particolari e limitati sono piuttosto mezzi mediante i quali l’idea si realizza, poiché essa è la potenza assoluta. In tal modo l’idea si realizza nel mondo immancabilmente, non è tuttavia necessario che i governanti siano in possesso di essa.* Qui c’è Hegel e la sua astuzia della ragione, cioè l’idea che qualunque cosa gli umani facciano o non facciano comunque la ragione, che è qualcosa che li trascende, andrà sempre a buon fine, andrà sempre là dove deve andare, cioè, verso il pensiero assoluto. Ma questo è Hegel che lo dice, di certo non lo dice Platone. *La sostanza della dottrina delle idee consiste dunque nella convinzione che il vero non è già ciò che esiste sensibilmente, ma che soltanto l’universale determinato in se stesso, l’universale in sé e per sé è ciò che esiste nel mondo e che il mondo dell’intelletto è dunque il vero, ciò che è degno di essere conosciuto, in generale l’eterno, il divino in sé e per sé. Le differenze non hanno esistenza effettiva, sono solo puramente transitorie; tuttavia, l’assoluto di Platone, in quanto Uno in sé e identico con sé, è a un tempo concreto in se stesso, essendo un movimento che ritorna in sé, ed è un eterno essere presso di sé. L’amore per le idee è denominato da Platone entusiasmo.* Capite bene che c’era in Platone una dialettica, appena abbozzata in Socrate ma evidente in Platone. Ma qual è il problema che rimarrà poi fino a Hegel? Che i due momenti della dialettica rimangono separati, non sono integrati nell’Aufhebung. *La fonte da cui noi attingiamo la conoscenza del divino è la stessa che abbiamo già trovato additata da Socrate. Lo spirito umano contiene in se stesso l’essenziale e per apprendere e conoscere il divino deve limitarsi a trarlo fuori da sé e recarlo alla coscienza. C’è già tutto nella*

coscienza. La coscienza non è altro che il pensiero e, quindi, linguaggio. Bisogna sempre tenere conto che si usano dei termini in ambito filosofico che possono sviare se non si usano mille accortezze. La coscienza è il pensiero, è il pensiero che si accorge di sé; poi, il pensiero che torna su di sé, che pensa se stesso è l'autocoscienza, il pensiero pensante. *Mentre nei socratici questa discussione intorno all'immanenza del conoscere nello spirito dell'uomo... Questo conoscere è nello spirito, nel pensiero dell'uomo. ...tutto questo assumeva in generale la forma della domanda se la virtù potesse insegnarsi...* Perché era da lì che si era partiti. Ricordate anche nel *Teeteto* letto da Heidegger, si partiva dall'αἴσθησις, dalla percezione. Si può insegnare qualche cosa se non c'è la percezione? Indubbiamente, no. *...e nel Sofista Protagora si presentava come domanda se la sensazione sia il vero. Il che ha il più stretto legame così col contenuto della scienza come con la differenza di essa dall'opinione. Platone aggiungeva "l'educazione a codesto conoscere non essere un imparare in senso proprio". Ciò che sembra apprendersi non è altro per lui che un ricordare. Su questo argomento Platone torna spesso ma lo tratta in particolar modo nel Menone, in cui egli afferma che in generale non si può propriamente apprendere nulla e che l'apprendere è piuttosto soltanto ricordare ciò che già possediamo, al quale ricordo l'imbarazzo, in cui viene gettata la coscienza, non fa che dare la spinta.* Il metodo socratico darebbe questa spinta a ricordare ciò che già si sa. Non si tratta propriamente di un ricordo, non è che c'era già prima, ma c'è sempre stata la possibilità di sapere questa cosa. *Ciò che sollecita lo spirito verso la scienza è questa apparenza e la confusione da essa provocata, per cui allo spirito la propria essenza appare come un altro, come il negativo di lui medesimo, un modo di apparire che contraddice la sua essenza.* Questo è interessante perché dice: *Ciò che sollecita lo spirito verso la scienza.* Si presenta come un Io al quale è contrapposto un non-Io. Ora, questo non-Io è il negativo dell'Io. Naturalmente, non c'è l'Io senza il non-Io. Però, se si tengono separate le due cose, come è accaduto sempre, allora il non-Io è ciò che mi ostacola, ciò che devo dominare. È il negativo dell'Io, di me, è ciò che io non sono; sarebbe il complemento booleano di me: ci sono io e poi tutto l'universo che non sono io. Non ci si può sbarazzare di questo non-Io, non si può controllare, dominare. Il non-Io come ciò che appare, gli enti. Dominare gli enti, attraverso che cosa? Attraverso la loro aritmetizzazione – e arriviamo fino a Galilei – li trasformiamo in calcolo, li calcoliamo e in questo modo li dominiamo, sappiamo dove vanno e come vanno, per cui riesco a dominare questo non-Io, cioè il mondo. Ma ricordate cosa dice Heidegger: senza il mondo non ci sono nemmeno io. È questo il problema fondamentale. *Adunque, il pensiero è questo alcunché di imperituro...* Il linguaggio non muore. *...che in tutte le mutazioni resta preso di sé...* Curioso anche questo accorgersi che il linguaggio rimane sempre presso di sé. Il linguaggio, certo, c'è e costruisce infinite cose diverse tra loro, ma lui, il linguaggio, rimane presso di sé, non può uscire da sé. *...l'anima è questo conservarsi in altro, per esempio nella intuizione che ha a che fare con altro, con materia esteriore, e tuttavia continua a rimanere presso di sé.* Io posso pensare qualunque cosa ma il mio pensiero rimane sempre mio pensiero, che rimane presso di sé. *In Platone l'immortalità dell'anima non ha l'interesse che noi le attribuiamo per motivi religiosi, essa è connessa piuttosto con la natura del pensiero con questa interna libertà di esso, quindi, con quella determinazione che costituisce la base di ciò che la filosofia platonica presenta di più eccellente, con quel terreno sovrasensibile che Platone ha fondato. Perciò, anche per lui l'immortalità dell'anima ha una grande importanza.* È l'immortalità del pensiero, cioè, l'essere del pensiero sempre identico a sé: questa è l'immortalità dell'anima. Sicuramente usa il termine ψυχή, ma bisogna vedere bene cosa evocava per il Greco antico questa parola, sicuramente nulla aveva a che fare con ciò che si intende oggi. Originariamente, ψυχή era il soffio, ψυχάι erano i morti, gli spiriti. Poi, ψυχή è stato ripreso da Anassagora con un significato più ampio, per cui non è più soltanto gli spiriti dei morti ma lo spirito dei vivi, il loro pensiero. *In questa separazione (anima e corpo) vediamo l'essenza dell'anima riguardata non già in maniera d'essere che sarebbe quella di una cosa, ma come l'universale; più ancora poi in quel che segue, dal modo cioè in cui Platone dimostra l'immortalità. Con uno dei pensieri principali...* Loro avevano delle intuizioni straordinarie: il pensiero è immutabile, è

sempre presente a se stesso; quindi, l'anima, cioè il pensiero, è immortale. Il problema sorgeva quando dovevano dimostrarlo – ci provavano, naturalmente, sia Platone e ancor più Aristotele – ma è lì che sorgono i problemi. Pensate a Zenone: certo che lo vedo che Achille sorpassa la tartaruga, lo vedo io come lo vedono tutti, non c'è nessun problema a notarlo, ma concettualizza la cosa e poi provalo! E lì diventa un problema. E, allora, vediamo che Platone fa ricorso ai miti. Quando si trova nell'impiccio li tira fuori come sorta di deus ex machina, come nelle tragedia greca, allorquando l'autore si trova in difficoltà per risolvere il problema, ecco che arriva il dio, trascinato dal macchinario, e risolve lui il problema: da qui il termine deus ex machina. *Il grande insegnamento di Platone è che il contenuto vien riempito soltanto dal pensiero...* Cioè, si accorge che il significato, il contenuto, è un pensiero. *Infatti, esso è l'universale, che può essere colto soltanto mediante l'attività del pensare. Questo contenuto universale Platone lo ha determinato appunto come idea.*

28 luglio 2021

Lezioni di storia della filosofia di Hegel. Siamo sempre con Platone, il capitolo sulla dialettica. *Abbiamo già accennato di passaggio che il concetto della vera dialettica è quello di mostrare il movimento necessario dei concetti puri, non come se essa si risolvesse con ciò nel nulla, ma nel senso che il risultato, espresso così semplicemente, è appunto che i concetti... e che l'universale è appunto l'unità di tali concetti opposti.* Che sarebbe nient'altro che l'Aufhebung. *Senonché, in contrapposizione alla realtà esteriore la massima realtà è invece ideale e che questo sia l'unica realtà, e precisamente il pensiero di Platone, che determina l'universale o il pensiero in opposizione al sensibile. Lo scopo di molti dialoghi platonici, che terminano senza alcuna conclusione affermativa, è perciò di dimostrare che l'essere nella sua immediatezza, le molte cose che ci appaiono, anche se abbiamo rappresentazioni del tutto vere di esse, tuttavia non sono il vero in sé oggettivo, essendo soggette a mutazione ed essendo determinate dalla loro relazione con altro, non da se stesse. Quindi, anche nell'individuo sensibile si dovrebbe considerare soltanto l'universale, ciò che Platone ha chiamato idea.* Il lavoro che Platone sta facendo è quello di riuscire a fermare, a individuare l'universale, universale di contro al particolare. Il particolare si muove, cambia continuamente; l'universale si presume che rimanga sempre lo stesso: essendo universale, per definizione non dovrebbe cambiare. Ed è questo che Platone cerca, che poi definirà come il Bene, come ciò che gli umani dovrebbero cercare. C'è, sì, l'universale e il particolare, ma Platone trascura il particolare come qualcosa di scarso interesse, di pochissima importanza. L'arte, poi, doppiava questa scarsa importanza, perché l'arte è una rappresentazione dell'immanente, di ciò che c'è e, quindi, aumenta la scarsa importanza dell'elemento aggiungendo una rappresentazione a qualcosa che è già una rappresentazione di un'idea. *Codesto indirizzo contro la forma del finito induce la dialettica in primo luogo a scompigliare il particolare, in quanto la trae a dare risalto alla negazione che vi è contenuta, sicché esso non è in realtà quello che è ma trapassa nel suo contrario, nel suo limite che gli è essenziale; ché se questo limite vien tenuto saldo il particolare sparisce ed è già altro da ciò che è stato preso.* Il particolare scompare se teniamo saldo, come ha fatto Platone, l'universale. Platone tiene fermo l'universale, il particolare è irrilevante. *Questi due aspetti della dialettica volti a dissolvere il particolare...* Questo è l'obiettivo di Platone: sbarazzarsi del particolare a vantaggio dell'universale, cioè, dell'idea. *...e a produrre in tal modo l'universale, non sono dunque ancora la dialettica nel suo vero aspetto. Questa dialettica Platone l'ha comune con i Sofisti, che furono maestri nel dissolvere il particolare. A tal fine Platone si compiace assai spesso di dimostrare che la virtù è una sola; in tal modo dalle virtù particolari fa emergere precisamente il Bene universale...* Questo era il suo solo obiettivo: fare emergere il Bene universale quale riferimento ultimo, ciò a cui gli umani necessariamente devono tendere. *Sicché le filosofie precedenti scompaiono, non perché Platone le abbia confutate, ma perché le ha accolte nella propria. Tali pensieri puri, nella considerazione dei quali*

*l'in sé e per sé insiste risolutamente l'indagine platonica, sono, oltre l'essere e il non essere, l'uno e i molti, il limitato e il limite. Sono i concetti su cui verteva la filosofia e su cui continua a vertere ancora oggi in buona parte. Così grande è il valore che Platone assegna al movimento dialettico che non è considerazione dell'esteriorità ma indagine viva che ha per contenuto soltanto i pensieri puri e il movimento di questi ultimi sta appunto nel fatto che si fanno altro da sé, mostrando in tal modo che soltanto nella loro unità è la verità. L'unità dei particolari che diventa l'universale, naturalmente. L'Uno è. Da ciò segue che l'Uno non è equivalente all'è e che l'Uno e l'è sono differenti; quindi, nella proposizione "L'Uno è" è contenuta una differenza e, dunque, vi sono in essa i molti e dicendo l'Uno io dico già i molti. Questa dialettica è senza dubbio esatta ma non del tutto pura, giacché prende le mosse dal legame di due determinazioni. Torno a dire ancora una volta, Platone aveva solo questo come proponimento: cogliere l'universale e sbarazzarsi del particolare, mostrare che soltanto l'idea pura, che sta nell'Iperurano, ha valore. Tutto il resto sono illusioni, sono rappresentazioni, sono cose che vanno e vengono, nulla di cui, secondo lui, la filosofia dovrebbe occuparsi. Queste idee sono presentate dialetticamente, sono essenzialmente l'identità col loro altro. È questa la verità. Qui Hegel sta dicendo che la sua verità è superiore. Un esempio ce lo offre il divenire. Nel divenire essere e non essere si trovano in una unità indissolubile e, tuttavia, vi sono anche come differenti. Infatti, il divenire si ha soltanto in quanto l'uno trapassa nell'altro. Questo non lo dice Platone ma Hegel. Acquisiremo allora la coscienza che il concetto non è in verità né il solo immediato, sebbene questo sia il semplice, né soltanto ciò che si riflette in se stesso, la cosa della coscienza, ma è semplicità spirituale e quindi essenziale in quanto pensiero ritornato in se stesso e quindi in sé, vale a dire, essenza oggettiva, cioè tutta la realtà. Però, dice Hegel, Platone non ha espresso con precisione questa coscienza, non ci è arrivato. Infatti, qui stava parlando di lui. La cosa interessante, che vedremo poi con Aristotele, è che legge Aristotele attraverso la *Fenomenologia dello spirito*. Contro gli eleati dice: *La loro tesi, che a modo suo è tesi anche dei Sofisti, secondo cui solo l'essere è e il non essere non è. Per i Sofisti, a quanto ne dice Platone, questo voleva significare siccome il negativo non è affatto ma è soltanto l'essere, il nulla è erroneo. Tutto ciò che è, tutto ciò che per noi è, è quindi necessariamente vero; ciò che non è noi non lo sappiamo né lo sentiamo. Platone rimprovera ai Sofisti di avere in tal guisa cancellato la differenza tra vero e falso. Il che non è propriamente perché quando il sofista, come ricorda qua, dice che il negativo non è affatto ma è soltanto l'essere, il nulla è erroneo già dice che cosa è vero o falso. Quindi, non è che neghino questa cosa, ciò che negano, come accennavamo qualche volta fa, è che ciò che non è, è ciò che non è nel pensiero, è ciò che non è nel linguaggio: è questo che non è e non può essere. I Sofisti possono dare ciò che promettono, ammettere cioè che tutto ciò che per l'individuo, secondo il suo opinare, giova al suo fine e al suo interesse è affermativo e giusto. Pertanto, non si può dire questa è un'ingiustizia una colpa, un delitto, senza affermare implicitamente l'erroneità della massima dell'azione. Il che non è vero, e neppure si può dire che questa opinione è ingannatrice, ché secondo l'interpretazione sofistica è implicito nella proposizione che ciò che io sento o mi rappresento in quanto è mio ha contenuto affermativo e, quindi, è vero ed esatto. Tutto sommato, Gentile diceva la stessa cosa. La dialettica platonica differisce essenzialmente da questo genere di dialettica. Ciò che intende più da presso Platone si è che l'idea, l'in sé e il per sé universale, il bello, il buono, il vero, si debbono prendere per se stessi. Lo stesso mito, da me riferito, significa già che non si deve badare a una buona azione ad un uomo bello, non già insomma al soggetto, di cui queste determinazioni sono predicate; sebbene, bisogna assumersi per sé ciò che in queste rappresentazioni o intuizioni appare sotto forma di predicato. Dice Platone, secondo Hegel, che queste idee – la verità, il bene, ecc. – devono essere prese per se stesse, cioè, non sono per altro. Che significa che non sono per altro? Se dovessimo leggere questa cosa con de Saussure diremmo che non hanno significato, perché il significato è ciò a cui ciascuna cosa rinvia per essere quella che è; quindi, immaginare che siano prese per sé significa immaginare che l'universale possa stare senza il particolare, cosa che non può accadere. Aristotele, a detta di Hegel, se ne accorgerà, Hegel se ne accorge chiaramente: l'universale senza il particolare non esiste. Il lavoro che ha invece tentato di fare Platone è di**

isolare l'universale ed eliminare il particolare perché non ci serve, è inutile. *Platone cerca di dimostrare che il non essere è determinazione essenziale dell'essere e che il semplice identico a sé ha parte nell'esser altro. Questa unità dell'essere e del non essere si trova anche nel modo di vedere dei Sofisti, certo, ma questo solo non basta. Infatti, Platone, continuando l'indagine, giunge al risultato che il non essere è meglio determinato la natura dell'altro, le idee si mescolano e l'essere e l'altro penetrano attraverso tutto l'uno e attraversa l'altro; l'altro, partecipando dell'essere grazie a questo inerire dell'essere, diventa bensì essere, non però identico a quello cui inerisce sibbene diverso, e in quanto è l'altro dell'essere esso è necessariamente il non essere.* Così lui sbriga la questione: il non essere necessariamente non è. È la tesi di Parmenide, ma qui ha un'altra portata che in Parmenide non aveva, e cioè isolare l'universale per poterlo porre come obiettivo, come fine, cosa che era totalmente assente in Parmenide. *Orbene, codesta determinatezza consiste in questo, che l'uno è identico con sé nell'altro, nei molti e nei diversi. Questo è quanto vi ha di vero e di unicamente interessante per la conoscenza in quella che si chiama filosofia platonica, e se non si ammette questo non si ammette ciò che più importa. Al pensiero speculativo preme soltanto di congiungerli (l'essere e il non essere), l'Uno e i molti, senza fermarsi a semplicemente passare dall'uno all'altro. Questo è quanto c'è di più intimo e di veramente grande nella filosofia platonica. Questa determinazione, se piace dire così, costituisce l'elemento esoterico della filosofia platonica, tutto il resto è essoterico.* Esoterico è l'insegnamento riservato a pochi, l'essoterico invece è per il pubblico, per il popolo. *Distinzione ad ogni modo poco felice, quasi che Platone avesse avuto due filosofie. La verità si è che l'elemento esoterico non è altro che l'elemento speculativo, il quale, anche se scritto e stampato pur non essendo un mistero, rimane celato per chi non sente il desiderio di affaticarsi su.* Questo è un modo con cui Hegel cerca di recuperare Platone, in parte giustamente, come se alludesse all'eventualità che Platone abbia già posta la questione, ma poi gli è sfuggita l'Aufhebung. Ma se non gli fosse sfuggita, ecco che avrebbe colto davvero la verità della cosa, per cui, tutto sommato, Hegel sembra seguire Platone, come dire: ha detto bene, non ha fatto quest'ultimo passaggio, ma in fondo c'era quasi arrivato, aveva posto i due momenti, l'in sé come il particolare e il per sé come universale. Quindi, era lì vicino oramai, secondo Hegel, doveva soltanto integrare i due momenti. *In Platone la filosofia contiene la direzione che l'individuo deve prendere per conoscere questo o quello, ma egli ripropone in generale l'assoluta felicità per sé, la stessa vita beata nel proporsi a scopo della vita la contemplazione di quegli oggetti divini. Questa vita di contemplazione appare in tal modo senza scopo, ché da essa scompare ogni interesse, ma per gli antichi fu scopo in sé e per sé il vivere liberamente nel regno del pensiero ed essi conobbero che soltanto nel pensiero è libertà.* Questo è importante perché, non per la prima volta ma sicuramente in un modo più determinato ed efficace, viene posto che il pensiero, cioè la filosofia, deve fornire una direzione di vita, deve indicare che cosa gli umani devono perseguire. Se ci pensate bene, questo negli eleati e nei sofisti era totalmente assente, nulla di tutto ciò, poi vedremo perché. Qui Hegel parla di ciò che Platone descrive dello Stato. Sapete che Platone ha dedicato una buona parte del suo lavoro a questo nella *Repubblica*. Con Platone inizia questo filone che incomincia a dire che cosa è il bene e, quindi, che cosa ciascuno dei cittadini deve perseguire all'interno di questo sistema organizzato che si chiama Stato. Ora, perché possa darsi la politica è necessario che ci sia l'etica, che cioè ci sia l'idea di bene che diriga il pensiero politico. Qual è il bene dei cittadini? Parafrasando Platone, potremmo dire che è una nobile menzogna. Riprendendo invece Machiavelli, potremmo dire che la politica è un'arte, l'arte di mantenere il potere, costi quello che costi. *Il fondamento della legge deve essere la razionalità e così difatti è nell'insieme, ma d'altra parte nella razionalità sono essenzialmente contenute anche la coscienza, la convinzione personale, insomma, tutte le forme della libertà oggettiva...* Cioè, ciò che voglio io. *Orbene, questa soggettività si schiera in un primo momento contro le leggi, contro la ragione dell'organismo statale in quanto potere assoluto, che in forza della necessità esteriore dei bisogni, nella quale però inerisce la razionalità in sé e per sé, tende a sottrarre l'individuo alla famiglia e ad appropriarselo. Se prendono le mosse dalla soggettività del libero arbitrio, ci si coordina al tutto, si*

sceglie una classe sociale e ci si eleva in tal modo all'eticità... L'eticità risulta fondamentale per avere un obiettivo. *Senonché Platone in generale non tiene conto di questo momento del movimento dell'individuo, del principio della libertà soggettiva, anzi, in parte lo ferisce a ragion veduta, perché esso si manifesta con quell'attività che aveva provocato la corruzione greca. Platone si limita a indagare la migliore organizzazione dello Stato, non già la forma migliore dell'individualità soggettiva, sulla quale lavora ma per intendere qual è quella collettiva. La filosofia platonica, mentre si eleva al di sopra del principio dell'eticità greca, incapace nella sua libertà sostanziale di tollerare la libertà soggettiva, non sa però sottrarsi a questo principio, anzi, lo svolge con maggiore compiutezza. ... La proprietà è un possesso che appartiene a me in quanto persona determinata, la quale mia persona come tale perviene all'esistenza, alla realtà; per questo motivo Platone la esclude. Niente proprietà privata. Tuttavia, la libertà esiste solo in quanto la persona è fornita di proprietà. Vediamo in tal modo lo stesso Platone escludere consapevolmente dal suo Stato la libertà soggettiva.* Questa grosso modo era l'idea di Stato per Platone. Certo, uno Stato che si sarebbe detto poi di impronta comunista, una sorta di utopia. Dopo Platone, pochi sono stati quelli che hanno pensato e che non si sono in qualche modo prodigati a ideare una loro visione perfetta dello Stato; quasi tutti si sono impegnati in questo, come dire: io so qual è il vero bene. Torno a dirvi, perché è una questione che va ripresa, che per gli eleati e i sofisti non c'è mai stata nessuna idea di che cosa dovrebbe essere uno Stato. Cosa interessante e che ci porta dritti ad Aristotele. C'è tutta una parte dove Hegel fa la storia della vita di Aristotele, interessante e anche divertente, però dobbiamo saltarla. Dicevo che la lettura che fa Hegel, il quale apprezzava tantissimo Aristotele, è una lettura attraverso la *Fenomenologia dello spirito*, attribuendo spesso ad Aristotele cose che sono suo pensiero. Questo è un motivo in più per cui necessita urgentemente da parte nostra la lettura della *Metafisica* di Aristotele, per vedere se è così, ma non solo, ovviamente. Hegel mette sull'avviso perché le opere di Aristotele sono state maneggiate, rimaneggiate, riscritte da copisti incapaci che hanno sbagliato, poi errori corretti secoli dopo tenendo conto di altri scritti, di alcuni che non è sicurissimo che siano suoi. Insomma, anche per Aristotele, nonostante ci siano una infinità di testimonianze, il problema sull'autenticità comunque rimane. Aristotele era un allievo di Platone, però se ne discosta e la differenza fondamentale che pone Hegel tra Platone e Aristotele è che mentre Platone ha colto perfettamente i due momenti tenendoli però separati a vantaggio dell'universale scartando il particolare, Aristotele no, mantiene sia il particolare che l'universale e li fa agire insieme attraverso due concetti fondamentali nel pensiero di Aristotele, e cioè *dinamis* (δύναμις) e *enérghēia* (ἐνέργεια), la potenza e l'atto, i quali insieme formano la *entelechia* (εντελέχεια). L'entelechia è l'agire di qualche cosa che può agire; sarebbe il pensiero pensante, secondo Gentile. Questa differenza risulta determinante perché mentre Platone esclude il particolare in Aristotele torna invece in modo poderoso, potente. Ritorna come l'in sé di Hegel, e cioè è il momento che inizia, dove questo inizio però è un inizio retrogrado, perché questo momento di inizio non c'è senza l'universale. Questo è il primo elemento che Hegel intravede in Aristotele, e cioè che l'universale non si dà senza il particolare; poi, ripreso da Hegel, dicendo che non c'è la potenza senza l'atto né l'atto senza la potenza, non si possono disgiungere in nessun modo, cosa che invece aveva fatto Platone, anzi, era il suo obiettivo. *Per Aristotele l'indagine principale ovvero il sapere più essenziale è la conoscenza del fine.* In Aristotele interviene il fine, cioè l'entelechia, mentre per Platone, come sappiamo, è il Bene. *Questo è secondo lui il bene di ciascuna cosa e in generale l'ottimo dell'intera natura. È la stessa concezione di Platone e di Socrate ma in Aristotele il fine è il vero, non il Bene...* Una differenza che potrebbe apparire irrisoria ma ha poi degli effetti. *...il concreto di contro all'astratta idea platonica...* Il concreto nel senso che tiene conto anche dell'immanente, che Platone aveva scartato a vantaggio dell'idea platonica di bene, di verità, ecc. *Perciò, egli, parlando del valore della filosofia, afferma che gli uomini sono stati tratti alla filosofia dalla meraviglia...* Qui ci sarebbe da fare un riferimento inevitabile a Severino. Secondo lui è una traduzione troppo debole quello di *thauma* che viene tradotto con meraviglia: *thauma* è più lo sgomento di fronte a

qualcosa che non si riesce a padroneggiare, che sfugge. ...giacché questa implica almeno il presentimento da alcunché di più alto. Poiché si incominciò a filosofare per sottrarsi all'ignoranza è chiaro che si è ricercato il sapere al solo scopo di conoscere e non già per ragione di utilità. Qui con Aristotele interviene qualcosa di notevole ma che era già *in nuce* in Platone, e cioè il sapere fine a se stesso. Un sapere, quindi, che ha come riferimento un qualche cosa che trascende gli umani e che è ciò da ricercare. Con Aristotele incomincia a porsi la questione del trascendente in modo forte, pur mantenendo naturalmente l'immanente. Ma cosa vuol dire questo? Incomincia a porsi la questione su cui si è impiantato tutto il discorso occidentale, e cioè che esiste necessariamente un bene superiore. Idea completamente assente negli eleati e nei sofisti, per i quali non c'è nessun bene superiore, ma avrebbero detto: dimostramelo che è superiore e poi dimostrami che la nozione, che hai tu di superiore, sia quella vera! Quindi, accade questa cosa e Hegel la rileva naturalmente, è un fine lettore, cioè incomincia a porsi l'idea che parlando si usano dei termini, dei concetti, dei significanti, degli enti, che non sono più oggetto di indagine, come lo erano per gli eleati. Tu parli di verità e dici che la verità è questo. Va bene, ma la verità come la dobbiamo intendere? E perché la dovremmo intendere nel modo in cui pensi tu? Si insinua il modo di pensare che illude che le cose che io dico, vedo, tocco, ecc., siano proprio quelle che io credo che siano. Questo momento è importante perché segna un passaggio e, in effetti, Platone e Aristotele segnano un momento di passaggio nel procedere del pensare. Viene istituita la parola come ipostasi. Ipostasi letteralmente significa soggetto, ciò che sta sotto; sarebbe lo stesso di *hypokeimenon*, lo stesso di *subjectum*. Accade esattamente questo, e cioè l'idea che ciò di cui parlo sia ciò che io credo che sia. Cosa che invece non avveniva con gli eleati, che interrogavano proprio questo: ciò che dico, ciò che vedo, lo posso sapere? Questo interrogare, questo accorgersi che le cose che dico, sì, le dico, certo, ma so di che cosa sto parlando? Ecco, questo interrogare, questa domanda con Aristotele cessa e le cose sono quelle che sono. Certo, le mette in movimento tra potenza e atto, dove la potenza e l'atto diventano entelechia, e questo movimento per Hegel è un movimento dialettico, un suo prodromo. *Si incominciò a filosofare non per l'utilità...* Qui Nietzsche avrebbe da ridire: che ce ne importa di sapere della verità? Niente, ma se questa nozione di verità ci serve per aumentare il potere, allora ben venga la verità, che naturalmente deve essere quella che so io, oppure, devo trarla da un fine. Sì, ma il fine di cui parla Aristotele non è un fine utilitaristico ma è un fine volto alla conoscenza che è fine a se stessa. È un modo per scartare completamente l'utile. Potremmo quasi dire che gli eleati dicevano che si parla per un utile, che si parla per potere abbattere l'avversario, per potere dimostrare qualunque cosa e il suo contrario, dal momento che qualunque cosa io affermo non la posso affermare. È contro questo che si scaglia Aristotele: diceva che posso affermare perché c'è questo movimento dialettico, che mi fa porre due momenti come *Aufhebung*, integrazione; questi due movimenti costituiscono l'assoluto, ed è questo assoluto che io devo cercare, assoluto che non sta più nell'idea ma nella cosa in sé. Da qui il famoso dipinto della scuola di Atene di Raffaello: Aristotele con la mano aperta verso il basso, l'essere della cosa è lì che dobbiamo cercarlo; non come fa Platone che punta l'indice verso il cielo, verso l'Iperuranio. Aristotele cerca di argomentare questa cosa che dice, e cioè che questa cosa che ricerca è senza fine, senza utile. *Questo è dimostrato anche dal modo di come si sono svolte estrinsecamente le cose. Infatti, soltanto dopo aver soddisfatto a tutte le necessità materiali e a ciò che serve alle comodità l'uomo ha cominciato a desiderare la conoscenza filosofica. Pertanto, noi la cerchiamo per altro uso e come diciamo che è uomo libero colui che è fine a se stesso e non fine ad un altro, così anche fra le scienze la sola libera è la filosofia, essendo essa sola fine in sé: conoscere per l'unico scopo di conoscere. Questa è scienza che spetta agli dei. Certamente, tutte le altre scienze sono più necessarie della filosofia, nessuna è più eccellente di essa.* Parole roboanti di Aristotele ma che celano la fragilità della sua argomentazione, perché quando che abbiamo smesso di doverci procacciare il cibo, allora possiamo dedicarci... Sì, certo, intanto abbiamo smesso di procacciarci il cibo e di fare altre incombenze dal momento che abbiamo gli schiavi, prima cosa importantissima. La schiavitù è stata fondamentale, è stata fondamentale in

Grecia per i pensatori che avevano il tempo di pensare; è stata fondamentale a Roma che ha costruito il suo impero; è stata fondamentale per gli Stati Uniti d'America che per due secoli hanno sfruttato la schiavitù, e hanno quindi potuto accumulare ricchezze immense, e poi, tanti altri esempi che ora non farò. Dunque, solo a questo punto inizia *la filosofia, che sarebbe ben poca cosa, come dire "non ho altro da fare, per cui filosofeggio!"*. È uomo libero colui che è fine a se stesso e non fine ad un altro. L'uomo fine a se stesso non è tale solo perché fa filosofia, è tale in quanto, potremmo dire, si accorge di essere linguaggio, e cioè che non c'è un altro fine all'infuori di quello, perché per potere pensare un altro fine mi occorre il linguaggio di cui sono fatto. Quindi, questa argomentazione, che sembra fondamentale per Aristotele e con la quale peraltro comincia la *Metafisica*, è molto fragile, molto debole, perché in fondo dice che gli umani hanno incominciato a fare filosofia quando avevano nulla da fare, il che non è in effetti gran cosa. Poi, chiaramente il suo pensiero è andato oltre e ha fatto cose notevoli. *L'idea speculativa di Aristotele si deve ricavare soprattutto dai libri della Metafisica. Aristotele distingue con molta precisione questa filosofia pura dalle altre scienze...* Aristotele non usava il termine metafisica, l'ha poi imposto Teofrasto quasi un secolo dopo. Aristotele la chiamava filosofia prima. ...*dicendo che essa è la scienza dell'essere in quanto essere e di ciò che gli appartiene in sé e per sé. Aristotele riesce a determinare in modo eccellente quale sia questa sostanza (οὐσία). In questa ontologia, o come noi la denominiamo logica, indaga e distingue esattamente quattro principi: 1) il carattere determinante o qualità come tale, ciò per cui una cosa è quella che è, l'essenza o la forma; 2) la materia; 3) il principio del movimento; 4) il principio del fine o del bene.* Su questi quattro principi Aristotele ha costruito tutta la metafisica. Presuppone una materia informe, che a un certo punto diventa forma e come tale diventa sostanza diventa οὐσία. Ma per diventare questo, per essere quello che la cosa è, occorre che ci sia il terzo principio del movimento, e cioè che questa cosa che è in potenza. La materia è in potenza, non è ancora niente, occorre la forma che la informi, letteralmente che le dia forma: questo il principio del movimento, cioè il passaggio dalla δύναμις all'ἐνέργεια, dalla potenza all'atto, dalla materia alla forma. Quarto principio è il fine: il fine è l'entelechia. Il fine non è nient'altro che l'integrazione di questi due momenti della potenza e dell'atto, che Aristotele, da quanto ne scrive Hegel, li pone come inscindibili. Non so se sia esattamente così, Hegel sicuramente li pone come inscindibili (l'in sé e il per sé). *L'espressione dinamis significa per Aristotele la disposizione, l'in sé, l'oggettivo; poi, quindi, l'astrattamente universale, l'in sé, l'oggettivo; poi, quindi, l'astrattamente universale, in generale l'idea, la materia, che può assumere tutte le forme senza essere medesima principio formativo.* Vedete che dà a questa nozione di δύναμις una serie di significati. È chiaro che anche un copista non capisce come usare la parola δύναμις perché la vede usata in contesti diversi, con significati diversi. E qui, allora, ci vogliono i filologi, tedeschi come Diels e Kranz o Nietzsche. Dunque, alla materia manca il principio formativo, secondo Aristotele. Che sarebbe poi il fine, ciò per cui esiste questa cosa. Per che cosa esiste la materia, per dirla in modo spiccio? Per diventare forma. Questo movimento del diventare forma della materia è il movimento dialettico, è il movimento per cui questi due elementi alla fine risultano inscindibili. Qui c'è più Hegel di quanto ci sia Aristotele. *Per Aristotele il concetto fondamentale della sostanza è che essa non soltanto è materia, sebbene nella vita comune la materia soglie essere considerata come il sostanziale. Tutto ciò che esiste contiene certamente materia. Dice contiene certamente materia;* già qui gli avrebbero fatto un sacco di domande: come sai esattamente che esiste la materia? Lo hai dedotto, ma da che cosa? Solo dalle tue argomentazioni. Tra l'altro, questa materia non riesce mai a definirla; anche nel suo scritto *De generatione et corruptione* non definisce la materia perché non la può definire se non come materia *signata*, come dicevano nel Medioevo, e cioè come materia formata, come forma: non vedo la materia, vedo una forma, vedo una cosa. *Ma poiché la materia stessa è soltanto una potenza, non l'atto che spetta alla forma, così dipende dalla attività della forma che a materia sia veramente.* Questo già piace a Hegel: il fatto che ci sia la materia lo desumo dal fatto che ho la forma, e allora posso pensare che ci sia una materia. Naturalmente, è una costruzione linguistica che possiamo fare per

via di una serie di argomentazioni, di conoscenze che abbiamo, che però i sofisti e gli eleati avrebbero smontato subito dicendoci che parliamo di cose delle quali non sappiamo niente. Poi, avrebbero aggiunto “non è che dovete smettere di parlare, ma tenere conto di questo”. *Per Aristotele adunque dinamis non significa affatto forza – forza è piuttosto un’imperfetta configurazione della forma – ma piuttosto potere e perciò non una possibilità indeterminata...* Perché ha la possibilità di diventare quello che diventa, perché è ciò che è diventato che determinerà l’esistenza di ciò che gli consente di divenire. Qui, in effetti, è molto hegeliano; si tratterà, poi, di vedere il testo di Aristotele, ma fin qui è straordinariamente hegeliano, c’è veramente la *Fenomenologia dello spirito*. *Queste determinazioni conservarono grande importanza in tutto il Medioevo, però, secondo Aristotele la sostanza essenzialmente assoluta ha potenza e atto, forma e materia, inseparate l’una dall’altra. Il veramente oggettivo ha in sé anche attività come il veramente soggettivo ha anche possibilità. È sempre Hegel, cioè, l’in sé contiene anche il per sé, il quale contiene l’in sé e non possiamo disgiungerli. Da questa determinazione risulta manifesta la specie di opposizione in cui si trova l’idea aristotelica di fronte alla platonica. Infatti, sebbene anche in Platone l’idea sia in sé essenzialmente concreta e determinata, tuttavia Aristotele segna un progresso, in quanto cioè l’idea è determinata in se stessa. Si deve cogliere più da presso il rapporto in cui in essa stanno i momenti, e questo rapporto vicendevole tra i momenti va concepito appunto in generale come attività. È questo che intende Aristotele con trovare la sua verità in se stessa: nel movimento di cui è fatta questa cosa, movimento che invece Platone congela, separando l’immanente dal trascendente. È nella coscienza di noi tutti il senso dell’insufficienza dell’universale, cioè di ciò che soltanto è in sé...* Qui, certo, è Hegel che parla, però riporta tendenzialmente la posizione di Aristotele. Qual è il fondamento di un pensiero? Il fatto che sia nella coscienza di tutti: la chiacchiera. *L’universale, appunto perché universale, non ha ancora realtà...* Gli manca la realtà. Direbbe Severino dell’astratto: gli manca il concreto; al concreto mancano tutti gli astratti. Fin quando ci saranno tutti gli astratti allora il concreto sarà concreto. *...ragione, leggi, ecc., sono in tal modo astratte ma il razionale, in quanto si realizza noi lo riconosciamo necessario, non ci preoccupiamo di codeste leggi universali. Il punto di vista platonico consiste ora in generale nell’esprimere l’essenza piuttosto come l’oggettivo ossia in generale come l’universale.* Questa era l’idea di Platone: trovare il Bene universale, che naturalmente bisogna perseguire, mentre Aristotele riconosce che c’è sì un Bene universale, però questa idea di Bene universale non cancella il particolare, l’immanente.

4 agosto 2021

Proseguiamo la lettura della storia della filosofia di Hegel. È un percorso che si sta rivelando molto proficuo e che sempre di più ci fa cogliere quelle istanze che hanno determinato a un certo punto un viraggio del pensiero: dai presocratici, in cui esiste il domandare, a quando il domandare viene cancellato a vantaggio dell’utilizzabile, cioè la cosa non è più una domanda ma è qualcosa che si utilizza. *Questo principio negativo (Il principio della dialettica, l’elemento e il suo opposto) non è neppure espresso così immediatamente da Platone, ma in sostanza è contenuto nel fatto che egli determina l’assoluto come unità di opposti. Infatti, questa unità è essenzialmente unità negativa di questi opposti, supera il loro essere altro e la loro opposizione li riconduce in sé.* Avevamo visto come, in effetti, Platone coglie un aspetto di questa opposizione eliminando l’altro. *All’incontro Aristotele determina espressamente come energia appunto questa negatività, questa efficacia attiva dello scindere se stesso, questo essere per sé del superare l’unità e del porre la scissione. Infatti, egli dice “L’entelechia disgiunge”; ἐντελέχεια è una parola greca composta da tre parole: ἐν τέλει ἔχειν cioè fine, obiettivo, essere in atto. Invece l’idea platonica consiste piuttosto in quel superare gli opposti in cui uno solo degli opposti è esso medesimo l’unità. Naturalmente, quello che supera è l’idea. Mentre in Platone prepondera il principio affermativo, l’idea in quanto solo astrattamente identica con se stessa, Aristotele per contro aggiunge e mette in rilievo il momento della negatività, non però come mutamento e neppure*

come nulla, sibbene come distinguere e determinare. Questo principio dell'individuazione, non nel senso di una soggettività accidentale soltanto particolare ma nel senso della soggettività pura e peculiare ad Aristotele. Questi perciò anche del bene in quanto fine universale, fa un sostrato universale e lo tien fermo contro Eraclito e contro gli eleati. Il divenire di Eraclito è una determinazione essenzialmente giusta, ma al mutamento manca ancora la determinazione dell'identità con sé della saldezza dell'universale. Il fiume è in perenne mutamento, ma è anche un perennare... Questa è la cosa che aveva rilevato anche Heidegger quando metteva a confronto Parmenide ed Eraclito: anche Eraclito pone in effetti una sola cosa perché questo mutamento è perenne nel suo mutamento, nel suo mutarsi continuamente. Per Aristotele adunque l'attività è bensì anche mutamento ma mutamento posto nell'universale e permanente uguale a se stesso, vale a dire un determinare che è autodeterminare, quindi il fine universale realizzante se stesso; invece, nel semplice mutamento non è ancora contenuto il conservarsi del mutarsi. Questa è la determinazione fondamentale che in Aristotele ha la massima importanza. In effetti, l'entelechia è l'integrazione di potenza e atto. Vista da Hegel, ovviamente, perché questa integrazione in Aristotele c'è solo fino a un certo punto.

*Intervento: ...*

Trovare un antecedente così nobile e grande come Aristotele lo rafforzava. Hegel chiaramente aggiunge delle cose per cui ha la possibilità di creare una filosofia "nuova", però in nuce c'era già in Aristotele. Nella sostanza, in quanto i momenti dell'attività e della possibilità non cadono insieme ma appaiono ancora separati, Aristotele distingue vari momenti. La determinazione più precisa di questo rapporto dell'energia verso la possibilità della forma verso la materia, nonché il movimento di questa opposizione, ci danno le diverse maniere di sostanza. A questo punto Aristotele passa in rassegna le sostanze... La sostanza sensibile, dice Aristotele, ha in lei il mutamento ma in modo da trapassare nell'opposto; le opposizioni scompaiono l'una nell'altra e il terzo che resta fuori dall'opposizione che permane, il duraturo in questo mutamento, è la materia. Le categorie principali del mutamento che Aristotele nomina sono le quattro differenze: secondo il che, secondo la qualità, secondo la quantità e il dove. Adunque, il potenziale è precisamente l'ente universale in se stesso, che produce queste determinazioni senza far sorgere l'una dall'altra. La materia è la semplice potenza, che però è essa medesima opposta, sicché ogni cosa diventa in atto soltanto ciò che la sua materia era in potenza. Qui si apre una questione enorme, ma interessava precisare questo aspetto dell'entelechia. L'entelechia è forse l'idea migliore che abbia avuta Aristotele: ci sono i due momenti, la potenza e l'atto, che si integrano nell'entelechia. Quindi, è chiaro che Hegel ha avuto buon gioco a vedere in questo la sua dialettica in nuce. In effetti, sta dicendo che qualche cosa in un certo senso si produce da sé, perché la potenza non è senza l'atto e viceversa, e la relazione tra i due non è altro che l'entelechia. Però, dicevo che qui si apre una grandissima questione: il fine, il τέλος. Per Aristotele è una questione di grandissima importanza e, in effetti, lo è perché lui in qualche modo ha inventato la finalità delle cose: le cose hanno un fine. Lui sostiene questo anche con argomentazioni teoretiche robuste. L'entelechia, cioè la potenza diventa atto, quindi, ha il suo fine nell'essere in atto. Quindi, il fine ha qualcosa che appartiene alla cosa stessa, un pensiero o qualsiasi altra cosa. Ciascuna cosa ha un fine in se stessa e, infatti, dice *Il punto più alto è quello in cui sono congiunte potenza, attività ed entelechia, la sostanza assoluta, che Aristotele determina in generale come l'in sé e per sé...* Aristotele non la determina così. ...che è immobile ma a un tempo muove e la cui essenza è pura attività senza materia. Infatti, la materia come tale è il passivo in cui si compie il mutamento, il quale passivo però non è assolutamente una cosa sola con la pura attività di questa sostanza. Certamente qui, come del resto anche altrove, vediamo che egli si limita a negare un predicato senza dire quale sia la sua verità, ma la materia è precisamente nient'altro che quel momento dell'essenza immobile. Infatti, non dice mai che cos'è la materia. Non lo può fare, anche perché ogni volta che parla della materia parla di un qualche cosa, come dicevamo tempo fa, di una *materia signata*. È la stessa cosa che dire, come diceva Severino: non posso pensare il concreto se non astrattamente, se non attraverso qualche cosa. L'entelechia è in Aristotele sicuramente uno

dei concetti fondamentali; direi quasi che è ciò che supporta tutto il pensiero di Aristotele. Anche la questione del fine, perché a questo punto è come se mostrasse che le cose hanno una finalità intrinseca, perché la potenza ha come finalità l'atto, l'attuarsi, e non può essere senza questa attuazione, che è la sua finalità. Fin qui potrebbe apparire che non ci siano problemi. E, invece, ci sono. Hegel non lo nota: se consideriamo, anziché potenza e atto, significante e significato, possiamo dire che il fine del significante è il significato, o viceversa? Che senso ha una cosa del genere? Il significante non ha come fine il significato, la potenza non ha come fine l'atto: sono due momenti della stessa cosa, uno non è fine dell'altro. Potremmo dire che è condizione dell'altro, nel senso che se tolgo uno tolgo anche l'altro, ma questo non è il fine, il fine è un'altra cosa, il fine è un obiettivo, è qualche cosa che si deve raggiungere, che è bene raggiungere e, infatti, è il Bene assoluto. Questa idea del Bene assoluto è supportata da questo concetto teoretico dell'entelechia per cui, come dicevo, se la potenza deve diventare atto è perché ha l'atto come suo fine. E, invece, no, non è così, perché lui stesso, non Aristotele ma Hegel, dice che sono due momenti dello stesso. Potrei dire che il per sé è il fine dell'in sé? Cosa vuole dire questa cosa? Se sono due momenti dello stesso, sono simultanei. Esattamente come significante e significato, non li posso disgiungere e se non li posso disgiungere come fa una cosa essere il fine di quell'altra? Per poterla anche pensare devo disgiungere. E, quindi, ecco che la questione del fine ha un'altra portata. Se le cose hanno un fine, fine alto, degno, nobile, al quale bisogna conformarsi perché è lì che sta la verità, il bene, il giusto, allora questo significa che tutti debbono orientarsi e puntare a questo fine, cioè, tutti hanno un fine da raggiungere. Questo fine è trascendente, naturalmente – il Bene assoluto chi lo raggiunge? –, ma questo ha un vantaggio retorico, perché questo fine impone di tenere sempre le persone in tensione verso questo fine e allo stesso tempo mostrare come tutte le persone siano sempre mancanti rispetto a questo fine che non hanno raggiunto. Quindi, è l'artificio ideale per mantenere il potere sulle persone tenendole sempre in tensione verso qualche cosa che si sa non raggiungeranno mai.

*Intervento: Come la religione...*

Esattamente. La religione infatti ha preso a piene mani da Aristotele e da Platone. In fondo, la trascendenza a cui bisogna puntare è qualche cosa che non accadrà mai. L'hanno poi spostata nell'al di là. Ma questa idea del fine, che è sempre degno, alto, nobile, ecc., c'è ancora oggi, si è solo spostata. Durante il periodo del cristianesimo era il Paradiso, bisognava sacrificarsi per potere andare in Paradiso. Oggi non tantissimi credono nel Paradiso e allora c'è un'altra cosa: i propri figli, la propria stirpe, lo si fa per loro. Altrimenti, come si possono imporre sacrifici a qualcuno se non in vista di un obiettivo più alto, più degno, più nobile e che, quindi, lo trascende? Imporre sacrifici è impossibile se il bene è qui e adesso e io ne posso godere, che sacrifici devo fare? Nessuno. Ma questa idea del fine è stata così efficace anche perché era supportata, come ho detto prima, dal principio di Aristotele dell'entelechia: se qualcosa è in potenza questa cosa ha come suo fine l'atto, il suo attuarsi. Gentile non è caduto in questa trappola per lui entrambe, la potenza e l'atto, sono nell'atto non c'è prima una cosa e poi l'altra, sono inseparabili, inscindibili, non c'è modo di pensare una cosa del genere.

*Intervento: Da qui anche le ideologie politiche...*

Tutte le ideologie, nessuna esclusa. Ogni ideologia, si potrebbe dire per definizione, pone un bene che sta sempre al di là, non è mai qui e adesso. Per esempio, gli eleati non potevano cadere in una cosa del genere, cioè, la potenza diventa atto, perché l'atto è il suo fine, ma quando raggiunge questo fine? Pensate a Zenone: ci mettiamo a calcolare e ci accorgiamo che non è raggiungibile, è una follia. Quindi gli eleati avrebbero smontato immediatamente una idea del genere. Non parliamo poi di Democrito: il caos assoluto, cioè, le cose accadono casualmente ed è impossibile prevederle, aggiustarle, sistemarle, organizzarle, non c'è nessuna possibilità, come d'altra parte accade. Quindi, queste posizioni presocratiche sono quelle posizioni che non consentivano ad Aristotele di pensare a un fine ultimo, che invece è stato poi preso dal cristianesimo e facendolo

suo immediatamente. È una delle armi più potenti per dominare perché prospetta qualcosa che non c'è, che non si vede, ma che si deve raggiungere. È un inganno che più straordinario non si può immaginare, ma che si deve però raggiungere. E perché si deve? Perché le cose naturalmente hanno un fine, perché ciò che è qualche cosa vuol dire che è anche in potenza. Sta qui la finezza, anche della logica aristotelica: se qualche cosa è, allora a fortiori è anche possibile. Anche il famoso quadrato logico di Pietro Hispano: in alto a sinistra il quantificatore universale, tutte le A sono B; il quantificatore particolare affermativo gli sta sotto. Hispano dice che queste due affermazioni sono subalterne perché se tutte le A sono B, è ovvio che qualche A è B. Quindi, la potenza è necessariamente finalizzata all'atto, deve perché non può rimanere potenza, non è potenza se non si compie all'atto. Questo giungere all'atto è posto in Aristotele come il fine di ciò che è in potenza, di ciò che naturalmente va verso l'atto. Così come l'anima dell'uomo va naturalmente verso Dio, che sarebbe la sua attuazione completa, finale: da qui il famoso *Itinerario dell'anima a Dio* di Bonaventura, che è stato preso da Aristotele, è l'itinerario della potenza verso l'atto. L'uomo è sempre soltanto potenza e l'atto è il compimento finale, cioè il congiungimento con Dio. Il finalismo teorizzato da Aristotele ha avuto il suo sbocco ideale nel cristianesimo e poi comunque nel pensiero occidentale: ogni ideologia si fonda su questo; senza questo finalismo ogni ideologia si sgonfia immediatamente. Ma tutto questo non sarebbe stato possibile senza sbarazzarsi dei presocratici. Democrito in prima istanza e, infatti, avevano proibito nell'Accademia di Platone anche semplicemente di nominarlo, e poi gli eleati e i sofisti, che dovevano essere tolti di mezzo. Ogni cosa ha un suo fine e, quindi, è fatta per raggiungere quel fine. Aristotele lo mostra nella Fisica: il seme, per es., del carciofo darà un carciofo, non produrrà una macchina da scrivere; quindi, ogni cosa è finalizzata a ciò che già è, a realizzarsi, ad andare verso il suo compimento. Ogni cosa, quindi, ha un naturale compimento, così come pensava Bonaventura dell'anima dell'uomo che ha il naturale compimento nel percorso che la porta a Dio.

*Intervento: Retoricamente è potente...*

Sono duemilacinquecento anni che funziona alla perfezione. Non c'è stata praticamente nessuna obiezione a una cosa del genere, anche perché quasi più di ogni altra consente l'esercizio del potere e quindi non ci rinuncia assolutamente nessuno, può essere di destra, di sinistra, di centro: questo non si tocca, perché è la condizione dell'esercizio del potere. Far credere a qualcuno di essere finalizzato a..., di essere finalizzato alla potenza della Germania, ad essere finalizzato al dominio degli operai sul mondo: ciascuno è sempre finalizzato a qualche cosa. Ma per tutto ciò occorre questa ideologia e questa ideologia affonda le sue radici nella teoria della finalità, cioè nell'entelechia di Aristotele. Vediamo che cosa ci aggiunge qui Hegel. Dice Aristotele: *può avvenire che ciò che ha potenza non sia attuale. Non giova adunque a nulla il fare le sostanze eterne, come vogliono i maestri delle idee (i platonici), se non è in esse un principio da cui possa nascere il mutamento; e anche questo non basta, se il principio non è attivo perché allora non si ha mutamento? Posto anzi che esso sia attivo, e la sua sostanza invece solo una possibilità, non vi sarebbe eterno movimento perché ciò che è in potenza può anche non essere. Deve esservi adunque un principio, la cui sostanza sia da intendere quale attività. Sicché nello spirito l'energia è la sostanza medesima...* La sostanza è lo spirito, il pensiero. ...a questo punto però sembra affacciarsi un dubbio; difatti, ogni attivo pare essere possibile, ma non ogni possibile è agire, sicché la possibilità sembra essere il primo, essendo essa l'universale. Infatti, Hegel accosta la potenza all'in sé, a ciò che è in sé ma non è ancora per sé e, quindi, è in potenza. *Ma se ciò fosse, nulla di ciò che è sarebbe, poiché sarebbe possibile che potesse essere ma anche non fosse; ma l'energia sta sopra alla possibilità...* L'atto sta sopra il possibile perché è il suo compimento. *Quindi, non si deve dire, come vogliono i teologi che da principio nel tempo infinito vi era un caos o la notte, o, come dicono i fisici, il tutto insieme confuso. Infatti, come potrebbe questo primo (la potenza) andare incontro al mutamento se nulla in atto ne fosse causa? Qui sta giustificando il finalismo. Come può questo primo, la potenza, mutarsi e diventare atto se non andasse incontro al mutamento? ...se nulla in atto ne fosse causa? Difatti, la materia non si*

*muove da sé ma per opera dell'artefice. Perciò Leucippo e Platone affermano che il movimento è eterno ma non dicono perché. Non lo dice nemmeno lui, però... La pura attività, secondo Aristotele, è prima della possibilità, non secondo il tempo ma secondo l'essenza... Qui è più Hegel che parla di quanto parli Aristotele. Come dire che il primo, in realtà, viene dopo. Infatti, il tempo è un momento subordinato, lontano dall'universale, che la prima essenza assoluta è, come dice Aristotele, alla fine del VI capitolo del Libro XII, cioè che muovendosi sempre con uguale attività rimane sempre uguale a se stesso. È il pensiero. È il pensiero che si muove continuamente, ma rimane sempre pensiero, non diventa un'altra cosa. Questa essenza assoluta, come ciò che è identico a sé e che è visibile, è l'eterno cielo... Sono da prendere come allegorie. ...quindi i due modi in cui si presenta l'assoluto sono la ragione pensante e il cielo eterno. Ad Aristotele faceva comodo il cielo eterno perché il cielo gli dava l'impressione di essere qualcosa di organizzato, di sistematizzato e, quindi, di conoscibile. Ma il cielo, dice Aristotele, è mosso ma è anche motore; poiché lo sferico è così motore e mosso vi deve essere un che di mezzo che muove, ma è l'immoto ed esso stesso è insieme eterno e sostanza e atto. Il famoso motore immoto. Ha pensato che occorre un qualche cosa che non fosse mosso da altro ma che muovesse tutto, perché se è mossa da altro siamo d'accapo, bisogna cercare questo altro che la muove. È chiaro che ponendo la questione in questi termini l'unica cosa che risponde a questo requisito è il linguaggio, che non ha qualche cosa che lo muove perché sarebbe fuori dal linguaggio, ed è lui che muove tutto. Questa grande determinazione aristotelica, il circolo della ragione che ritorna in se stessa, ha lo stesso significato di altre determinazioni moderne. L'immoto che muove è l'idea che rimane identica a se stessa e che mentre muove rimane in relazione a se stessa. Il pensiero rimane sempre pensiero. Aristotele ne dà questa spiegazione. Il suo muovere è determinato nella maniera seguente: muove quel che è desiderato e pensato; esso però è esso stesso immoto e l'originario dell'uno e dell'altro è il medesimo. Ecco il fine, il cui contenuto è l'appetito e il pensiero stesso, e tale fine si chiama il bello o il bene. Infatti, ciò che si desidera è ciò che appare bello, che piace, il primo di esso o il fine, ciò che si vuole con la volizione è ciò che è bello. Dice che c'è un desiderio, un'appetizione, una volizione verso ciò che è bello e questo sarebbe il fine di ogni cosa, verso cui ogni cosa tende, verso cui tutto l'agire degli umani tende. Aristotele aggiunge ancora qualcosa, ma grosso modo si tratta di questo. Perché esiste il bello? Perché alla fine, quando tolgo tutte le particolarità, tutte le variabili, ecc., rimane il bello in sé, il piacevole in sé, un qualche cosa che si cerca e che rappresenta il fine. Quindi, il fine è ciò che è bello e giusto da ricercare. Questa è un'argomentazione che naturalmente lascia il tempo che trova perché non dice nulla di che cosa debba intendersi con desiderio. Questa è un'altra delle questioni che ci mostra come alcune determinazioni, alcuni concetti come il desiderio compaiono all'interno di un testo, di un'elaborazione teorica come degli utilizzabili. Non sono più domande, sono strumenti da utilizzare, come la verità, il bene, l'essere, che non sono più una domanda. Il domandare è stato tolto di mezzo, perché solo se sono strumenti li posso utilizzare per la volontà di potenza. Il domandare è ciò che ostacola la volontà di potenza, perché se continuo a domandare devo rispondere prima che diventi un utilizzabile, e se non riesco a rispondere, come nel caso di Zenone, che si fa? Non utilizzo più la questione del movimento perché non so che cos'è? Vedete come incominciano ad apparire – questo già con Platone, l'aveva notato anche Heidegger – come certi concetti non costituiscano più una domanda autentica, come lo era per i presocratici, ma siano diventati degli utilizzabili, cioè, un qualche cosa che non questiona più ma che si usa, quindi, degli strumenti di potere. Il pensare che è puramente per se stesso è il pensare ciò che è più eccellente in sé e per sé. Quando il pensiero pensa se stesso pensa a ciò che è più eccellente per lui, almeno così dice Aristotele. La differenza e l'opposizione nell'attività e nel superamento di essa sono espressi da Aristotele nel modo seguente: il pensiero pensa se stesso con l'accogliere... Il termine greco che usa è μετάληψις, metalessi, integrazione. Potremmo dire che la traduzione tedesca sia Aufhebung. ...il pensato, ma esso viene pensato nell'atto che tocca e pensa, cosicché pensiero e pensato sono identici. Aristotele ha portato il pensare verso una certa direzione però ha posto alcune cose in modo interessante. Il pensiero, poiché è l'immoto che muove ... Qui ha*

già detto che il motore immoto è il pensiero, cioè, il linguaggio. Se si fosse accorto di questo avrebbe risolto tutto. ...*ha un oggetto, il quale si converte però in attività in quanto il suo contenuto è esso medesimo alcunché di pensato, cioè un prodotto del pensare e, quindi, affatto identico con l'attività del pensare...* È totalmente identico con il pensare. Qui è Gentile, il quale conosceva bene tanto Aristotele quanto Hegel. ...*cosicché nel pensare ciò che è mosso e ciò che muove sono il medesimo...* Sembra di evocare quasi quel detto di Gentile: quando penso qualcosa, di fatto penso il mio pensiero pensante ...*poiché la sostanza del pensato è il pensare. È questa la sostanza: è il mio pensare. La sostanza del pensato è il mio pensare. Vedremo, leggendo la *Metafisica*, i termini precisi, ma sicuramente qui Aristotele usa il termine οὐσία ...il pensato stesso è la causa assoluta che immota essa medesima è identica col pensiero, che da essa è mosso. La separazione e la relazione sono assolutamente uno stesso...* E qui si sente fortemente che è Hegel che sta parlando, e cioè l'integrazione dei due momenti che porta poi alla dialettica, al pensiero assoluto. *Adunque il momento fondamentale nella filosofia aristotelica sta in questo: l'atto del pensare e l'oggettivo pensato sono lo stesso.* Qui sembra proprio Gentile. *Infatti, quello che riceve il pensato e l'essenza è il pensiero.* Cosa riceve il pensato che io ho pensato? Il mio pensiero, non può uscire di lì. *Il suo possesso è tutt'uno col suo atto, sicché la totalità dell'agire per cui esso pensa se stesso è più divina di quello che la ragione pensante crede di avere di divino.* È chiaro che in Aristotele si pongono delle questioni di importanza straordinaria, nonostante che poi abbia convogliato il pensiero in una certa direzione. Anche qui dove dice *“la totalità dell'agire per cui esso pensa se stesso è più divina di quello che la ragione pensante crede di avere di divino”* c'è già comunque un andare verso un qualche cosa di divino, un qualche cosa che costituisce il fine. *La speculazione (la teoria) è così ciò che va di più dilettevole e di migliore. Orbene, poiché Dio è sempre in questo stato...* Quando si parla di Dio occorre intenderla nell'accezione greca antica, non è il Dio dei cristiani, non è qualcuno, è l'idea dell'assoluto. ...*nel quale noi siamo solo qualche volta. Egli è degno di ammirazione se tale è in grado maggiore /.../ Noi diciamo oggi nel nostro linguaggio che l'assoluto, il vero, è l'unità della soggettività e dell'oggettività, che perciò non è né l'una né l'altra, come altresì è l'una e l'altra.* Questo è Hegel, ovviamente: soggetto e oggetto sono lo stesso. *La filosofia speculativa di Aristotele è appunto questo considerare tutti gli oggetti pensando e trasformarli in pensieri sicché, poiché sono come pensieri, sono nella loro verità. Il che non significa tuttavia che di conseguenza gli oggetti della natura si pensino essi stessi, significa invece che a quel modo che son pensati soggettivamente da me, il mio pensiero è anche il concetto della cosa di cui, quindi, costituisce la sostanza in sé e per sé. Nella natura esiste il concetto, ma non per se stesso come pensiero in questa libertà, sibbene ha carne e sangue e sotto il peso della esteriorità. Però, questa carne e questo sangue hanno un'anima e questa è il loro concetto. La consueta definizione di verità, secondo cui essa è la concordanza della rappresentazione con l'oggetto, non si trova ancora contenuta affatto nella rappresentazione. Infatti, quando io mi rappresento una casa, una trave, io non sono ancora affatto questo contenuto ma alcunché di diverso; quindi, non sono affatto in concordanza con l'oggetto della mia rappresentazione...* Se io penso una casa non sono una casa. *Solo nel pensare si ha piena concordanza dell'oggettivo con il soggettivo: io sono questo.* Come dire: io sono quello che penso, quello che dico. *Adunque Aristotele raggiunge il più elevato punto di vista; non è possibile voler essere più profondi sebbene egli formalmente prenda sempre le mosse da rappresentazioni.* Vediamo adesso cosa aggiunge. Intanto distingue il concetto del pensare da quello del pensato: sono due concetti diversi. *O forse in certe cose la scienza è la cosa stessa? Nel rapporto pratico la cosa è la sostanza immateriale e la determinatezza del fine nel rapporto teoretico la ragion d'essere è il pensiero.* È la determinatezza del fine che dice che cos'è una certa cosa, che fino a un certo punto è anche vero, solo che questo fine dobbiamo intenderlo bene perché il fine viene utilizzato dalla volontà di potenza. Ciò che è sfuggito è che questo fine – se vogliamo parlare di fine – è la volontà di potenza, è ciò verso cui le cose tendono e ciò da cui traggono il loro essere quelle che sono. Questa è una questione importante perché, ponendo la cosa in questi termini, rimane ciò che abbiamo detto prima, e cioè si impone il fine come ciò che è giusto, come ciò che le

persone devono raggiungere. Ma se noi la poniamo come volontà di potenza allora non è perché le persone debbano raggiungere il fine perché è bene, bello, giusto, ecc., ma perché non possono non farlo. Sta qui la differenza fondamentale. Non possono non farlo perché la volontà di potenza è il linguaggio stesso nel suo agire. E, allora, a questo punto è chiaro che si apre una frattura enorme e non ricucibile tra la volontà di potenza, come esercizio volto a dominare gli altri, e la volontà di potenza come la struttura del linguaggio, e cioè il modo in cui il linguaggio agisce, affermando cose. Ogni affermazione è una volontà di potenza, è un'imposizione: se io affermo qualcosa impongo a quella cosa che sia quello che io voglio che sia. Quindi, potremmo dire che retoricamente la questione della finalità, posta da Aristotele come ideologia, e perfettamente funzionante a tutt'oggi, è quel modo retorico di piegare la volontà altrui alla mia. Per fare questo è importante che si cancelli una parte determinante, che è quella che Hegel aveva rilevata, e cioè che Dio non è là ma sono io che gli attribuisco queste cose. Questo deve essere cancellato perché, se Dio è qui e sono io che gli attribuisco certe cose, il fine, se vogliamo ancora parlare di fine, a questo punto sono io stesso o, più propriamente, è il mio dire. È il mio dire stesso il fine, che ha come unico fine ha quello di proseguire se stesso. Ma più propriamente non ha neanche un fine, non è una cosa finalizzata; sarebbe come dire che il significato è il fine del significante; non c'è nessun fine ma una simultaneità tra i due momenti; il significato non può essere il fine del significante perché il significante non può esistere senza significato. Quindi, qualcosa non può essere un fine se è già qui sempre e necessariamente. L'ho già da sempre raggiunto questo fine e pertanto non è un fine. Siamo alla *Filosofia della natura*, cioè, alla *Fisica*. *Tra le scienze particolari di cui Aristotele si è occupato alla fisica è dedicata una intera serie di opere. Si studia come è ovvio la teoria circa il concetto di natura in generale, il movimento, lo spazio e il tempo. La prima apparizione della sostanza assoluta è il movimento, i cui momenti sono lo spazio e il tempo; questo concetto e la sua apparizione è l'universale, che si realizza soltanto nel mondo corporeo trapassando il principio di individuazione.* Ci sta dicendo che il movimento è alla base di tutto. Capite, quindi, che non poteva accogliere la tesi di Zenone, perché se Zenone dice che il movimento c'è – di fatto, lo vede – ma non si può sapere che cos'è, allora come posso porlo a fondamento di tutto se non ho la più pallida idea di che cosa sia. Ora, questo non è un problema, è una cosa che si fa continuamente, però quanto meno teoreticamente è un problema. *La Fisica di Aristotele, per gli odierni fisici, sarebbe propriamente una metafisica della natura. Infatti, i nostri fisici si accontentano di dire che cosa hanno visto, quali meravigliosi strumenti hanno creato, ma non dicono di avere pensato qualcosa. Un tempo la fisica conteneva ancora un po' di metafisica, ma la sperimentata loro incapacità a pervenire a una conclusione ha indotto i fisici a tenerla lontana quanto è possibile e a limitarsi a quella che essi chiamano esperienza, persuasi come sono che in essa la schietta verità, non corrotta dal pensiero, possa passare intatta dalle mani della natura nelle loro mani e nei loro occhi.* Questa era ancora l'idea di Husserl, anche se poi ha cambiato idea, quando parla della cosa in carne ed ossa, pensando di potere intendere la cosa senza il linguaggio, senza nessuna mediazione. Il problema, di cui si accorge almeno in parte, è che senza questa mediazione non c'è neanche quella cosa lì, non c'è niente. *È vero che essi (i fisici) non si possono liberare del concetto, ma con una specie di tacito sottointeso continuano a servirsi di certi concetti, come il consistere di parti, di forze, ecc., e li adoperano senza sapere affatto se questi concetti hanno una verità e in che modo hanno verità. Ma quanto a contenuto, non parlano affatto di verità delle cose ma soltanto di apparizione sensibile.* Come dicevamo prima, le cose sono diventate degli utilizzabili, non sono più domande ma degli utilizzabili, degli strumenti. *Aristotele, in generale gli antichi, intendono per fisica la comprensione della natura, l'universale; perciò Aristotele la chiama dottrina dei principi. Infatti, nel fenomeno naturale si manifesta essenzialmente questa differenza tra il principio e le sue conseguenze, differenza che viene superata soltanto nella vera e propria speculazione.* Viene superata sì e no. Per esempio, nel caso delle aporie di Zenone non viene superata affatto: da un lato il fenomeno, cioè Achille che supera la tartaruga; dall'altro, la speculazione che invece afferma che non lo può fare. A quale delle due

dobbiamo dare retta? *Relativamente al concetto generale della natura deve affermarsi che esso è esposto da Aristotele nel modo più elevato e verace. Secondo lui, infatti, nell'idea della natura hanno importanza essenzialmente due determinazioni: il concetto del fine e il concetto della necessità. Aristotele afferra subito il nocciolo del problema, che consiste nell'antica antinomia, diventata poi tradizionale, e nella diversità che corre tra il vedere le cose secondo la necessità, causae efficientes, e il vederle secondo la finalità, causae finales. La prima maniera di considerare le cose è quella secondo la necessità esteriore che si identifica col caso, per cui si suole ammettere che i fatti della natura vengono determinati esteriormente da cause naturali. L'altra è la concezione teleologica dei fini, ma la finalità può essere interna o esterna e quest'ultima ha predominato a lungo nella cultura moderna, e così si brancola tra i due modi di vedere ...* Dunque, Aristotele individua due cose nella natura: la finalità e la necessità. Però, questo problema, riprendendo la questione della metafisica, è già risolto con l'entelechia. La potenza sarebbe qui la necessità: è necessario che qualcosa che è sia anche in potenza; il fine è l'essere della potenza in atto. Quindi, il modo in cui Aristotele concepisce, teorizza la natura muove dal suo concetto di entelechia, cioè, lui applica l'entelechia alla natura: se qualcosa è, è perché è anche in potenza e, se è in potenza, è il suo naturale fine giungere all'atto. Sappiamo già che la potenza senza l'atto non è potenza. E, in effetti, è questo che fa Aristotele: cercare di cogliere nella natura questo movimento dialettico, che lo porterà poi a dire che se pianto il seme del carciofo non nascerà una macchina da scrivere, perché quel seme ha il carciofo in potenza e il suo atto, il suo compiersi è nell'essere carciofo. *Il concetto che egli (Aristotele) ha della natura è superiore all'attuale. Infatti, per lui ciò che più importa è determinare il fine, come interiore determinazione della stessa cosa naturale. La natura ha un fine, gli umani hanno un fine, l'anima ha un fine, come diceva Bonaventura. In tal guisa egli ha inteso la natura come vita, cioè come tale che è scopo in sé e unità in sé e non trapassa in altro. Ma grazie a questo principio dell'attività determina i mutamenti conformi al suo particolare contenuto e si conserva in essi. In questa concezione Aristotele /.../ l'occhio alla finalità interna o immanente, della quale considera il necessario come una condizione esterna. Il necessario diventa ciò che deve essere. Quindi, da un lato considera la natura come la causa finale, che si deve distinguere da ciò che è fortuna e caso, cui essa appare di contro necessario che è anche in sé e poi determina in che modo il necessario si comporta nelle cose naturali. Vale a dire, è necessario che il seme del carciofo abbia come fine il diventare un carciofo.*

11 agosto 2021

La volta scorsa ci siamo soffermati sulla questione della finalità. Vedremo ora come questi aspetti, l'entelechia, la finalità, l'etica e la politica, siano tutte facce di un'unica questione che Aristotele stabilisce per potere confermare ciò che andava costruendo, e cioè la metafisica, uno strumento di potere. La finalità, consente di sapere qual è il fine, il τέλος, il suo obiettivo e, quindi, consente di conoscere, di gestire. Se non c'è nessun fine nelle cose, come dicevano gli atomisti Democrito e Leucippo, non c'è alcuna possibilità di controllo e quindi di gestione, di dominio sulle cose. La finalità è quindi una delle armi più potenti del controllo, del dominio: sapere qual è il fine di qualche cosa, sapere qual è il mio fine, sapere qual è il fine di tutto. Se io riesco a far credere a tutti quanti che ciascuno di loro ha un certo fine allora so come si comporteranno, perché so come ciascuno pensa di dovere comportarsi e, quindi, ne avrò il controllo. Aristotele, per stabilire la certezza che esista il fine – di fatto, non esiste questa certezza, è una costruzione – muove dall'entelechia, cioè dalla considerazione della potenza e dell'atto: non c'è l'atto senza la potenza e la potenza è qualcosa che ha il proprio fine nell'atto, lo dicevamo la volta scorsa. Cosa che è assolutamente arbitraria se si considera la questione del signficante e del significato: non è che uno sia il fine dell'altro, sono simultanei. Tuttavia, Aristotele, per corroborare questa sua idea, muove dalla fisica, e cioè dal fatto che nella natura si osservi proprio questo, che dal seme di qualcosa nasce quel qualche cosa e non un altro: dal seme di un leone non nascerà mai un

dinosauro. Quindi, c'è l'idea che il fine sia insito nella natura delle cose e, più propriamente ancora, che il fine sia teoreticamente concepito come la necessità che ciò che è in potenza si traduca in atto, che soltanto l'entelechia, cioè il compimento nell'atto, sia la naturale essenza delle cose. Questo è stato fondamentale e lo stiamo vedendo qui come si sta costruendo per stabilire un'etica. L'etica ha bisogno che ci sia un fine, un bene a cui tendere: solo allora posso proporre un'etica, solo se so cosa occorre fare, se so cosa è il bene, in definitiva. E questo è ciò che fa ciascuna ideologia. Ciascuna ideologia necessita di un'etica, e cioè dell'idea di un bene trascendente, un bene che non sia qui e adesso ma sia da raggiungere, cioè che faccia parte del compimento di qualche cosa. E l'etica è la condizione della politica: senza l'etica la politica non sa che direzione prendere perché non sa che cosa è bene e cosa è male. Quindi, una parte teoretica, l'entelechia, che mostra la necessità di una finalità; la finalità come condizione dell'etica; l'etica come condizione della politica; il tutto sostenuto dalla logica, cioè da argomentazioni che devono mostrare la verità di queste affermazioni. Questo è l'impianto generale del pensiero di Aristotele, pensiero che ha avuto molto successo perché ha costruito il modo di pensare tanto che oggi risulta assolutamente ovvio, scontato che le cose abbiano un fine. Risulta altrettanto scontato il fatto che ciascuno debba lavorare, sacrificarsi per quel fine, perché così è nella natura delle cose. Questo è ciò che Aristotele ha costruito, inventato, letteralmente. Come sappiamo, prima di lui la cosa non era né così certa né così praticata, anzi, per Democrito era esattamente l'opposto, ma anche con gli eleati e con i sofisti non c'era alcuna possibilità di costruire un'etica. Per costruire un'etica occorre pensare alla finalità come a qualcosa di necessario; perché ci sia qualcosa di necessario occorre che ci siano delle argomentazioni: una è la natura, l'altra è l'aspetto teoretico, cioè della δύναμις e della ἐνέργεια, della potenza e dell'atto. Queste in un certo qual modo rimangono anche in Hegel, solo che in Hegel questi due momenti sono inseparabili, costituiscono una unità; mentre, perché possa darsi una finalità, occorre che rimangano separati, e cioè che la potenza sia da una parte e dall'altra il suo compimento; non possono essere simultanei se non il compimento sarebbe già qui e, quindi, non avrei nulla da raggiungere e, quindi, non ci sarebbe un'etica e, pertanto, neanche una politica. Ma vediamo cosa ci dice qui Hegel. Il capitolo è quello della filosofia della natura. *Dobbiamo qui anzitutto esaminare il concetto di finalità come momento ideale nella sostanza...* La sostanza è il pensiero; quindi, l'ideale del pensiero è la finalità. *Aristotele comincia con l'affermare che naturale è ciò che si conserva e che ogni difficoltà sta appunto nel capire questa verità.* Il fatto che si conservi lui lo argomenta facendo appunto l'esempio del seme: il seme di un pomodoro produrrà un altro pomodoro, non cambia, il seme del pomodoro non produrrà un'anguria. *Si presenta anzitutto il dubbio che cosa impedisca alla natura di operare non secondo uno scopo, secondo ciò che è meglio,...* Qui introduce il meglio. Il meglio sarebbe questo, che il seme del pomodoro produca un pomodoro. Ma perché dovrebbe essere meglio? Naturalmente, a lui serve per potere stabilire la finalità come bene ultimo *...ma comportarsi piuttosto come Giove manda la pioggia, non perché i cereali crescano ma per necessità: il vapore spinto in alto si raffredda, l'acqua raffreddata precipita in pioggia ed è un caso che in tal modo prosperino le messi; parimenti, allorché che ad uno vadano male le messi, non piove già perché avvenga questo danno, ma la cosa avviene a caso. Cioè, vi è un nesso di necessità ma esso è un rapporto estrinseco e qui è appunto l'accidentalità così della causa come dell'effetto. Orbene, se così è, che cosa ci impedisce di ammettere, domanda Aristotele, che quelle che sembrano parti, per esempio, di un animale non possano secondo natura comportarsi così a caso?* A fine pagina mostra la sua posizione. *Ma la natura, in quanto entelechia, è ciò che genera se stessa. Perciò Aristotele replica: questo modo di vedere è assurdo. Infatti, ciò che accade secondo natura accade sempre o almeno per lo più, non così invece ciò che si compie per effetto della sorte e del caso. Inoltre, ciò in cui è uno scopo è fatto in conformità a questo, ossia in ciò che precede sia in ciò che segue, sicché il modo in cui una cosa è fatta è verso la sua natura, ed ogni cosa è fatta secondo la sua natura, essa è fatta pertanto in virtù della sua natura. Natura significa appunto che una cosa diviene ciò che era già in lei sin da principio e questa interna universalità e finalità si*

realizza. /.../ In questa affermazione di Aristotele è tutto il vero e profondo concetto del vivente, che deve considerarsi come fine autonomo in sé, alcunché di identico a sé, che si stacca da se stesso nel suo estrinsecarsi rimane identico col suo concetto, in una parola: l'idea che realizza se stessa. Il che non è scorretto, ma il fatto che l'idea realizzi se stessa per Aristotele non avviene nel momento in cui si compie, è una finalità, è il suo fine, non è già qui e adesso come lo è per Hegel e per Gentile. Il fine non può certamente fare a meno del necessario ma lo tiene in suo potere, non gli permette di fare a modo suo, impedisce la necessità esterna. Il principio della materia è dunque sovvertito nella ragione veramente motrice del fine, che consiste nel rovesciamento di questa necessità affinché il naturale si conservi nel fine. La necessità è la manifestazione oggettiva dell'operare dei suoi momenti in quanto separati, così in chimica l'essenza dei due estremi, base e acido, è la necessità del loro rapporto. L'operazione che sta facendo Aristotele è interessante perché sta volgendo la questione della finalità da puramente casuale, nel senso che questa cosa ha un fine in un'altra cosa ma possiamo anche dire il contrario... mentre lui sta cercando di mostrare che il fine è una necessità, ha una necessità intrinseca, e cioè le cose non possono essere senza un fine, perché la potenza non può essere senza l'atto. E torniamo alla questione di prima: è certo che la potenza non può essere senza l'atto, ma sono simultanei, per cui non c'è qualcosa che è condizione o causa dell'altro. Andiamo avanti. Abbandona poi provvisoriamente la questione della finalità per parlare della questione del tempo. Qui è sempre in contrasto con gli eleati. Il tempo è indubbiamente indivisibile ma alcune sue parti sono passate, altre saranno e nessuna c'è ora. L'adesso non è una parte; infatti, la parte ha una misura e il tutto deve constare di parti, ma il tempo non sembra constare di adesso. /.../ Infatti, il movimento, la mutazione, avvengono o in una cosa che venga mossa o mutata o là dove si compie il movimento e la mutazione, mentre il tempo è dappertutto identico. Ancora, la mutazione e il movimento sono più rapidi o più lenti, il tempo no; tuttavia, esso non è senza mutazione e movimento, che è appunto il momento della pura negatività in esso. Infatti, quando non si percepisce alcuna mutazione sembra non esservi tempo, per esempio nel sonno; quindi, il tempo è nel movimento ma non è esso movimento. Aristotele lo determina così: vi è tempo allorquando nel movimento distinguiamo un prima e un poi, ma questi si determinano in guisa che noi dobbiamo ritenerli l'uno diverso dall'altro e fra di essi dobbiamo ammettere ancora un'altra cosa diversa, un medio. Orbene, quando pensiamo i due estremi della conclusione come un che di diverso dal medio e l'anima che afferma come due cose, di cui l'una precede e l'altra segue, diciamo che vi è tempo. Denominiamo tempo dunque ciò che è determinato dall'adesso e questa è la determinazione fondamentale. Qui non so se Aristotele lo precisa, ma non credo. Fa sorgere il tempo dal pensiero, cioè dal movimento del pensiero, che è ciò che produce l'idea stessa di movimento. Aristotele lo riferisce al sillogismo, cioè una premessa maggiore e una premessa minore e, quindi, una conclusione. Il tempo, dunque, è questo movimento che va da una premessa alla conclusione. Però, non è così che la dice qui Aristotele. Sembra porre il tempo come qualcosa che scaturisce dal pensiero. Secondo Aristotele l'identità dell'intelletto non è dunque principio, anzi, identità e non identità sono per lui una sola e medesima cosa, mentre l'adesso è soltanto adesso, passato e futuro differiscono da esso ma allo stesso tempo questi si ricongiungono necessariamente nell'adesso, che non è senza un prima e un poi. Dunque, essi sono in uno e l'adesso, come loro limite, è a un tempo tanto la loro unione quanto la loro separazione. Descrive il tempo come se fosse un sillogismo, dove c'è il medio che unisce i due e fa di questi due una unità. È per questo che prima dicevo che sembra far sorgere il tempo da una considerazione intorno al modo in cui si pensa, dal pensare stesso. Ora considera Zenone. Quindi, Aristotele nel VI Libro passa ad esaminare la dialettica zenoniana di questo movimento e mutamento, cioè, precisamente quella divisibilità infinita, di cui ci siamo già occupati. Egli la risolve mediante l'universale: movimento e mutamento sono appunto questa contraddizione, l'universale in se stesso opposto. L'unità in cui si risolve i loro momenti non è un nulla, per modo che il movimento e il mutamento non siano, sibbene un universale negativo in cui il negativo medesimo è di nuovo posto come positivo e questo è appunto il concetto della divisibilità. Qui è più Hegel che parla di quanto lo sia effettivamente Aristotele. Sì, lui accenna a

una soluzione del problema di Zenone, che in Aristotele non è propriamente in questi termini precisi, e cioè il fatto che, per dirla in modo molto semplice, Zenone veda Achille che sorpassa la tartaruga, questo è come l'in sé, l'immanente, ciò che vedo, ma il non potere concettualizzare ciò che vede è come il per sé. Ora, in Hegel questi due momenti, come sappiamo bene, si integrano (*Aufhebung*) e diventano uno, un'unità, cioè, non ci sono più un in sé e un per sé separati ma sono la stessa cosa. Quindi, in fondo, il problema di Zenone è il problema del linguaggio, e cioè che il mio dire non è ciò che il mio dire dice, sono due cose diverse ma non posso intenderle separatamente, non posso separarle in quanto sono due momenti dello stesso. *Aristotele si addentra in altri particolari, combatte gli atomi e il loro movimento osservando che l'indivisibile non ha movimento né mutamento.* L'atomo è letteralmente l'indiviso. *Ed enuncia così un'affermazione contraria a quella di Zenone, secondo cui esiste solo l'essere semplice e indivisibile e non esiste il movimento. Infatti, mentre Zenone dalla indivisibilità degli atomi argomentava l'inesistenza del movimento, Aristotele dal movimento argomenta l'inesistenza degli atomi.* Vi ricordate, l'aporia della freccia: la freccia in ogni istante occupa uno spazio, un punto, e questo è indivisibile, quindi, identico a sé e pertanto non può mutare o spostarsi, è lì fermo. È in buona parte la posizione di Severino: è un eterno che non può in nessun modo mutare. Quindi, dice, mentre Zenone dalla indivisibilità di questo punto nel tempo argomenta l'inesistenza del movimento, Aristotele invece dal movimento deduce l'inesistenza dell'atomo, cioè che questa cosa, ferma, fissa – la freccia è ferma, fissa, perché bloccata nel suo spazio – questo per Aristotele non accade. *Tutto ciò che si muove e si muta nella prima misura di questo tempo è in parte qui e in parte là, ma l'atomo, come essere semplice, è indivisibile, non può avere alcunché di sé in due punti nello spazio, altrimenti sarebbe divisibile. Quindi, il divisibile potrebbe muoversi soltanto se il tempo constasse ad esso, ma abbiamo già visto che ciò è impossibile perché l'adesso non c'è... L'adesso non c'è perché c'è in quanto non prima e non dopo, ma lui in quanto tale non è isolabile. ...perché in tal guisa gli atomi non hanno in loro mutamento né possono riceverlo dall'esterno /.../ essi non sono veri.* Quindi, nega l'esistenza dell'atomo, dell'indivisibile, che era l'argomento su cui si fondava Zenone. In effetti, non è che confuti nulla perché dice semplicemente che l'atomo, essendo indivisibile, non può portare a un movimento. Perché ci sia movimento è necessario che non ci sia atomo. È questa la sua argomentazione: se c'è movimento allora non c'è l'atomo, perché l'atomo è fermo. È tutta qui la sua argomentazione. *La forma attiva è la vera sostanza. La materia, invece, è soltanto in potenza. Questo è un concetto meramente speculativo.* È chiaro che Hegel è assolutamente d'accordo, era un grande ammiratore di Aristotele. La forma attiva è la vera sostanza, cioè è il pensiero; la materia è solo in potenza, sarebbe l'in sé, che è in potenza. *Ogni universale è reale come particolare...* Infatti, non posso parlare di universale se non astraendolo. *...singolare, come cosa che è per altro. Ma l'universale, di cui si parla, è reale nel senso che esso è di per sé senza altro mutamento, il suo primo genere /.../ ulteriormente esso non appartiene più a questa sfera, sibbene a una superiore. Queste determinazioni generali sono di grande importanza e svolte condurrebbero a una vera concezione dell'organico in quanto espongono esattamente il complesso principio della realizzazione...* E cioè che, ciascuna volta che considero il concreto, lo considero astrattamente. Soltanto se potessi considerare tutto l'astratto, tutto l'astratto che c'è nel concreto – questo è il problema di Severino – allora il concreto diventerebbe effettivamente reale, ma questo non si verificherà mai, in nessun modo, per una serie di motivi. Primo, perché questo concreto è già qui mentre ne parlo, non devo cercarlo in nessun modo; secondo, questo mi porterebbe a una regressione infinita, che non raggiungerà mai, perché ogni volta che parlo di qualche cosa questo qualcosa prevede tanto il concreto quanto l'astratto e, quindi, ogni volta che ne parlo lo ricostruisco, lo ricreo all'infinito. *La causa di ciò sta nel fatto che l'attività senziente si indirizza all'individuale e il sapere invece all'universale, e questo in un certo modo è nell'anima stessa come sua sostanza.* L'attività senziente si indirizza all'individuale, cioè alla cosa, all'ente; il sapere, invece, si indirizza all'universale. Come dire che l'attività senziente si riferisce all'immanente, al significante, ma questo non può

essere concepito senza un significato. *Qui la passività dell'intelletto significa dunque soltanto la possibilità prima dell'atto: ecco il grande principio di Aristotele. E a sostegno di esso egli reca alla fine del capitolo un altro esempio famoso, che è stato anch'esso erroneamente interpretato: l'intelletto è come un libro nelle cui pagine non sia scritto realmente niente, ma questa è carta e non un libro. Si dimenticano tutti i pensieri di Aristotele e si tiene conto soltanto di questi paragoni esteriori: un libro, su cui non sia scritto niente, ognuno lo può capire, e così è diventata, terminus technicus, la famigerata tabula rasa, che si può trovare dovunque si parli di Aristotele. Questi infatti avrebbe detto che lo spirito è come un foglio vuoto dove soltanto gli oggetti esteriori scrivono, così che per lui il pensiero deriverebbe dall'esterno. Senonché questo è proprio il contrario di quanto dice Aristotele: la rappresentazione invece da tenersi al concetto si sofferma a questi paragoni accidentali come se essi esprimessero la cosa. Ma Aristotele non ha inteso affatto di dare al paragone tutta la sua estensione: l'intelletto non è una cosa né ha la passività di una lavagna, esso è l'attività medesima che non opera fuori di lei. Dire che l'anima è questo libro non scritto significa dunque dire che essa è tutta in sé, ma è questa totalità in se stessa. Questo giusto per ricordare la questione della tabula rasa, che non c'è in Aristotele. In effetti, per lui, come dice qui, l'oggetto del sapere e il sapere in atto sono una sola e medesima cosa. Il sapere in potenza è in ordine al tempo anteriore nell'individuo, ma in sé non è in ordine al tempo... È anteriore ma non cronologicamente, lo è logicamente, potremmo dire. Tutto ciò che accade deriva da ciò che è in atto. Quindi, se tutto ciò che accade deriva da ciò che è in atto, anche il *primum movens* deve derivare da ciò che è in atto, ma il *primum movens* non è ancora in atto, è in potenza. È questo il movimento dialettico per cui l'atto ritorna sul *primum movens* e lo fa esistere in quanto tale. Ora torniamo alla questione del bene: l'etica. *Aristotele non si appaga dell'idea platonica del bene, perché essa è soltanto l'universale, mentre per lui il problema è il modo di determinarlo. Ad Aristotele non interessa il bene come fine indeterminato, vuole una finalità determinata, che sia, quindi, possibile diffonderla, utilizzarla: solo se è determinata è utilizzabile. Il Bene di Platone per Aristotele non era ancora utilizzabile. Orbene, egli afferma che il bene è ciò che è fine in se stesso. Se traducessimo τέλεια con perfetto tradurremmo in modo inesatto; il bene è invece quanto ha in se stesso il proprio fine e desiderato non per altro ma per se stesso. Quindi, Aristotele fa della felicità lo scopo finale assoluto, in sé e per sé, e dà di essa la definizione seguente: essa (la felicità) è l'atto della vita in quanto è per se stessa, secondo la virtù che è in sé e per sé. Come condizione di essa egli pone ora l'accorgimento razionale osservando che ogni agire per impulsi di appetiti sensuali o, in generale, per difetto di libertà sia una mancanza di accorgimento, è un agire non razionale, vale a dire, un agire non fondato su un pensiero come pensiero. Invece, l'attività assolutamente razionale, egli dice, è soltanto la scienza, l'agire che si appaga in se stesso, e questa è perciò felicità divina. Nelle altre virtù c'è soltanto felicità umana... È come se ci stesse dicendo che Aristotele avrebbe trovato in questo concetto di felicità la determinazione del fine. Però, questa felicità è lo scopo finale assoluto e in sé e per sé, è l'atto della vita, è per se stessa, secondo la virtù che è in sé e per sé. Quindi, questa felicità non è altro che il compimento di ciò che è in potenza. Il porre, quindi, l'atto, l'agire, lo stesso concetto di felicità lo si ritrova in Austin: la felicità di un enunciato è la possibilità di un enunciato di essere compiuto. Lui diceva che se io sono a casa di amici e dico che sto varando una nave, il mio enunciato non è felice, cioè, non può compiersi, perché non c'è nessuna nave, non c'è niente; se, invece, sono in un porto, di fronte a una nave e lancio una bottiglia di spumante contro il fianco della nave, allora, sì, l'enunciato è felice. Tutto questo Austin lo prende da Aristotele, pari pari. La felicità per Aristotele è il compiersi di qualche cosa, è il fine, che altro non è che il compimento, il giungere all'atto di ciò che è in potenza, è questa necessità di ciò che è in potenza divenga atto. Per Aristotele si ha virtù quando le inclinazioni si comportano verso la ragione in modo da fare ciò che essa comanda. Questa è l'apertura verso la logica: si ha virtù quando ci si muove secondo ragione. Ma chi determina la ragione? Questo è un problema. Naturalmente, per rispondere a questa domanda Aristotele ha inventato la logica. È la logica che risponde a questa domanda, cioè, quando ci si muove secondo ragione, perché la felicità come virtù si raggiunge soltanto se si ragiona, soltanto**

se si è supportati dalla logica. Siamo ora alla politica. *Tutto è determinato dalla entelechia e dalla potenza, sicché quando non vi è più entelechia non si può più dire che una cosa sia ancora questo, essa è tale solo di nome. Così lo Stato è l'essenza degli individui; l'individuo è nulla in sé e per sé, scisso dal tutto, così come è nulla qualsiasi parte organica di un corpo separata dal tutto. Ciò è in diretto contrasto con il principio moderno che fa punto di partenza l'arbitrio particolare dell'individuo come assoluto e vuole che tutti col loro voto stabiliscono quale deve essere legge e soltanto così possa costituirsi una comunità. Al contrario, per Aristotele come per Platone, lo Stato è il prius, il sostanziale, la cosa principale, perché il suo fine è il più alto per quel che concerne la pratica. Chi fosse incapace di tal vincolo o fosse indipendente da non averne bisogno sarebbe una bestia selvaggia o un dio. Nietzsche propenderebbe per la seconda. Soltanto un dio può non essere confacente a questo progetto etico-politico. Qui è interessante perché sta dicendo che ciascuno di per sé è nulla se non è preso in un fine che lo trascende: soltanto se preso in un fine che lo trascende allora diventa importante. E qui ecco la retorica, che fa leva su questo: se fai parte di questo fine, anche tu diventerai importante, sarai fondamentale. Del resto Aristotele non si è addentrato nella minuta descrizione di uno Stato come Platone; anzi, per quanto riguarda la costituzione politica egli si limita a dire che i migliori devono dominare /.../ Perciò egli non si preoccupa di determinare le forme della costituzione dello Stato. Per dimostrare che i migliori debbono dominare Aristotele afferma: i migliori soffrirebbero ingiustizia se fossero posti allo stesso livello degli altri, che sono loro inferiori per virtù e capacità politica. Infatti, chi eccelle in tal modo è pari a un dio fra gli uomini. Senza dubbio Aristotele, ciò dicendo, pensava al suo Alessandro, che doveva dominare come un dio e sul quale quindi nessuno poteva esercitare un dominio, neppure la legge. Per lui non v'è legge perché egli stesso è la legge. Lo si potrà forse espellere dallo Stato, non però dominarlo, come non si può dominare Giove. Non resta altro, e ciò è nella natura di tutti, che obbedire di buon grado a codesti uomini, che in tal modo sono in sé e per sé re negli Stati. La democrazia greca era oramai andata in rovina e Aristotele non poteva più attribuirle alcun valore. Obbedire di buon grado, ma per farli obbedire di buon grado è necessario che questi cittadini siano consapevoli di un fine che li trascende e che devono raggiungere e che, quindi, solo in questo modo è possibile farli soffrire in virtù di qualche cosa che verrà dopo e che è molto più importante. Dicevamo l'altra volta che se questa cosa molto importante, se la felicità, come la chiama Aristotele, fosse qui e adesso non potrei prometterla, cosa prometto se l'ha già?*

*Intervento: Sono questioni molto importanti...*

Certo, ma la cosa interessante e divertente è vedere come questa cosa si stia creando nelle mani di Aristotele, la sta creando lui. Poi, è stata utilizzata fino ad oggi, naturalmente. Però, è lì che prende forma, prende vita questa cosa, con la questione della finalità, sorretta teoreticamente dal concetto di entelechia. Entelechia che è la condizione per la pensabilità di una finalità, che a sua volta è condizione di pensabilità dell'etica, che è condizione di pensabilità della politica, il tutto naturalmente se si procede secondo ragione, cioè, secondo la logica. Siamo giunti, quindi, alla parte dedicata alla logica. *Nella logica formale e nei suoi concetti suole sempre essere implicita l'opposizione ad alcunché di reale... Nella logica formale ci sono solo simboli, non c'è niente di reale. ...e ciò che dal punto di vista logico è reale è in sé un pensato. Per esempio, valore è una pura forma dell'astrazione. Ma questa logica dell'intelletto tende a contraffare le categorie dell'assoluto nei loro tre gradi: concetto e un che logicamente reale, quindi in sé semplicemente pensato, cioè possibile. Essa nel giudizio pone un concetto A come un soggetto reale e ad esso unisce un altro reale come concetto B. questo B deve essere il concetto e relativamente ad esso A deve avere un essere. Sono cose che sono. Se non c'è B non è altro che il concetto più generale... Se io dico che A è B, B mi dà la definizione di A, è il significato di A, quindi, è il concetto più generale. Nel sillogismo si cerca di imitare la necessità. Già in un giudizio vi è la sintesi di un concetto e di un essere che dovrebbe essere. Nel sillogismo esso deve assumere la forma della necessità col porre l'equazione di due opposti in un terzo termine, come terminus medius della ragione, allo stesso modo che nella medietà della virtù. Qui fa una connessione che è retorica, perché molto pilotata. Questo termine medio, che è necessario nel sillogismo, dice*

che è come nella virtù. *La premessa maggiore esprime un essere logico, la minore una possibilità logica, perché per la logica Caio è semplicemente una possibilità, e la conclusione congiunge le due cose. Ma soltanto davanti alla ragione si spiega ciò che è vivo, poiché essa è la vera realtà.* Il sillogismo “tutti gli animali sono mortali, Socrate è animale, Socrate è mortale”: qui la premessa maggiore “tutti gli animali sono mortali” è ciò da cui si parte, è un’affermazione che si potrebbe dire anapodittica in teoria, che non ha bisogno di essere dimostrata. Quindi, il termine medio è che Socrate è un animale: è una possibilità. La conclusione esprime invece un’altra necessità, e cioè che essendo animale Socrate è anche lui mortale. *In secondo luogo ad Aristotele è messo in rilievo l’universale in generale, che non è genere, cioè non è in se stesso l’unità dell’universale e del particolare, ossia l’individualità assoluta e infinita /.../ Aristotele dice che quando si predica qualche cosa di un’altra come di un soggetto, ciò che si dice del predicato, vale a dire, ciò che in quanto universale si riferisce ad esso, vale anche per il soggetto. Questo è il comune sillogismo, già dal fatto che esso è accennato con brevità si scorge che per Aristotele il vero e proprio sillogismo ha molta maggiore importanza. ... Aristotele tratta anzitutto della sostanza... Per Aristotele la sostanza è il pensiero. ...ma per lui la sostanza, e precisamente la più propria, prima di ogni altra e così frequentemente chiamata, è l’individuo, la quarta classe delle determinazioni che egli ha stabilito /.../ per quanto concerne poi propriamente il valore filosofico della logica aristotelica notiamo anzitutto che nei nostri manuali le si suol riconoscere soltanto il merito e il significato di avere espresso l’attività dell’intelletto come coscienza. La si ritiene, quindi, un avviamento al pensare rettamente quasi che il movimento del pensiero possa compiere per sé stante e non avesse alcun valore ciò che si pensa. In altri termini, essa conterrebbe le cosiddette leggi che il nostro intelletto segue nel pensare, mediante le quali noi veniamo a formulare giudizi /.../ un tramite che non sarebbe il movimento delle cose medesime. Il risultato deve essere naturalmente la verità di modo che le cose sono costituite come noi le rileviamo secondo le leggi del pensiero, ma il modo di tale conoscenza ha un significato soltanto soggettivo, il giudizio e il sillogismo non sono un giudizio e un sillogismo delle cose medesime. Sono io che le penso. Questi sillogismi per i logici rappresentano forme cui sta di contro il contenuto, non avendo esse stesse la figura del contenuto e si censura appunto ciò per cui sono date. La logica si occupa solo di forme e, quindi, non ha grande interesse non occupandosi delle cose. Il peso che se ne dica è che l’errore consiste soltanto nel loro carattere formale, che tanto le leggi del pensiero come tale quanto le sue determinazioni, le categorie, siano o soltanto determinazioni nel giudizio o soltanto forme soggettive dell’intelletto, di fronte alle quali la cosa in sé è ancora qualche cos’altro. Senonché, proprio da questo modo di vedere da questo rimprovero, esula la verità; infatti, il non vero in generale è la forma dell’opposizione di soggetto e oggetto e la mancanza della loro unità, così che poi non si formula il quesito se qualche cosa sia vera in sé e per sé. Qui arriva tra poco a concludere che la questione sta nel fatto che la verità che il giudizio, cioè il sillogismo, può produrre non è altro che la verità del suo stesso movimento. Concetti dell’intelletto o della ragione sono l’essenza delle cose, certo, non per la concezione su accennata ma per la verità. Così anche per Aristotele l’intelletto, vale a dire le categorie, sono l’essenzialità dell’essere. Orbene, se essi sono veri in sé e per sé, sono essi medesimi il loro proprio contenuto, anzi, il contenuto supremo /.../ sono essi medesimi il loro proprio contenuto, quindi, la verità non è altro che il movimento dialettico. Però, qui è più Hegel di quanto sia Aristotele. Aristotele è sì il fondatore della logica intellettualistica... Non coglie ancora la ragione, non coglie ancora i due momenti appunto come momenti dello stesso ...le cui forme concernono soltanto i rapporti reciproci del finito né possono cogliere la verità; tuttavia, va osservato che la filosofia di Aristotele non si fonda minimamente su questo rapporto intellettuale. Non si deve dunque credere che queste siano le forme del sillogismo mediante le quali egli ha pensato. Come tutta la filosofia di Aristotele così anche la sua logica ha bisogno essenzialmente di essere rifiuta (rivista) per modo che la serie delle sue determinazioni vengano recate in un necessario complesso sistematico /.../ Nessuna singola forma logica ha verità in lei stessa, non perché essa è forma del pensiero ma perché è pensiero determinato, forma singola e deve valere come tale, mentre il pensiero come sistema e forma assoluta che domina questo contenuto ha in*

*lui stesso il proprio contenuto come distinzione: è filosofia speculativa in cui soggetto e oggetto sono immediatamente identici e il concetto e l'universale sono l'essenza delle cose. Come il dovere è bensì l'essere in sé e per sé ma in quanto determinato esprime un determinato essere in sé e per sé, che di per se stesso è soltanto un momento e deve anche saper superare la propria determinatezza, così anche la forma logica, che supera se stessa in quanto quella data forma determinata, appunto perciò rinuncia alla pretesa di aver valore in sé e per sé. Allora, però, la logica diventa scienza della ragione, filosofia speculativa dell'idea pura dell'assoluta essenza, che non resta imprigionata nell'opposizione di soggetto e oggetto ma rimane opposizione in seno al pensiero medesimo. Tuttavia, possiamo certo concedere che nella logica molto è forma indifferente... Insomma, sta dicendo che l'importanza della logica è quella di consentire di concludere con la verità. Qui c'è una sovrapposizione in Aristotele che non è facile da cogliere. Però, dice che la verità sta nel fatto che questa cosa è pensata, è nel movimento che la pensa; quindi, non è nella singola affermazione che troviamo la verità ma nel movimento che la produce. Sì, però, a questo punto succede l'eventualità che questa logica non consenta per nulla di stabilire una verità rispetto a singole affermazioni; però, dice lui, queste singole affermazioni sono debitorie in qualche modo dell'affermazione principale, quella che dice che comunque il pensiero, se pensa qualche cosa, questo movimento del pensiero è la verità; da qui è possibile che sia verità anche ciò che il pensiero costruisce, il che non è. Quindi, c'è una sorta di inganno nel pensiero di Aristotele rispetto alla logica; vale a dire, fa passare come strumento di verità qualcosa che di fatto non può fare, perché la logica, così come la pone lui, il sillogismo logico non conclude con una verità che sia esterna al sillogismo, è una verità interna al sillogismo, che naturalmente non porta a nessuna verità esterna al sillogismo; anche perché all'esterno del sillogismo non c'è nulla. Qui la questione è sottile ma la vedremo più avanti nello specifico. Nella scienza aristotelica l'idea del pensiero che pensa se stesso è bensì concepita quale verità suprema. Questa è la verità suprema: il pensiero che pensa se stesso, cioè, il movimento dialettico. Ma la realizzazione di essa, la coscienza dell'universo naturale e spirituale crea all'infuori di quell'idea una lunga e slegata serie di concetti particolari ai quali manca l'unità di un principio che tenga congiunto il particolare. Questo è il problema di Aristotele. In effetti, lui coglie bene la questione ma tiene separati i momenti. Un po' come faceva Platone, anche se in modo più articolato e preciso; però, già dicendo che la verità suprema non è altro che il pensiero che pensa se stesso, qui c'è già tutto in realtà. Non riesce, però, a coglierne le implicazioni, che secondo Hegel, invece, saranno colte in modo più preciso da ciò che qui segue nel testo, cioè gli stoici, gli scettici e gli epicurei.*

18 agosto 2021

Questa seconda parte della storia della filosofia di Hegel non è, come dice lui stesso, di grande interesse teoretico. Quest'ultima parte riguarda gli stoici, gli epicurei e gli scettici. Giustamente dice che non ha grande interesse teoretico perché non aggiungono un granché, però ci sono alcune cose che invece a noi servono per riflettere sulla questione che più ci interessa, e cioè la volontà di potenza. *Come ciò che era prevalso era la volontà astratta di un singolo padrone del mondo, così anche il principio interno del pensiero non poteva non essere astratto e tale da fornire una conciliazione soltanto formale e soggettiva.* La volontà astratta del singolo, come dire, ciò che penso io è giusto per il solo fatto che lo penso. *Allo spirito romano poteva dunque convenire soltanto un dogmatismo costruito su un principio che si facesse valere attraverso la forma dell'intelletto. Le filosofie di cui parliamo sono quindi congeniali allo spirito del mondo romano...* Qui di nuovo Hegel se la prende con i Romani *...come del resto la filosofia corrisponde sempre a puntino al modo di rappresentarsi il mondo. Il mondo romano creò bensì un patriottismo formale con la corrispettiva virtù e un perfezionato sistema giuridico, ma da questa morte non poteva nascere filosofia speculativa, sibbene soltanto buoni avvocati e la morale di Tacito. queste filosofie, eccettuato lo stoicismo, anche presso i Romani vennero a contrasto con le antiche superstizioni; del resto la filosofia prende in generale il luogo della religione.*

*I tre principi dello stoicismo, dell'epicureismo e dello scetticismo sono necessari. In primo luogo il principio del pensiero, dell'universalità medesima, però in modo da essere determinato in sé; il criterio decisivo della verità è qui il pensiero astratto... Il principio del pensiero diventa l'universale, ma un universale che si ritiene posseduto. Quindi, il particolare cessa di avere importanza – qui c'è l'influsso platonico, ovviamente – rimane soltanto l'universale, che lo stoico crede di possedere, e cioè crede di possedere una verità universale. Questi sono i principi delle filosofie stoiche ed epicuree. Questi due principi sono unilaterali e, in quanto positivi, diventarono scienze intellettuali. Qui occorre ricordare quello che diceva Hegel dell'intellettuale rispetto alla ragione: l'intelletto coglie la cosa ma ancora non sa che cosa sta facendo. Infatti, poiché codesto pensare non è lui stesso concreto ma astratto... Non coglie il concreto, il tutto, ma soltanto l'astratto ... la determinatezza cade fuori del pensiero e deve essere elevata per sé a principio. Esso ha difatti un diritto assoluto contro il pensiero astratto. Per esempio, l'universale è qualche cosa che non riguarda più il pensiero ma è come se avesse vita propria. All'infuori dello stoicismo e dell'epicureismo c'è in terzo luogo lo scetticismo, cioè la negazione di entrambe quelle due unilateralità, che non possono non venire riconosciute come tali. Il principio dello scetticismo è dunque la negazione attiva di qualsiasi criterio, di ogni principio determinato quale esso sia: sapere sensibile, rappresentarsi della riflessione o conoscenza pensante. Il risultato immediato è che non si può conoscere niente. Tuttavia, punto di vista comune e scopo comune di tutte queste filosofie è l'imperturbabilità e l'equilibrio dello spirito in se stesso, che niente può appassionare e che non può essere determinato né dal piacere né dal dolore né da alcun altro vincolo qualsiasi. Si può muovere rimprovero allo scetticismo d'essere la filosofia della dispersione, si può tacciare l'epicureismo di bassezza; tuttavia, a loro modo essi sono state filosofie. Si capisce che Hegel non ha una grande stima di questi pensatori. Qui parla della logica degli stoici, che è una logica abbastanza banale, è quella del sillogismo anapodittico, che non è altro che il *modus ponens*: “se A allora B, ma A dunque B”, oppure “se A allora B, ma non-B dunque non-A”. Come dire che la logica stoica è questa: se piove prendo l'ombrello, ma piove, quindi, prendo l'ombrello. Si capisce subito la semplicità e la banalità di una cosa del genere, perché uno può prendere l'ombrello anche se non piove ma per altri motivi. Ma ciò che importa qui e che vedremo anche negli epicurei e negli scettici è che è già iniziata la fine del pensiero. Come dire che queste tre filosofie in effetti non si pongono più alcuna domanda ma lavorano su ciò che viene ritenuto un'ipotesi, cioè qualcosa che vale di per sé ma che non richiede più nessun domandare: è così e basta. Questo naturalmente in seguito a Platone e ad Aristotele. Questa logica, la cui essenza sta soprattutto nell'attenersi alla semplicità della rappresentazione, a quello che non si contrappone a sé, senza ricercar ciò che entra in contraddizione, prende qui il sopravvento. Una logica della semplice rappresentazione, che non si cura di ciò che si contrappone a sé ma contrappone una ragione a un'altra, non l'elemento a se stesso. Questa semplicità, che non ha in se stessa la negatività né il contenuto... Non ha la negatività, cioè, non contiene l'opposto. ...ha bisogno di un contenuto dato che esso non può superare, ma perciò è anche incapace di arrivare per se stessa a un vero e proprio altro. Gli Stoici hanno molto contribuito a svolgere la logica nei più minuti particolari. Ciò che sta a fondamento di questo lavoro è che il mondo oggettivo corrisponde al pensiero, sicché essi cercarono di investigare più dappresso questo pensiero. Orbene, se per un certo rispetto è giustissimo che l'universale è il vero e che il pensiero ha un contenuto determinato, che deve anche essere concreto, gli Stoici tuttavia non hanno saputo risolvere la difficoltà principale di derivare dall'universale la determinazione particolare, in modo che quello, in questa determinazione, rimanga tuttavia identico a sé; deficienza di cui acquistarono coscienza gli Scettici. È una questione naturalmente, Hegel la rileva perché è quella che lui in un certo senso ha risolta, e cioè gli Stoici mantengono questa separazione tra i due momenti. Ma la questione più interessante negli Stoici è la morale: la morale stoica. Perché? Hegel dice così. Per gli Stoici vivere secondo natura è vivere secondo ragione... Naturalmente, è una ragione che non viene interrogata perché è la “mia” ragione. ...il che ha tutto l'aspetto di ricette, che gli Stoici diano per trovare giusti motivi della virtù. Infatti, loro principio è in genere questo: si deve*

*vivere secondo natura, cioè secondo virtù; a questa infatti ci conduce la razionale natura. Ecco il bene supremo, lo scopo finale di tutto, una forma fondamentale della morale stoica, che si presenta in Cicerone come finis bonorum o summum bonum (il fine di ogni bene). Per gli Stoici esso è la retta ragione medesima ed essi considerarono come supremo principio il tener fermo ad essa per se stessa. Quindi, questa ragione è data come acquisita. Senonché anche qui ci accorgiamo subito d'essere trascinati in un circolo del tutto formale che virtù, conformità a natura e ragione si determinano l'una mediante l'altra; la virtù consiste nel vivere secondo natura e ciò che è conforme a natura è virtù. Qui si vede anche la banalità del pensiero stoico. Così pure il pensiero deve determinare che cosa sia conforme a natura, ma ciò che è conforme a natura non è altro a sua volta che ciò che viene determinato dalla ragione. L'altro lato, al bene è ora l'esistenza esteriore e l'accordo delle circostanze della natura esteriore con lo scopo finale dell'uomo. Qui oramai l'accordo (l'ὁρθότης) è diventato la legge, è la correttezza, l'esattezza, la questione dell'ἀλήθεια è scomparsa totalmente. La verità non è più qualcosa che si interroga ma, come dicevamo, è qualcosa che si utilizza. Infatti, se anche gli Stoici hanno affermato che il bene è conformità alla legge, nei riguardi della volontà pratica essi però, secondo Diogene Laerzio, lo determinarono a un tempo come l'utile o come immediatamente utile in sé o come non lontano dall'utilità, sicché in generale per così dire l'utile l'accidenza della virtù. Ciò che mi è utile in questo momento è vero. Il bene in sé è il perfetto, ciò che adempie il suo fine. Ciò che adempie il suo fine è il bene e il bene è la conformità alla natura, secondo la natura del razionale. Ora, codesto è la virtù. /.../ Questa energia stoica, per cui l'uomo deve cercare soltanto di rimanere uguale a se stesso, è adunque collegata a quel formale, che ho precedentemente messo in rilievo; infatti, allorché il mio fine, la coscienza della libertà, in questo fine universale della pura coscienza della mia indipendenza scompaiono tutte le determinazioni particolari della libertà, che costituiscono i doveri e le leggi. Questo adunque ha costituito la forza di volontà dello stoicismo, di non tener conto del particolare nella propria essenza, il sottrarsi anzi ad esso. Vediamo che questo da un lato è un principio verace, ma resta d'altro lato altresì astratto. Questa forma della morale stoica è interessante perché qui Hegel avrebbe forse potuto ravvisare qualcosa di molto prossimo a ciò che ha elaborato come "l'anima bella", vale a dire, colui che immagina di essere il depositario dell'universale, cioè, della verità. Ora, essendo depositario, conoscendo l'universale, che a questo punto diventa un astratto dell'astratto, si trova nella condizione di potere e dovere insegnare a ciascun altro qual è il bene. È quella buffa arroganza che caratterizza l'anima bella, determinata dall'idea di essere colui che conosce l'universale, mentre gli altri non lo conoscono. Questo gli dà una forza che è irrinunciabile e che non cesserà mai di esserlo, perché questa idea di conoscere l'universale è ciò che gli dà l'illusione di avere un potere assoluto, incrollabile. Siamo a Epicuro. La filosofia di Epicuro non è l'affermazione di un sistema di concetti ma piuttosto invece della rappresentazione o, meglio ancora, dell'essere sensibile che, assunto come sensazione nella maniera volgare dell'intuizione, Epicuro ha fatto a fondamento e criterio della verità. Soltanto ciò che è sensibile, che avverto in qualche maniera, è vero. In effetti, in Epicuro non c'è nessun pensiero. La rappresentazione è dunque a un tempo concetto (κατάληψις), la retta opinione o il pensiero o il pensiero universale insito in noi, vale a dire, il ricordo di ciò che è apparso spesso. Ecco, l'immagine che è il ricordo che è apparso spesso. Per esempio, quando io dico "ecco un uomo" subito mediante la rappresentazione io riconosco la sua figura, in quanto ci sono state prima le sensazioni. Per Epicuro sono le sensazioni a dare la direzione, il criterio di verità. Mediante la ripetizione la sensazione diventa in me una rappresentazione permanente che constata se stessa. Ecco il solido fondamento di tutto ciò che riteniamo vero. È vero perché l'ho già visto altre volte, perché è così e, quindi, è così. Di Epicuro non è che ci sia un granché da dire. L'opinione è vera quando concorda con la rappresentazione e ha il suo criterio nell'avvertire con la sensazione se essa si ripete identica. Ora, che cosa garantisce questo? Identica in base a che cosa? Appunto al fatto che l'ho visto spesso: questo è il criterio teoretico del pensiero di Epicuro. Su questo fondamento è costruita la filosofia della natura di Epicuro. In essa però c'è un lato interessante poiché è ancora in fondo il metodo specifico dell'età nostra. Per quanto in sé meschini*

e senza interesse siano i pensieri epicurei, sui singoli lati della natura, come quelli che contengono solo un miscuglio di rappresentazioni d'ogni specie dal quale è assente il pensiero. Abbandoniamo Epicuro e passiamo allo scetticismo, che fra i tre è quello che ha avuto maggiore successo, anche se la morale stoica è ancora molto ben presente, perché è quella morale dell'anima bella, quella che immagina di conoscere l'universale e, quindi, di avere il sacro ufficio di divulgarlo al mondo intero. D'altra parte, c'è quella sensazione di onnipotenza che dà l'idea di conoscere l'universale, la verità. *Lo scetticismo portò a compimento la concezione della soggettività di ogni sapere... Ogni sapere è soggettivo, è mio. ...col sostituire in generale nel sapere in luogo dell'essere l'espressione parere. Cioè: non dico che "le cose sono così" ma "le cose mi paiono così". Questo scetticismo appare certamente come un che veramente imponente di fronte al quale gli uomini provano grande rispetto. In tutti i tempi e oggi ancora esso è stato considerato il più pericoloso, anzi, l'invincibile avversario della filosofia essendo l'arte di dissolvere tutto ciò che è determinato e dimostrarne la nullità. Sembra quasi che esso venga considerato in sé insuperabile e agli individui non rimanga se non scegliere fra esso e una filosofia positiva dogmatica. Questo apparentemente. Lo scetticismo dunque si volge contro un pensiero intellettualistico... Quello che immagina che l'intelletto possa dipanare ogni aporia. ...che fa delle differenze determinate un ultimo, un essere. Invece il concetto è esso medesimo questa dialettica dello scetticismo. Infatti, questa negatività, insita nello scetticismo, è necessaria anch'essa alla vera conoscenza dell'idea. Dice che tutto sommato lo scetticismo a modo suo ha avuto e ha una certa utilità, limitata, ma una certa utilità. La differenza sta solo in ciò, che gli scettici si arrestano al risultato come un negativo... Celeberrima la frase "non esiste nessuna verità". ...questo o quest'altro reca in sé una contraddizione, quindi, si scioglie e non c'è nulla da fare con esso. Senonché questo risultato, in quanto puramente negativo, è anch'esso a sua volta una determinazione unilaterale di contro al positivo, cioè, lo scetticismo si comporta soltanto come intelletto astratto. Cioè, non si accorge che, volendo fare di questo negativo un universale ne fa un altro astratto, un altro particolare. Esso disconosce che questa negazione è a un tempo in se stessa un determinato contenuto affermativo. Se io dico che non c'è la verità, affermando questo affermo qualcosa. Infatti, essa come negazione della negazione, cioè la negatività riferentesi a se medesima, è più precisamente l'affermazione infinita. Lo scetticismo moderno si volge soltanto contro il pensiero, il concetto, l'idea, quindi contro ciò che vi è di più alto nella filosofia. Accetta con ciò come assolutamente indubitabile la realtà delle cose e solo afferma che da esse non si può inferire nulla per il pensiero. Ma questa è una filosofia indegna persino di contadini, perché questi sanno benissimo che tutte le cose terrene sono passeggera e che quindi tanto vale il loro essere quanto il loro non essere. Hegel sta dicendo che in effetti lo scetticismo non ha apportato nulla. Lo scettico non intende le sue affermazioni, per esempio non determinar nulla, niente più, niente è vero, ecc., nel senso che esse in realtà siano. Cioè, lo scettico non dice che queste affermazioni sono, non dice mai che è ma che pare. Infatti, egli ritiene per esempio che la proposizione "tutto è falso" afferma falsa insieme con le altre anche se stessa e con ciò si limita. In tutte le proposizioni scettiche, dunque, si deve sempre tenere presente che noi non affermiamo in modo assoluto che esse siano vere; diciamo difatti che esse si possono annullare da se medesime in quanto circoscrivono se stesse insieme con le cose di cui si dicono. La banalità di un pensiero del genere appare subito evidente. Se io non affermo nulla, è chiaro che non posso negare nulla, non posso quindi porre nessuna differenza, non posso porre nulla. Quindi, ciò che dico non significa assolutamente niente, perché è esattamente identico al suo contrario. Orbene, anche la nuova accademia di Carneade si astiene dall'affermare che alcuna cosa sia vera e sussistente o ci sia alcunché cui il pensiero possa acconsentire, sicché gli scettici sono stati molto vicini all'accademia. Lo scetticismo puro non può fare altro che rimproverare all'accademia se non quello di essere ancora impura. È manifesto tuttavia, dice Sesto Empirico, che si discostano da noi nel giudicare del bene e del male. Infatti, essi affermano che alcunché è buono o cattivo, cioè, buona sia la sospensione dell'assenso e cattivo l'assenso, e ciò facendo sono convinti che sia probabilmente più buono quello cui applicano il predicato di buono che non il suo opposto. Dunque, i neoaccademici non si elevano alla purezza della*

*scepsi, in quanto parlano di essere e non di parere. Ma tutto questo è pura forma /.../ Dunque, la forma è, vi è un bene, ma il contenuto è che nulla si deve considerare come buono, come vero. Questo punto di vista viene presentato dagli scettici anche nel modo seguente: per essi tutte le rappresentazioni sono parimenti degne e indegne di fede, per quel che concerne il fondamento, la verità. Un'affermazione, potremmo dire, vale quanto la sua contraria. Quindi, non posso affermare nulla; pertanto, in teoria non potrei nemmeno affermare questo, non potrei affermare niente. Non è una cosa poi così geniale. Vedremo tra poco l'aspetto più interessante che si può ricavare da questo. Tuttavia, come ragioni contrapposte non consideriamo necessariamente affermazione e negazione, ma semplicemente ragioni che si combattono tra loro. Non c'è mai la considerazione dell'elemento che si nega, nel senso che contiene già in sé il suo opponente; no, è sempre uno scontro tra ragioni – la mia ragione contro la tua. Questo ci induce a una considerazione, e cioè che lo scetticismo non sia niente altro che retorica, un'applicazione della retorica, un esercizio di retorica, che mira semplicemente ad annichilire l'avversario, senza rendersi conto che il modo che utilizza per annichilire l'avversario può essere usato contro di lui. Queste guise determinate dal contrapporre, in virtù delle quali si compie la sospensione del consenso, dagli scettici sono state chiamate modi (τρόποι in greco, sono le figure retoriche). Essi vengono applicati ad ogni pensato e sentito per mostrare che esso non è in quella data maniera in sé ma soltanto in una relazione con altro, che esso medesimo appare dunque in un altro e lascia apparire quest'altro in se stesso e, quindi, in generale ciò che è non fa che apparire, e ciò immediatamente dalla cosa medesima, non da un altro posto come vero. Vediamo qui come in effetti questa contrapposizione, che Hegel riprenderà nella sua *Fenomenologia dello spirito*, contrapposizione che è ancora presente sia in Platone che in Aristotele, anche se lì c'è già il tentativo di cucire questo strappo, ecco, qui la cucitura è già compiuta. È compiuta nel senso che non si tratta più in nessun modo di porre delle domande, ma soltanto di mostrare, utilizzando la retorica, che qualunque affermazione vale quanto la sua contraria, perché ciascuna affermazione contiene già la sua negazione. Ma questo non è stato inteso come qualcosa di strutturale. Per fare un esempio tratto da Hegel, l'in sé e il per sé non sono visti come due momenti dello stesso ma come due ragioni che si contrappongono e che devono combattersi. È chiaro che ciascuna non può in nessun modo vincere sull'altra, perché sbaragliando l'altra sbaraglia anche se stessa, che è poi di fatto ciò che fanno gli scettici. Riassumendo tutto ciò si ha che il determinato essere o pensato è: a) essenzialmente come determinato il negativo di un altro, ossia è riferito ad un altro, è per quest'ultimo quindi in relazione con ciò propriamente e tutto esaurito; b) in questo riferirsi ad un altro quest'ultimo, posto come sua universalità, è la prova di esso; ma questa prova, in quanto contrapposta al comprovato, è anch'essa un determinato, ha perciò la sua realtà soltanto nel comprovato. Per il fatto che io considero daccapo questo universale in generale come un che determinato, esso è condizionato da un altro, come il precedente, e così via all'infinito; c) poiché questo determinato, per il quale come nella coscienza vi è altro abbia a essere, deve esservi appunto questo altro, giacché il primo ha la sua realtà nel secondo e poiché questo suo oggetto è anch'esso per altro si condizionano reciprocamente e si negano l'un l'altro ma nessuno è in sé. Qui è evidente il movimento dialettico, che però non viene inteso né posto come movimento dialettico ma come contrapposizione di due ragioni. Poiché l'universale come fondamento ha la sua realtà nell'essere e questo essere ha la sua realtà nell'universale, si ha così la reciprocità in forza della quale quelli che sono in sé opposti si fondano reciprocamente; d) ma ciò che è in sé è appunto tale da non essere mediato da altro, come immediato, cioè perché è, è però un presupposto; e) se dunque viene ammesso come presupposto questo determinato, può mettersi anche altro. Ancora più brevemente possiamo dire che il difetto di ogni metafisica intellettualistica consiste: a) da una parte nella dimostrazione, per cui essa cade nell'infinito; b) dall'altra, nella presupposizione, che è solo un sapere immediato. Qui c'è il nocciolo di tutto il scetticismo, e cioè tu affermi un qualche cosa ma non lo dimostri. Per es. tu dici “questa è la verità”, però, a questo punto questa affermazione vale qualunque l'altra, perché lo dici tu ma non è dimostrato; ma se lo dimostri, questa dimostrazione va all'infinito, quindi, non puoi dimostrarlo, non puoi fare né una*

cosa né l'altra. Ecco, questo è il nucleo dello scetticismo. *Contro tutte queste filosofie dogmatiche, non escluse il criticismo e l'idealismo, i troppi scettici (figure retoriche) hanno la forza negativa di dimostrare che non in sé ciò che esse affermano essere l'in sé. Infatti, questo in sé è un determinato e non può resistere alla negatività, al suo proprio superamento. Fa onore allo scetticismo l'aver avuto codesta coscienza del negativo, l'aver pensato in maniera così determinata le forme del negativo. Lo scetticismo non procede come si suol dire col presentare un'obiezione, una possibilità di rappresentarsi la cosa anche altrimenti, che sarebbe soltanto una trovata qualsiasi puramente accidentale di contro a questo affermato sapere. Lo scetticismo non è un operare empirico di questa fatta ma contiene una determinazione scientifica. I suoi troppi mirano al concetto, all'essenza della determinazione medesima e sono esaurienti contro il determinato.* Lo scetticismo va contro il concetto: uno ha un certo concetto, crede che sia vero, ma gli scettici gli dicono "No, o lo affermi semplicemente" – ma allora questa affermazione ha di contro il suo negativo, cioè vale quanto la sua negativa – oppure "lo dimostri, ma non lo puoi fare". *In questi momenti lo scetticismo intende affermarsi e lo scettico riconosce in essi quella che egli si immagina essere la grandezza del suo proprio individuo.* Questo dà allo scettico l'idea di essere onnipotente, cioè di potere distruggere tutto, non costruisce niente, però crede di potere cancellare ogni cosa, senza tenere conto che cancellando ogni cosa cancella anche se stesso. *Questi troppi attestano una coscienza dialettica nel processo dell'argomentazione più sicura e più matura della logica comune, della logica degli Stoici e della canonica di Epicuro. Questi troppi sono opposizioni necessarie in cui cade l'intelletto; anche nell'età moderna ci si imbatte di frequente, soprattutto nel progresso all'infinito e nella presupposizione di un sapere immediato [.../ L'autocoscienza scettica è questa coscienza sdoppiata per la quale, da un lato, il movimento è uno scompigliarsi del suo contenuto. Essa è per l'appunto questo movimento che distrugge ogni cosa, nel quale per essa è affatto accidentale e indifferente ciò che le si offre; essa opera secondo leggi che per lei non hanno valore di verità ed è un'esistenza perfettamente empirica.* Qui si vede anche come in fondo nello scetticismo permanga ancora la morale stoica. Il discorso dello scettico in fondo è questo: io posso con la mia ragione distruggere ogni cosa e, quindi, non c'è nulla che mi si possa opporre. Quindi, di che cosa vivo? Vivo di ciò che mi piace, di ciò che mi soddisfa. Ma, e qui sta la questione che ormai sancisce la distanza infinita tra un pensiero come questo e i presocratici, non vivo più di pensiero, questo è cancellato; vivo di quattro cose che ho intorno, ma il pensiero non c'è più perché è scomparso il domandare. Perché questa posizione scettica funzioni, e cioè distruggere tutto, occorre che abbia alle spalle una metafisica potente, che è quella che gli ha fornita Aristotele, e cioè che le cose siano quelle che sono; solo a questa condizione posso distruggere. Occorre qualcuno che affermi che una certa cosa è così. Ora, questa è un'affermazione metafisica, certo, ma è anche la condizione per poterla distruggere, secondo la modalità scettica. Questo è l'aspetto che anche Hegel, tutto sommato, reputa positivo negli scettici, cioè, un metodo, anche se teoreticamente per nulla interessante, che però serve a sgrezzare il pensiero, a togliere cioè le credenze più popolari. Questa retorica scettica è un primo modo di mostrare alle persone più ingenuie e più sprovviste quanto le loro credenze siano fittizie e non sostenibili. È chiaro che invece di fronte a un pensiero più avvertito e più potente crolla tutto, gli scettici non hanno armi contro il pensiero autentico. Di fronte al pensiero autentico, al pensiero che domanda, lo scettico non può nulla; può tutt'al più mettere in difficoltà, come dicevo prima, il pensiero più ingenuo. Questo è il massimo che Hegel riconosce agli scettici, che appunto non hanno nessuna profondità di pensiero, nessuna questione teoretica, negli scettici non c'è nulla che dia da pensare.

*Intervento: Diciamo che si manifesta ancora oggi...*

Assolutamente sì. E questo è il motivo per cui poteva essere di qualche interesse leggere anche queste cose, perché il pensiero, così come si è stabilito dopo la *Metafisica* di Aristotele, ormai non pensa più ma dà soltanto, come dice qui Hegel riferendosi agli stoici, delle ricette morali. Hanno istituito quella cosa che Hegel chiamava anima bella, la quale, come dicevamo prima, immagina di conoscere l'universale, che invece ha trasformato nell'astratto dell'astratto. Conoscendo questo

universale, lo stoico immagina di avere la verità, perché sa che non c'è altro all'infuori dell'universale, mentre lo scettico utilizza la retorica per demolire qualunque affermazione. Sono due modi di affermare la volontà di potenza: il primo mostrando la propria onnipotenza di pensiero in quanto conosce l'universale, quindi sa come stanno veramente le cose; lo scettico invece nel mostrare la sua capacità nel distruggere, demolire ogni cosa, che abbiamo visto essere falsa, in definitiva, perché non può fare questo di fronte a un pensiero potente e avvertito. Ricordo un intervento di Severino, che riportava anche lui ingenuamente questa cosa – non c'è nessuna verità, quindi anche questa affermazione non è vera – è un dibattito abbastanza sterile e ingenuo. La questione non è tanto che non c'è nessuna verità, ma quando dico che non c'è nessuna cosa che possa affermarsi come verità, che cosa sto intendendo esattamente con verità? Questo è il punto. Se non si pone questa questione, tutto il resto non significa niente. Nessuna cosa può essere vera, cioè, non può essere che cosa? Qui la cosa si fa interessante ma anche complessa ed è qui che lo scettico non sa assolutamente cosa dire perché non c'è pensiero, non c'è nessuna domanda, le cose sono già così. Difatti, diceva giustamente Hegel, per lo scettico la realtà è quella che è, solo che ciò che io penso della realtà non è mai adeguato. Epicuro non saprei... La celeberrima frase di Epicuro: "Non ho paura della morte, perché se c'è la morte non ci sono io e se ci sono io non c'è la morte". Ma è proprio questo che mi irrita, il fatto che non ci sono più io, che non posso più fare le cose che mi interessano, che razza di discorso è? È ovvio che se mi preoccupa della morte vuole dire che sono vivo, mi sembra evidente, non ci vuole un genio per stabilire una cosa del genere. E, infatti, Hegel liquida gli epicurei in quattro e quattr'otto. Dicevo che comunque è interessante perché questi pensatori, gli stoici e gli scettici, hanno sancito la fine del pensiero. Mentre ancora con Platone e Aristotele la cosa è in discussione, con loro non lo è più: non si può affermare niente perché se lo affermi questa cosa si contraddice... Si può dire una cosa del genere solo se non si è pensato, perché se fosse così, e cioè che qualunque cosa si contraddice, ti stai già contraddicendo e, quindi, non puoi neanche affermare questo. Ma non è così, naturalmente, non sono le ragioni che si oppongono; certo, si oppongono retoricamente ma, diceva bene Hegel, sono cose da avvocaticchi: una ragione contro l'altra. No, la questione è che ciascun elemento ha in sé la sua negazione, cioè, si pone, come l'ha posta giustamente Hegel, come l'in sé e il per sé. Il per sé è il negativo dell'in sé, ma senza questo negativo non c'è neanche l'in sé. È per questo che lo scettico, distruggendo ogni cosa, ammesso che lo possa fare, distrugge se stesso, si autocancella. La cosa interessante è che questi pensatori hanno sancito il modo di pensare, dopo Platone e Aristotele, per i duemila anni successivi: oramai era tutto stabilito. Tutto si svolge o come gli stoici con le loro ricette di comportamento o come gli scettici, per i quali non si può affermare nulla perché ogni affermazione non è dimostrabile. Che cosa direbbero qui gli eleati? Prima dobbiamo quantomeno capire che cos'è una dimostrazione, sennò di che cosa stiamo parlando? Qui si incomincia a vedere come si stia parlando di niente, si parla ma non si sa di che cosa si sta parlando. Cosa che invece non era negli eleati, nei presocratici in generale, che ponevano domande intorno a questo: di che cosa stiamo parlando? Parlando di essere, di verità, ecc., di che cosa parliamo? Qui non c'è più niente, è finito tutto. Ecco perché, come dicevo in varie occasioni, il pensiero è nato con i presocratici ed è morto con loro. Dopo non c'è più stata traccia.