



Georg Wilhelm Friedrich Hegel  
Lezioni sulla storia della filosofia I

La Nuova Italia, Firenze 1973  
Pag. 389

16 giugno 2021

Ho pensato di vedere il percorso dei presocratici in generale. Di storie della filosofia ce ne sono tante, ma ciò che non c'è in una storia della filosofia è quella tensione intellettuale – ciò che i Greci chiamavano *ἔπος* – e che ha portato tra il VII e il V secolo a. C. alla costruzione del pensiero così come lo conosciamo. Sfogliando questa storia della filosofia di Hegel, mi sono accorto che ha letto questi autori presocratici in modo interessante. Anche se si tratta di una storia della filosofia, non fa propriamente una storia della filosofia, ma riesce a cogliere alcune delle questioni fondamentali, che sono quelle che a noi interessano, e cioè che cosa ha determinato effettivamente la costruzione di un pensiero. È chiaro che leggere i presocratici così come ha fatto Hegel non è una cosa da poco, nel senso che Hegel era comunque un lettore particolare. Questa lettura che facciamo con Hegel ci mostrerà gli elementi essenziali, quelli più importanti, che hanno caratterizzato questa serie di personaggi, da Talete, che è sempre stato considerato il primo dei filosofi, sino a Platone e ad Aristotele, perché la lettura di Hegel di Platone e di Aristotele è tutt'altro che banale. Ora, come introduzione, volevo leggersi alcune cose che non sono propriamente connesse con il nostro lavoro, ma sono interessanti per rendere conto di alcuni aspetti, e cioè del motivo per cui i tedeschi apprezzano molto di più il pensiero greco rispetto a quello romano. A pag. 167. *Al nome Grecia l'uomo colto d'Europa, e specialmente il Tedesco, si sente a casa propria. Gli Europei hanno ricevuto da un paese un po' più lontano della Grecia, dall'Oriente, e più precisamente dalla Siria, la loro religione, l'al di là, il lontano. Ma il qui, il presente, la scienza, l'arte, tutto ciò che mentre soddisfa il nostro spirito gli conferisce dignità e ornamento, noi sappiamo che ci è venuto dalla Grecia, o direttamente o indirettamente per il tramite dei Romani. Quest'ultima via rappresenta la prima forma con cui la civiltà greca pervenne a noi, anche per opera della Chiesa già universale, che come tale trae la sua origine da Roma, ne ha conservato fino ad oggi perfino la lingua dei Romani. Le fonti dell'insegnamento accanto al Vangelo latino sono stati i Padri della Chiesa; anche il nostro diritto vanta di attingere dal Romano il suo indirizzo più perfetto. La dura scorza germanica ci costrinse a sottostare al ferreo servizio della Chiesa e del diritto che ci venivano da Roma... E questo ai Tedeschi non è mai andato giù, non hanno mai digerito che Roma li avesse sottomessi. Cosa che la Grecia non ha mai potuto fare, naturalmente ma Roma sì. ...ed esser tenuti al guinzaglio. Soltanto a questo patto il carattere europeo ha potuto diventar malleabile e suscettibile di libertà. Senonché, non appena*

*l'umanità europea fu diventata padrona di sé ed ebbe preso ad osservare lì presente, la prima cosa che rigettò fu l'elemento storico, ciò che era di importazione straniera; allora l'uomo cominciò a essere a casa propria. Ma, per poterla godere, si risolse ai Greci: lasciamo alla Chiesa e alla giurisprudenza il loro latino e il loro romanismo; la più alta e libera scienza filosofica, come pure la nostra bella e libera arte e il gusto e l'amore di esse, noi sappiamo che hanno le loro radici nella vita greca, al cui spirito si sono abbeverate. Se fosse permesso avere una nostalgia, questa si volgerebbe a siffatto paese e alla sua civiltà. Noi ci troviamo tra i Greci come a casa nostra, per il fatto soprattutto che essi ci appaiono nel loro mondo come a casa loro; ci unisce il comune spirito di attaccamento alla patria. Incomincia, quindi, con Talete, che tradizionalmente si considera il primo tra i filosofi, primo cronologicamente, non come valore. A pag. 198. L'affermazione di Talete esser l'acqua l'assoluto o, come dicevano gli antichi, il principio segna l'inizio della filosofia perché in essa si manifesta la coscienza che l'essenza, la verità, ciò che solo è in sé e per sé, è una sola cosa. Qui Hegel già coglie la cosa importante: non è tanto il fatto dell'acqua o di qualche altro accidente, ma è la domanda intorno a quale fosse il principio primo. Si manifesta il distacco dal dato della percezione sensibile, l'uomo si ritrae da ciò che è immediatamente. Dobbiamo dimenticare di essere assuefatti a un ricco mondo di pensieri concreti. Da noi già il fanciullo ode che vi è in cielo un dio invisibile. Nella filosofia di Talete non si fanno ancora siffatte determinazioni perché il mondo dei pensieri è ancora da costruire e non v'è ancora alcuna unità pura. L'uomo ha di fronte a sé la natura, sotto forma di acqua, aria, terra, stelle, volte celesti, ecc., e a ciò limita il suo orizzonte rappresentativo. È vero che la fantasia ha i suoi dei, ma anche il suo contenuto è tratto dalla natura, giacché i Greci avevano considerato come potenze indipendenti il sole, i monti, la terra, il mare, e avevano venerati come dei. Con la fantasia avevano loro attribuito attività, movimento, coscienza, volontà. Lo svolgimento ulteriore della religione, quale si trova in Omero, è qualcosa che non può soddisfare il pensiero, giacché ci dà l'immagine di un mondo di semplici creazioni della fantasia, di uno sforzo universale infinito di crear vite e forme senza semplice unità. Questo si è incominciato a cercare: l'unità, il tutto. In questa mancanza di consapevolezza di un mondo intellettuale occorre allo spirito una grande audacia per negar valore a questa immensa varietà d'esistenza del mondo naturale e ridurla a una sostanza semplice che, nella sua permanenza, non nasce né muore; mentre gli dei hanno pure una teogonia, hanno forme molteplici e sono soggetti a mutamenti. Con l'affermazione che quest'essere è l'acqua è messa a tacere la sbrigliata fantasia omerica infinitamente variopinta, vengono superati questa molteplicità infinita di principi frammentari, tutto questo modo di rappresentarsi il mondo, come se l'oggetto particolare sia una verità per sé stante, una potenza esistente per sé e indipendente al di sopra delle altre, e si ammette quindi che vi è un unico universale, ciò che è universalmente in sé e per sé. L'intuizione semplice è senza più elementi fantastici, il pensiero che soltanto l'uno è. Questo è l'inizio del pensiero, e cioè il cercare un qualche cosa che unifichi tutto il molteplice che i Greci avevano davanti agli occhi, infinite cose. Ma di queste infinite cose cominciarono a pensare che una dovesse essere la causa di tutte. A pag. 202. Trasformarsi ha un doppio significato: secondo l'esistenza e secondo il concetto. Qui si incomincia a distinguere tra le cose e il concetto, cioè il pensiero. Tenete conto che prima non c'era questa divisione. Orbene, quando a proposito degli antichi si parla di trasformazione, questa ordinariamente viene considerata secondo l'esistenza e, quindi, si indaga, per esempio, se l'acqua trattata chimicamente mediante il calore, la distillazione, ecc., possa diventar terra, e qui ha i suoi limiti la chimica finita. Invece, in tutte le filosofie antiche la trasformazione viene intesa secondo il concetto e il processo per cui l'acqua si trasforma in aria o spazio o tempo, non si verifica nelle storte, ma in ogni idea filosofica vediamo apparire questo passaggio da una proprietà all'altra, vale a dire si mostra intimo nesso nel concetto, per cui nessuna cosa può esistere indipendentemente dall'altra; anzi, la vita della natura consiste appunto nel processo di relazione in cui le cose stanno tra di loro. Questa fu una delle prime intuizioni degli antichi: ciascuna cosa è in relazione con un'altra. Come sono arrivati a questo? Sono arrivati attraverso la considerazione che ci sono, sì, le cose, ma c'è anche il pensiero di queste cose, il concetto. Da lì è sorta immediatamente la questione della relazione, che tutte le cose sono*

in relazione tra loro. È stata la prima cosa. Che poi sia stata abbandonata, questa è un'altra questione. A pag. 205. *L'espressione che il magnete ha un'anima è sempre migliore dell'altra secondo cui esso possiede forza d'attrazione. Infatti, la forza è una specie di proprietà che si concepisce come un predicato separabile dalla materia, mentre l'anima è l'automovimento identico con la natura della materia. Senonché questa trovata di Talete resta isolata, senza alcun rapporto concreto con i suoi pensieri assoluti. Pertanto, la sua filosofia rimane effettivamente racchiusa in questi semplici momenti: α) l'aver compiuta l'astrazione di concepire comprensivamente la natura come un essere sensibile semplice (il tutto); β) l'aver posto il concetto del fondamento, vale a dire, determinato l'acqua come concetto infinito, come essenza semplice del pensiero, senza però darle altra determinazione che la differenza quantitativa. In ciò consiste l'importanza limitata del pensiero di Talete.* Incominciare a pensare. E, allora, si incomincia a distinguere le cose dal mio pensiero. Però, ci si accorge già subito, immediatamente, che questa unità la si può trovare nel pensiero, non nelle cose, e quindi nel concetto. A pag. 206. *Anassimandro, invece, dice così. Egli pose come principio dell'elemento l'infinito (τό ἀπέριον), che non definiva però né come aria né come acqua né come qualsiasi altra cosa del genere. Senonché le determinazioni di siffatto infinito sono assai poche: α) esso sarebbe il principio di ogni divenire e di ogni trapassare; da esso si originano a lunghi intervalli di tempo infiniti mondi e divinità e scompaiono poi di nuovo in esso. Come ragione per cui il principio va considerato come infinito, egli dava questa: che alla procreazione sempre in corso non poteva mancare la materia. Esso conterrebbe in sé tutto e tutto governerebbe e sarebbe divino e immortale ed eterno. Da questo Uno Anassimandro, come anche Empedocle e Anassagora, distingue i contrari che vi son contenuti, sicché in questo miscuglio tutto è bensì già pronto ma indeterminato, vale a dire che tutto vi è contenuto come possibilità reale. Sicché, dice Aristotele, non solo tutto nasce in maniera accidentale da ciò che non è, ma tutto nasce anche da ciò che è, giacché viene da ciò che è in potenza, che però non è ancora in atto. Qui c'è il pensiero di Aristotele, ovviamente. Diogene Laerzio aggiunge: le parti dell'infinito si mutano, ma esso stesso resta immobile. Finalmente è detto che l'infinito sarebbe tale come grandezza e non già come numero, e in ciò Anassimandro si distingue da Anassagora. Qual è il passaggio, qual è l'idea che sorge? Avevamo visto con Talete la ricerca dell'Uno, dell'elemento semplice che è tutto. Sì, dice Anassimandro, certo, è tutto, ma è infinito. L'Uno è Tutto: qui c'è già in parte Eraclito: "Tutto è uno". Idea del finito e dell'infinito che era già presente, e come questi due elementi costituiscano insieme l'unità, cioè un elemento e il suo opposto. Qui, in effetti, possiamo vedere sul nascere – vedremo poi meglio nei frammenti di Diels-Krantz – come il pensiero sia già sorto, potremmo quasi dire, completo. Questo induceva Heidegger a dire che la filosofia nasce grande. Il pensiero era già tutto lì, il pensiero si era già posto come un qualche cosa che è a fianco di ciò che questo non è (dialettica hegeliana). Quindi, è come se, spostandosi dall'idea delle cose, dagli enti immanenti al pensiero, al concetto, si fosse già presentato il linguaggio con tutta la sua problematicità, anche se, certo, appena avvertita, però era già presente. A pag. 209. Siamo sempre ad Anassimandro. Questa sua idea che la Terra avrebbe una forma di un cilindro, la cui altezza sarebbe un terzo della larghezza. *Nella generazione della Terra i due principi eternamente attivi del caldo e del freddo si separerebbero e, quindi, si sarebbero formate intorno all'aria che circonda la terra una sfera di fuoco come la corteccia intorno all'albero. /.../ Siffatta cosmogonia ha altrettanto valore quanto l'ipotesi geologica della corteccia terrestre andata in frantumi o l'esplosione del Sole immaginata da Buffon, il quale inversamente, prendendo le mosse dal Sole ne fa derivare i pianeti come altrettante scorie, mentre gli antichi inserivano il Sole nella nostra atmosfera e facevano originare il Sole dalla Terra. Noi, al contrario, facciamo del Sole la sostanza e la culla della Terra e stacciamo le stelle da ogni rapporto con noi, considerandole estranee e indifferenti come le beate divinità di Epicuro.* Sembra una fantasmagoria quella degli antichi, però, sembra intendere questo Hegel, che se ci si pensa bene non si è andati molto lontani, sono cambiati i nomi delle cose ma le idee fondamentali sono rimaste grosso modo quelle. A pag. 211. Qui si tratta di Anassimene. *Plutarco espone più precisamente il modo con cui Anassimene si immaginava che dall'aria si generasse e in essa si**

dissolvesse ogni cosa, allo stesso modo che la nostra anima, che è aria, ci tiene uniti. Così anche uno spirito è aria e tiene insieme tutto il mondo: spirito e aria sono identici. Anassimene indica assai bene la natura della sua essenza riferendola all'anima e segna in tal modo, per così dire, la transizione dalla filosofia della natura a quella della coscienza. Fa intervenire l'anima. Tenete sempre presente che l'anima, la ψυχή per i Greci, ce l'ha mostrato molto bene Heidegger, non ha nulla a che fare con ciò che intendiamo comunemente con anima: l'anima non è altro che il rapportarsi all'essere. Senonché questo medium universale è appunto l'anima, una moltitudine di rappresentazioni che compaiono e scompaiono senza che cessi l'unità e la continuità. Essa è tanto attiva quanto passiva, suscitando dalla propria unità le rappresentazioni separatamente l'una dall'altra e superandole. Presente a se stessa nella sua infinità, sicché coincidono il significato negativo e positivo. Questa natura dell'essenza primitiva venne poi affermata più precisamente, non solo sotto forma di comparazione, da Anassagora, discepolo di Anassimene. Quindi, l'anima è ciò che fa coincidere il negativo e il positivo. In fondo era quello che Heidegger diceva della ψυχή. Però, in Anassimene è importante, dice Hegel, l'aver incominciato a considerare l'anima, quindi, non più qualche cosa di immanente, di esterno, le cose varie, glie enti, ma l'anima, cioè qualcosa di psichico, letteralmente. A pag. 213. Stiamo parlando sempre di Anassimene. *Il principio deve essere unico e, quindi, deve avere in sé unità con se stesso. Dove appare varietà, come nel caso della Terra, non v'è più l'Uno con se stesso, ma il molteplice. Ecco quanto possiamo dire intorno alla filosofia degli antichi ioni. La grandezza di questi poveri pensieri astratti consiste: a) nell'aver essi concepito una sostanza universale in tutto; b) nell'averle negato ogni forma e nell'averla considerata inattuabile alla rappresentazione dei sensi.* Questo è stato il passo fondamentale, decisivo, che ha consentito il passaggio dall'ente al pensiero. Ora siamo a Pitagora, sul quale Hegel si sofferma più a lungo. Pitagora è stato un punto importante del pensiero. A pag. 216. *Ciò che ebbe realmente di singolare il genio e il tenore di vita di Pitagora, nonché il tenore di vita da lui insegnato ai discepoli, è stato congiunto con l'idea che egli sia stato un uomo che non procedette per le piane vie ordinarie, sebbene un taumaturgo che avesse commercio con esseri superiori. A lui si riannodano tutte le rappresentazioni dei magi, miscugli di naturale e innaturale, misteri spacciati da fantasie torbide e miserevoli, dal fanatismo di gente che non ha la testa a posto. Al pari della sua biografia fu corrotta anche la sua filosofia, con cui fu collegato tutto ciò che la torbida immaginazione e l'allegorismo del cristianesimo hanno potuto escogitare. Qui c'è un'allusione al fatto che si è passati dalla figura di Pitagora come taumaturgo a quella di Gesù Cristo. Tutt'altro significato ha invece l'accoglimento di Platone nel mondo cristiano. Non di rado i numeri sono stati adoperati per esprimere idee, e ciò non manca di avere apparenza di profondità. Infatti, salta subito agli occhi che essi contengono un significato diverso da quello che presentano immediatamente, ma quanto ve ne sia non lo sa né chi lo afferma né chi cerca di capirlo, come avviene per esempio nell'abaco delle streghe nel Faust di Goethe. Quanto più i pensieri diventano confusi tanto più appaiono profondi. L'importante è risparmiarsi ciò che è la cosa più essenziale ma anche la più difficile: l'esprimersi con concetti precisi. In tal modo, anche la filosofia di Pitagora, nella quale è stata trasportata buona parte delle notizie correnti intorno alla sua persona, può apparire anch'essa un parto altrettanto confuso e malsicuro di teste torbide e ottuse. Per fortuna, però conosciamo di lui principalmente il lato teoretico-speculativo, grazie ad Aristotele e Sesto Empirico, che molto se ne occuparono. Sebbene i tardi Pitagorici abbiano maltrattato Aristotele a motivo della sua esposizione, egli è superiore a tale schiamazzo, al quale non si deve dare alcun peso. A pag. 230. Il nucleo più antico, la semplice proposizione fondamentale della filosofia pitagorica è, secondo Aristotele, che il numero è l'essenza di tutte le cose e, in generale, l'ordine dell'universo nelle sue determinazioni è un sistema armonico di numeri e rapporti numerici. In qual significato bisogna prendere questa proposizione? La proprietà fondamentale del numero è di essere una misura. Se noi ora diciamo che tutto è determinato quantitativamente o qualitativamente, la grandezza e la misura sono soltanto un lato o una proprietà che hanno tutte le cose. Invece, qui si dice che il numero per se stesso è l'essenza e la sostanza delle cose, non la loro pura forma. A questo proposito ci appare innanzitutto portentosa*

*l'audacia di un'affermazione che rovescia d'un colpo tutto ciò che per la rappresentazione è essenziale e vero, e cancella l'essere sensibile facendolo essenza del pensiero. Questa è, secondo Hegel, la portata fondamentale di Pitagora: ha cancellato d'un sol colpo tutta la questione sensibile, l'immanente. Si afferma che l'essenza non è sensibile, e così qualcosa del tutto eterogeneo al sensibile, alla comune rappresentazione, viene elevato e dichiarato sostanza e vero essere. L'essere diventa qualcosa che non ha più nulla a che fare con le sensazioni, con le cose, con gli enti. Ma con ciò è posta la necessità sia di fare del numero stesso un concetto sia di rappresentare il movimento della sua unità con ciò che è, giacché il numero non appare a noi immediatamente una cosa sola col concetto. Ci vuole un passaggio in più. A pag. 234. Nel sistema pitagorico i numeri compaiono in parte collegati essi stessi con categorie, anzitutto cioè come determinazioni di pensiero dell'unità, dell'opposizione e dell'unità di questi due momenti. Vedete che qui c'è tutto Hegel, c'è già tutto il pensiero contemporaneo, c'è già quella che Hegel chiamerà *Aufhebung*: c'è un elemento, il suo opposto e l'integrazione dei due. In parte i Pitagorici sin dal primo momento dettero in generale del numero determinazioni ideali, universali, sotto forma di principi, e riconobbero, come osserva Aristotele, come principi assoluti delle cose non tanto i numeri immediati nella loro differenza aritmetica, quanto i principi del numero, cioè, le differenze concettuali di esso. La prima determinazione è l'unità; la seconda, la dualità o opposizione. Ecco perché è importante il numero: il numero rappresenta l'unità e rappresenta l'opposizione; rappresenta, cioè, quegli elementi di cui è fatto il pensiero. Non è tanto il numero aritmeticamente inteso, come strumento di calcolo, ma come concetto. È questo che ha in un certo senso reso grande Pitagora. Tutto è numero. Certo, detto così significa tutto e niente, ma il numero è il concetto dell'unità. L'uno, il due è l'opposizione, cioè, l'alterità. Ha inteso che i numeri in qualche modo rappresentano la tesi, l'antitesi e la sintesi. Naturalmente, non è indifferente il fatto che sia Hegel a leggere queste cose. È importantissimo ricondurre l'estrema varietà e determinazione di forme e caratteri del finito ai rispettivi pensieri universali come semplicissimi principi di ogni determinazione, i quali non sono differenze tra le varie cose singole, ma essenziali differenze in sé di natura universale. Come dire: la differenza tra l'uno e il due non è solo la differenza tra numeri, ma è il primo concetto di differenza in sé. Gli oggetti empirici si distinguono tra loro grazie alla figura esteriore – un pezzo di carta da un altro, una gradazione di colore da un'altra –, senonché siffatte determinazioni non sono differenze essenziali. Esse sono bensì essenziali per la peculiarità determinata di tali cose, ma tale peculiarità determinatissima non è in sé e per sé esistenza essenziale; soltanto l'universale è ciò che permane. Quindi, pensava l'Uno come l'universale, non come il numero 1. Pitagora prese poi le mosse dall'indagare queste prime determinazioni come unità, molteplicità e opposizione, ed esse per lui sono per lo più rappresentate da numeri. I Pitagorici però non si fermarono qui, scesero a determinazioni più concrete /.../ I Pitagorici dicono che il primo concetto semplice è l'unità, non l'Uno discreto, multiplo e aritmetico ma l'identità come continuità e positività, l'essenza affatto universale. Essi, secondo Sesto Empirico, dicono inoltre: tutti i numeri rientrano nel concetto dell'uno, giacché la dualità è una dualità, e anche la triade è un'unità, e così pure la decina è una delle basi della numerazione. Ciò indusse Pitagora a considerare l'unità come principio di tutte le cose. Qui echeggerà più tardi Eraclito: Tutto è uno. Ciò vuol dire che la considerazione pura dell'essere in sé di una cosa è in quest'Uno, in questa identità con sé. Verso ogni altra cosa essa non è in sé ma è rapporto ad altro. Senonché le cose presentano assai maggiore determinatezza di quelle risultanti da questo arido esser Uno. Il notevole rapporto dell'unità affatto astratta con l'esistenza concreta delle cose è stata espressa dai pitagorici col termine di imitazione. Vedete come si sta formando il pensiero. L'Uno è inteso come unità, come universale, come l'assoluto. A pag. 236. Vien subito dopo l'opposizione la dualità, la differenza, la particolarità. L'Uno l'identità, il due la differenza, perché differisce dall'Uno. Queste determinazioni conservano ancora oggi valore in filosofia e Pitagora per primo le recò alla coscienza. Intorno al rapporto che corre tra l'unità e la molteplicità, vale a dire, tra l'identità con sé e l'alienarsi da sé, sono possibili diversi indirizzi. Qui si sente Hegel che parla, naturalmente. Infatti, i Pitagorici si espressero in maniera differente circa le forme. ... Teone di*

*Smirne dice: "Aristotele nel suo scritto intorno ai Pitagorici dà il motivo per cui secondo essi l'Uno partecipa della natura del pari e del dispari, che cioè l'Uno, aggiunto al pari, dà dispari, aggiunto al dispari dà pari, e ciò non potrebbe fare se non partecipasse alla natura di entrambi. Perciò essi chiamavano l'Uno anche pari-dispari". È la prima forma di Aufhebung, la forma più ingenua. Torniamo all'affermazione di Heidegger "la filosofia nasce grande", cioè, nasce già con tutti i problemi sotto gli occhi. Vi sono quindi due principi delle cose, vale a dire, l'unità prima, partecipando alla quale tutte le unità numeriche sono unità, e la dualità indeterminata, partecipando alla quale tutte le dualità determinate sono dualità. L'in sé e il per sé, il finito e l'infinito. La dualità è un momento del concetto altrettanto essenziale quanto l'unità. Confrontando l'una con l'altra può pensarsi l'unità come forma e la dualità come materia, o viceversa. Entrambe appaiono variamente rappresentate: l'unità come l'identico a se stesso, è ciò che non ha forma; invece nella dualità, come disuguaglianza, si compie lo sdoppiamento ovvero la forma. Tentativi ancora, certo, per indicare la presenza. Nel momento in cui si incomincia ad abbandonare gli enti e si incomincia a pensare, cioè a riflettere sugli enti, si avvia il pensiero con tutti i suoi problemi, che incominciano qui, sono già qui, e cioè, che l'Uno e il due sono simultanei. Si parlava prima di dispari e di pari come lo stesso, in un certo qual modo, e cioè, dell'impossibilità di separare – che cosa diremmo noi dopo duemilasettecento anni? – l'impossibilità di separare il dire dal detto. Siamo andati molto lontani? No, però ce ne siamo accorti. Tutto qui. A pag. 243. *I numeri, dove mai si trovano? Separati dallo spazio se ne stanno per conto loro nel cielo delle idee? Essi non sono immediatamente le cose stesse, giacché una cosa, una sostanza è ben diversa da un numero, un corpo non ha alcuna somiglianza con esso. Si deve rispondere con i Pitagorici, che con i loro numeri non intendevano affatto indicare dei veri e propri prototipi, quasi che le idee, quali leggi e rapporti delle cose, si trovino presenti in una coscienza creatrice, siano pensieri esistenti nell'intelligenza divina separati dalle cose, alla stessa guisa che i pensieri di un artista son separati dalle sue opere. Molto meno. Essi intendevano indicare soltanto pensieri soggettivi della nostra coscienza, in quanto noi rechiamo gli assolutamente opposti come spiegazione della proprietà delle cose. Come distinguo un libro da una penna? Perché si oppongono delle cose è, innanzitutto, per l'opposizione, per una differenza. Sicché ogni essenzialmente consiste nell'unità e nella dualità, nonché nella loro opposizione e nella loro relazione in essa. Qui c'è già tutto Hegel. Forse, non è casuale che abbia scritto lui questo libro. È proprio ai Pitagorici di considerare illimitato l'infinito e l'Uno non già come nature diverse dalle cose o che abbiano realtà diverse da queste, come ad esempio il fuoco, la terra e simili; anzi, per essi lo stesso infinito e la stessa unità sono la sostanza di cui si predicano. Cioè: sono atti linguistici. Perciò dicevano essere il numero l'essenza di ogni cosa. Essi adunque non separano i numeri dalle cose, anzi, per loro i numeri valgono per le cose stesse, il numero è per loro il principio e la materia delle cose, e ne costituisce le proprietà e le forze. Esso è dunque il pensiero come sostanza o la cosa quale è nell'essenza del pensiero. Ecco cosa sono i numeri per Pitagora. A pag. 244. *Alla triade...* La triade è l'Aufhebung di Hegel, tesi, antitesi e sintesi. *Alla triade si attribuì molta importanza come quella in cui la monade giunge alla sua realtà e compimento. La monade procede attraverso la diade e riunita di nuovo con questo indeterminato molti, nell'unità diventa triade. Tesi, antitesi, sintesi. In sé, per sé che torna sull'in sé. Unità e pluralità sono congiunte nella triade nella peggior maniera come accostamento esteriore ma, per quanto ciò sia pensato astrattamente, tuttavia la triade è una forma profonda. Essa viene poi considerata in generale come il primo perfetto. Aristotele, nel De Caelo, lo dichiara esplicitamente: il corporeo, all'infuori del tre, non ha altra grandezza; e, quindi, anche i pitagorici affermano che l'universo e il tutto è determinato dalla triade. Cioè, dal concetto. Perché è di questo che si tratta. Ciò che è perfetto, ovvero la realtà, è identità, opposizione e unità di esse, come il numero in generale. Ma nella triade questo è effettivamente perché essa ha principio, mezzo e fine. Ogni cosa come inizio è semplice, come mezzo alienazione da sé o molteplicità, come fine il ritorno dal suo alienarsi all'unità, lo spirito. Qui Hegel poteva mettere un richiamo alla sua Fenomenologia dello spirito. Se a una cosa togliamo siffatta triade l'annulliamo e ne facciamo un oggetto astratto di pensiero. Che è quello che diceva appunto***

nella *Fenomenologia dello spirito*. A pag. 248. *In effetti, i numeri sono determinazioni compiute nello spazio astratto. Infatti, quando nello spazio si prendono le mosse dal punto...* Come definisce il punto? Il punto è la prima negazione del vuoto. Non è male come definizione. ...*prima negazione del vuoto, il punto corrisponde all'unità. Esso è indivisibile, è il principio delle linee, ecc.* Il punto emerge non di per sé ma nella relazione con il vuoto, cioè come negazione del vuoto, è la prima negazione del vuoto. Dà, quindi, per acquisito che insieme al punto ci sia il vuoto: senza il vuoto non c'è neanche il punto. Questo è interessante, perché qui si incomincia davvero a pensare. A pag. 253. *Infatti, grazie al Keplero, conosciamo le leggi, l'eccentricità, il rapporto tra le distanze e i tempi della rivoluzione, ma la matematica non ha potuto finora scoprire la legge secondo cui procede l'armonia, in virtù della quale si determinano le distanze. Si conoscono esattamente i numeri empirici, ma tutto ha l'apparenza della casualità, non della necessità. Si conosce un'approssimativa regolarità delle distanze, quindi, si son potuti supporre con felice intuito altri pianeti, laddove sono stati effettivamente scoperti /.../ senonché in tutto questo l'astronomia non ha ancora ritrovato quella serie conseguente che costituisce la razionalità.* Al di là di queste affermazioni, questo era l'obiettivo. È stato sin dall'inizio l'obiettivo di tutto il pensiero: trovare la razionalità. Che si immaginava essere nelle cose, nella natura, solo che poi si è incominciato a pensare e ci si è accorti immediatamente che questa razionalità nel pensiero è ardua da trovarsi, soprattutto, come vedremo, con Zenone, Protagora, ecc. Però, tutto era finalizzato al raggiungimento della razionalità. Cos'è la razionalità? È il controllo, il dominio sulle cose. Infatti, di uno squinternato si dice che non è razionale, cioè non domina i suoi pensieri, non domina le cose. E questo è il modo in cui il linguaggio, cioè il pensiero, ha incominciato ad avviarsi lungo la sua strada, cercando una razionalità, cioè cercando i modi di controllarsi, di avere il controllo su di sé. Fino ad arrivare ad Aristotele, che è l'apoteosi della metafisica. A pag. 255. *Secondo un'altra enunciazione, riferita ad Aristotele, essi (i Pitagorici) applicarono i rapporti numerici all'anima e precisamente in questo modo: il pensiero è l'Uno; la conoscenza, o scienza, è il due, giacché si riporta soltanto all'Uno.* Quindi, il pensiero è l'Uno, la conoscenza è il due, cioè è l'opposizione, è ciò che si oppone al pensiero. In che senso dobbiamo intendere che si oppone al pensiero? Dicendo che il pensiero è l'Uno diciamo che il pensiero è la totalità, è l'unità; la conoscenza è la pluralità: è la differenza tra significante e significato. Potremmo dire che il significante è l'Uno, il significato è l'infinito. *Tutte le cose si giudicano o mediante il pensiero o mediante la scienza o mediante l'opinione o mediante la sensazione. In queste definizioni, che debbono tuttavia attribuirsi prevalentemente ai Pitagorici seriori, si può trovare qualche cosa di esatto giacché il pensiero è l'universalità pura. Il conoscere ha già più rapporto con qualche cosa di diverso, in quanto si dà una determinazione e un contenuto, mentre la sensazione è ciò che è maggiormente svolto verso la propria determinazione.* Anche qui è fine il pensiero. Il pensiero è l'universalità pura. Potremmo dire, il pensiero come l'atto di cui parla Gentile: è l'universalità pura, è il Tutto. La conoscenza è già una sorta di dispersione in quanto si mette in relazione con altre cose. Non possiamo scinderli, non possiamo separarli, naturalmente; come già diceva Gentile, il pensiero pensante non posso che pensarlo, quindi, porlo come pensiero pensato. E così il pensiero, l'immediato, il tutto, l'assoluto: nel momento in cui me lo rappresento, in cui lo voglio conoscere, ecc., non posso porlo che come conoscenza, come scienza. Quindi, ecco, di nuovo troviamo già negli antichi tutto ciò che serve al pensiero. *L'anima muovendo se stessa sarebbe il numero che muove se stesso. Senonché non troviamo espresso in alcun modo il collegamento di questa veduta con la monade.* Siamo arrivati a Senofane. *L'età in cui cade la sua vita è sufficientemente determinata, e ciò basta anche se non possiamo precisare l'anno della sua nascita e della sua morte.* A pag. 267. *In Senofane l'essere è inteso nel senso che null'altro ha realtà all'infuori di esso, tutto il resto è pura apparenza. A questo riguardo dobbiamo dimenticare la rappresentazione che noi abbiamo di Dio come spirito e tenere conto del fatto che i Greci avevano davanti agli occhi soltanto il mondo sensibile, le divinità della fantasia. Ora, non trovando in essi soddisfazione, essi respingevano tutto questo come non vero e pervenivano così al puro pensiero.* Questo ci dice Hegel. Questo è il motivo

per cui sorge la filosofia, e cioè sorge nel momento in cui ci si domanda se qualche cosa che io penso sia vera. Ma sappiamo che cosa significa questa domanda. Significa domandarsi se è utilizzabile oppure no. E qui siamo al punto in cui il puro pensiero incomincia a farsi strada, e sempre più si allontana dal sensibile. *È questo un progresso immenso, il pensiero appare veramente libero per sé soltanto. L'essere Uno della scuola eleatica è soltanto questo sommergersi nell'abisso dell'astratta identità dell'intelletto.* Sembra evocare l'autoctisi di cui parla Gentile. A pag. 262. *Nel secondo dei passi citati Sesto spiega che Senofane non negava ogni conoscenza ma soltanto la conoscenza scientifica e sicura. Lasciava tuttavia sussistere il sapere opinativo. Questo ha voluto dire con l'affermare che tutto è soltanto opinione, sicché secondo lui il criterio è costituito dall'opinione, vale a dire, dalla verosimiglianza, non già da ciò che è saldo e sicuro.* Tutto sorge dalla chiacchiera, dalla retorica. Qui c'è già la critica alla logica. La logica esiste in funzione della retorica, nella quale affonda le sue radici e dalla quale trae la sua stessa esistenza. Senza la retorica la logica scompare. Che è quello che dice anche Heidegger quando parla della chiacchiera: è la chiacchiera ciò da cui incominciamo a pensare qualunque cosa, dalla lista della spesa ai pensieri più astratti e mirabolanti. Partiamo sempre dalla chiacchiera o, come diceva Husserl, dalla *Lebenswelt*, dal mondo della vita, dalle cose con cui abbiamo a che fare. Partiamo necessariamente da queste cose.

23 giugno 2021

Abbiamo detto che avremo proseguito con Parmenide, *Il poema sulla natura*. Lo leggeremo nella traduzione di Diels-Kranz e poi, naturalmente, torneremo al testo di Hegel. Parmenide scrisse così. *Le cavalle che mi portarono fin dove il mio desiderio vuol giungere (la verità) mi accompagnarono dopo che mi ebbero condotto e mi ebbero posto sulla via che dice molte cose, che appartiene alla divinità e che porta per tutti i luoghi l'uomo che sa (Dea Alètheia). Là fui portato e, infatti, là mi portarono accorte cavalle tirando il mio carro e fanciulle indicavano la via. L'asse dei mozzi mandava un sibilo infiammandosi in quanto era premuto da due rotanti cerchi da una parte e dall'altra; quando affrettavano il corso nell'accompagnarmi le fanciulle, figlie del Sole, dopo avere lasciato le case della notte, verso la luce, togliendosi con le mani i veli dal capo. Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno con ai due estremi un architrave e una soglia di pietra, e la porta è retta nell'etere e rinchiusa da grandi battenti. Di questi Giustizia (Dike), che molto punisce, tiene le chiavi che aprono e chiudono. Le fanciulle, allora, rivolgendole soavi parole, con accortezza la persuasero affinché per loro la sbarra del chiavistello senza indugiare togliesse dalla porta. E questa, subito aprendosi, produsse una vasta apertura dei battenti facendo ruotare nei cardini in senso inverso i bronzei assi fissati con chiodi e con borchie. Di là subito attraverso la porta, diritto per la strada maestra le fanciulle guidarono le cavalle e la Dea di buon animo mi accolse e con la sua mano la mia mano destra prese, incominciò a parlare e mi disse così.* Questa è la Dea Alètheia, la verità, che parla. *O giovane, tu che compagno di immortali guidatrici con le cavalle che ti portano giungi alla nostra dimora, rallegrati, perché non una infausta sorte ti ha condotto a percorrere questo cammino. Infatti, esso è fuori dalla via battuta dagli uomini, ma legge divina e giustizia. Bisogna che tu tutto apprenda e il solido cuore della verità ben rotondo e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza. Eppure, anche questo imparerai, come le cose che appaiono bisogna che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso. Ora, io ti dirò e tu ascolta e ricevi la mia parola, quali sono le ricerche che sole si possono pensare: l'una che è e che non è possibile che non sia, è il sentiero della persuasione che tien dietro alla verità; l'altra che non è e che è necessario che non sia, e io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende; infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile né potresti esprimerlo. Infatti, lo stesso è essere e pensare.* Questa semplice frase, che dice Parmenide, va presa molto seriamente. Dice che l'essere è e che il non essere non è, cosa che detta così potrebbe apparire una banalità. Ma lui non dice solo questo, dice anche che essere è pensare, e pensare è parlare, non si può pensare senza linguaggio, con che cosa penso sennò? E, dunque, dire che "l'essere è" è dire che "il linguaggio è" e che è l'unica cosa



che è. Di ciò che non è, del non linguaggio, non curarti, perché non esiste, non c'è niente, perché essere è pensare. Questo dettaglio, che per quanto mi risulta nessuno ha colto prima d'ora, l'ho trovato determinante e fa intendere molto bene quello che sta dicendo Parmenide, come in Parmenide fosse già ben presente questa idea che ciò che è, è il mio pensiero: il mio pensiero che produce le cose, è solo con questo, con il pensiero, che io ho a che fare. Quindi, dice la dea "attieniti a ciò che è", cioè, attieniti al pensiero, attieniti al linguaggio e non credere che ci sia qualche cosa fuori dal linguaggio, cioè, qualcosa che non è. Se non è non è pensiero, visto che ha precisato che pensare e essere sono lo stesso. Posta in questi termini, che sono quelli in cui la pone Parmenide, la questione assume tutt'altro aspetto. Non è che l'essere è, che le cose ci sono o non ci sono; no, non sta parlando di cose, sta parlando del pensiero; solo dopo è stato inteso a questa maniera, le cose sono e non possono non essere; non c'è nessuna cosa, è il pensiero, cioè, linguaggio. Parmenide non parla di linguaggio, gli è sfuggita la connessione, ma è sfuggita anche a tutti coloro che gli hanno fatto seguito. Però, lo dice, lo dice a chiare lettere e bisogna pure tenere conto di quello che dice. *Considera come le cose che pur sono assenti alla mente siano saldamente presenti, infatti, non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere, né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo né come raccolto insieme. Indifferente è per me il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno. È indifferente da dove parto, là dovrò comunque sempre fare ritorno. Ma se lo intendiamo rispetto a ciò che ha detto prima, che cos'è questo "là"? È il pensiero, è il linguaggio: là sono partito e là sono sempre, quindi, torno sempre lì. Un po' come l'eterno ritorno di Nietzsche. È necessario il dire e il pensare che l'essere sia. Infatti, l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare. E, dunque, da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma poi anche da quella su cui i mortali, che nulla sanno e vanno errando, uomini a due teste; infatti, è l'incertezza che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati, sordi e ciechi a un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio dai quali essere e non essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile. In fondo, è l'idea che si possa uscire dal linguaggio. Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono. Ma noi teniamo sempre presente quello che ha detto prima, che essere e pensare sono lo stesso. Quindi, che siano le cose che non sono vuol dire che siano le cose fuori dal linguaggio: questo non è pensabile. Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi a muovere l'occhio che non vede, orecchio che rimbomba e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita. Resta solo un discorso della via che è. Su questa via ci sono segni indicatori assai numerosi, che l'essere è ingenerato e imperituro. Infatti, è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine, né una volta era né sarà, perché è ora insieme tutto quanto. Uno, continuo, quale origine cercherai di esso? Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che non è. Teniamo sempre conto di quello che ha detto prima: cos'è che non è possibile né dire né pensare? Che non c'è il linguaggio, che non è linguaggio: non lo posso né dire né pensare perché se lo dico o se lo penso, già ci sono dentro. Perciò è necessario che sia per intero o che non sia per nulla, e neppure dall'essere concederà la forza di una certezza che nasca qualcosa che sia accanto ad esso. Per questa ragione né il nascere né il perire concesse a lui la giustizia, sciogliendolo dalle catene ma saldamente lo tiene. /.../ Lo stesso è il pensiero e ciò a causa del quale è pensiero perché senza l'essere, nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la sorte lo ha vincolato a essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali convinti che fossero vere. Nascere e perire, essere e non essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore... Tutte quelle cose che si credono essere vere. Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto da ogni parte simile a massa di ben rotonda sfera, a partire dal centro uguale in ogni parte, ecc. Possiamo ritornare a Hegel. La dea espone tutta la dottrina, il doppio sapere del pensiero della verità e dell'opinione donde le due parti del poema. Dice la dea: odi quali sono le vie del sapere, l'una che è soltanto l'essere e non già il non essere, e questa è la via della*

convinzione sulla quale si trova la verità. Dell'altra secondo cui non vi è essere e invece è necessario il non essere, ti dico che essa è affatto irragionevole, giacché tu il non essere non lo puoi conoscere né raggiungere né esprimere. Infatti, il nulla si muta realmente in qualche cosa nell'atto stesso che lo si pensa o lo si dice. Qui è Hegel che parla. Posso immaginare che qualcosa sia fuori del linguaggio, ma nel momento in cui lo penso è già linguaggio. Lo rileggo: *Infatti, il nulla si muta realmente in qualche cosa nell'atto stesso che lo si pensa o lo si dice. Noi diciamo qualche cosa, pensiamo qualche cosa quando vogliamo dire o pensare il nulla.* Ancora tratto da Parmenide: *Necessariamente il parlare e il dire sono ciò che è, poiché l'essere è mentre il nulla non è.* Dice Hegel: *La concisa determinazione e in siffatto nulla ricade la negazione in generale, in forma più concreta il limite, il finito, la limitazione. Determinatio est negatio, il grande principio di Spinoza. Parmenide dice che qualsiasi forma assuma il negativo, esso non è affatto. Ritenere il nulla come vero è la via dell'errore sulla quale errano i mortali bicipiti (con due teste) che nulla sanno. L'errore è quello di scambiarsi l'uno con l'altro, di dare ad entrambi lo stesso valore oppure di distinguerli nel senso che il non essere sia in generale illimitato.* A pag. 278. *L'essere non è separabile giacché è completamente identico a se stesso, non è in qualche parte più che allora né in qualche parte meno, ma tutto è pieno dell'essere: il tutto è un'unica connessione...* Badate bene: *il tutto è un'unica connessione, che è una relazione. ... giacché l'ente confluisce con l'ente. È immutabile e quiescente, fermamente in se stesso, la dura necessità lo contiene nei vincoli del limite. Quindi, non si può dire che sia incompleto. Infatti, non ha alcuna deficienza, mentre non essendo mancherebbe di tutto. Questo essere non è l'indeterminato giacché è contenuto nei limiti della necessità. Infatti, Aristotele attribuisce appunto a Parmenide il limite. Questa del limite è un'espressione di cui resta indeterminato in quale senso debba prendersi. Ma in Parmenide questo qualche cosa assolutamente delimitante è, come Dike, la necessità assoluta in sé semplicemente determinata ed è importante che egli abbia superato il vuoto del concetto dell'infinito. Quindi, il limite, di cui parla Parmenide, è, dice Hegel, la necessità assoluta in sé semplicemente determinata. Questa semplicità assoluta non è altro che la relazione. La semplicità assoluta è il fatto che ciascuna cosa è sempre in relazione; quindi, anche l'infinito è in relazione con il finito. Prosegue citando Parmenide. *Pensare è ciò a cui motivo il pensiero è.* Abbiamo detto prima che sono la stessa cosa. *Infatti, tu non troverai il pensiero senza l'ente in cui esso si esprime, giacché esso è e sarà niente all'infuori dell'ente.* Ora è Hegel che parla. *Ecco il pensiero principale: il pensiero produce se stesso.* Dice "non troverai il pensiero senza l'ente". Senza l'ente, cioè, senza la parola. L'ente letteralmente è il significante. *Il pensiero produce se stesso:* è l'autocitisi di cui parla Gentile, e ciò che vien prodotto è un pensiero. *Pertanto, il pensiero è identico con il suo essere.* Ecco perché la dea dice che essere è pensare sono lo stesso. *Giacché esso è niente all'infuori dell'essere di questa grande affermazione. /.../ Vediamo che Parmenide s'innalza al regno dell'idea e con lui comincia il vero e proprio filosofare. Un uomo si libera da tutte le rappresentazioni e opinioni, nega loro ogni verità e afferma che solo la necessità, l'essere, è il vero. Questo cominciamento è certamente ancora confuso indeterminato e non si può ulteriormente chiarire che cosa vi contenga, ma il chiarimento è dato appunto dal svolgimento stesso della filosofia, che certamente qui non s'ha ancora. Con siffatto cominciamento si collega quella dialettica secondo cui il mutabile non ha verità.* Questa è un'altra questione importante. Dice Hegel *un uomo si libera da tutte le rappresentazioni e opinioni, nega loro ogni verità.* L'unica cosa vera è il pensiero, è il fatto che sto pensando. Si è cominciato a prendere le distanze dal dato sensibile. A pag. 280. *A questa teoria della verità Parmenide aggiunge la teoria relativa alle opinioni degli umani, al sistema ingannevole del mondo. Egli dice, secondo Simplicio, che gli uomini nelle loro opinioni pongono due forme, una delle quali non dovrebbe essere e li ha indotti in errore, e le contrappongono l'una all'altro quanto a forma e a segni, separati l'una dall'altra: l'una è il fuoco etereo della fiamma, sottilissimo e affatto identico a se stesso ma non identico con l'altro, che è anch'esso per sé; e di fronte ad esso la notte, vale a dire l'essenza spessa e pesante. Dal primo si deriva il caldo...* Queste sono le questioni fisiche che ancora in qualche modo interrogavano, ma oramai hanno già preso un'altra direzione, cioè non sono più degli enti per sé stanti, vengono utilizzati come esempi,*

come miti. Parmenide è l'inizio della filosofia, ma un inizio travisato, nel senso che si era immaginato che Parmenide affermasse che le cose sono, cosa che Parmenide non dice mai. Ora passiamo a Zenone, altro grande del pensiero, anche lui eleate, di Elea in Campania. *La peculiarità di Zenone è la dialettica, che comincia propriamente con lui. Egli è il maestro della scuola eleatica, il pensiero puro di essa per opera di lui diventa movimento del concetto in se stesso, pura anima della scienza.* Il concetto che diventa concetto puro, come avrebbe voluto già Gentile. *Negli eleati finora ricordati vediamo soltanto questo principio: il niente non ha realtà, non è affatto e quindi, cade tutto ciò che è chiamato nascere e morire.* Anche qui c'è stata una sorta di travisamento. *Dice il niente non ha realtà, non è affatto e quindi, cade tutto ciò che è chiamato nascere e morire.* No, perché il niente è soltanto ciò che è fuori dal linguaggio, e nascere e morire sono soltanto rappresentazioni che ciascuno ha. *Zenone pone bensì anch'egli l'Uno ed elimina ciò che gli contraddice, ma però non prende le mosse da questa tesi, anzi, in lui la ragione muove dall'indicare serenamente in se stessa la distruzione di ciò che è posto come esistente.* Parmenide ha detto che ciò che è fuori dal linguaggio non esiste, non c'è; Zenone prende questa idea di qualche cosa che è fuori dal linguaggio e la distrugge, la fa a pezzi. *Parmenide aveva affermato che il tutto è immutabile, giacché il mutamento implicherebbe il non essere di ciò che è, senonché vi è soltanto l'essere e nell'affermazione che vi è il non essere, soggetto e predicato sono in contraddizione.* Qui la contraddizione è già tra soggetto e predicato, quindi riguarda il linguaggio. *Zenone invece disse: ammettiamo quello che voi chiamate mutamento. In esso in quanto tale è il suo nulla, esso è nulla. Per Parmenide il mutamento è movimento determinato, compiuto; Zenone si schierò contro il movimento come tale o movimento puro. L'essere puro, dice, non è movimento, anzi, è il nulla del movimento.* L'essere di Parmenide, infatti, non è determinato. *Particolarmente notevole è che in Zenone la coscienza superiore che quando si nega una determinazione, la negazione stessa a sua volta diventa determinazione...* Quindi, se io nego una determinazione la nego attraverso la determinazione; la mia negazione stessa diventa una determinazione. ... e che quindi nella negazione assoluta non si deve negare soltanto un'unica determinazione ma entrambe le negazioni opposte. *Di ciò ha il presentimento Zenone...* Se devo negare la determinazione di qualche cosa costruisco un'altra determinazione, quindi devo trovare il modo per eliminarle tutte e due. Che è quello che farà Hegel con l'Aufhebung. ... e poiché egli aveva veduto che l'essere è il contrario del nulla, negò dell'Uno ciò che doveva affermarsi del nulla. Ha cominciato a negare qualunque determinazione del nulla. *Ma lo stesso doveva avvenire per tutto il resto. Ritroviamo questa dialettica superiore nel Parmenide di Platone, dove questo concetto erompe soltanto da alcune determinazioni particolari, non da quelle dell'Uno e dell'essere medesimi. La coscienza superiore è la coscienza della nullità dell'essere in quanto qualcosa di determinato di contro al nulla. E la troviamo in parte in Eraclito e poi nei sofisti. In tal modo non resta alcuna verità, alcunché che sia in sé, ma soltanto ciò che è per un altro, ovvero la certezza della coscienza individuale e la certezza come confutazione, cioè il lato negativo della dialettica.* Viene distrutta ogni cosa e a questo punto che cosa rimane? Io posso determinare il linguaggio, certo, posso dire tutto quello che voglio, ma di tutte queste determinazioni posso valutarne l'arbitrarietà. Che cosa invece rimane del linguaggio? Che è il rinvio di una cosa a un'altra. Questo non lo posso togliere perché fa parte della struttura stessa del linguaggio, il linguaggio stesso è un rinvio, un rilancio. Infatti, dice, *non resta alcuna verità, alcunché che sia in sé, ma soltanto ciò che è per un altro:* è questo che rimane, che non può togliersi. Sarebbe come togliere il significato al significante: togliendo l'uno si toglie anche l'altro. *A pag. 289. Io stabilisco che una data cosa sia il nulla; poi, secondo la premessa, la applico al movimento e ne segue quindi che questo è il nulla. Ma un'altra coscienza non fa la stessa ammissione e, mentre io dichiaro che quello è il vero immediato, altri ha il diritto di dichiarare immediatamente che è vera un'altra cosa, cioè appunto il movimento. Questo suol verificarsi quando un sistema filosofico ne combatte un altro: si pone come base il primo e muovendo da questa base poi si contesta il secondo. Ciascuno crede in quello che crede e in base alle sue credenze combatte contro l'altro. È facile allora dire: l'altro sistema non è vero perché non s'accorda col mio. Senonché anche l'altro di dire*

*precisamente lo stesso, né vale che io dimostri il mio sistema o la mia tesi e che quindi concluda per conseguenza che l'altra è falsa. Quella mia dimostrazione apparirà sempre all'altro come qualcosa di estraneo, di esteriore. Il falso non può dimostrarsi tale mediante un'altra cosa. Non può essere provato non vero soltanto perché è vero il contrario, sibbene soltanto in se stesso. Appunto in Zenone vediamo destarsi questa veduta razionale. Non posso dire che qualcosa è falso rispetto a un'altra cosa che ritengo essere vera, dice Zenone. Devo dimostrare la falsità, l'inconsistenza della cosa in sé, a partire da lei, senza fare ricorso a nient'altro. A pag. 291. Ci si colloca pienamente dentro la cosa, si considera l'oggetto soltanto in sé e lo si prende secondo le determinazioni che esso ha. In questo modo di considerare esso mostra a sé di contenere determinazioni contrarie e, quindi, si superano. Questo è Hegel, ovviamente: prendendo un elemento in sé, è in sé in quanto è per sé, cioè, è già preso in un spostamento, in una negazione. La dialettica soggettiva, che ragiona su motivi esterni, può far la generosa ammettendo che nel giusto v'è anche dell'errore e nel falso anche del vero. Invece, la vera dialettica non lascia alcun residuo del suo oggetto né ammette che questo sia deficiente, sia pur da un solo lato. L'oggetto si risolve secondo la sua vera natura. L'oggetto si risolve diventando soggetto. È questa la portata del pensiero di Hegel: considera la cosa non in quanto relativa ad altro ma in sé; è in sé che è relativa, è relativa a sé, cioè, l'in sé è relativo al per sé. A pag. 292. Vediamo nella coscienza di Zenone dileguarsi il semplice pensiero immoto ma diventare esso movimento pensante. Mentre egli combatte il movimento sensibile lo dà a se stesso. Mentre combatto l'idea di un movimento sensibile, di un movimento dimostrabile, do movimento al mio pensiero, il mio pensiero si muove, costruisce argomentazioni. La ragione per cui la dialettica si rivolse anzitutto al movimento sta in ciò: che è essa stessa questo movimento. Già tempo fa ponemmo una questione: da dove viene l'idea del movimento? Prima ancora di chiederci che cos'è il movimento, ci chiediamo da dove viene questa idea, come è venuta in mente. E qui Hegel risponde: La ragione per cui la dialettica si rivolse anzitutto al movimento sta in ciò: che è essa stessa questo movimento, ovvero che il movimento costituisce esso medesimo la dialettica e tutto ciò che è. È il movimento del dire: il dire che si proietta sul detto, che torna sul dire. La cosa in quanto si muove ha in lei stessa la sua dialettica e il movimento è l'alienarsi da sé, il superarsi. Aristotele riferisce che Zenone negò il movimento come quello che presentava una contraddizione interna, ma non bisogna intendere che l'eleate abbia voluto dire che il movimento non esiste affatto. Non si tratta di stabilire se vi sia movimento, se siffatto fenomeno sia, che vi sia movimento è accertato dai sensi allo stesso modo di come questi attestano l'esistenza di elefanti, e in questo senso Zenone non si sognò mai di negare il movimento. Si tratta piuttosto della verità del movimento. Questo è non vero perché la sua rappresentazione implica una contraddizione. Con ciò Zenone ha voluto dire che al movimento non si può riconoscere essere verace. Non è che ha negato il movimento, anche lui ovviamente vedeva le cose che si muovevano, dice soltanto che non è vero, che non è dimostrabile, certificabile.*

*Intervento: In termini moderni potremmo dire che il modello con cui lo si rappresenta cade poi in una contraddizione.*

Esatto. Lo pongo e, quando lo pongo, il fatto stesso di averlo posto porta alla contraddizione. A pag. 294. È noto in quale semplice maniera il cinico Diogene di Sinope abbia confutato questa dimostrazione della contraddizione del movimento: si alzò silenziosamente, camminò avanti e indietro, e diede così la confutazione di fatto. Sarebbe quella che è nota come dimostrazione ostensiva. Ma quando si combattono ragioni la confutazione deve fondarsi unicamente su ragioni, non ci si deve accontentare della certezza sensibile, bisogna anche capire. Che è quello che facevano gli antichi: cercare di capire. Confutare obiezioni significa dimostrarne la nullità, di modo che esse debbano cadere e non possano mai più riproporsi. Ma per pensare il movimento come lo pensò Zenone occorre dare a sua volta movimento a questo modo stesso di porre il movimento. Cioè: dialettizzarlo, per dirla con Hegel. Qui vediamo il puro e semplice infinito, ossia il puro apparire, la cui semplice essenza dalla filosofia viene designata come concetto generale. Quindi, svolgersi anzitutto nella sua contraddizione e pervenire poi alla storia, alla coscienza di tale contraddizione. Il movimento, questo puro apparire

*medesimo, compare come un pensato, posto secondo la sua essenzialità, vale a dire nella sua differenza di pura identità con sé e di pura negatività, nel senso del punto di contro alla continuità. È un puro apparire questa cosa che chiamiamo movimento e, dice, compare come un pensato, vale a dire, compare nella sua differenza di pura identità con sé e di pura negatività. È identico con sé, il movimento è movimento, ma perché sia movimento deve spostarsi, deve essere una cosa che si altera continuamente, nel movimento una cosa va a quell'altra. Per il nostro modo di rappresentarci le cose non implica alcuna contraddizione che il qui dello spazio, e così pure l'adesso del tempo, siano posti come continuità e lunghezza, ma il loro concetto è in sé contraddittorio. L'identità con sé o continuità è connessione assoluta, eliminazione di ogni differenza, di ogni negazione dell'essere per sé. Il punto, invece, è proprio il puro essere per sé, il differenziarsi assoluto, il superamento di ogni identità e di ogni connessione con altro. È ovvio mostrare tale contraddizione nel movimento perché in questo anche per la rappresentazione i termini contrapposti sono uniti indissolubilmente. Il movimento costituisce precisamente la realtà del tempo e dello spazio, manifestatosi e posto il movimento si pone e si manifesta la contraddizione. È questo che poi ha voluto affermare Zenone con i suoi famosi esempi di Achille e la tartaruga, della freccia immobile e dello stadio. A pag. 296. La divisibilità come possibilità è in generale. In essa sono poste tanto la continuità quanto la negatività o il punto, ma soltanto come momenti, non come esistenti in sé e per sé. Io posso dividere la materia all'infinito ma non posso altro che poterlo fare. Effettivamente non la divido all'infinito. I numeri sono infiniti, ma di fatto è verificabile? No. E l'infinito consiste appunto nel fatto che nessuno dei suoi momenti ha realtà. Non si giunge mai al punto che uno di essi, né il limite assoluto né l'assoluta continuità, sia in sé e si realizzi realmente, per modo che sempre scompaia l'altro momento. Sono due assolutamente opposti, ma come momenti, cioè nel concetto semplice o nell'universale, nel pensiero. Infatti, nel pensiero e in generale nella rappresentazione quello che è posto è e nello stesso tempo anche non è. Ciò che ci rappresentiamo come tale, ossia quale esso è come immagine della rappresentazione, non è una cosa, non ha essere, eppure non si può dire che sia niente. Una mia rappresentazione è pure qualcosa. La divisione dello spazio, in quanto essere diviso, non è assolutamente puntualità né la pura continuità e indiviso e suscettibile di divisione. Parimenti, anche il tempo non è pura negatività o puntualità ma anche continuità. La pura negatività come tempo, la continuità come spazio. Il movimento stesso è precisamente questa reale unità nell'opposto, lo smembrarsi di questi momenti in siffatta unità. Concepire il movimento significa esprimerne l'essenza in forma di concetto, vale a dire come unità della negatività e della continuità; e, quindi, né la continuità né la puntualità debbono considerarsi in esse come essenza. Sono concetti. Se ci raffiguriamolo spazio e il tempo come infinitamente divisi si ha un'infinità di punti, ma vi è anche la continuità come spazio che li comprende. Questo sarebbe l'infinito attuale. Senonché questa continuità come concetto consiste nell'essere tutti i punti identici, sicché in verità essi si smembrano non come punti ma come unità. Ma i due momenti appaiono anche come esistenti. Se essi in tal guisa sono equivalenti non è posto più il loro concetto ma il loro essere. In essi, in quanto sono, la negatività è come una grandezza limitata; essi esistono come spazio e tempo limitati e il movimento reale è costituito dal trascorrere di uno spazio limitato e di un tempo limitato e non già dello spazio e del tempo infiniti. A pag. 300. Quando noi vogliamo in genere raffigurarci chiaramente il movimento, diciamo che il corpo è in un luogo e poi va in un altro luogo; in quanto si muove esso non è più nel primo, ma non è neppure ancora nel secondo; se fosse in uno di due sarebbe in quiete, ma dove si trova, dunque? Dire che è in mezzo ai due punti è lo stesso che dir niente, giacché in mezzo ad essi sarebbe sempre in un posto e risorgerebbe la stessa difficoltà. Senonché, muoversi significa essere in questo punto e anche non esservi, e quindi essere contemporaneamente in due luoghi. Dopotutto è quello che ha trovato Schrödinger quando parlava del suo gatto, che si trova contemporaneamente in due stati, cioè è vivo e morto simultaneamente. In questo consiste la continuità dello spazio e del tempo senza di cui non sarebbe possibile il movimento. Zenone dà soltanto valore al limite, alla divisione, al momento della discrezione dello spazio e del tempo in tutta la sua determinatezza, e così nasce la contraddizione. È la difficoltà di superare il pensiero. Infatti, ciò da*

*cui soltanto nasce la difficoltà è sempre il pensiero, che tiene separati l'uno dall'altro nella loro differenza i movimenti di un oggetto, che invece nella realtà sono collegati.* Qui naturalmente è Hegel che parla. Lui li pone come due momenti e dice che il problema è tenerli separati. Intanto, dice che il problema è nel pensiero, è un problema del linguaggio. Come dicevamo, i presocratici, nel momento in cui si è posto il pensiero, hanno colto subito i problemi del pensiero. Quando sorge il problema? È di questo che si avvale Zenone: nel tenere separati i due momenti. Se li tengo separati, ecco che sorgono i paradossi, come, per es., misurare l'infinito con il finito, come faccio? *Il pensiero produsse il peccato originale allorché l'uomo mangiò all'albero della conoscenza del bene e del male, ma esso guarisce anche questo male.* L'obiezione che fa Aristotele si appoggia, in effetti, su ciò che dicevamo prima, e cioè questa infinità è soltanto ipotetica, non è reale. Essendo non reale, cade la contraddizione che vuole Zenone, perché questa impossibilità di raggiungere il limite di fatto non c'è, non esiste, perché non si dà nella realtà una cosa del genere, è per l'appunto solo ipotetica. Sì, è vero quello che dice Aristotele, ma occorre anche dire che se questo infinito potenziale, se l'infinitizzazione non è reale, non è concreta e, quindi, di fatto non esiste perché non posso mai averne la fine, allora questo crea un problema anche con il finito, perché il finito è tale in quanto è l'altra faccia dell'infinito, cioè è ciò che limita, per così dire, l'infinito, è ciò che consente all'infinito di potersi pensare appunto come non-finito. Quindi, se elimino l'infinito, perché non concreto, non reale, elimino anche il finito. Ed è in effetti ciò che accade nella critica di Aristotele a Zenone. Riferito ad Aristotele dice *Il movimento non ha verità perché l'oggetto mosso deve arrivare alla metà dello spazio prima che alla meta. Aristotele la riferisce così brevemente perché prima aveva discusso ampiamente l'argomento. Il pensiero di Zenone va inteso in generale nel senso che sia presupposta la continuità dello spazio. Se lo spazio è continuo allora è vero quello che dice Zenone, se è discreto no. Ciò che si muove deve giungere a una meta e la via da percorrere costituisce un tutto; per poter percorrere il tutto l'oggetto in movimento deve aver prima percorso la metà. Orbene, il termine questa metà è la meta, ma questa metà dello spazio è di nuovo un tutto, che ha anch'esso la sua metà. L'oggetto deve dunque arrivare prima alla metà di questa metà, e così all'infinito. Zenone qui si fonda sulla divisibilità infinita dello spazio. Poiché spazio e tempo sono assolutamente continui, la divisione non può arrestarsi a nessun punto. Ogni grandezza, e ogni tempo e ogni spazio hanno sempre una grandezza, è sempre di bel nuovo divisibile in due metà, che debbono venir percorse, e per quanto piccolo poniamo lo spazio questo rapporto si riproduce costantemente. Il movimento consisterebbe nel percorrere questi movimenti infiniti e quindi non termina mai. Per conseguenza, il corpo mosso non giungerà mai alla meta.* Questo movimento continuo, infinito, per Aristotele non esiste perché non ha un fine, cioè non è verificabile. Quindi, Zenone che cosa fa? La cosa più importante che fa e che dice è che questi problemi sorgono con il pensiero, non si è mai posto il problema reale. Come diceva giustamente prima Hegel, non è che non vedesse il movimento, ma si è domandato qual è la condizione di pensabilità del movimento. Questa condizione si è rivelata autocontraddittoria, perché non posso stabilire il movimento, cioè, la sua verità, dire il movimento è questo, perché questa formulazione è autocontraddittoria. Dunque, il pensiero incomincia a mostrare i suoi aspetti contraddittori.

*Intervento: Si può dire che qualunque definizione di movimento nega il movimento.*

Sì, come qualunque definizione nega ciò che sta definendo. È questo il problema del linguaggio. In effetti, anche definendo il linguaggio accade questo, e cioè nego il linguaggio. Ma lo nego ponendolo, ed è questo il contraddittorio. Ciò che ha mostrato di sorprendente Zenone è che il pensiero, il linguaggio, nel momento in cui si articola, si fa, si dice, è autocontraddittorio. Non il linguaggio in quanto tale, il linguaggio non è nient'altro che relazione e la relazione non può essere autocontraddittoria perché non afferma niente. Quindi, non è il linguaggio in quanto relazione a essere contraddittorio, ma è ciò che il linguaggio afferma, sono le determinazioni, è l'astratto, per dirla alla Severino, che si rivela autocontraddittorio, non il concreto. Il concreto è semplicemente il tutto, il suo manifestarsi. È quando voglio determinarlo, quando mi chiedo che cos'è qualche

cosa, li incontro le contraddizioni, perché li incomincio ad affermare, a pensare, quindi, mi scontro con i problemi del linguaggio. Trovarsi di fronte il linguaggio pone di fronte una impossibilità. L'impossibilità è quella che il detto si sostituisca al dire, nel senso di completarlo, di chiuderlo. Il detto è ciò che contraddice il dire, pur rendendo il dire quello che è. È quella divisione che si instaura parlando per cui le cose possono esistere, e possono esistere perché posso dirmi io e qualche cosa che non sono io, che è altro da me. È questo che hanno fatto i presocratici: hanno detto, sì, certo, le cose le interroghiamo, le consideriamo, ma nel momento in cui incominciamo a interrogarle queste interrogazioni si mostrano in contraddizione con se stesse, e cioè affermano cose che in realtà non potrebbero affermare, così come ad es. il movimento. È da qui che hanno preso il via Protagora, Gorgia, che hanno negato la validità di qualunque cosa. Negare la validità significa negare la dimostrabilità. In fondo, se nego la dimostrabilità con forti argomentazioni, che cosa rimane? Rimane un'affermazione retorica, che non poggia come vorrebbe su una logica stringente, potente e inappellabile. Questa stessa logica inappellabile invece viene appellata dalla retorica che le dice "guarda che esisti grazie a me".

*Intervento: ...*

In effetti, Zenone non ha mai negato il movimento, dice solo che è impossibile dimostrarlo. Non è possibile fornire al movimento un fondamento logico necessario e, quindi, rimane arbitrario, un'idea, un arbitrio, che non può essere saldamente affermato. Come qualunque altra cosa, d'altra parte. Qualunque cosa io voglia affermare devo sempre fare i conti con il linguaggio: io affermo una certa cosa ma, affermandola, la determino, ma questa determinazione è altro da ciò che volevo determinare, diventa già un'altra cosa. C'è uno spostamento, un movimento. Diceva Hegel a proposito di Zenone che mostra da dove viene l'idea del movimento, e cioè dalla dialettica, il movimento che c'è nel linguaggio, ed è questo che non si può togliere, perché questo movimento è la relazione, è la connessione tra un elemento e un altro, è il rinvio da un elemento a un altro.

30 giugno 2021

Volevo innanzitutto leggersi alcune cose intorno a Eraclito che scrive Nietzsche nel suo testo *I filosofi preplatonici. Tale uomo (Eraclito), solitario ed estatico, lo si deve immaginare trasferito in un luogo sacro e sperduto. Egli risultava inaccessibile agli altri uomini e tutt'al più poteva comunicare coi fanciulli. Egli non aveva bisogno degli uomini, neanche per la sua conoscenza, perché tutto ciò che si può apprendere dall'esterno lo disprezzava come storico, in contrapposizione alla sophia, che proviene dall'interno. Ogni apprendimento dagli altri per lui rappresentava il segno della non sapienza, perché il sapiente terrebbe sempre il proprio sguardo fisso all'unico lògos, che è il tutto. Egli considerava il suo modo di filosofare un cercare e un interrogare se stesso, così come si interroga un oracolo. Non a caso Diogene Laerzio osserva che egli dichiarava di investigare se stesso e di apprendere tutto da se stesso. Ciò ribadiva Plutarco: "ho indagato me stesso". Il che rappresentava l'interpretazione più orgogliosa del detto delfico e tra le parole di Delfi il più divino sembrava il detto "conosci te stesso". Il secondo brano dice così: L'eterno divenire in un primo momento ha qualcosa di spaventoso e di inquietante, da paragonare in modo più appropriato alla sensazione con la quale qualcuno in mezzo al mare o in un terremoto vede tutto mosso. Ci volle una forza notevole per trasformare questo effetto in quello del grandioso e dello stupore gioioso. Se tutto è in divenire, allora nessun predicato può essere attribuito a una cosa, ma deve essere altresì nel flusso del divenire. Eraclito osservava che i predicati contrapposti si pongono reciprocamente, così come Platone asseriva nel Fedone in relazione al piacevole e allo spiacevole; essi sarebbero intrecciati come in un nodo. In ogni uomo, per esempio, la forza della morte e della vita agisce in ogni istante della sua esistenza; l'accadere di vita e di morte, di vegliare e dormire, è solo il sopravvento, divenuto visibile, che una forza ha avuto sul suo opposto e che comincia subito a perdere rispetto ad esso. Sono sempre due le forze attive in ogni momento, poiché la loro eterna contesa alla lunga non permette né vittoria né sconfitta. Questo dunque scrive Nietzsche, che sottolinea una*

questione sulla quale stiamo lavorando e sulla quale Zenone ha posto l'accento. In fondo, Zenone, nella sua famosa aporia di Achille e la tartaruga, ci ha detto che ciò che vediamo, e di cui siamo certi proprio perché lo vediamo, di fatto non lo possiamo concettualizzare, cioè non lo conosciamo, lo vediamo ma non lo conosciamo. Questo è il senso più preciso del pensiero di Zenone. Io vedo che Achille sorpassa la tartaruga, lo vedo ma non lo posso concettualizzare, non lo posso dimostrare razionalmente, perché razionalmente devo considerare che questo spazio è divisibile e, se è divisibile, è divisibile all'infinito e, quindi, non la raggiunge. Quindi, ciò che vedo e che mi dà la certezza, in realtà, è proprio ciò che manca alla certezza, è ciò che non conosco: ciò che vedo non lo conosco. Per dirla ancora in un altro modo: vedo ma non so che cos'è ciò che vedo. E, allora, a questo punto interviene Eraclito. Qui è Hegel che parla. *Se lasciamo da parte gli Ioni, che non concepirono ancora l'assoluto il pensiero, e così pure i pitagorici, abbiamo il puro essere degli eleati e la loro dialettica che distrugge tutti i rapporti finiti.* Perché distrugge tutti i rapporti finiti? Perché mostra che c'è l'infinito. *Per loro il pensiero è il processo di tali fenomeni: il mondo è in se stesso parvenza e soltanto il puro essere è vero. Pertanto, la dialettica di Zenone si aggrappa a determinazioni che si trovano nel contenuto medesimo; tuttavia, essa può anche chiamarsi dialettica soggettiva in quanto si compie nel soggetto considerante e in quanto l'Uno senza questo movimento della dialettica non è altro che identità astratta. Ma ora Eraclito concepisce l'assoluto medesimo come siffatto processo dialettico, sicché la dialettica è triplice: dialettica esteriore, che si limita a ragionare in un senso o nell'altro, senza sciogliere l'anima delle cose; dialettica immanente dell'oggetto, che però cade nella considerazione del soggetto; l'oggettività di Eraclito che concepisce come principio la dialettica medesima.* Naturalmente, attribuisce ad Eraclito qualcosa che è in realtà più suo che di Eraclito. *Il progresso necessario compiuto da Eraclito consiste nell'essere egli passato dall'essere, come primo pensiero immediato, alla determinazione del divenire come secondo termine. Abbiamo così il primo concreto, l'assoluto in quanto in esso si realizza l'unità degli opposti. Sembra attribuire ad Eraclito l'Aufhebung, che invece è opera sua. Mentre il ragionare di Parmenide e Zenone era puro intelletto astratto, in Eraclito incontriamo per la prima volta l'idea filosofica nella sua forma speculativa. Perciò, egli fu sempre ritenuto e talvolta denigrato come filosofo profondo. Qui vediamo finalmente terra, non v'è proposizione di Eraclito che non abbia accolta nella mia logica. /.../ Noi ci associamo all'affermazione di Eraclito che l'assoluto è l'unità dell'essere e del non essere. Vedete che qui, in effetti, Eraclito aggiunge questa unità tra l'essere e il non essere, che Zenone manteneva ancora separati pur avendoli individuati. Quando sentiamo enunciare così senz'altro la tesi che l'essere è e anche non è, ci sembra che essa abbia poco senso, si riduca alla negazione universale e riveli mancanza di pensiero; senonché, abbiamo anche un'altra espressione da cui si ricava con maggior precisione il senso del principio. Eraclito, infatti, dice "Tutto scorre, niente permane né resta sempre identico". Platone dice poi ancora che Eraclito paragona le cose al corso di un fiume, afferma che non possiamo tuffarci due volte nella medesima acqua; infatti, questa scorre e si ha contatto con un'altra. Secondo Aristotele gli eraclitei posteriori dissero anzi che non si poteva tuffarsi neppure una volta, giacché essa si muta immediatamente: ciò che è immediatamente non è più. È una buona descrizione dell'atto di parola. Qui è Aristotele che parla: Dice inoltre Eraclito aver affermato che soltanto l'Uno che rimane e da esso tutto l'altro si riforma, tutto l'altro all'infuori di quest'Uno non è duraturo. Qui non aveva torto Heidegger ad accostare Parmenide ad Eraclito, anche se generalmente vengono considerati opposti, in quanto per uno l'essere è immobile, per l'altro è in divenire, ma Heidegger diceva giustamente che anche per Eraclito, sì, c'è il divenire, ma questo divenire è identico e immobile. La determinazione ulteriore di questo principio in generale è quella del divenire, la verità dell'essere. Dicendo che tutto è e anche non è, Eraclito ha affermato che il tutto è il divenire. Questo include non solo il generarsi ma anche il dissolversi, ed entrambi non sono per sé ma identici. /.../ Ma anche il niente è lo stesso, è questo identico a se stesso. In Eraclito abbiamo un passaggio assoluto nell'opposto, passaggio al quale non pervenne Zenone, che si fermò alla tesi "da niente non diviene niente". Invece, in Eraclito il momento della negatività è immanente. È conquistato così il concetto dell'intera filosofia.*



*/.../ Aristotele nel De mundo dice che Eraclito unisce insieme tutto e non tutto, concorde e discorde, consono e dissono, e da tutto è Uno e da Uno tutto. Quest'Uno non è l'astratto ma l'attività di dirimersi in opposti. Il morto infinito è misera astrazione rispetto alla profondità che scorgiamo in Eraclito. Il morto infinito, cioè, l'infinito come entificato. L'infinito si può intendere soltanto dialetticamente, e cioè insieme con il finito. L'identità di ogni cosa consiste appunto nell'essere essa l'altro dell'altro in quanto suo altro. Questa è l'identità. Questo il grande principio di Eraclito. Esso può apparire oscuro ma speculativo, e la speculazione è sempre difficile e oscura per l'intelletto che tien fermo all'essere e al non essere, al soggettivo e all'oggettivo, al reale e all'ideale per sé stanti. Cioè: che li tiene separati. Qui c'è in effetti una continua oscillazione tra Eraclito e Hegel, tant'è che lui diceva che era disposto a sottoscrivere tutto quello che dice Eraclito. A suo parere Eraclito ha posto in modo preciso la questione della dialettica, e cioè si era accorto che l'essere e il non essere sono due momenti dello stesso, che non possono separarsi. Cosa che invece aveva ancora fatto Zenone, che li aveva individuati ma non integrati. Il tempo, come primo essere sensibile, è l'intuizione astratta del processo (dialettico). Quindi, il tempo è il primo modo di cogliere la dialettica, in quanto simultaneità, naturalmente. Poiché Eraclito non si arrestò all'espressione logica del divenire, ma volle dare al suo principio la forma dell'esistente, ne deriva che dovesse presentargli anzitutto il tempo, che nell'intuibile è appunto la prima forma del divenire. Il tempo è il puro divenire in quanto oggetto di intuizione, il puro concetto, il semplice che nasce armonicamente dalla contrapposizione assoluta. Questo è il tempo per Eraclito, dice Hegel. Questa idea del tempo nasce dalla contrapposizione assoluta. La sua essenza è di essere e di non essere in un'unica unità, e non ha alcun'altra determinazione. È e non è in un'unica unità, perché nell'unità, cioè nell'atto, il tempo è la simultaneità tra il dire e il detto. È chiaro che c'è anche quell'altro aspetto del tempo, come viene definito per lo più, come una successione di stati, ma questa successione di stati è pensabile perché c'è la dialettica, perché è all'interno di un processo. Sta dicendo, cioè, che è la dialettica che rende pensabile ogni cosa. Il tempo e lo spazio sono per Kant i due elementi fondamentali, sono analitici a priori, cioè dati immediatamente, non sono deducibili. Per Eraclito, invece, non è esattamente così, perché l'idea del tempo non è originaria come per Kant ma è simultanea al processo dialettico. Senza processo dialettico, senza questa separazione, senza questa distinzione, senza questa distanza tra il dire e il detto, non c'è nessuna possibilità di intendere alcunché, né del tempo né di nient'altro. Il tempo quindi lo definisce Eraclito come la prima forma di ciò che diviene. La prima forma del divenire è il modo in cui si coglie questa separazione tra il dire e il detto. Una volta che si è colta questa separazione, allora può cominciare tutto; ma finché non è colta questa separazione non incomincia niente, non c'è niente.*

*Intervento: Non c'è niente perché non si può distinguere nulla dentro al tutto....*

*Sì. Non c'è l'astratto e, quindi, non c'è l'ente, non c'è la cosa, non c'è niente. È soltanto questa distanza, questa distinzione, questa differenza... Ricordate quello che diceva de Saussure: nel linguaggio non vi sono se non differenze. Anche lui aveva inteso a modo suo: ci sono solo differenze, distanza, dif-ferire, dividere, portare fuori. E questo è il linguaggio, è l'agire del linguaggio, il linguaggio fa questo. Dal momento in cui lo fa allora è possibile pensare qualunque cosa, ma finché non c'è questo non si pensa niente, è impossibile pensare qualunque cosa, perché questa qualunque cosa non c'è, non esiste. Dal suo principio, secondo cui tutto ciò che è nello stesso tempo anche non è, consegue immediatamente la sua affermazione che la certezza sensibile non ha verità. Come diceva anche Zenone: lo vedo ma non so che cos'è. Poiché cotesta è appunto la certezza per la quale sussiste come essere quello che nel fatto è parimenti non essere. Come dire che Eraclito spiega perché Zenone dice quello che dice. Zenone dice quello che dice perché si è accorto della simultaneità di finito e infinito. Certo, li tiene ancora separati. Eraclito direbbe che bastava accorgersi che sono due momenti dello stesso e, allora, non c'è più questa aporia, non c'è più il paradosso, ma c'è per l'appunto dialettica. Non già questo essere immediato, ma la mediazione assoluta, l'essere pensato: il pensiero è il vero essere. Questo intorno a Eraclito. Eraclito come il*

precursore della dialettica di Hegel. La questione interessante è che accorgendosi di questo si è accorto di tutto, cioè, è stato individuato l'agire del linguaggio. Oltre non c'era altro. È come se i presocratici avessero colto il pensiero e, cogliendo il pensiero, anche il suo limite, ma limite nel senso sia di soglia non oltrepassabile, nel senso che non si va oltre il linguaggio, sia nel senso di impossibilità connessa con il linguaggio. È poi la stessa cosa perché in fondo l'impossibilità del pensiero è naturalmente di uscire dal linguaggio. I presocratici hanno "inventato" il pensiero e mentre lo hanno inventato hanno posto il suo limite, hanno detto fin dove può arrivare. Può arrivare fin dove può pensare, ma per potere pensare occorre che ci sia la dialettica, senno non si pensa niente. Quindi, hanno già detto tutto, tutto quello che c'era da dire sul linguaggio. Ora considera Leucippo e Democrito, atomisti. *L'atomo e il vuoto costituiscono l'assoluto, ciò che è in sé e per sé. Questa è una determinazione importante per quanto insufficiente. Quindi, l'atomo e il vuoto. Il vuoto naturalmente è necessario perché l'atomo si muova. Non soltanto gli atomi, come diciamo noi e che ci raffiguriamo come nuotanti nell'aria, formano il principio, ma è altrettanto necessario è il niente frapposto. Abbiamo dunque qui la prima apparizione del sistema atomistico. Occorre ora esporre in modo più particolareggiato, ecc. /.../ La cosa principale è l'Uno, l'essere per sé. Questa determinazione è un grande principio che non avevamo sinora. Parmenide pone l'essere come universale astratto; Eraclito il processo; la determinazione dell'essere per sé spetta a Leucippo. Parmenide dice che il niente non è affatto; Eraclito ammette soltanto il divenire, come trasformazione dell'essere e del nulla, nella quale tutto è negato, sebbene si ammetta che entrambe stiano semplicemente in sé, il positivo come l'Uno che è per sé, il negativo come vuoto. Ora, in Leucippo questo pensiero viene alla coscienza e diventa determinazione assoluta. Per questo lato il principio atomistico non è morto ma deve sopravvivere per sempre. In ogni filosofia logica l'essere per sé deve apparire sempre come momento essenziale, non però come ultimo. In Leucippo – che sarebbe poi Democrito, perché di Leucippo non sappiamo niente – il per sé è ciò che fa di due elementi l'unità. Questo è il fondamento del pensiero hegeliano: l'in sé e il per sé che formano la coscienza, il pensiero assoluto, formano il tutto, l'Uno. Quindi, l'atomo e il vuoto: ci vuole l'elemento e il suo contrapposto, ma questi due formano l'Uno, l'unità. Questo secondo Hegel era ciò che era mancato anche in Eraclito, pur avendo colto l'integrazione tra i due, però ancora non li ha resi l'Uno. Se dunque anche lo svolgimento storico della filosofia deve corrispondere allo svolgimento della logica filosofica, anche in quest'ultima devono trovarsi dei punti che nello svolgimento storico invece non appaiono. /.../ L'essere per sé, come essere, è semplice relazione con se stesso, però attraverso la negazione del suo alienarsi da sé. Qui Hegel sta parlando di Leucippo. Quando io dico che sono per me, io non soltanto sono ma nego anche in me ogni altro... Se sono io vuol dire che non sono lui, per esempio. Lo escludo da me in quanto appare esterno. L'essere per sé, come negazione dell'essere altro, che è esso stesso negazione di fronte a me, è negazione della negazione e, quindi, affermazione. E questa io la chiamo negatività assoluta, la quale contiene bensì mediazione, ma non mediazione che in pari tempo è superata. Qui ciò che Hegel attribuisce a Leucippo è l'aver colto come l'una cosa, negandosi, attraverso ciò che ha negato, che ritorna sul negante, costituisce l'unità. Il che è raffigurato da questa immagine dell'atomo e del vuoto; questi due elementi non si danno l'uno senza l'altro. L'atomo non può darsi senza il vuoto, e il vuoto lo posso pensare perché ci sono gli atomi, cioè, perché c'è qualcosa che non è vuoto. Il principio dell'Uno è affatto ideale, appartiene completamente al pensiero, anche se si volesse dire che esistono realmente atomi. Qui ci fa capire che il pensiero di Democrito, di Leucippo, non è da considerare come il pensiero di un fisico moderno. Per loro l'atomo era qualcosa che riguardava il pensiero, non era un ente di natura ma un ente di ragione: questa è la differenza fondamentale. Per il fisico oggi l'atomo è un ente di natura e non un ente di ragione. L'atomo può essere concepito come materiale ma è inaccessibile al senso puramente intellettuale. Nei tempi moderni questo atomismo è stato rinnovato particolarmente da Gassendi, ma gli atomi di Leucippo non sono le molecole, le particelle della fisica. È vero che secondo Aristotele, nel *De generatione et corruptione*, Leucippo credette che gli atomi siano invisibili a causa della piccolezza*

della loro corporeità. Ciò corrisponderebbe a quanto si dice modernamente intorno alle molecole, ma in Leucippo è soltanto una scappatoia: l'Uno non si può indicare né vedere con le lenti o il bisturi perché è un'astrazione del pensiero. Ciò che si può mostrare è sempre materia che si è raccolta. Altrettanto vano è il tentativo che si fa oggi di scrutare con il microscopio l'interno degli esseri organici, l'anima, e di venirne a capo con la vista e i sensi. Il principio dell'Uno è affatto ideale, non nel senso che esista soltanto nel pensiero, nel cervello, ma nel senso che la vera essenza delle cose è il pensiero. È questa la questione che sta ponendo Hegel, leggendo Leucippo: l'atomo è un ente di ragione. Il fatto che si pensi che esista in natura potrebbe dopo tutto anche essere un'illusione, ma la cosa che interessava loro era cogliere l'opposizione tra l'atomo e il vuoto: questo interessava. Il sistema di Leucippo è tutto l'opposto di quello degli eleati; egli conosce il mondo dell'esperienza come l'unico oggettivamente reale e i corpi come unico modo di essere. Ma l'atomo e il vuoto non sono cose d'esperienza. Leucippo dice che non sono i sensi quelli che ci danno la conoscenza del vero, e così egli pone le basi di un idealismo di tipo superiore, non semplicemente oggettivo. Dice in modo esplicito che non sono i sensi quelli che ci danno la coscienza del vero. Noi potremmo aggiungere: certo, ma che cosa ci dà la certezza del vero? L'argomentazione, quindi, la retorica. Ecco la catastrofe del pensiero, che ancora non era ben viva; ci si stava avvicinando ma ancora non era così palpabile. Certo, i sensi mentono, solo la ragione coglie la verità. Sì, ma la ragione si impianta su che cosa? Sull'argomentazione, e l'argomentazione di che cosa è fatta? Di retorica. È questa, se vogliamo chiamarla così, la catastrofe del pensiero, il quale non può reggersi che sulla retorica. Per questo andremo alla fine sulla retorica, e ci sarà molto da dire. Pertanto l'atomismo in generale si schiera contro la rappresentazione secondo cui il mondo sarebbe stato creato e sarebbe conservato da un essere estraneo. Nell'atomismo l'indagine naturale si sente per la prima volta liberata dall'obbligo di ammettere una ragion d'essere del mondo. Solo atomi che si raggruppano. Perché si raggruppano in un modo anziché in un altro? A tutt'oggi non è che ci sia una risposta molto chiara rispetto a questo. Infatti, quando la natura è rappresentata come creata e conservata da un altro (la religione) essa non viene più rappresentata come un essere in sé, ma è il proprio concetto fuori di lei, cioè il suo fondamento estraneo a lei, non ha quindi proprio fondamento, ma può intendersi solo riferendola alla volontà altrui. Questa è la religione. La rappresentazione li (atomi) tiene bensì separati e dà loro un essere rappresentato sensibilmente, ma essi sono identici; quindi, come pura continuità sono lo stesso del vuoto... Sono i due momenti. Senonché ciò che è concreto, determinato; come mai da siffatti principi si può capire la differenza? Donde deriva il carattere determinante (la pianta, il colore, la forma)? L'essenziale è che, non appena si pongono questi atomi indipendentemente l'uno dall'altro come particelle, l'unione loro diventa un ammasso del tutto esteriore e casuale. Si sente la mancanza di diversità determinata: l'Uno come ciò che è per sé perde ogni carattere determinato. Qui è interessante perché finché i presocratici si attengono al movimento dialettico, al pensiero teoretico, colgono questioni di straordinario interesse. Appena vogliono applicare il concreto all'astratto, li cadono delle volte anche in banalità, perché a questo punto è come se si volesse tradurre l'astratto nel concreto. Cadono ancora in questo abbaglio. Si coglie il concreto, sembra straordinario, e lo è, ma lo si vuole determinare e determinandolo diventa astratto, diventa un'altra cosa. Democrito dice: per effetto della resistenza dell'uno contro l'altro e di un movimento eccitato e sussultorio, e quivi accumulandosi, formano un vortice in cui urtandosi e incrociandosi in varia guisa si separano per il fatto che gli uguali si uniscono con gli uguali. Anche qui vedete il tentativo di determinare il concreto nell'astratto. È un problema, perché ciò che voglio determinare, cioè il concreto, nel momento in cui lo determino o penso di determinarlo, non è più il concreto, è un astratto, è un'altra cosa. Ogni tanto avvertono questo problema, però la volontà di potenza è più forte di tutto, la volontà di potenza vuole dominare, per dominare deve determinare, per determinare deve trasformare il concreto in astratto, e non può non farlo. Arriviamo così a Empedocle. In effetti, il testo di Hegel è singolare perché è molto fluido, Hegel scorre via, coglie le questioni essenziali tralasciando il resto, per cui risulta agile, veloce. In Empedocle l'unità dei contrari i

presenta anzitutto come miscuglio. Questo concetto, espresso per la prima volta da Eraclito, nel suo aspetto di quiete si offre alla rappresentazione come miscuglio, prima che con Anassagora il pensiero abbracci l'universale. Pertanto la sintesi di Empedocle, come compimento del rapporto, spetta ad Eraclito... Tra l'altro non sono neanche disposti in ordine cronologico, come si usa generalmente, li mette come pare a lui, a seconda del pensiero. ...la cui idea speculativa si afferma bensì anche nella realtà in genere come processo, ma senza che nella realtà i singoli momenti stiano l'uno di fronte all'altro come concetti. Il concetto che Empedocle ebbe della sintesi rimane in vigore anche ai giorni nostri; egli è inoltre l'autore dell'opinione volgare, tramandatasi sino a noi, secondo cui l'essenza fondamentale è costituita dai quattro noti elementi fisici: fuoco, aria, acqua, terra. I presocratici chiaramente usano dei termini così... per es, ciò che attrae lo chiamano amore, ciò che divide odio, ma sono da intendere; indicavano l'amore come l'unione perché era ciò che vedevano. Tenete conto che per i Greci ciò che si vede è comunque sempre il riferimento, e cioè il fenomeno; è da lì che si parte, da ciò che vedo, non posso partire da altro. Poi, ciò che vedo posso interrogarlo e, quindi, andare molto al di là, ma parto sempre e comunque da lì, dalla chiacchiera, direbbe Heidegger. Come bene deve intendersi ciò verso cui si tende, ciò che è fine in sé e per sé, ciò che è saldo senz'altro in sé, ciò che è a motivo di se stesso e a causa di cui è tutto l'altro. Il fine ha la determinazione dell'attività di produrre se stesso, sicché come scopo autonomo è l'idea, il concetto che si soggettiva, e nella sua oggettività ha identico con sé. In tal modo Aristotele polemizza fortemente contro Eraclito, il cui principio rappresenta soltanto un mutamento, senza rimanere identico a sé il conservarsi, il ritornare in sé. Qui c'è già una prima critica di Aristotele, che ci fa intravedere quale sarà la critica fondamentale di Aristotele nei confronti dei presocratici, è racchiusa qui in queste due righe. Aristotele dice che questo principio rappresenta soltanto un mutamento, senza rimanere identico a sé il conservarsi. Perché qualcosa sia controllabile, gestibile, deve rimanere fermo, deve essere quello che è, per virtù propria. Da qui la metafisica. Mentre per Empedocle la separazione degli elementi riuniti nel tutto, che si riuniscono e separano continuamente, è anche necessariamente unificazione delle parti di ciascun elemento tra loro. D'altra parte, ciò che finisce col fermarsi è in quanto indipendente nello stesso tempo unito in sé. Ma se per virtù dell'amicizia tutto si ricongiunge nuovamente in Uno, è necessario che da ciascun elemento si separino di bel nuovo le singole parti. Queste si unificano e si separano ininterrottamente. L'unificarsi è esso stesso un molteplice, una diversa relazione dei quattro separati, sicché il riunirsi è al tempo stesso un separarsi. Si riuniscono in quanto sono separati. Questo è il caso generale di ogni determinatezza, che essa cioè deve essere il contrario in se stessa e deve mostrarsi come tale. Per determinare qualche cosa devo muovere dall'idea che sia indeterminato; solo così posso determinarlo. Solo che determinandolo questa cosa non è più quella che era prima, perché prima era indeterminata. È una profonda osservazione questa che in generale non v'ha unione senza separazione, né separazione senza unione, identità e non identità sono determinazioni di pensiero che non possono essere separate. A questo punto del pensiero era già chiaro come ciascun elemento coesiste con il suo opposto. Poi, il modo di questa coesistenza è ancora vacillante, però sono individuati: ciascun elemento è quello che è in virtù del suo opposto. Passiamo ad Anassagora. Con Anassagora comincia ad apparire un raggio di luce seppur ancora fioco. Infatti, egli riconosce come principio l'intelligenza. Di lui dice Aristotele: chi disse che anche nella natura, come in ciò che vive, la mente (*νοῦς*) è causa dell'universo e di ogni ordine, appare come uno che non ha bevuto in confronto con gli altri che prima di lui avevano parlato a caso. Gli altri filosofi, dice Aristotele, si possono paragonare a quei lottatori che chiamano dilettanti, i quali si dibattono di qua e di là, assestano anche dei bei colpi ma senza arte; così anche questi filosofi sembra che non abbiano coscienza di ciò che dicono. Aristotele ha avuto sempre giudizi pesanti con i presocratici, in particolare con Parmenide, con il quale ce l'aveva in particolare. Generalmente, Aristotele si attiene a un dibattito corretto con i presocratici, anche se li critica pesantemente; con Parmenide, invece, diventa quasi offensivo, non lo sopporta. Orbene, Anassagora, come un temperante tra ubriachi, ebbe bensì per la prima volta appunto questa coscienza, in quanto affermò

*essere il puro pensiero l'universale e il vero che è in sé e per sé. Ma anche il suo colpo va in un certo modo a vuoto. Questo sempre per Aristotele, naturalmente. Nell'idea di Eraclito come movimento tutti i momenti sono come evanescenti. Empedocle raccoglie questo movimento nell'unità, ma solo sinteticamente, e così pure fanno Leucippo e Democrito. Senonché per Empedocle i momenti dell'unità sono costituiti dagli elementi del fuoco, dell'acqua, ecc., come sono immediatamente, mentre negli atomisti sono pure astrazioni, essenze ferme in sé, pensieri. Così però si pone immediatamente l'universalità giacché gli opposti non hanno più alcun punto di appoggio sensibile. Questo era anche il problema di Aristotele: il punto di appoggio del sensibile, della cosa. Avete presente il celebre quadro di Raffaello, la Scuola di Atene. Ci sono vicini Platone e Aristotele; Platone che punta l'indice verso l'alto, verso l'empireo, lì c'è l'essere, la realtà; mentre Aristotele, ha la mano aperta verso il basso, cioè alla realtà delle cose, all'immanente. Immanente che Aristotele sistematizza attraverso i predicati, cioè attraverso le categorie. Come principi abbiamo visto l'essere, il divenire, l'Uno: sono pensieri generali, non sono nulla di sensibile e neppure rappresentazioni della fantasia. Tuttavia, il loro contenuto e le parti di esso sono tratti dal sensibile, sono pensieri in una determinazione quale che sia. Orbene, Anassagora viene ora a dirci che l'universale, non già le divinità o i principi sensibili o gli elementi, neppure i pensieri i quanto essenzialmente determinazioni della riflessione, ma il pensiero stesso in sé e per sé, senza opposizione comprendente in sé tutto e la sostanza o il principio. Il pensiero, cioè il linguaggio, è il tutto. L'unità come universale ritorna in se stessa dall'opposizione... Tra l'immanente e il trascendente, tra l'in sé e il per sé. ...mentre invece nel sintetizzare di Empedocle, ciò che è contrapposto è ancora per sé separato da essa e non è il pensiero stesso che è essere; ora, invece, il pensiero, come processo puro e libero in se stesso e universale autodeterminantesi, non è differente dal pensiero cosciente. Pertanto, con Anassagora si schiude un altro regno. Anassagora ha anticipato la questione dell'autocitisi, del pensiero che crea se stesso; crea se stesso e ogni cosa, perché ogni cosa è pensiero. Ciò che c'è di interessante in questo corso di Hegel è come la questione si sia posta sin dall'inizio nei suoi principi fondamentali. Un elemento è quello che è per il fatto che si oppone a ciò che non è, cioè al suo contrario, al suo opponente. Questo è l'agire stesso del linguaggio, è il linguaggio che pone un elemento e ponendolo pone il suo opponente. Senza questo porre e opporre non c'è linguaggio: il linguaggio pone, cioè fa esistere qualche cosa, alla quale cosa oppone immediatamente ciò che quella cosa non è, per poterla fare esistere. In fondo, è come accennava Zenone: il linguaggio mi consente di vedere che Achille sorpassa la tartaruga, posso vederli, li distinguo, ma come li colgo? Li colgo attraverso il pensiero, attraverso il significato, il trascendente, li colgo attraverso uno spostamento, cioè, attraverso un'infinitizzazione. Quindi, sì, il linguaggio mi consente di cogliere qualcosa, ma nel momento in cui colgo questo qualche cosa, questo qualche cosa dilegua. E questo era ciò che aveva inteso Eraclito. Anassagora ci sta dicendo ora che tutto questo non è altro che pensiero, il modo in cui il pensiero funziona. Di tutte le cose che son grandi fra gli uomini la più grande è il dominio sulle volontà degli uomini che ne hanno una, giacché allora questa individualità dominante deve essere non solo la più universale ma anche la più viva. Sorte questa che non tocca più se non a pochi mortali. E qui Anassagora ci ha detto perché è così importante la volontà di potenza: il dominio sulle volontà degli uomini. Perché gli uomini ne hanno una, per cui è una volontà che domina un'altra volontà. Dominare un oggetto non ha grande rilievo perché l'oggetto non ha nessuna volontà, mentre piegare la volontà altrui dà quella sensazione di potere, di benessere, che gli umani cercano ininterrottamente e, quindi, hanno bisogno che ci sia un'altra volontà. Questo poi Hegel lo trasferirà sulla questione servo-padrone. Però, qui c'è già in nuce tutta la questione della volontà di potenza, perché dice questa individualità dominante deve essere non solo la più universale, cioè la più vera, ma anche la più viva. Sorte questa che non tocca più se non a pochi mortali o a nessuno. Quindi, solo io, solo io al mondo ho piegato tutti al mio volere. Poi, naturalmente interviene subito il depotenziamento, come dice Nietzsche, e quindi devo subito trovare qualcun altro da piegare alla mia volontà per potere mantenere la posizione di potenza. Lo spirito nel pensiero come identità*

*di se stesso con l'essere... Il pensiero è l'essere. Questo lo avevamo visto già con Parmenide. ...lo spirito sa d'essere esso stesso il vero reale. Il pensiero sa di essere lui il vero reale. La realtà delle cose sono io, dice il pensiero. Sicché nel pensiero ciò che non è spirituale, che è materiale, s'abbassa per lo spirito a cosa, a negatività dello spirito. Qui c'è ancora l'idea un po' ingenua che ci sia comunque qualcosa. Anche se da una parte lo negano, dall'altra parte ritorna questa idea di una realtà, perché se lui dice che lo spirito è il vero reale, da dove arrivano allora queste altre cose che sarebbero ciò che si oppone allo spirito? Non sono realtà, sono niente. Non appena lo spirito comprende se stesso... Lo spirito assoluto. Qui c'è Hegel, ovviamente. ...è per sé, e appunto per questo deve porsi di contro l'altro da sé, come negazione della coscienza, vale a dire, determinarlo come cosa priva di spirito, di coscienza, di vita, e solo da questo oggetto venire a sé. Questo è ciò che deve fare per ottemperare a ciò che diceva prima. La individualità dominante, che è la più universale di tutte, cosa deve fare? Lo dice qui: deve porsi di contro l'altro da sé, come negazione della coscienza, vale a dire, determinarlo come cosa priva di spirito, di coscienza. Deve fare questo: piegare la volontà dell'altro è renderlo privo di coscienza, cioè togliergli la sua volontà; e quindi, non volendo nulla, diventa una cosa. In definitiva, devo trasformare tutti quanti in cose, senza volontà in quanto l'univa volontà è la mia, è quella universale. Il principio logico di Anassagora consiste nell'aver egli riconosciuto in generale il νοῦς (l'intelletto) come essenza semplice assoluta del mondo. La semplicità del nous non è un essere in un'universalità distinta da se stessa, in modo però che la distinzione è immediatamente superata e che questa identità vien posta per sé. Questo universale per sé separato esiste soltanto come pensiero. Questo universale, che mi si contrappone, sta dicendo dopo aver detto che bisogna schiantarlo, esiste solo nel mio pensiero. È per questo che è così minaccioso, perché è il mio pensiero. Esiste bensì anche nella natura come essenza oggettiva, ma allora non più puramente per sé, sibbene in quanto ha in lui immediatamente la particolarità. Per esempio, spazio e tempo sono quanto va più di ideale e di universale nella natura come natura. Cosa c'è di più universale dello spazio e del tempo? Il concetto di cosa, perché anche spazio e tempo sono cose. Ma non esistono spazio puro, tempo puro, movimento puro, allo stesso modo che non esiste pura materia... Questa sarà poi la maledizione di Aristotele nel *De generatione et corruptione*: questa materia non la troviamo mai perché troviamo sempre e soltanto la materia signata, cioè il qualche cosa, non la materia. ...sibbene questo universale è spazio, aria, terra, ecc., immediatamente determinati. Questo universale è immediatamente determinato: come lo penso lo determino, così come qualunque universale, come qualunque cosa. Nel pensiero io sono io, oppure Io=Io, distingo bensì anche qualcosa da me, ma questa medesima pura unità rimane, non è un movimento ma soltanto una differenza che non è una differenza vale a dire, l'essere per me. Questo Io=Io significa che il secondo Io torna sul primo rendendolo l'in sé. E tutto ciò che penso, cioè pensare a un contenuto determinato, è mio pensiero. In questo oggetto (il secondo Io) io sono cosciente di me. Senonché questo universale, che così per sé, si contrappone a un tempo determinatamente al singolo, vale a dire, il pensiero si contrappone a ciò che è. Ciò che mi si contrappone è sempre il mio pensiero; quindi, è il mio pensiero che li contrappone a sé. È il linguaggio che si contrappone a sé, che ha in sé questa contrapposizione. A questo punto occorrerebbe considerare l'unità speculativa di questo universale col particolare, quale essa è posta come unità assoluta; ma agli antichi non accadde naturalmente di concepire il concetto medesimo. Non dobbiamo aspettarci di trovare in essi l'intelletto che si realizza in un sistema che si organizza in universo, in puro concetto. E questo è quello che ha fatto lui, Hegel.*

7 luglio 2021

La volta scorsa stavamo leggendo ciò che dice Hegel su Anassagora: *Col principio di Anassagora (nous, intelletto, come causa di ogni cosa) appare ora la determinazione dell'intelligenza come attività autodeterminantesi. Tale determinazione mancava ancora perché il divenire di Eraclito, che è soltanto processo, come destino, non si determina ancora da sé.* Quindi, Anassagora introduce,

potremmo usare il termine di Gentile, l'autoctisi. *Anassagora invece intende il pensiero affatto oggettivo, vale a dire l'intelletto attivo nel senso in cui diciamo che v'è ragione nel mondo oppure parliamo in natura di generi che costituiscono l'universale.* Anassagora, quindi, inserisce questo elemento importante: l'autodeterminazione dell'intelletto, che prima mancava. *D'altro lato, di fronte a questo universale sta l'essere, la materia, il molteplice in generale, la possibilità contro l'universale come realtà. Infatti, se il bene o il fine determinato anche come possibilità allora l'universale, come l'autoventesi o piuttosto l'in sé effettivo, insomma l'essere per sé si trova di contro l'essere in sé alla possibilità al passivo.* È chiaro che Anassagora non aveva ancora letto Hegel, non c'è ancora questo concetto di integrazione di cui accenna qui. Cita Aristotele dalla *Metafisica*: *In quanto ad Anassagora, chi gli attribuisce l'opinione che i principi sian due, gli attribuirebbe per una argomentazione che egli non formulò chiaramente, ma che avrebbe dovuto ammettere necessariamente a chi gliel'avesse addotta. Infatti, Anassagora dice che originariamente tutto era mescolato, ma dove niente era separato non vi è ancor nulla che sia diverso. Tale sostanza non è qualche cosa di bianco, di nero o di grigio o d'altro colore qualsiasi, essa è incolore, essa non ha qualità né quantità né alcunché di determinato. Tutto, egli dice, era mescolato tranne l'intelligenza, giacché questa è senza mescolanza e pura; sicché egli si trova ad affermare che i principi: l'Uno, che soltanto esso è puro e senza mescolanza, e l'esser altro, ciò chiamiamo l'indeterminato, prima che esso sia diventato determinato e partecipi ad alcuna forma.* La critica che Aristotele fa ad Anassagora è che si trova di fronte a due principi: da una parte l'Uno, che è puro e senza mescolanza; dall'altra, l'indeterminato. Vedete come queste figure continuano incessantemente ad apparire. Sono le figure del significante e del significato: l'Uno, potremmo dire l'immanente, l'in sé; di contro, l'indeterminato, l'infinito, e cioè il significato. Ciò che stavano tentando di fare in quegli anni era di trovare questa integrazione tra i due, avvertivano che questi due elementi in quanto separati sono insoddisfacenti. Già con Zenone si era posta la questione, la sintetizzavamo la volta scorsa dicendo che ciò che vedo non è ciò che concettualizzo, non so che cos'è ciò che vedo. Eppure, il ciò che vedo e il non sapere ciò che vedo sono simultanei; quindi, si trattava di trovare comunque un qualche cosa che li integrasse. Occorrerà aspettare fino a Hegel, naturalmente, però hanno posta la questione. Ora, qui Anassagora appropria la questione dello scopo. *Ha l'apparenza di determinare uno scopo e di voler prendere le mosse da esso. Ma lo lascia cadere immediatamente e si rivolge a cause affatto esteriori; ma chiamar cause siffatte cose, muscoli, ossa (le cause del movimento, ecc.), è affatto sconveniente. Se però uno dicesse che senza avere muscoli, ossa e tutto il resto che io ho, non potrei fare ciò che ritengo giusto, avrebbe pienamente ragione. Ma sostenere che queste siano le cause per cui io faccio quel che faccio, e che io spero con intelligenza ma senza scelta del meglio, è una grande stoltezza; vuol dire non sapere discendere che una cosa è la vera causa, l'altra invece soltanto ciò senza cui la causa non potrebbe agire, vale a dire, la condizione.* È chiaro che quando si parla di causa è ovvio che si trovano sempre problemi, perché si tende sempre a trovare la causa al di fuori, e cioè qualche cosa che muove da di fuori. Con Anassagora si è già arrivati al punto in cui il νοῦς, l'intelletto, è qualcosa che si muove da sé; però, questo nous ha sempre di contro l'indeterminato, ha sempre di contro un qualche cosa che deve integrare ma non si sa come. Rimane, cioè, l'idea che qualcosa si muova sempre per cause naturali. *Il senso del nostro rappresentarci che il pensiero crei, ordini il mondo, ecc., non si deve intendere qui che si abbia un che di simile all'attività della coscienza individuale, nella quale io sto da una parte e di fronte a me una realtà, una materia, che io formo, spartisco ed ordino così e così.* È l'obiezione che ancora oggi viene fatta quando si pone la questione dell'idealismo: le cose ci sono indipendentemente da me, non sono io che le determino. Certamente no, questo Anassagora lo sapeva. *L'universale, il pensiero, deve nella filosofia restar libero da questo contrapposto. L'essere, il puro essere, è esso medesimo un universale, se ricordiamo che esso è assoluta astrazione e puro pensiero. Ma l'essere, in quanto è posto in tal modo come essere, ha il significato di un contrapposto di fronte a questo essere riflesso in se stesso. L'essere che si riflette in se stesso. La questione è già stata posta da Parmenide. Il problema di Parmenide in fondo era questo: l'essere*

o si doppia (essere=essere), però a questo punto sono due, non è più uno, immobile, irrelato, ecc., come voleva Parmenide, ma l'essere è quello che è per via di una relazione. È questo che i presocratici incominciavano ad intendere e incominciavano a porre. Se io pongo l'essere senza il non essere non ho l'essere perché l'essere, per essere quello che è, occorre che non sia ciò che non è, e cioè il non essere. Quindi, è necessario che ci sia il non essere. Questo Severino lo aveva inteso, solo che Severino dice che questo non essere deve essere tolto; togliendolo, rimane l'essere puro, l'essere parmenideo. Ma come lo tolgo? Già Hegel ci ha fatto capire che se io tolgo il non essere tolgo anche l'essere, perché l'essere è ciò che non è non essere. Quindi, se lo tolgo, come vorrebbe Severino, tolgo anche l'essere, e non c'è più niente. È per questo che non può togliersi, e allora occorre ciò che ha fatto Hegel, l'integrazione: l'essere e il non essere sono due momenti, come in sé e per sé. *Fin qui giunsero gli antichi, e sembra poco. Universale è una determinazione povera e ognuno sa parlare di universale ma non sa nulla di esso quale essenza. Il pensiero giunge bensì fino all'invisibilità del sensibile, ma non fino alla determinatezza positiva di considerarlo come universale, sibbene soltanto fino all'assoluto senza predicati.* Sarebbe l'essere di Parmenide, che è senza predicati. Il problema è che senza predicato l'essere è nulla, perché sono i predicati, le categorie di Aristotele, che definiscono questa cosa: se io tolgo tutti i predicati, se tolgo tutto ciò che definisce questa cosa, quella cosa rimane indefinibile. *Sino a questo punto giunge la rappresentazione volgare dei giorni nostri. Con questo ritrovamento del pensiero chiudiamo la prima sezione...* Qui c'è una nota che sarebbe il caso di leggere. *Il punto di partenza nel pensiero nel suo ripiegarsi su di sé, internarsi in sé, cioè nel suo farsi pensiero, è l'essere. L'essere, questa somma astrazione, è il pensiero in quanto soltanto comincia, ma l'essere stesso, questo semplice cominciamento, è necessariamente abbandonato dal pensiero in quanto procede oltre nel suo internarsi in sé; quindi, egli si fa esterno e piglia precisamente il significato della massima exteriorità che si possa dare rispetto al pensiero, il significato del contrapposto di quell'esser riflesso in sé che il pensiero è.* Questa è una nota del traduttore che riprende pari pari il pensiero di Hegel: il pensiero che si estranea da sé e, quindi, diventa la cosa più esterna che c'è di immaginabile, ciò che è esterno al mio pensiero. Ma è sempre il mio pensiero che compie questa operazione perché, una volta esternato questo pensiero, che devo esternare per poterlo considerare, lo riprendo, lo riassumo, e lo interna in sé; in questo movimento, che è il movimento dialettico, ritorna su di sé, e solo a questo punto il pensiero è pensiero. *Aristotele riferisce che uno dei detti, da lui (Anassagora) adoperati con i suoi discepoli era questo, che le cose erano per loro tali quali piacesse loro di crederle.* Se pensate che una cosa detta duemilacinquecento anni fa, è notevole: le cose sono tali e quali come a ciascuno piace pensarle. *Si ha l'essere unicamente per il fatto che la coscienza lo conosce, e l'essenza è soltanto la conoscenza di esso o il saperlo.* Questo è interessante perché dice che noi abbiamo l'essere perché possiamo parlarne, perché possiamo pensarlo. *Lo spirito non deve più cercare l'essenza in qualche cosa di estraneo sibbene in se stesso; infatti, ciò che si manifesta in quello che pare estraneo è pensiero.* Qui sembra di sentire Gentile: qualunque cosa io pensi sto pensando il mio pensiero. *Ciò equivale a dire che la coscienza l'ha in sé.* Tenete sempre conto che stava dicendo queste cose duemilacinquecento anni fa. *Senonché questa coscienza opposta...* Opposta nel senso che si esterna per poi riflettere di nuovo in se stessa. *...è coscienza individuale e con ciò è superato di fatto l'essere in sé, giacché l'essere in sé è il non opposto, il non individuale, ma l'universale.* Sarebbe l'in sé, che non è determinato, ma per essere quello che è si deve determinare, e per determinarlo ci vuole il per sé, cioè, ci vuole il significato. *Vien bensì conosciuto ma ciò che è lo è soltanto nel conoscere, vale a dire, non c'è un altro essere all'infuori di quello che è conosciuto dalla coscienza. Questo esplicitamento dell'universale, per cui l'essenza passa completamente dal lato della coscienza, lo osserviamo nella tanto vituperata sapienza mondana dei sofisti. Possiamo considerarlo nel senso che comincia ora a svilupparsi la natura negativa dell'universale.* C'è ancora qualche cosa che scrive Nietzsche a proposito dei presocratici che abbiamo considerato. Alcune annotazioni che possono esserci utili. Dunque, *I filosofi preplatonici.* Nietzsche si occupa dei preplatonici e questo significa che Socrate è compreso nei preplatonici.



Qui Nietzsche sta parlando di Anassagora. *Un tal essere è l'intelletto (νοῦς), presente in ogni forma di vita, ma nous propriamente non significa né intelletto né ragione, in quanto esprime un potere della lingua proprio solo dei Greci. Esso muove tutto da solo; quindi, anche il movimento nel mondo inorganico deve essere l'effetto di un tale intelletto.* Qui c'è una questione interessante. Noi diciamo la parola νοῦς tranquillamente, la traduciamo con intelletto, ma la questione che si pone Nietzsche, e che si porrà poi Heidegger, è che cosa pensava il Greco pronunciando questa parola, cosa gli veniva in mente, a cosa la associava. Tenendo conto che Nietzsche è anche un filologo, qui dicendo νοῦς si dice qualche cosa che muove tutto; quindi, l'intelletto è ciò che muove ogni cosa. Poi vedremo che il movimento, in effetti, non è altro che una sorta di rappresentazione della dialettica. Passiamo ora ad Empedocle. Ricordate intanto i quattro principi: aria, terra, fuoco, acqua, e poi amore e odio, νεῖκος e φιλία. Noi diciamo amore e odio, ma cosa pensava il greco pronunciando la parola νεῖκος o φιλία? Bisogna andarci cauti qui. *L'uomo considera vero... Qui sta parlando Nietzsche riferendosi a Empedocle. ...solo ciò in cui si imbatte. Ognuno invano si vanta di avere trovato il tutto, ma nessuno può vederlo, ascoltarlo e nemmeno comprenderlo con la mente.* Ciascuno considera vero ciò che ha di fronte. In fondo, è anche ciò che pensavano i Greci: il fenomeno, ciò che appare, è il vero. Si suppone che ciò che si vede sia il tutto, corrisponda al tutto. In ciò che si vede ciò che si coglie è un astratto, è un particolare, un qualcosa di determinato, ma lo si scambia per il tutto, cioè si fa, come direbbe Gentile, l'astratto dell'astratto. *La φιλία, l'amicizia, vuole superare il predominio di νεῖκος, l'odio. Egli (Empedocle) chiama pure φιλότης oppure στοργή (amore), κίπρις (cipride)... Il nucleo di questa pulsione è la nostalgia dell'uguale; in tutto ciò che è disuguale si genera dispiacere, in tutto ciò che è uguale piacere. In questo senso tutto è animato in quanto avverte la spinta verso l'uguale e il piacere dell'uguale, così come avverte il dispiacere del disuguale.* Sta dicendo qui Empedocle, tramite Nietzsche, che ciò muove, la φιλία... Qui già da una versione interessante di φιλία: il muoversi verso l'uguale, cioè, verso ciò che conosco. *Νεῖκος* invece allude all'ingestibile, al nemico, a ciò che non controllo, a ciò che in un modo o nell'altro devo ricondurre all'uguale. *Ma adesso si pone il problema principale di considerare come il mondo venga ordinato da quelle pulsioni contrapposte, senza alcuna finalità, senza alcun nous. Qui gli basta il grandioso pensiero secondo il quale, tra innumerevoli difficoltà e impossibilità della vita, nascono alcune forme di vita utili e finalizzate. Qui la finalità di ciò che esiste viene ricondotta all'esistenza della finalità. I sistemi materialistici non hanno mai abbandonato questo pensiero; solo nella teoria di Darwin ne riscontriamo una applicazione particolare.* Come dire che si è inventata la nozione di finalità. Ma in seguito a quale domanda? La domanda è come si organizza questo mondo. Naturalmente, c'è già la presupposizione che sia organizzato; da qui la presupposizione di una finalità, di un fine nelle cose, cosa che non è affatto necessaria. Però, questo colpo di genio *il grandioso pensiero secondo il quale, tra innumerevoli difficoltà e impossibilità della vita,* la finalità ultima si fa strada ed ecco che, come dice Darwin, quelli che meglio affrontano le difficoltà sono quelli che riescono a sopravvivere, mentre gli altri scompaiono. Ora, questa idea della finalità, del finalismo, è rimasta, dice giustamente Nietzsche, fino ad oggi. Dire che c'è una finalità nelle cose è come dire che c'è un ordine nelle cose, che le cose sono ordinate. E se le cose sono ordinate, allora andare contro questo ordine è andare contro natura. Si può, per es., pensare che l'ordine della natura sia quello di mantenere se stessa, cioè di proseguire se stessa. Ciascuna specie ha questo impeto – dio solo sa per quale motivo – di mantenersi in vita e a far proseguire la specie: questa è la natura, questo è ciò che si osserva da sempre. Ora, per fare questo che cosa occorre? Occorrono un maschio e una femmina, sono solo questi due che garantiscono che si preservi questo ordine naturale delle cose. In questo caso, l'ordine naturale delle cose è il mantenimento della specie. Andare contro questo ordine è andare contro natura. Da qui poi sorge l'idea che certi rapporti sessuali siano contro natura; questo sorge dall'idea che esista un ordine naturale delle cose. Se si ammette che esiste un ordine nella natura, allora tutto questo è consequenziale. Lo stesso discorso si può fare all'inverso, nel senso che

ammettere che esiste un ordine nella natura è ammettere anche che l'amore debba vincere sull'odio, e cioè che l'amore, nel senso proprio di  $\phi \iota \lambda \acute{\iota} \alpha$ , debba vincere sull'odio perché le cose comunque proseguono, non si dissolvono; quindi, l'amore è ciò che deve essere in prima istanza posto nelle relazioni di amore, di qualunque tipo esso sia. Anche questa argomentazione segue all'idea che la natura abbia un suo ordine. Entrambe, sia l'una che la sua contraria, muovono dall'idea che la natura sia appunto naturalmente ordinata. Ora siamo con Democrito e Leucippo. *Il punto di partenza proprio di Leucippo è rappresentato dalla tesi degli eleati. Solo Democrito parte dalla realtà del movimento, in quanto il pensiero è un movimento.* Questo è ciò che determina l'idea della realtà del movimento: il fatto che il pensiero sia movimento. *In effetti, il presupposto è questo: c'è un movimento perché io penso, il pensiero ha realtà.* Quindi, il movimento è una realtà, la realtà del mio pensiero, il movimento del mio pensiero, della dialettica, avrebbe detto Hegel. *Si giunge così all'idea che la materia si muove secondo le leggi più universali attraverso una meccanica cieca, produce conseguenze che sembrano essere disegno di un'altissima sapienza. Qui Democrito concepisce la formazione del mondo. In tal modo nello spazio infinito gli atomi sono sospesi in un movimento eterno. Questo punto di partenza nell'antichità spesso è stato criticato: il mondo sarebbe mosso e generato dal caso, in modo puramente casuale, cioè nessun ordine naturale.* Questa è la tesi secondo la quale si nega ogni possibilità di ordine naturale; quindi, si nega la possibilità di quei due discorsi contrapposti, di cui dicevamo prima. Questo è stato il pensiero più criticato. *Il cieco caso spadroneggia nei materialisti. Questa è un'espressione del tutto a filosofica. Si deve parlare invece di causalità casuale, di ἀνάγκη, necessità, priva di finalità.* C'è una necessità interna, il linguaggio ha una necessità interna, ha la necessità di costruire linguaggio, autotisi, potremmo dire, ma che ci sia il linguaggio non c'è nessuna necessità. Qui si tratta sempre di Democrito. *La percezione e il pensiero sono la medesima cosa.* Ricordate che questo era il problema del Teeteto, della αἴσθησις (percezione) che produce il pensiero. *Infatti, Aristotele ancora nel De anima osserva: questi (Democrito) identifica senz'altro anima e intelletto. Il vero, per lui, è tutto ciò che appare, sicché diceva che bene aveva cantato Omero "Ettore giaceva altro pensando".* Sui Pitagorici dice alcune cose. *Per comprenderne i principi fondamentali dei Pitagorici, per certi versi si deve partire dall'eleatismo.* Si parte sempre dall'eleatismo perché ha posto l'impossibilità del pensiero; quindi, tutti i tentativi successivi sono stati finalizzati a rendere possibile il pensiero. *Il problema era: come era possibile una molteplicità? Solo per il fatto che pure il non ente avrebbe un essere.* Anche perché il non ente è qualche cosa, è appunto un non ente. *I pitagorici identificano il non ente con τὸ ἀπείρων di Anassimandro, l'assolutamente indeterminato, ciò che non ha alcuna qualità; a esso si contrappone l'assolutamente determinato, cioè il περας (il limite, il determinato).* L'Uno consta di entrambi, cioè di esso si può dire che è pari e dispari, limitato e illimitato, senza qualità e con qualità. *Quindi, contro l'eleatismo essi dicevano: se l'Uno è ente, allora esso in ogni caso è derivato da due principi.* In questo caso vi è pure una molteplicità, dall'unità si genera la serie dei numeri aritmetici, monadici, nonché dei geometrici o delle grandezze, le entità spaziali; quindi, se l'unità è qualche cosa di generato, vi è pure una molteplicità. *Dal momento in cui si hanno punti, linee, superfici, corpi, allora si hanno pure oggetti materiali. Il numero è l'essere proprio delle cose.* Questa è l'idea dei Pitagorici. *Gli eleati dicono: il non ente non è, quindi tutto è unità (Parmenide); i Pitagorici: l'unità stessa è il risultato dell'ente e del non ente, quindi in ogni caso il non ente è e, di conseguenza, pure la molteplicità è.* Questa sarà poi la tesi che svilupperà Hegel con la dialettica. *Ricordiamoci della dialettica di Parmenide, là dell'unità si dice: 1) essa non ha parti né è un tutto; 2) quindi, essa non ha alcuna limitazione; 3) quindi, non è in nessun luogo; 4) non può stare né in movimento né in quiete, e così via. E ancora: in quanto Uno che è risulta essere Uno, e così differenza e poi molte parti, nonché numero e molteplicità dell'essere, quindi limitatezza, e così via. Similmente, si attacca il concetto dell'unità che è in quanto Uno, al quale spettano i predicati opposti, cioè a dire come una cosa contraddittoria in quanto non cosa.* Ricordate come i Pitagorici avevano inteso la questione, anche se a modo loro, dell'Uno come qualche cosa che contiene sia il finito che l'infinito, sia l'Uno che il

molteplice: c'è già tutto nell'Uno. È un altro modo per intendere la questione del finito e dell'infinito: l'Uno in quanto finito, determinato, contiene in sé anche l'infinito. Ora, tutte queste cose che abbiamo lette ci portano a delle considerazioni interessanti, che ancora non abbiamo fatte. L'accenno che faceva prima Hegel ai Sofisti è interessante, perché i Sofisti hanno compiuto un'operazione notevole. Hanno colto in qualche modo – poi vedremo come – che la logica si basa sulla retorica. Dire questo, e cioè che la logica si basa sulla retorica, significa inficiare la possibilità di validità di qualsivoglia argomentazione, immettendo come criterio di verità il verosimile – questo lo aveva già inteso Hegel – e cioè l'analogia come unico criterio di verità. Come dire che è vero ciò che mi sembra vero: questo è il criterio di verità di qualunque argomentazione, dalla più banale alla più esatta, per riprendere un termine della volta scorsa. Il secondo volume delle lezioni di Hegel incomincia proprio con i Sofisti, con i più importanti, e cioè con Protagora e Gorgia. I Sofisti fanno questo: colgono l'impossibilità per la logica di affermare la verità. La logica può affermare una verosimiglianza. Il fatto è che tutte le argomentazioni che vengono fatte, comprese quelle scientifiche, sono argomentazioni logiche, che utilizzano in modo rigido il sistema logico, il sistema dei sillogismi, cioè quello stabilito dalle tavole di verità. È come se i Sofisti avessero detto: badate che le tavole di verità, su cui ci si fonda per costruire argomentazioni corrette, sono arbitrarie, ciò che si afferma non ha alcuna validità all'infuori di quella che noi attribuiamo alle tavole di verità. Dopo i Sofisti leggeremo qualcosa anche di Platone e di Aristotele, anche per vedere come Hegel approccia questi due pensatori; leggeremo poi qualcosa di Epicuro, che comunque è importante, e poi qualcosa anche degli scettici, di Pirrone e di Sesto Empirico. Gli scettici non sono poi così interessanti, perché nel pensiero scettico è già comparsa l'idea della verità come un qualche cosa che c'è o non c'è, ma la verità è quella lì; è come se l'*alètheia* greca fosse diventata oramai la *veritas* latina e non avesse più alcuna possibilità di essere qualcosa da mettere ancora in discussione, cioè da pensare ancora: non è più pensata ma viene utilizzata, è diventata un utilizzabile, come lo era già in buona parte in Platone e soprattutto in Aristotele. Quindi, il fare questo ci porta naturalmente alla questione fondamentale, che è quella della volontà di potenza. I sofisti e in particolare l'eristica... Leggeremo di Platone *Il sofista*, *Gorgia*, *Protagora* e *Eutidemo*. L'*Eutidemo* è quel dialogo platonico dove si parla in modo più specifico dell'eristica. L'eristica è quella disciplina, messa in atto dai sofisti, in cui c'era il combattimento puro tra due contendenti, dove la validità di ciò che si andava affermando era totalmente inutile e risibile, l'unica cosa che contava era vincere l'avversario usando tutti i trucchi possibili e immaginabili. L'eristica quindi è l'apoteosi della volontà di potenza; l'unico obiettivo dell'eristica è di abbattere l'avversario, non ne ha altri. Questo è il motivo per cui tra l'altro Socrate ce l'aveva con i sofisti: non si occupano di raggiungere la verità ma soltanto di vincere l'agone dialettico. La volontà di potenza, dunque. Ancora non abbiamo colto tutti i risvolti della questione, che magari un po' alla volta coglieremo. La volontà di potenza risponde a delle domande strane. Per es., perché gli umani parlano sempre? Perché gli umani ridono? Si ride sempre di qualcuno. Perché gli umani giocano? Si gioca sempre contro qualcuno. Tutte queste cose, senza la volontà di potenza, non esisterebbero, non ci sarebbe nulla da ridere, non ci sarebbe nulla da giocare. I sofisti, tra le altre cose, avevano portato all'exasperazione la volontà di potenza, immaginando di potere qualunque cosa attraverso il linguaggio. Ed è vero: attraverso il linguaggio è possibile qualunque cosa. Solo che era messa al servizio della volontà di potenza nel senso della sua rappresentazione, cioè del tentativo di piegare l'altro al proprio volere. Ma ciò che a noi interessa è l'aspetto teoretico della retorica. Nei testi di retorica si parla per lo più dell'uso della retorica, degli strumenti che la retorica utilizza come strumento di persuasione. In effetti, la retorica è prevalentemente uno strumento di persuasione, ma non solo, c'è un aspetto teoretico che riguarda la retorica e che non viene quasi mai considerato. Per es., Cicerone non ne parla praticamente mai, non era un teorico, era un avvocato che doveva vincere le cause a tutti i costi. L'aspetto teoretico della retorica può essere inteso solo a partire dal modo in cui agisce il linguaggio, e cioè dal modo in cui agisce la

volontà di potenza, sennò non si intende nulla della retorica, se non come strumento per vincere un agone dialettico, per fare in modo che altri creda ciò che io affermo. Dal prossimo incontro incominceremo a lavorare proprio sui sofisti. Dopo avere letto molto rapidamente il secondo volume di Hegel affronteremo la *Metafisica* di Aristotele, perché la *Metafisica*, nel modo in cui la leggeremo, sarà interessante: Aristotele si è trovato a dovere contrastare le obiezioni e soprattutto le aporie poste dagli eleati, in particolare da Zenone e dai Sofisti, e quindi trovare un rimedio e poi, trovato questo rimedio, teorizzare questo rimedio dandogli una valenza e una dignità ontologica. Si tratta quindi di vedere come si è dovuta costruire la metafisica a partire dalle aporie degli eleati. Questo è un lavoro straordinariamente interessante che, per quanto mi risulta, nessuno ha mai fatto. Aristotele in questa opera grandiosa, la *Metafisica*, ha praticamente determinato tutto il pensiero, insieme anche con il platonismo. Sono ancora vivi questi due pensieri: il platonismo, per esempio, nella matematica, la matematica è platonica; l'aristotelismo nella scienza, la scienza è aristotelica. Questi due modi di pensare hanno deciso non soltanto nel Medio Evo, nella Patristica, nella teologia – il platonismo agostiniano e l'aristotelismo di Tommaso –, ma questi due modi di pensare hanno deciso anche di come si pensa generalmente. Si tratterà poi di vedere come in effetti anche questi sono due momenti dello stesso. A Hegel questo è sfuggito, ma questo lo vedremo sicuramente leggendo il suo approccio a Platone e ad Aristotele. Ci interessa come lui coglie questi due pensatori – nel secondo volume dopo i Sofisti parlerà di Platone e di Aristotele –, quali questioni incontra leggendo questi autori, non tanto il riassunto del loro pensiero, che non ci interessa, ma quali questioni Hegel coglie. Hegel è un fine lettore. Certo, legge a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, non poteva fare altrimenti. Questo è interessante anche perché il lavoro che ha fatto Aristotele per arginare le aporie degli eleati e dei Sofisti è lo stesso lavoro che si continua a fare nei confronti della natura, nei confronti cioè di qualcosa che deve rendersi conoscibile. Questo desiderio, questa volontà di conoscenza della natura – conoscenza in senso aristotelico, di conoscenza esatta – viene da lì, viene dalla necessità di chiudere le aporie, di arrestare la ingestibilità del pensiero che gli eleati, i presocratici in generale, avevano posta immediatamente quando hanno incominciato ad accorgersi che pensavano; basti pensare a Zenone, ma non solo lui. Ciò che ha fatto Aristotele è ciò che a tutt'oggi si continua a fare, nell'immaginare che la scienza – nell'accezione moderna, epistemica, della scienza esatta, come vorrebbe essere – possa cogliere la natura così com'è. Tutto questo ovviamente era già messo in forte discussione dai presocratici fino ad Anassagora. Lo abbiamo visto, con Anassagora la natura la costruisco, è quello che io penso che sia. Anche Gentile poi: quando penso qualcosa, ciò che penso non è quella cosa ma è il mio pensiero pensante. Ed è un modo per intendere anche ciò che sta avvenendo oggi, un modo in più per intendere come pensano gli umani, perché ancora pensano così, pensano in modo per lo più aristotelico, senza saperlo naturalmente, e cioè pensano nel modo che dovrebbe giungere a cogliere la natura per quella che è, presupponendo quindi una natura che sia quella che è. Questo è il presupposto della metafisica. Il presupposto della natura lo pose Aristotele immaginando una sostanza, il primo dei *prædicamenta*, delle categorie, nonostante ancora ci siano in Aristotele dei problemi rispetto alla sostanza quando poi si tratta di definirla, di determinarla. Però, c'è l'idea di dovere trovare una sostanza che rimanga, che sia quella che è e che consenta quindi di potere pensare in modo scientifico, cioè, in modo esatto. Per fare questo si sono dovuti cancellare i presocratici, lavoro che fa Aristotele nei primi libri della *Metafisica*. Ha dovuto fare questo prima di potere costruire la sua ontologia, perché con i presocratici non poteva costruire nessuna ontologia. Questo è ciò che faremo nel prosieguo, sempre tenendo conto della questione che dovrebbe costituire l'elemento portante di tutto il discorso, e cioè che ciascuna argomentazione logica, cioè ciascuna argomentazione che utilizziamo per affermare una qualunque cosa, affonda il suo fondamento nella retorica, cioè, nella verosimiglianza, nell'analogia. Ogni argomentazione, tutte, nessuna esclusa.