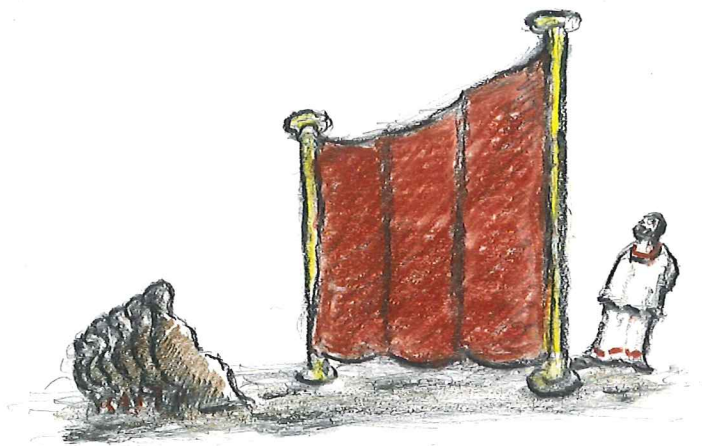


Carlo Sini

TEORIA DEL FOGLIO-MONDO

La scrittura filosofica

LEZIONI UNIVERSITARIE



CUEM
filosofia

Carlo Sini
Corso di filosofia teoretica II a.a. 1992-93

TEORIA DEL FOGLIO-MONDO
(La scrittura filosofica)

INDICE

1. La soglia filosofica	pag.	7
2. L'ironia socratica	"	25
3. La parola plurale e il nulla	"	51
4. La soglia dialettica	"	75
5. La soglia sillogistica	"	92
6. Il pensiero e l'oggettività	"	119
7. Il concetto	"	133
8. Il giudizio	"	148
9. Il sillogismo dell'esserci	"	159
10. La quarta figura	"	187
11. I sillogismi della riflessione e della necessità	"	202
12. La scrittura di Hegel	"	224
13. L'altro dal sapere	"	242

Appendice: Lo storicismo

Prima edizione novembre 1993

Copyright : Libreria CUEM
Via Festa del Perdono 3-20122 Milano.

E' vietata la riproduzione anche parziale,
ad uso interno o didattico,effettuata
con qualsiasi mezzo, non autorizzata.

Stampa: Elioprint s.n.c.
Via Carlo Porta 18-Gorgonzola.

In copertina: Carlo Sini, *disegno*

1. LA SOGLIA FILOSOFICA.

Il corso di quest'anno si intitola "Teoria del foglio-mondo (la scrittura filosofica)". Aggiungiamo come esergo le parole del grande poeta francese René Char: "Sopprimere l'allontanamento uccide. Gli dei muoiono solo a stare tra noi".

L'espressione foglio-mondo è mutuata da Charles Sanders Peirce, cioè da quel tipo di analisi che Peirce, filosofo americano fondatore del pragmatismo, svolgeva sotto il titolo generale dei "grafi esistenziali". Noi però ci occuperemo per ora del sottotitolo, che presenta un tema subito comprensibile, cioè la scrittura filosofica.

Che significa che questo corso si occupa della scrittura filosofica? Non si tratta di esaminare le teorie filosofiche sulla scrittura, da Platone sino a Derrida. L'abbiamo già fatto in altri corsi. Non si tratta nemmeno di esaminare le teorie filosofiche relative alla scrittura filosofica, anche se questo argomento ci interessa più da vicino; ma non ci proponiamo di studiare come Leibniz immaginava una scrittura che fosse la perfetta scrittura della verità, o come questo veniva in mente a Lullo molto prima di lui, o come poteva ancora venire in mente a Frege o a Wittgenstein. Noi ci facciamo una domanda molto più semplice, molto più generale e molto più radicale; ci chiediamo: "Cos'è la scrittura filosofica?" Non quello che i filosofi pensano della scrittura o della scrittura filosofica, ma come i filosofi scrivono. Attraverso questa domanda stiamo in realtà chiedendo chi sono i filosofi e chi siamo noi. Chiediamo chi è il filosofo e come esercita la filosofia. O, se preferite: in quanto cerchiamo di capire come la esercita, di qui cerchiamo di ricavare chi è.

Una domanda di questo genere non la possiamo rivolgere al filosofo stesso. Non possiamo andare da un filosofo, quale che sia, per chiedergli direttamente: "Chi sei?", come faceva Socrate con Gorgia; perché se noi chiediamo a un filosofo che esercizio fa, come scrive, il filosofo, se è filosofo, ci dà la sua teoria, la teoria di come si deve scrivere, quindi di come si deve esercitare la filosofia. Ma noi, al contrario, stiamo chiedendo come la esercita per scoprire chi è. In sostanza dovremmo prendere per buona la sua teoria e assumerla come una teoria fondata sulla espressione filosofica.

Per quello che sin qui si è detto credo che già emerga in tutti voi il sospetto che, quando parlo di scrittura, quando dico che il corso è sulla scrittura filosofica, che esso indaga come scrivono i filosofi per scoprire chi sono, la parola "scrittura" non sia tenuta nella sua accezione più ristretta. Non ci stiamo qui riferendo soltanto alle opere scritte, non facciamo un corso di estetica sulla scrittura filosofica, non ci riferiamo solo alla tradizione dei testi; sappiamo bene che la filosofia si esercita anzitutto con la parola, ma con due tipi di parole, quella orale e quella scritta. E su questo fatto della duplicità dell'esercizio filosofico, orale e scritto, vari filosofi hanno riflettuto. Qui non ci occupiamo solo dello scritto lasciando tra parentesi la parola, ma parliamo di scrittura in un senso molto più ampio, cioè secondo il suo senso originario, di gramma, di graphein, dello scrivere come del tracciare. Per noi l'espressione scrittura filosofica abbraccia l'intero

comportamento filosofico, l'intera pratica filosofica. E questa non si dà a vedere solo nei testi, ma si dà a vedere anche nei gesti, nei comportamenti, nelle azioni, nell'esercizio della parola, nei discorsi.

Chi ha descritto perfettamente tutto ciò è Platone, ed è bene che egli sia il filosofo nominato per primo. Platone si è reso conto di come la scrittura filosofica sia un complesso non facilmente analizzabile e non analiticamente ripartibile in maniera troppo rigida. Nel dialogo *Sofista* Platone ha ricordato che sofista e filosofo esercitano la stessa arte; il filosofo è in certo modo sofista e viceversa, l'uno è il retto o il verso dell'altro. Tutti e due esercitano la stessa arte e per questa arte Platone usava la parola celeberrima di "mimo": la conoscenza è mimesis, il filosofo è un mimo, esercita l'arte mimetica, ed anche il sofista è un mimo, poiché essi si occupano delle stesse cose. Cosa fanno? Platone descriveva la cosa così: mimano nel corpo la giustizia e tutte le altre virtù; e lo fanno, scriveva nel *Sofista*, 267 c, "ergois te kai logois", con l'azione, ovvero il gesto, il costume, l'atto, e con la parola. Salvo che il sofista mima delle opinioni prive di scienza; il filosofo invece lo fa "epistemes historiké tina mimesi". Cioè con una certa mimesi istoriale della scienza. Quindi il filosofo mima la scienza e lo fa "historiké": questa è una parola difficile da intendere nel lessico di Platone; è esaminata ne I segni dell'anima cui vi rimando. Per ora limitiamoci a un suggerimento di traduzione che basta ai nostri scopi: diciamo che il filosofo è quel mimo che istoria su se stesso la scienza, che si scrive addosso la scienza ergois kai logois.

Si comincia a capire in che accezione ampia usiamo qui la parola scrittura. Se è vero che il filosofo si iscrive nell'episteme, nella scienza, egli lo fa in quanto anche gesticola, parla, o si rifiuta, come Socrate, di fare certe cose, e così via. Noi chiediamo molto semplicemente come si scrive la pratica filosofica, come il filosofo scrive il suo orizzonte di senso, e come si iscrive in questo orizzonte stesso, e infine che vi è di specifico in questa iscrizione. Platone ci avrebbe già risposto: lo fa in quanto fa scienza (episteme); invece il sofista dice solo opinioni infondate. Ma questa è in realtà l'opinione di Platone; non possiamo chiederlo a Platone perché anche di lui chiediamo: come scrive Platone la filosofia e sé come filosofo?

Il luogo di questa interrogazione è certamente anzitutto la parola orale, per ovvie ragioni. Essa lo è anche quando il filosofo tace o arriva a tacere (penso a Wittgenstein o a certi scettici dell'antichità). La filosofia non è una visione silenziosa, un'epopteia o intuizione mistica; non è qualche cosa né di preverbale, né postverbale, ma attraversa sempre la parola, sebbene qui le cose non siano affatto semplici. È vero che il luogo proprio della filosofia è la parola; però vi sono luoghi della filosofia dove si tace, ci sono situazioni della filosofia dove si arriva al silenzio. Pensate a Plotino, ma già anche a Platone, quando descrive alcuni atteggiamenti misteriosi, enigmatici, del suo personaggio guida, di colui che viene iscritto nei dialoghi in modo che mostri, ergois te kai logois, cos'è la filosofia, cioè Socrate: in alcuni momenti Socrate tace, enigmaticamente. Socrate vuole sempre discutere con tutti, ma talora non dice più nulla, si astrae, si allontana. Durante una delle campagne si guerra alle quali Socrate partecipò con valore, riferiscono i commilitoni che egli stesse tutta una giornata fuori dall'accampamento, accucciato per terra in silenzio, in contemplazione del sole, sino a

che tramontò. Dopo essere stato immobile per ore e ore, fece un'abluzione e tornò tra le cose mortali. Quindi anche nella filosofia c'è il silenzio, un al di là della parola, c'è il momento mistico (Spinoza) e va tenuto presente.

Nondimeno è la parola il luogo più proprio della filosofia e allora la nostra prima questione è la specificità stessa della parola filosofica. Esistono molti esercizi di parola; perché quello che facciamo qui, in questo momento, sarebbe filosofico? Che cosa iscrive questa pratica che stiamo esercitando nella pratica filosofica? Cosa fa sì che questa parola sia raffigurabile come filosofia, che essa raffiguri la filosofia? Di nuovo ci troviamo di fronte all'inconveniente di prima: non lo possiamo chiedere direttamente allo scritto filosofico; dobbiamo trovare un modo di accesso laterale, perché se lo facessimo direttamente, saremmo daccapo con la difficoltà di poc'anzi, avremmo di fronte agli occhi un modo di risolvere il problema, una teoria della scrittura filosofica in atto, ma così avremmo perso la nostra domanda che è una domanda generale, che non chiede conforto a nessun filosofo perché chiede conto di tutti i filosofi. Non ci interessa una teoria, ma una domanda in generale.

Siamo peraltro in grado di prendere in mano un testo filosofico e di esaminarlo con questa domanda nel cuore? No, perché tutt'al più noi saremmo lettori già giocati da quel testo, cioè da una pratica di lettura che ci è familiare. Per esempio già giocati dalla pratica di lettura storiografica. Io posso aspettarmi da voi che siete qui che non siate lettori comuni della filosofia (anche se questa è una cosa bellissima), ma che siate lettori già un po' specialisti della filosofia, in quanto presumibilmente avete già fatto degli esami di storia della filosofia, avete già imparato la collocazione giusta della lettura filosofica, sia storicamente, sia filologicamente. Però proprio perché questo lo presuppongo, o è da presupporre in tutti noi, proprio questo elide la nostra domanda. Non voglio partire da un'educazione pregressa della lettura e della scrittura filosofica, appunto perché teoricamente domando cos'è la lettura e la scrittura filosofica. E allora non posso andare ingenuamente ai testi, non posso avvalermi a questo livello dei testi, non posso chiedervi di leggerli come siete abituati a fare; devo invece crearvi uno stravolgimento, cioè una vista esterna. Come ce la caveremo visto che non possiamo chiedere al filosofo "tu cosa credi che sia la scrittura ergois te kai logois"? Come riuscire a disancorarci dalla presupposta lettura storiografico-filologica o scientifica che dir si voglia?

Non abbiamo altra possibilità se non quella di interrogarci su quello che stiamo facendo qui. Guardiamo presso di noi, in quanto si suppone che qui stiamo esercitando una pratica filosofica. Si potrebbe obiettare che la nostra è una pretesa eccessiva, ma qui non stiamo facendo questione della qualità, noi guardiamo il genere; e si suppone che in un'aula come questa venga esercitata una qualche pratica filosofica. Certamente quello che stiamo facendo qui si inserisce in una tradizione tipicamente filosofica, poiché quello che facciamo è stato fatto da innumerevoli generazioni; potremmo risalire addirittura alle lezioni di Aristotele. E tanto ci basta. Nella misura in cui quello che facciamo qui si iscrive in questa tradizione, nella tradizione della pratica filosofica, questo è già un buon luogo di osservazione. Tanto più buono poi perché lo abbiamo davanti agli occhi.

Un inciso importante: perché ci facciamo queste domande? Da un punto di vista estetico forse sarebbe più elegante non dirlo e lasciare che emerga da sé; ma poiché una lezione è anche una pratica pedagogica applicata alla filosofia, preferisco dirlo ed essere meno elegante. Quello che stiamo cercando di far capire attraverso questo tipo di interrogazione è in sostanza una questione molto decisiva: dove si impara a leggere e a scrivere la filosofia? Leggere e scrivere vuol dire anche parlare e ascoltare, come avrete già capito. Di solito a lezione vengono impartite delle nozioni di filosofia, dei contenuti, dei metodi; però sembra che si dia per scontato che tutti poi arrivino da sé a capire che significa scrivere, leggere, parlare, ascoltare filosoficamente. Questo corso non presuppone che ciò sia vero o così semplice; presuppone anche che l'esercizio della filosofia sia anzitutto una tentativo di rispondere a queste domande e che cioè la filosofia non sia innanzitutto una raccolta di opinioni su come è fatto il cielo, se c'è Dio, se noi siamo immortali, su come è fatta la storia, la società ecc. La filosofia è anzitutto un esercizio che deve fare, deve produrre il filosofo e il filosofo ha una preoccupazione anzitutto: chiarire chi è lui e poi avere delle discendenze, far sì che la specie non si estingua. Così appunto diceva Nietzsche: a me non interessa questa o quella filosofia; a me interessa che la mia specie non si estingua, cioè che questo tipo di uomo non venga travolto e cancellato dalle contingenze storiche. La questione di come si legge, si scrive, si parla e si ascolta filosoficamente è assai importante e questo corso è perciò elementare, poiché ha per oggetto gli elementi della filosofia. Se però pensaste che allora sia facile, non avete capito. È certamente difficile. Proprio Heidegger ha insistito molto su questo punto: la filosofia è difficile proprio perché è troppo semplice. La fisica è complicatissima, ma, come diceva Cartesio, con un po' di buona voglia e di buoni fondamenti matematici e logici, chiunque può arrivare a impadronirsene. Ma la filosofia, proprio perché è semplice, perché parla di ciò che è più vicino, più prossimo, e che perciò non è guardato mai, ha in ciò la sua specifica difficoltà. Quindi non inganni la facilità dell'inizio: le porte dell'inferno, come si sa, sono sempre spalancate.

Facciamo allora un'analisi fenomenologica di quello che qui esercitiamo; o, se volete, facciamo conto di guardarci dalla finestra. Non mi atterro a una descrizione dettagliata, ma andrò subito alle strutture portanti della nostra pratica. Dirò subito che essa è scandita da differenze di piani e da soglie che la intersecano. E una prima soglia è così evidente che appunto salterebbe agli occhi a chiunque: che io parlo e voi ascoltate. Non è dovuta solo al fatto che io parlo e voi state zitti, ma è una disposizione: la disposizione, anche quando l'aula è deserta, è fatta in modo che lì ci siano gli uditori e di qua la cattedra. Oltre a questo vi è anche un privilegio nell'uso dei corpi e delle cose: voi non potete alzarvi, non potete scrivere sulla lavagna, non potete usare il microfono, non potete parlare tra voi. La voce la uso solo io. Intendiamoci, anche per me la voce è fruibile solo entro certe regole. Sicché quando entriamo qui, in quanto inseriti già in una pratica tradizionale sulla quale non siamo mai invitati a riflettere, quando entriamo qui abbiamo certe aspettative. Il che, detto come lo direbbe Peirce, significa che abbiamo già degli abiti precostituiti quando veniamo qui; pratichiamo abiti nei

quali siamo iscritti. Questa stanza è infatti una scrittura di cose. I suoi abitatori occasionali sono a loro volta iscritti in determinate pratiche. Noi siamo soggetti della pratica filosofica nel fare quel che facciamo qui, ma ancor più siamo soggetti alla pratica filosofica: tutti ci aspettiamo che venga messa in atto. Siamo scritture filosofiche e proprio per ciò non possiamo prendere per ovvio tutto ciò, o peggio ancora prenderlo per strumentale; è anche strumentale, ha una sua logica, e io sarò inflessibile nel farla rispettare (dirò tra breve perché); però questa logica, teoricamente parlando, non è valida di per sé: essa pone una domanda di senso. Ora che abbiamo molto sommariamente descritto la nostra pratica, che ci siamo guardati e abbiamo compreso però che essa è caratterizzata soprattutto da certe soglie, ora possiamo fare una domanda: quando è cominciato tutto ciò? Quando è nata questa strana soglia? Quando si è cominciato a fare filosofia così? Uditori e ascoltatori? Questa faccenda, si potrebbe rispondere, si è messa in moto al tempo di Pitagora: è lì che forse per la prima volta si è disegnata questa soglia, dandosi a vedere in modo materiale, sensibile. Infatti si è data a vedere in una tenda. Non una tenda metaforica, ma quella tenda dietro la quale Pitagora si nascondeva dai neofiti. La tradizione dice che Pitagora impartiva i suoi insegnamenti nascosto dalla vista dei neofiti. E allora potremmo dire che la tenda di Pitagora è la prima soglia filosofica e la prima scrittura della parola filosofica. Essa si iscrive tramite la tenda e nella tenda. Come sapete, è proprio a Pitagora che per la prima volta viene attribuita la parola filosofia. Indubbiamente con Pitagora dev'essere successo qualcosa di più che non le tabelline della tavola pitagorica; si tratta di una svolta epocale della nostra tradizione.

Vediamo cosa dice questa tradizione, solo un piccolo assaggio. Diogene Laerzio scrive così: "I neofiti per un quinquennio osservavano il silenzio, erano soltanto uditori e non vedevano mai Pitagora, fino a quando non ne fossero stati giudicati degni; da allora in poi divenivano di casa ed erano ammessi al suo cospetto". E Diogene Laerzio aggiunge che, essendo il suo corpo denudato, fu vista la sua coscia d'oro. Se poi leggiamo le prime battute del Discorso sacro (così come ci sono state conservate), esso comincia così: "Voi giovani in riverente silenzio tutti questi detti onorate". Accontentiamoci di queste indicazioni e diciamo che allora la tenda costituiva la soglia di Pitagora, della sua pratica filosofica, ed è per il tramite di questa soglia, di questa tenda, che ebbe inizio la filosofia e la scrittura filosofica.

Ora che ne sappiamo un poco di più torniamo a noi, esaminiamo la nostra tenda, perché si potrebbe dire che in questo corso non si parlerà d'altro che della nostra tenda. Abbiamo detto che essa è visibile a modo suo, metaforicamente, è visibile nella disposizione, nell'uso: la cattedra, i banchi, la lavagna. Breve riflessione a margine. Alcuni anni fa si è molto discusso dell'uso, della funzione, dell'appropriazione dell'uso e della funzione, e si è sottolineato che questo uso era l'insopportabile segno di un potere autoritario. La questione è ovviamente politica e sociale, ma anche filosofica. In questa disposizione, si diceva, in questo modo di impartire la filosofia, c'è una prepotenza, qualcosa che si fonda sulla forza, non sulla ragione, sulla prosopopea delle classi detentrici del potere: potere di trasmettere la cultura come vogliono loro. Di qui nacquerò – e non so-

no ancora spente – molte disquisizioni sulla possibilità di una didattica alternativa, e quindi la domanda, filosoficamente importante, se è proprio necessario che ci siano la cattedra e i banchi. Questo problema del resto cominciò già all'inizio del secolo, a proposito della scuola elementare. Una delle cose che erano più osteggiate in quel clima era proprio la lezione ex cathedra, quella che sto facendo io.

L'osservazione a margine che volevo fare, senza nessuna conclusione per ora, è che questa lettura era troppo ideologica, troppo politica, e perciò troppo semplice. C'era anche troppo ottimismo, troppa superficialità dal punto di vista filosofico, e non a caso questi discorsi, nati con grande entusiasmo, si sono poi rivelati poco produttivi. Perché dico che questa lettura è semplice? Perché, detto in breve, non basta cambiare la disposizione, non basta cambiare l'uso, non basta modificare le soglie, perché il problema della prepotenza e del potere dilegui così semplicemente. Ciò che qui è in questione è la prepotenza della parola, che viene molto prima, e anzi domina in ogni disposizione e in ogni uso. Colui che si rende conto di ciò è una grande figura della nostra tradizione: è il sofista Gorgia, il quale sostenne che la parola è sovrana: lei determina gli usi, le ripartizioni, in modi sempre diversi; lei è il fulcro di una strategia che ci iscrive, ci determina e ci domina. L'irrazionalità sta lì! Non in questa o quella disposizione. Ogni disposizione è una disposizione e come tale esercita la sua logica, cioè la sua forza, cioè ha una radice irrazionale che si traduce poi in una logica della disposizione, sia che io mi metta là e voi vi mettiate qua, non è questo il punto. Vi è un gioco di funzioni che distribuisce i soggetti, i soggetti a quelle funzioni, perciò non ho che da rimandarvi agli ultimi scritti di Michel Foucault, che si rese conto e descrisse meglio di tutti come il potere circola fra i soggetti, si distribuisce e si iscrive nei soggetti. Nessun soggetto ha in mano propriamente questo potere, men meno quando lo esercita. Come diceva Socrate, anche un prepotente è un servo, anzi è più schiavo di chi non lo è. Il fatto è che si è sempre assoggettati a una tenda. La questione non è quella di giudicare la tenda (è troppo presto per dare giudizi, se mai arriveremo a darli) ma di capire come funziona, come ci scrive e ci iscrive. È ovvio che in ogni organizzazione la disposizione e l'uso non sono immotivati. C'è una logica della situazione, per cui il gioco della pratica presuppone l'ottemperanza di regole che hanno la loro logica funzione; ma attenzione, questo gioco poi che cos'è, e noi che lo giochiamo chi siamo?

Il primo che ha giocato con queste questioni è colui che ha dato la nascita concreta alla filosofia, cioè Socrate. Noi attribuiamo a Pitagora la parola filosofia, però ne sappiamo troppo poco. Il primo che è il prototipo, il protofilosofo, è Socrate, e Socrate giocava, come tutti sanno, scherzava. E con che cosa giocava e come scherzava e come giocando e scherzando ha costituito le fondamenta dell'Occidente? Giocava con la forma.

Torniamo ora alla parola. Nella situazione le funzioni sono logiche, gli abiti pure, essi rispondono alle regole del gioco, ma queste regole del gioco a cosa rispondono? Rispondono alle esigenze del gioco della parola, e di una certa parola, beninteso. Anche il nostro Pitagora non se ne stava zitto dietro la tenda. La tenda quindi non serviva solo per nascondere, serviva anche per determinare il

senso della sua parola. Anche qui da noi il senso della parola è certamente filtrato dalla nostra tenda metaforica, dal fatto che viene dalla cattedra tramite il microfono e quindi, diciamo così, da una tipologia e da una tecnologia: non sono cose secondarie.

Potremmo dire che sin qui abbiamo costruito una specie di piccolo esordio. Forse possiamo tirare le somme e darci un cammino. Come faremo? Sollevando delle domande precise. Prima chiedevamo in generale cos'è la scrittura filosofica, che è il filosofo, come si esercita questa pratica. Adesso siamo in grado di porre alcune domande determinate. Senza domande è inutile leggere qualsivoglia testo di filosofia, serve solo a una generica cultura filosofica. Se si legge un testo di filosofia bisogna avere una domanda, e una domanda precisa, ed è perciò che lo si legge, visto che di solito non è nemmeno troppo divertente. Vediamo queste prime domande. Ne ho elencate quattro.

Prima: cosa modifica la tenda? ovvero come la tenda modifica la parola? Perché certo se Pitagora parlava da dietro la tenda ai neofiti una qualche ragione ci sarà stata e non era lo stesso di come parlava con loro quando, cinque anni dopo, essendone diventati degni, venivano appunto accolti a casa sua.

Seconda domanda: ma che cosa in ultimo la tenda modifica? La prima domanda chiede come modifica la parola, ma allora diamo per scontato nella prima domanda (e ce ne accorgiamo nella seconda) che c'è la parola e poi c'è la tenda; ma c'è la parola senza la tenda? Che cosa propriamente la tenda modifica? Formulando la domanda più semplicemente: esiste la parola pura e semplice?

La terza domanda riguarda noi e dice: dove è finita la tenda, che ne abbiamo fatto? Più seriamente: che parola è la nostra che fa a meno della tenda? Potrebbe essere inquietante che noi ne facessimo uso; e ci torneremo. Però, vedete, il nostro difetto filosofico è che non riteniamo per niente inquietante che non ne facciamo uso; lo troviamo normale. Proviamo invece a chiedercelo: che ne è della nostra parola che fa a meno della tenda?

Ultima domanda: come stabilire quella differenza che a quanto pare la tenda pone? Come stabilire la soglia e la distanza della parola filosofica? Ciò che la rende parola filosofica, non letteraria? Oggi si ama fare un po' di letteratura anche in filosofia. Può essere utile fare tutto, però il filosofo deve capire anche perché; non può abbandonarsi alla letteratura perché gli piace o è di moda. Si tratta di capire come la soglia della parola filosofica è appunto filosofica, non letteraria, non politica ecc.

Vi ricordo la conclusione del Fedone. Socrate sta morendo e si è coperto il volto con un lenzuolo: perché si copre il viso? Ha vicino Critone, il più cretino di tutti i suoi discepoli, un suo coetaneo, che va matto per Socrate, lo adora, e però continua a seccarlo: "Ti ricordi di qualche altra cosa che mi devi dire?" (Poco prima Socrate gli aveva affidato delle incombenze pratiche quali competevano a un simile uomo). In quel momento, pochi istanti prima della morte, Socrate si scopre e dice la celebre frase: "Bisogna ricordarsi che siamo debitori di un gallo ad Esculapio". Critone naturalmente non pensa di riflettere nemmeno un attimo su quello che Socrate ha detto, ma subito lo incalza: "Bene, lo faremo, stai tranquillo, ci penserò io! Ma vedi se hai ancora altro da dire". Critone era

ricco, voleva a tutti i costi far scappare Socrate dal carcere coi suoi soldi. Poco prima gli aveva chiesto: "Come vuoi essere seppellito?" Al che Socrate aveva un po' perso la pazienza, pur sempre scherzando, e aveva detto agli altri: "Vedete, io ho voglia a sgolarmi, ma questo qui non ci crede che non me ne importa nulla di dove va il mio corpo, da momento che ho questo sospetto, che l'anima è immortale. Fate voi, tanto non sono io quello che verrà seppellito". Critone dunque gli porge ancora delle domande, ma proprio in quel momento Socrate spira. Bene, anche questa è evidentemente una soglia della tradizione filosofica, un lenzuolo o una tenda sulla quale dovremmo riflettere.

Andiamo alla prima domanda: come modifica la tenda? Qui parliamo della tenda di Pitagora. Diciamo subito che non siamo preparati per rispondere a una domanda così complicata. Una richiesta d'aiuto alla storia sarebbe impropria, anche se per altri versi ineludibile. Noi stessi abbiamo dovuto rianimare alcune righe di Diogene Laerzio, quindi la storia certo non può essere lasciata fuori dalla porta. Ma non può nemmeno essere assunta come luogo assoluto di risposta, per ragioni che già prima emergevano e che sono esaminate in *Etica della scrittura*. Possiamo tutt'al più arrivare a qualche formulazione molto generale, a qualche osservazione generica che viene da sé, che il buon senso, una certa tradizione della cultura ci suggerisce. Limitiamoci a questo per il momento e fissiamo alcuni punti.

Che cosa fa la tenda di Pitagora? Fa sì che il maestro non sia visibile, che non si veda la fonte della voce. Si dice che essa sarà visibile quando gli uditori ne saranno degni, il che significa che il maestro è posto in una collocazione eminente, sovrumana, come intermediario della terra e del cielo, luogo in cui i greci ponevano gli eroi, per esempio. Pitagora non è un uomo come gli altri; ha una coscia d'oro infatti. La sua parola insomma è di altro ordine, non quello del linguaggio comune, non è ciò che si dicono i discepoli tra di loro, non è la stessa lingua, non è la parola del profano e nemmeno quella del neofita che ancora è profano. La tenda quindi viene richiesta, e anzi considerata indispensabile, perché il neofita abbia la percezione di questa differenza, veda subito che non è cosa mortale che gli vien detta. Il che significa che la tenda scandisce una soglia iniziatica. È evidente che la parola pitagorica è una parola iniziatica e che la filosofia è lì concepita come un esercizio di iniziazione, così come conosciamo altri tipi di iniziazione e sappiamo anche che l'iniziazione è sempre un passaggio, l'attraversamento di una soglia, il passaggio da una dimensione a un'altra dimensione. Questo è proprio di ogni rito iniziatico di tutte le tradizioni dei popoli della terra. Ciò comporta due cose fondamentali: l'esperienza della morte, il mutamento del nome. Per andare di là, per oltrepassare la soglia, per vedere ciò che è oltre la tenda, bisogna morire, bisogna affrontare il passaggio del fiume. E in quanto si muore e poi si rinasce, non si è più gli stessi che si era prima, allora si cambia nome, si ha una nuova identità. È evidente che questo era nelle intenzioni della pratica filosofica dei pitagorici.

Una piccola riflessione tra parentesi: ma allora non a caso abbiamo poc'anzi fatto riferimento alla morte di Socrate; non a caso da tanto tempo si dice che il Fedone è probabilmente il dialogo più emblematico della filosofia platonica,

perché narra la battaglia della filosofia con la morte. Di qui i temi fondamentali della filosofia: l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio; e poi l'esistenza del bene e del male. Il filosofo è il mimo di questo passaggio, di questo attraversamento. Il Fedone non è soltanto il dialogo che narra la morte di Socrate; così lo può leggere un letterato sprovveduto; il Fedone è l'emblematica incarnazione in Socrate dell'esercizio filosofico. L'esercizio filosofico, lo si dice a chiare lettere, è un esercizio di morte, la capacità di tollerare la morte, dirà ancora Hegel. E allora il gesto finale di Socrate che si scopre il viso dal lenzuolo mortuario segna una soglia, un attraversamento; tutto sta nell'interpretarlo: perché poi dice che bisogna offrire un gallo a Esculapio? Ma notate come accanto a Socrate Platone fa agire il senso comune, incarnato dal povero Critone che lo ossessiona con sollecitazioni sul piano della vita comune. Socrate gli dice: non hai capito niente; io sto attraversando una soglia per la quale questo discorso diventa irrilevante.

Ultima osservazione che possiamo fare su questa prima domanda (scandagliando sin dove ci è possibile per ora, non avendo ancora forze per andare più a fondo). La domanda segna una soglia, la soglia è un'iniziazione, l'iniziazione è una morte e una rinascita. Anche nella Bibbia Giacobbe deve lavorare sette e sette anni per attraversare la soglia di Rachele; e poi al di là si ritrova Lia, per l'inganno che gli viene perpetrato dal suocero. Quindi queste soglie sono continuamente ben presenti in tutta la nostra tradizione e non solo nella nostra. Però qui stiamo parlando di filosofia. In che la tenda di Pitagora ha una specificità filosofica? È un processo di iniziazione, ma non uno qualsiasi; qui non si tratta di buttarsi dall'estremità di un palo avendo la caviglia legata a una fune tale per cui precipitando vertiginosamente ci si arresta, se tutto va bene, ad un palmo da terra: tipico esercizio di iniziazione di certe tribù, esercizio in cui si affronta la morte. Qui è un'altra cosa. Quest'iniziazione filosofica fa uso della parola (dietro la tenda si parla) e di una parola che è certamente sapienziale, legata alle sapienze arcaiche, alla *sophia*, ma anche iniziatrice – così dice la tradizione – della *philosophia*. Platone infatti si formò presso i pitagorici, andò in Sicilia per studiarli, gran parte della sua dottrina è di ascendenza pitagorica: l'idea, le teorie delle idee numeri vengono da lì. Che cosa qui è specifico? Non siamo assolutamente in grado di rispondere. Possiamo augurarci di rispondere alla fine a una domanda così precisa. Però una cosa la possiamo dire subito: stando a questi esordi, stando alla tenda, una delle specificità dell'insegnamento filosofico e della sua parola e della sua iniziazione e del suo processo di trasformazione, sembrerebbe essere l'esoterismo. La filosofia è per pochi e ben selezionati individui; essa ha una sua specificità nel non essere accessibile all'ascolto comune, al senso comune, al linguaggio comune. In questo senso essa è aristocratica, si riferisce agli aristoi, ai migliori, a coloro che sanno leggere e ascoltare e quindi poi scrivere e parlare la filosofia. Questo è assolutamente certo in tutta la tradizione greca, la quale è fortemente pitagorica in questo senso. Platone poneva una distinzione netta tra il suo parlare con i discepoli e ciò che scriveva, i suoi dialoghi, che erano invece l'aspetto essoterico. Nei dialoghi si parlava del meno importante, si diceva a tutti, perché la scrittura va in mano a tutti; ma solo un matto – diceva Platone – può pensare di affidare alla scrittura le cose più importanti e

più vere; queste vanno esotericamente salvaguardate. E ancora Aristotele pensa a un insegnamento diviso in esoterico ed essoterico.

Domanda rapida a margine, che ora deve restare senza risposta: noi però non facciamo niente di tutto ciò; noi siamo tutti contenti quando un libro di filosofia vende migliaia di copie e pensiamo che per entrare nella filosofia basti iscriversi ad una facoltà di lettere, in Italia, o comunque seguire un corso aperto a tutti. Niente ci è più estraneo dell'esoterismo. Lasciamo la cosa in sospeso, ma notiamo questa differenza, questo aspetto.

Affrontiamo ora la seconda domanda (come vedete è un affrontare preliminare, non un eliminare le domande, che restano). Essa chiedeva: ma cosa poi la tenda effettivamente nasconde? Possiamo dire che nasconda la parola pura e semplice è così la trasformi, in quanto parola, perché filtrata dalla tenda? Se pensiamo così, stiamo sostenendo che esiste una parola senza soglia, una parola senza distanza, una parola trasparente, che è quello che è, che dice quello che dice, o, come si esprime proverbialmente il senso comune, che dice pane al pane e vino al vino. La nostra domanda è: esiste una parola così? È così fatta la parola da poter essere pura e semplice, sicché la tenda la deforma? Cominciamo allora a vedere su che si regga questa eventuale ipotesi: che la tenda modifica, inganna. Noi in realtà mostreremo come non esista una parola senza distanza, che non si parla mai in presa diretta, nemmeno a se stessi; non è perché io non sono trasparente all'altro, perché non voglio dire quello che penso, o perché le parole non sono idonee a dire tutto quello che penso e sento: la parola è uno schermo anche per me, e io non sono trasparente a me stesso nelle parole, non mi parlo immediatamente in una trasparenza senza distanza.

Per mostrare che questa è la tesi che qui stiamo sostenendo partiremo dall'esempio contrario, cioè da una teoria della trasparenza della parola. E quindi ci riferiremo alle Ricerche logiche di Husserl, che come si sa sono un capolavoro della filosofia contemporanea; apparvero nel 1900 e 1901 in due volumi e segnarono l'inizio della fenomenologia e la fine dello psicologismo. Nelle Ricerche logiche Husserl si interroga sul rapporto tra espressione e significato; si chiede che rapporto c'è tra l'espressione sensibile e il significato che questa espressione comunica. È evidente che una differenza c'è. Io posso dire: "aprite la porta" e significa quello che tutti più o meno ci figuriamo, ma posso anche dire: "fateli entrare" e vuol dire lo stesso; oppure posso fare un gesto: questo gesto è un'altra espressione; il significato però sarebbe comune. Per risolvere questo problema, che è uno dei più gravi della logica (la quale dovrebbe essere la dottrina pura dei significati puri; ma per riuscire a esserlo dovrebbe parlare un linguaggio che non fa da ostacolo, espressioni che sono totalmente adeguate al significato; di qui l'idea di usare la matematica), per risolvere questo problema Husserl si mise a studiare la natura dell'espressione risalendo anzitutto al segno. Egli divise il campo dei segni, di tutto ciò che funziona come segno, in due grandi categorie: la categoria degli indici, come lui la chiamava, categoria che troviamo anche nella semiotica di Peirce, categoria sulla quale lavorò anche Heidegger in Essere e tempo; e la categoria delle espressioni propriamente dette.

Cosa sono gli indici? Sono quei segni che non significano di per sé. Se vedo

un cartello stradale esso certamente significa quello che lì è raffigurato; ma non è che il cartello stradale lo significhi di per sé, lo significa per me; cioè ci vuole un'intelligenza che renda attivo il messaggio del segno. Così pure se fotografo Marte – l'esempio che fa Husserl – ed esaminando la fotografia vedo certi segni e tracce che interpreto come canali; allora questi segni sarebbero appunto indice che su Marte c'è una vita intelligente; ma essi non lo significano di per sé. Quindi gli indici sono tutti i segni detti in senso generico.

Cosa sono invece le espressioni? Anch'esse sono segni, ma particolari. Sono quei segni che significano di per sé, che a partire da sé significano, che hanno in loro stessi queste espressioni, il loro stesso significato. È evidente che qui siamo nel campo anzitutto delle parole: le parole vogliono significare, mentre il cartello stradale è un'inerte cosa che funziona come segno. Ma naturalmente non soltanto le parole: i gesti, gli sguardi, gli atteggiamenti del volto, le grida, le risate... tutte queste sono espressioni, non indici.

Tuttavia, diceva Husserl, indici ed espressioni coincidono in un punto. Proporrei di raffigurare la cosa così: immaginatevi un cerchio grande che raffiguri gli indici; poi immaginatevi un cerchio più piccolo che raffigura le espressioni; sovrapponete il cerchio piccolo a quello grande solo per una sua parte: le espressioni non sono indici, e gli indici non sono espressioni, però le espressioni coincidono con gli indici, funzionano come indici in un caso ben preciso (è il caso della nostra soglia, ed è il caso della soglia quotidiana per tutti noi): quando comunichiamo l'uno con l'altro. Ecco che allora le espressioni per noi sono espressioni, perché le viviamo direttamente come voler dire qualche cosa; ma per l'altro che mi ascolta queste espressioni in realtà sono indici, indizi, come i canali di Marte; indizi del fatto che io sono abitato da una realtà psichica, da una volontà di espressione. L'altro non può vedere i miei fenomeni psichici interiori, il mio volerli esprimere, ma li inferisce, li ricava dall'espressione sensibile che sente o vede. E allora quest'espressione sensibile per lui funziona come se fosse un indice, un indice di quella vita psichica.

Giunto a questo punto, Husserl si fa una domanda che ci interessa. Egli ha detto che le espressioni non sono indici; ha detto che funzionano come indici nel colloquio, nella comunicazione intersoggettiva; adesso si chiede: ma quando parlo a me stesso, cosa succede? Posso dire che la parola interiore sia un indice, cioè che la parola dentro di me faccia schermo e da essa io debba inferire degli stati d'animo? Naturalmente risponde di no: quando parlo a me stesso le espressioni sono espressioni, i significati sono immediatamente visibili perché sono vissuti direttamente; non ho bisogno di indizi per sapere che sto pensando questo; infatti sto direttamente vivendo il fatto che lo sto pensando. Ecco che allora avremmo nel dialogo muto e solitario dell'anima con se stessa – come diceva Platone – la parola semplice, la parola trasparente.

Egli per esempio scrive: "dobbiamo dire che chi parla da solo parla a se stesso, che anche a lui le parole servono da segni, cioè da indici dei propri vissuti psichici?" E la sua risposta è no: le espressioni sono sì segni, ma non sono indici. La coscienza non comunica qualcosa a se stessa; io comunico qualcosa agli altri, ma quando si tratta di me non ha senso parlare di indici. Husserl scrive:

“Nel monologo le parole non possono servirci nella loro funzione di indici della esistenza di atti psichici, poiché una tale indicazione sarebbe qui del tutto senza ragione. Gli atti in questione sono in effetti vissuti da noi stessi nel medesimo istante”. Ecco la posizione di Husserl, che ha indubbiamente una sua forza. Ciò nonostante, mi permetterei di dire che non regge a una critica approfondita. Oggi siamo ostili a questa posizione di Husserl, se non altro perché dopo novant'anni di psicoanalisi siamo diventati tutti molto... “furbi”. Vi ricordo che il 1900 è l'anno stesso in cui esce L'interpretazione dei sogni di Freud. Husserl viene da un'altra cultura. Ma vi ricordo anche che tra fenomenologia e psicoanalisi è intercorsa una polemica molto viva, oggi forse non più attuale, che però ha fatto scorrere fiumi di inchiostro. In particolare nell'ultima opera di Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*; essa rimase come si sa incompiuta e venne edita da Eugen Fink, a sua volta esponente della fenomenologia novecentesca. Fink raccolse qui una serie di appendici, di manoscritti, che Husserl aveva steso in vista del compimento dell'opera. Una di queste appendici, edite da Fink, presa dalla mano del maestro, è proprio sulla questione dell'inconscio, ed è in sostanza un attacco della fenomenologia alla nozione di inconscio così come si presenta nella psicanalisi, con delle argomentazioni che hanno fatto molto discutere, perché è evidente che il concetto di inconscio, dal punto di vista fenomenologico, non ha senso. Come si fa a parlare di una coscienza che non è conscia? In che senso sarebbe interna alla coscienza questa zona, questo strato dell'inconscio?

Per la nostra questione però tutta l'ambiguità nasce da ciò che Husserl nomina con le parole coscienza e atti psichici. Non vorrei entrare nella questione della coscienza, che ci distoglierebbe dalla reale ragione per cui stiamo facendo questa digressione; quindi lasciamo impregiudicata la questione, lasciamo gli psicanalisti ed i fenomenologi a baruffare tra di loro. Ma un'altra cosa si osserva subito dalla lettura di questo testo. Ecco un esercizio di lettura filosofica; non si tratta in filosofia di militare per la coscienza o per l'inconscio; le questioni sono delicate, le parole sono ambigue, e lo sapeva anche Husserl: proprio per questo aveva scritto le Ricerche logiche. Non si tratta di fare questo, ma si tratta di leggere con attenzione e di cogliere il punto vero della dimostrazione di Husserl. Nelle righe che abbiamo letto Husserl non fa questione della coscienza nei termini che poc'anzi richiama, non dice che la coscienza non può che essere coscienza di sé se non è coscienza, non è questo l'argomento al quale si appella e non è questo l'argomento che lo avrebbe infatti salvato nel sostenere la sua tesi. Si appella a un'altra cosa che è interna alla natura del segno e che ovviamente doveva apparirgli in primo piano. Il segno ha la natura di esser qui per un altro, se non c'è segno. Ogni segno non vale per ciò che in esso è in presenza, ma per l'assenza alla quale rimanda. E allora la questione per lui si pone in questi termini molto ristretti: se le espressioni sono segni e anzi sono indici quando noi comunichiamo, poiché fungono da traccia, segno, indicazione di qualcos'altro, di quel che io che parlo voglio dire, degli atti psichici che sono interni a me che parlo, se le cose stanno così, non c'è nessun motivo di mantenere questa natura indexicale, indicativa, dell'espressione quando sono dentro me stesso, quando

sono il soggetto e l'oggetto delle mie stesse espressioni, cioè, come dice lui, quando vivo nello stesso istante i vissuti che vivo. Presa la cosa di qui, non poteva che concludere che le espressioni sono trasparenti per colui che parla con se stesso.

Il limite di questo argomento è che Husserl, proprio lui, l'inventore della fenomenologia, colui che dice: guardate il fenomeno, però ricava un'opinione su come vanno le cose nel mio stato interno osservandolo dal punto di vista della relazione esterna con altri stati interni. E questo è veramente scorretto. Husserl guarda le espressioni come indici, cioè come segno di collegamento tra due interni supposti tali; allora, siccome gli interni non si vedono direttamente (io non ti vedo dentro), ecco che queste espressioni che stanno in mezzo sono indici. Ma se eliminiamo questa situazione, sicché non si tratta più di due interni fra loro esterni che comunicano, ma dello stesso interno, allora non c'è più ragione che le espressioni siano indici. Già, ma tutto questo è stato detto solo sulla base della osservazione del dialogo intersoggettivo; e Husserl è talmente convinto che le cose stiano così, che la questione è liquidata. Così però dimentica una cosa fondamentale, quella che lui più di tutti ci ha insegnato, cioè a non ricavare opinioni estrinseche rispetto ai fenomeni, ma a guardarli direttamente. Non gli viene in mente di andare a vedere se le cose stanno veramente così, avendole semplicemente dedotte da come stanno in un'altra situazione, quella del dialogo, non del monologo. Ciò che egli dice del monologo è tratto dall'osservazione del dialogo, ma non dall'osservazione del monologo. Ciò non lo fa mai, perché questi sono gli errori in cui cadono anche i grandi maestri della filosofia; quando ci convinciamo di una cosa e ci sembra tanto evidente, non andiamo più a guardare.

Aveva ragione Peirce: non si può dubitare di ciò di cui non si dubita davvero. Non ho qui la pretesa di svolgere un'analisi fenomenologica del monologo interiore: sarebbe spropositata per i nostri fini. Mi accontento di due indicazioni, però più che sufficienti per mostrarci come Husserl si inganni. Cosa accade nel monologo, quando parlo a me stesso? Esaminiamo due casi. Noi diciamo: io parlo a me stesso, mi dico qualcosa. Ma non è questo ciò che comunemente accade. Se andiamo a vedere ciò che accade, vediamo che ciò che accade è appunto l'accadimento: io vengo sorpreso da una frase interiore, improvvisamente mi viene un'idea, come si dice. Mi viene, accade, si parla dentro di me improvvisamente una lingua che mi fa vedere una soluzione. Io sono sorpreso da un'idea, preso da essa, sono accaduto nella parola, non soggetto di questa parola, ma soggetto a essa: è questo che normalmente accade. Quando accade che mi viene un'idea, buona o cattiva, sperimento infatti la sorpresa: toh, m'è venuta una bella idea; resto sorpreso da ciò che mi parla dentro, il che significa una cosa sola: che io così, con la sorpresa, misuro la distanza dalla mia parola, misuro in concreto che la parola non mi appartiene, che ne sono distanziato e non immediatamente a contatto, come crede Husserl. Misuro la mia distanza, misuro la mia differenza, e talvolta mi chiedo con angoscia o con compiacimento: ma son io che ho così belle, o brutte, idee? Ecco che la parola testimonia subito il suo fungere come schermo: c'è qualcuno che parla di là, che non sono io, c'è un locutore mi-

sterioso che non sono io, che domina il monologo dell'anima, quel fatto per cui, come diceva Heidegger in una frase bellissima e famosa, l'uomo parla sempre, di giorno e di notte, quando è sveglio e quando dorme: in lui si parla sempre. Il soggetto di questo "si" è appunto nascosto da una tenda. Non sappiamo chi è, ed è quello il bersaglio dell'incontro psicanalitico, checché se ne possa poi dire: che è coscienza, inconscio ecc.

Ed ora un secondo caso che ribadisce come la parola del monologo non sia affatto pure a semplice; anzi, come sia molto complicata, non sia per niente trasparente, e sia a suo modo una tenda, uno schermo. Si tratta del caso in cui mi propongo proprio di parlare con me stesso. Divento così il luogo di un dialogo, di un colloquio nel quale c'è un soggetto che fa valere le sue ragioni, e c'è un altro soggetto che gli risponde. Curioso dialogo, anche insincero, perché sapete benissimo di essere la stessa persona divisa in due e sospettiamo di dirci solo quello che ci fa comodo. Anche quando vogliamo essere sevizianti di noi stessi, ci seviziamo sempre sulle cose che ci sembrano più nobili, non su quelle che non vorremmo sentirci dire. Per queste si va dallo psicoanalista. Dialogo poco sincero e tuttavia così indispensabile. Non saprei dire se produce un'effettiva chiarificazione o se è più propriamente uno sfogo. Credo che uno psicoanalista direbbe che è comunque un'elaborazione delle nostre emozioni interne. Anche qui c'è una distanza che si riproduce sempre, c'è uno schermo, c'è qualcosa che non domino, c'è un bisogno di comunicare qualche cosa.

Husserl non ha riflettuto che, se le cose stessero come le ha descritte, sicché non ho bisogno di comunicarmi i miei stati d'animo poiché li vivo, allora perché parliamo continuamente con noi stessi? Si può dire che non facciamo altro. Se le sapessimo subito così direttamente le cose che pensiamo che bisogno avremmo di tutto questo lavoro, di vedere oggettivata là nella voce silenziosa la situazione che ci inquieta? L'avremmo subito chiara davanti agli occhi. Ma noi non abbiamo niente del genere. Gli stati psichici sono estremamente complicati, sono soglie essi stessi e le espressioni ancora di più.

Se le cose stanno così, se è vero che in realtà nella parola ci sono sempre differenti soglie e distanze, aggiungiamo un altro esempio, già altre volte evocato, e utilizziamolo, per varie ragioni che diventeranno in seguito più chiare. Abbiamo evocato lo psicoanalista; ormai aleggia nei nostri discorsi da un po' di minuti. Cosa fa lo psicoanalista? Come va la cosa quando il soggetto della parola è uno psicoanalista nell'esercizio della sua arte, professione, o mestiere, non si sa propriamente cosa dire (e questo non è senza significato)? Anche lo psicoanalista fa uso di una tenda, esattamente come noi. Platone confrontava il filosofo col sofista; noi stiamo confrontando in questo frangente il filosofo con lo psicoanalista. Anche lo psicoanalista ha una tenda invisibile che si rende visibile nella disposizione e nell'uso. Il suo fulcro non è la cattedra, ma il famoso lettino. Direbbe Funari che se non ci si sdraia sul lettino, non si fa psicoanalisi; tutto il resto sono teorie, libri che si scrivono sulla psicoanalisi, che gli stessi analisti scrivono su di essa, ma è come la meditazione buddista: certo che se ne può scrivere, ma la più semplice cosa che vi può dire il monaco zen è che tutte queste cose non valgono niente, se uno la meditazione non ha provato a farla. Poi si può anche

raccontarla, purché non si scambino quei racconti per la meditazione. E così direbbe lo psicoanalista. L'esperienza che si fa sul lettino è decisiva, è quella che fa entrare nella pratica; ma questa esperienza è appunto la soglia, la tenda, la disposizione. Io psicoanalista mi dispongo qua, dove tu non mi vedi, e sono la muta, silenziosa presenza, che parla raramente, dietro il lettino. La psicoanalisi, salvo casi importanti (perché stabilita la regola si stabilisce anche l'eccezione che è essa stessa importante), salvo casi specifici, non si fa faccia a faccia. Anche qui abbiamo una soglia, anche qui si ha l'uso e il privilegio della parola secondo certe modalità, anche qui insomma abbiamo la tenda di Pitagora, o una particolare trasformazione occidentale della tenda di Pitagora. Indubbiamente, se lo psicoanalista non è andato in Egitto come Pitagora, però anche lui ha affrontato in certo senso la morte e la trasformazione, anche lui ha acquisito un nuovo nome al di là. Anche lui, come avrebbe detto Goethe, poi ancora Herder, ha visitato il regno delle madri. Ed è da questo viaggio che deriva la sua autorità. Questo viaggio è richiamato nella disposizione: egli non parla faccia a faccia. È enorme la suggestione di questo gioco, sicché nessuno ne va esente; neanche lo psicoanalista: anche lui riprova le stesse emozioni quando torna dal suo didatta.

Accontentiamoci di queste indicazioni per la seconda domanda. Diciamo che abbiamo mostrato come non vi sia mai una parola pura e semplice, come la tenda, la soglia, si intramino con l'evento stesso della parola in modi inimmaginabilmente vari, ricchi e certamente oscuri. Saltiamo la terza e la quarta domanda: è troppo presto per chiederci dove è finita la tenda, poiché qui non si vede, e anche la terza bis: che parola è la nostra che ne fa a meno. E invece concentriamoci sull'ultima, perché da quella prendiamo luce anche per quelle intermedie che ora saltiamo. Domanda che ci urge da vicino: non c'è la tenda, però c'è la distanza, c'è la soglia, c'è l'uso, c'è la disposizione. Lo psicoanalista ha le sue cose, noi che cosa abbiamo? La parola che esercitiamo come stabilisce qui la sua differenza? Come scandisce la sua soglia, il suo schermo, come determina le sue distanze? Non riusciremo a dire, ovviamente, tutto quello che andrebbe detto, ma cominciamo a guardare se possiamo coglierne qualcosa.

Che cosa caratterizza la parola che qui viene detta? Mi esprimerei così, con un'espressione che usò anche Lacan, non a caso: questa nostra parola (dove è indifferente che venga detta da me o da un altro mio collega) è "supposta sapere". La mia parola scandisce la sua soglia, impone le sue regole, le sue disposizioni, i suoi usi e costumi, le sue scritture quindi, perché è supposta sapere; e non solo da voi, anche da me. Naturalmente potreste osservare: l'espressione è un po' generica però, perché anche la parola di Pitagora è supposta sapere. Egli è il sophos che insegna a diventare philosophos. Anche la parola dello psicoanalista è supposta sapere.

Come però è supposta sapere la parola di Pitagora? In che modo si assicuravano i suoi uditori? In che modo si assicura colui che va dallo psicoanalista, sicché egli vive quella disposizione del lettino non come una bizzarria del padrone di casa, ma come l'espressione di una parola supposta sapere? Nel caso dello psicoanalista si dice per esempio: perché è un membro della SPI. Non soltanto, ma anche per le sue esperienze: ha fatto l'analisi didattica col tale; e poi per una

certa fama pubblica. Nel caso di Pitagora le cose stanno in tutt'altro modo: che cosa assicura che la parola di Pitagora sia giustamente supposta sapere e la tenda non sia che la materializzazione visibile di questa supposizione? Perché è stato in Egitto, ha visto il regno delle madri, ha visto l'origine di tutto, ha visto la culla dell'uomo. Anche lui ha visto i suoi didatti, che sono i sacerdoti e i maestri egiziani, ha letto i geroglifici.

Veniamo a noi. Che cosa assicura che la mia parola sia giustamente supposta sapere? In che modo qui l'esser supposto sapere si specifica, a differenza dello psicoanalista, a differenza di Pitagora? Qui ne è garante l'istituzione. Sono i segni e i ruoli dell'istituzione che garantiscono che questa parola viene giustamente supposta sapere. E infatti l'istituzione governa precisamente e con grande attenzione quali sono i limiti di quel che è supposto sapere. Se vogliamo elencare rapidamente come questa parola è supposta sapere nel nostro caso, potremmo nominare questi tre punti: io sono supposto sapere la filosofia, e, badate, in particolare la filosofia teoretica. L'istituzione dice che sono un professore di filosofia e aggiunge teoretica, col che la funzione si circoscrive. Il secondo punto dice che io sono abilitato a insegnare la filosofia, e in particolare quella teoretica. Terzo punto: sono abilitato a promuovervi e a laurearvi, cioè a cosa? A rendervi uguali a me. Abituamoci a guardare queste supposizioni, così articolate, come la nostra reale tenda. È dietro lo schermo di questa tenda che vi parlo ed è al di là di questo schermo che vi assoggettate al piccolo sacrificio di ascoltarvi. Badate però: come accade con tutte le tende e con tutto ciò che nasconde, qualcosa viene esibito perché qualcosa viene nascosto. Viene esibita la parola assicurata dall'istituzione, dalle sue funzioni, dai suoi ruoli, dal suo supposto sapere, questo viene esibito. Che cosa viene nascosto? Noi, proprio perché frequentiamo questa tenda metaforica del supposto sapere, ora possiamo dire così: siamo iscritti nelle nostre apparenze, ma anche nelle nostre inapparenze.

Che siamo iscritti nelle nostre apparenze lo vediamo. Sono quei comportamenti cui già ci riferivamo. Ma anche nelle nostre inapparenze. Non è così chiaro che cosa è visibile e che cosa non lo è, sono domande difficili, non le possiamo certo risolvere di slancio. Però una cosa la possiamo dire subito: che cosa non è più visibile? Sul piano fisico è quello che le altre domande, che abbiamo lasciato in sospeso, domandavano: quello che non si vede più è la tenda. Infatti non c'è. Ma non è questo che propriamente non è visibile, è un'altra cosa molto più sottile che per noi diventa inapparente. La possiamo esprimere con una domanda: perché sarebbe intollerabile, o un comportamento molto stravagante, se pretendessi di parlarvi da dietro una tenda? Potremmo rispondere che questa pretesa non sarebbe scientifica. Ma noi filosofi possiamo risponderci così? Non è proprio questo la filosofia teoretica, il luogo in cui si decide che cosa è scientifico e che cosa non lo è? Che cosa vuol dire scientifico? Scienza si dice episteme, e da Platone in avanti noi filosofi di quello parliamo. Platone aveva certe sue idee circa la formazione epistemica che se fossero attuate oggi, sarebbero giudicate non scientifiche. Ma possiamo accettare questo pregiudizio o non siamo qui proprio per risolverlo? per pensarlo, quanto meno? Non è appunto la filosofia il luogo della critica della scienza? Chi potrebbe venire a indagare, a sta-

bilire ultimativamente che l'accertamento tramite i tarocchi non è un buon sistema per risolvere gli esami? Certo, nessuno di noi lo fa. Ma se uno di noi lo facesse e tenesse ferma difendendola la sua posizione, chi avrebbe l'autorità, in nome di quale parola, di quale tenda avrebbe la possibilità di mostrargli che l'accertamento con i tarocchi è assolutamente inaccettabile? Faccia quello che vuole, magari i tests... ma perché i tests sono meglio dei tarocchi? Chi l'ha detto? In base a che? Lo scienziato può crederlo perché arresta l'indagine a un certo punto; noi no, altrimenti non faremmo filosofia, non avremmo nessuna formazione filosofica, nessuna iniziazione alla filosofia.

È per noi diventata inapparente la domanda sul perché non usiamo la tenda e sul perché ci scandalizzeremmo se un professore avesse la balzana idea di usarla. Ecco l'inapparenza di questa domanda, l'incapacità di sollevarla, di abitarla: questo è ciò che si nasconde in ciò che si mostra, cioè il nostro supposto sapere. Ecco che allora si apre per noi un problema assai rilevante. A questo punto potrei chiedervi: pensate forse che Pitagora e i suoi discepoli, con la loro tenda, fossero tutti matti? Certamente no, rispondereste e direste una cosa semplicissima che supponete sapere: che erano altri tempi e che le cose andavano diversamente perché i tempi erano differenti; le pratiche umane e gli uomini erano diversi da noi.

Adesso dobbiamo fare i conti con questa risposta, perché essa coinvolge la nostra soglia, la nostra supposizione di sapere, la quale ora si precisa: supposizione di sapere su basi storiche. Voi state dicendo però una cosa inquietante e dobbiamo rendercene conto.

Forse che credete alla storia? Credete che la storia sia in grado di spiegare la filosofia? Di fronte alla domanda: "dove è finita la tenda? perché usiamo altre cose?" voi rispondete: questione di tempo. In certi tempi andava bene la tenda, in altri sarebbe del tutto obsoleta. Così state rispondendo che cercate il chi e il che cosa della filosofia non nella filosofia, ma nella storia. Quindi voi supponete che io sappia la filosofia, ma più profondamente supponete che io sappia, e che voi sappiate, la storia, che c'è una verità storica dentro cui si iscrive la filosofia. È la storia che spiega il modo di esercitare la filosofia, cioè la filosofia stessa che non è altra cosa dal modo del suo esercizio, altrimenti è chiacchiera: ergo is te kai logois, appunto. Ebbene, cari amici, se pensate così, cosa fate qui? Perché non andate dallo storico? In realtà né storia, né sociologia, né alcuna scienza può pretendere di spiegare la filosofia. Anzitutto perché una pratica non spiega mai interamente un'altra pratica, se non riducendola arbitrariamente a se stessa. Ma anche per una ragione più profonda: perché queste scienze ci sono in quanto c'è stata la pratica della filosofia, che è l'origine comune di tutte.

Una piccola riflessione basterebbe a mostrarci quanto insufficiente sia la storia a farci comprendere il senso delle dottrine pitagoriche e della famosa tenda. Certo possiamo raccogliere dati sociologici, economici e culturali e non è che questo sia un male. La storia di continuo moltiplica i dati, ma la comprensione è sempre un salto. Non c'è la comprensione senza la trasformazione. La storia richiede un salto comprensivo che non è storico, che non si riduce alla somma analitica dei dati. Torniamo a noi. Abbiamo detto che la nostra soglia è caratteriz-

zata dal supposto sapere, che però non è il sapere di Pitagora. Non c'è bisogno che vi dica che sono andato in Egitto; la supposizione è di tutt'altro genere, qui, ed è tale da escludere la tenda. Col che però il motivo della rimozione diventa innapparente, non ci appare. E la comprensione è il salto che vi chiedo, la comprensione di questa nostra incapacità di risposta alla domanda: "perché non facciamo uso della tenda?" È la prima vera acquisizione del corso, la prima meditazione sulla scrittura filosofica.

2. L'IRONIA SOCRATICA.

Ma adesso veniamo alla terza domanda: "dov'è finita la tenda?" Potremmo precisare la domanda così: chi l'ha tolta? La risposta è facilissima, la comprensione della risposta, no. La risposta è ovvia, va da sé: chi ha tolto la tenda è stato Socrate. Gli storici vorrebbero darci a credere che Socrate è stato condannato a morte per certe ragioni sociali e politiche (che certo non mancarono), noi ora possiamo dire, con un nuovo senso: Socrate, il sacrilego. Di che cosa era accusato Socrate? Di sacrilegio. La sensatezza dell'accusa contro Socrate prende rilievo, anche se non siamo qui per condannarlo o per assolverlo. Ora comprendiamo meglio perché Socrate doveva compiere un sacrilegio ed essere giustamente condannato per asebeia. Questo non vuol dire che egli fosse un criminale, tutt'altro, poiché la cosa è molto più profonda e coinvolgente; per quello che dicevamo poco fa, se lui è sacrilego, lo siamo anche tutti noi. Tutti noi in suo nome abbiamo tolto la tenda.

Ma come Socrate ha tolto la tenda? Diamo subito un'indicazione: Socrate tolse la tenda con la sua ironia. Ambiguità dell'origine della filosofia. Tutte le cose all'origine sono ambigue, poi, per lo più, continuano a esserlo, salvo che noi ce ne dimentichiamo. Ambiguità dell'origine perché l'origine della filosofia poggia su due piedi: la sofia presocratica e la filosofia socratica. Si è spesso osservato che definire semplicemente presocratica la filosofia che ha preceduto Socrate è stato un espediente storiografico molto modesto. In fondo si dice semplicemente "prima di Socrate". Resta il fatto che non abbiamo trovato una definizione migliore. Questo fatto significa che guardiamo la filosofia con gli occhi di Socrate e quindi, ovviamente, per noi Socrate è innanzitutto questo: il filosofo. Certamente anche quello che veniva prima di Socrate, nel secolo VI e V, ha a che fare con la filosofia; c'è la sofia che prepara la filosofia platonico-socratica. Se vogliamo andare più a fondo in questa differenza, che qui nomino soltanto, c'è anche una differenza tra la oralità e la scrittura. La filosofia, o la sofia, presocratica è prevalentemente verbale. Cosa diceva Pitagora dietro la tenda? Si è perso, Pitagora non si preoccupava di scriverlo, sarebbe stato frequentare una soglia dissacrante rispetto alla sua paideia, sarebbe stato rinnegare il suo principio formativo che era un principio di iniziazione; e ancora Platone aveva questi scrupoli, si chiedeva: ma la verità filosofica bisogna scriverla? No di certo. Le cose serie teniamocene fra noi: proprio lui, l'iniziatore della filosofia e di quella tradizione sterminata di testi che la filosofia ha prodotto. Ambiguità che diventa ancora più ambigua se pensate che Socrate, come osserva Nietzsche, è colui che non scrive e che tuttavia è stato iscritto nel documento letterario più alto che l'Occidente abbia prodotto, cioè i dialoghi di Platone, mai più eguagliati da nessuna opera scritta. E infine ambiguità tra profezia e dialogo; il sophos presocratico è colui che parla-pro, al posto di; in lui si incarna la voce del Dio. Socrate no; Socrate dialoga sulla piazza del mercato. Differenze abissali, dentro le quali si è persa la nostra tenda.

Ma che cos'è l'ironia socratica? Dobbiamo esporci al salto di questa comprensione anche a rischio di romperci il collo, dobbiamo decidere che cos'è l'i-

ronia socratica e che cos'è filosofia da Socrate in avanti. Dobbiamo però escludere alcune semplificazioni di lettura, scorciatoie che poi non portano da nessuna parte. La differenza che la storiografia ha codificato nei secoli tra socratismo e cristianesimo come modi diversi di intendere la verità viene definita come differenza tra intellettualismo e volontarismo. Socrate sarebbe ironico perché "intellettualista". Cosa vuol dire? Vuol dire che circa le questioni ultime della vita umana, il bene, il male, l'al di là, il vero, il falso, Socrate dava una risposta intellettuale. Egli sostiene la nota tesi secondo la quale si pecca per ignoranza; quindi mette in primo piano il sapere. L'uomo che sa non è soltanto intelligente, è anche buono: *ergois te kai logois*. La tradizione cristiana pensa altrimenti: il sapere non basta, è la buona volontà che fa l'uomo buono e anzi talvolta il sapere è uno schermo. Gli uomini sapienti avranno più difficoltà degli umili a guadagnare la verità, cioè il regno dei cieli.

Questa differenza è certamente significativa; non intendo dire che non abbia un suo senso. Però noi dobbiamo guardarla quanto meno con altri occhi: apparentemente più in superficie, in realtà, secondo me, più in profondità. Stiamo chiedendoci conto della scrittura filosofica e allora possiamo dire che, senza chiamare in causa l'intellettualismo, il volontarismo ecc., è subito evidente una differenza tra la scrittura dei dialoghi di Platone, entro cui Socrate stesso è iscritto, e la scrittura evangelica. Lo stile evangelico non contempla l'ironia; in esso non ci sono dubbi, non c'è mascheramento. C'è qualcosa di ancora diverso, peraltro, dalla profezia, qualcosa di nuovo che solo la parola di Gesù ha inaugurato. Nei dialoghi di Platone abbiamo favole e miti, sempre frequentati ironicamente, nella consapevolezza di star raccontando delle storie. Non ci sono favole e miti nel Vangelo, ci sono invece parabole. Non dirò nemmeno una parola sulla parabola, che è un grande argomento per chi si interessa di queste cose, che è una novità della scrittura, una novità dell'annuncio della parola e della sua distanza. Queste sono appunto le vere distanze, non il volontarismo, l'intellettualismo, che sono interpretazioni filosofiche. Bisogna guardare le pratiche. E allora cominciamo a comprendere l'importanza decisiva, differenziante, autonoma dell'ironia socratica. Essa è la differenza della parola filosofica, così come noi la intendiamo. Chi non frequenta l'ironia socratica non è un filosofo, non pratica la filosofia.

Ma adesso chiediamoci come l'ironia ha dissolto la tenda e cosa comporta ciò, che conseguenze ha avuto. Più esplicitamente: in virtù di quale distanza l'ironia socratica ha abolito quella distanza, la distanza esoterica della tenda? L'immagine più celebre di Socrate, quella che non a caso fa da preludio a tutti i dialoghi (perché negli ordinamenti tradizionali c'è sempre un senso profondo), si riferisce al filosofo di fronte al tribunale di Atene. Come comincia la sua carriera letteraria Platone, cosa scrive per prima cosa? Il processo di Socrate. Ovviamente idealizzandolo, ma non troppo, perché Platone mette sotto gli occhi dei suoi concittadini cose accadute non molti anni prima. Dopo il processo Platone deve scappare da Atene, in quanto come socratico rischia la vita. Poi torna e scrive l'Apologia di Socrate, che non è altro che il resoconto del processo. Qui per la prima volta, e per l'ultima per certi versi, viene presentato Socrate (l'ulti-

ma perché proprio lì si decide tutto). Questo testo è stato tanto studiato, ma non sempre è stato guardato come cerniera a partire dalla quale si mette in movimento la macchina di guerra della filosofia.

Cosa fa Socrate in Tribunale? Nel suo meraviglioso monologo Socrate presenta se stesso. E lo fa a modo suo. Cosa fa? Non bisogna leggere alla buona, perché la scrittura filosofica va letta attentamente. Socrate prende la parola e dopo poche righe del testo si raccomanda a tutta la città, che era lì convenuta. Dice: "Ateniesi, non rumoreggiare di fronte a quello che dirò, abbiate pazienza". Ma perché avrebbero dovuto rumoreggiare? Socrate dice cose di una semplicità, umanità, evidenza assoluta. Dice quello che avremmo detto, modestamente, anche noi nei suoi panni, sebbene non con le sue parole. Ma qui dobbiamo leggere un fatto semplicissimo: che quello che Socrate faceva, non si era mai fatto. Perciò poteva dar luogo a una reazione, che Socrate si aspettava infatti. Socrate, si sa, è uno stravagante; adesso ce ne racconta delle belle, pensano gli ateniesi, e noi ci sganasciamo dalle risate. Ma il vero fatto strano è che Socrate non dice nulla di strano per noi, per le nostre orecchie. Che cosa fa? Racconta la sua vita, semplicemente. Ma questo, appunto, nessun uomo lo aveva fatto; nessun uomo aveva vissuto la sua vita così da poterla poi raccontare; nessun uomo ancora era stato un individuo, un soggetto, un soggetto psicologico come siamo noi. A noi sembra evidentissimo che sia importante narrare la propria vita. Cosa fa il paziente col suo psicoanalista? Parla della sua vita. Siamo di fronte a un modello che si presenta per la prima volta; per questo faceva rumoreggiare. Cosa invece sarebbe stato normale? Per esempio che Socrate si presentasse lì come un personaggio importante, che non racconta le piccole quisquiglie della vita. Uno che dice: "io sono investito dalla sacralità del Dio, io sono sapiente perché ho vissuto i misteri".

L'ironia di Socrate sta già nel fatto che si presenta a piedi nudi e disadorno, che si presenta davanti alla folla e al tribunale così come tutti i giorni andava al mercato. Però è tranquillo e sereno, e non si appella a nessuna sofia. La sua ironia è di essere, sin dal primo sguardo, un *anti-sophos*; un *anti-eroe*. Infatti cosa dice? Che non sa nulla: lui è colui che non sa nulla. Questa è la mossa tremenda della filosofia. Da allora abbiamo tutti imparato questa lezione, ed è così che mettiamo in crisi i saperi, ancora oggi. Di fronte allo psicologo che parla continuamente della psiche, noi gli facciamo una domanda socratica: cos'è la psiche? Io non lo so; e tu? E subito succedono catastrofi. Questa non è altro che la tremenda mossa di Socrate. I suoi concittadini sono abituati al fatto che chi prende la parola è uno che sa. Socrate dice il contrario. Oggi è normale tutto questo, allora era inaudito.

Un collegamento rapidissimo (poi ci torneremo). Ancora un'altra volta, in un momento cruciale del destino della filosofia, quando erano in questione i fondamenti della tradizione, un altro filosofo usò lo stesso espediente socratico. Quest'uomo pensò che non si poteva insegnare il metodo del sapere se non cominciando a narrare la propria vita, e quest'uomo ovviamente è Descartes. Come comincia il Discorso sul metodo? Più o meno così come comincia il discorso di Socrate in tribunale: quand'ero giovane i miei genitori mi hanno mandato a La

Flêche, che era un bel collegio, e lì ho studiato tanto. Riuscivo soprattutto bene in matematica ma poi ho compiuto tutto il mio cursus studiorum e mi son trovato alla fine a riflettere su tutto quello che mi avevano insegnato. Così mi sono detto: Renato, cosa sai? E mi sono risposto: proprio niente! Ecco come, in un momento di crisi, il filosofo si rifà semplicemente a se stesso e scopre la necessità di raccontare la propria semplice vita, per arrivare infine alla conclusione: sono un povero diavolo che non sa nulla di nulla. Questo non è una sorta di esordio letterario; è la prima parte del discorso sul metodo. Non c'è metodo filosofico, a partire da Socrate, se non cominciando da sé, dalla propria quotidiana esistenza; e questo è appunto ironico. Chi ha portato all'estremo questo cammino è un nostro contemporaneo. Noi siamo ancora lì, su quella soglia, per cominciare a capire la tenda che non c'è. Si tratta di Husserl, che ha reso teorico e tematico ciò che in Cartesio era detto senza insisterci troppo. Cartesio viveva in un'età aristocratica, parlava da aristocratico ad aristocratici. Non era elegante insistere: chi aveva capito aveva capito. Husserl vive in età popolari e democratiche, e allora bisogna spiegare. Quello che in Cartesio era qualche pagina, in Husserl diventa la ricerca di tutta una vita: come si fa a rifarsi interamente a se stessi? Però di una cosa è certo Husserl: il filosofo è colui che torna in se stesso, come diceva Cartesio (come già diceva Agostino); se no non è filosofo; e non può farlo se non cominciando dalla narrazione prosaica della propria vita. Socrate è un prosaico, è l'anti-eroe, è colui che si scusa continuamente dei suoi esempi volgari, del suo parlare basso. Tutte trappole, beninteso, tutte trappole! L'ironia ha sfondi che non si lasciano vedere, ha sfondi e sottofondi.

Socrate dunque si presenta in tribunale e il suo atteggiamento è quello dell'anti-sophos. Lui non sa nulla. Mossa tremenda che mette in crisi tutti, in quel tribunale, gli amici stessi che vorrebbero salvarlo a tutti i costi (figuriamoci Critone cosa non fa: corre da tutte le parti raccogliendo dracme). Ma Socrate dice che è un pover'uomo che non sa niente e che però, un bel giorno, gli capita sulla testa questa storia incredibile: che un amico è andato a Delfi ed ha chiesto all'oracolo: "Chi è il più sapiente uomo ad Atene?" E l'oracolo risponde, tra le altre cose che vedremo più avanti, "Socrate". L'amico torna e lo riferisce a Socrate, che si dice: "O l'oracolo è matto o qui c'è qualcosa che non va". Di qui la sua missione, che in lungo e in largo spiega al tribunale. Da quel momento Socrate intende mettere alla prova l'oracolo di Delfi. Come? Andando dai sapienti e chiedendo conto della loro sapienza. Così si vedrà che l'oracolo ha sbagliato. Comincia la sua peregrinazione nel rispetto dell'oracolo. Qui l'ironia è serpeggiante da tutte le parti. "E cosa succede? – dice Socrate – Che tutti hanno cominciato a odiarmi, perché andavo dagli architetti e chiedevo cosa fosse l'architettura e non lo sapevano; sapevano sì fare le case, ma non sapevano perché le facessero. Così gli artigiani, gli uomini politici, i sacerdoti: perché sacrifici agli Dei? Bisogna fare così e così. Sì, ma perché? Come perché! perché chi sacrifica agli Dei fa cosa a loro grata! Ah sì? non ci avevo pensato e tu come lo sai?" Bisognava avere un occhio ironico per sollevare queste domande. È ovvio che la ripetizione continua di queste domande e la infelice (infausta, per Socrate e per il suo destino personale) dimostrazione che tutte queste sapienze inquisite erano

tecniche, diciamo così, che era il sophos che lì parlava, non il philosophos, la dimostrazione che al fondo di queste sapienze non c'era nessuna coscienza, generò contro Socrate tutt'una serie di ostilità e avversioni che si concluse in un tribunale.

Ma che significa questo socratico appellarsi ad Apollo? Siamo tentennanti: chi è Socrate? È colui che davvero crede all'oracolo di Delfi o è colui che gioca con esso e che ci racconta questa storiella per mettersi in scena con questa maschera dietro la quale, oltre l'ironia stessa, c'è uno sguardo ben più profondo e inquietante? Per esempio lo sguardo del Fedone con cui Socrate guarda in faccia la morte. E non è questo sguardo un invito a fare tutti altrettanto?

Non è facile ovviamente rispondere a queste domande. È molto importante sollevarle per capire come l'ironia socratica sia al fondo qualcosa di inafferrabile, che non si può facilmente penetrare. Com'è caratteristico poi il modo in cui Socrate si presenta quale cittadino: altro grande tema. Pitagora era stato in Egitto; Socrate non è mai uscito da Atene. Credete che sia causale tutto questo? Egli dice: fuori cosa c'è, tutto sommato? La campagna. Ma Socrate incarna la fondazione della città, della città dell'uomo, ed è una delle ragioni che adduce in tribunale, quando le cose si mettono male. Per evitare la condanna capitale poteva o attribuirsi una multa molto pesante, o, meglio ancora, accettare l'esilio. Esso sarebbe stato un gran sollievo per tutti: se ne va, si leva dai piedi – come si dice volgarmente – e ci evita l'applicazione troppo crudele e spropositata della legge. Ma Socrate dice no: non ci vado in esilio, andateci voi, io non sto bene fuori di Atene, io sono nato qua, altrove sarei sempre un cittadino dimezzato, guardato come lo straniero e per giunta ambiguo. La sua sapienza non si ripete da altrove, si ripete da qui. Vi è una coerenza profonda tra questa topologia e questa ironia del soggetto che torna a se stesso.

Voi direte: ma non è vero che Socrate non è mai uscito da Atene. È uscito quando doveva farlo, in occasione delle sue campagne militari; sono ricordate da tutti. Non c'è dubbio, Socrate si è comportato bene in guerra. Ma come si è comportato in guerra? Ecco che di nuovo abbiamo la scrittura dell'anti-eroe. Ha ammazzato molti nemici? Ha fatto prigionieri? Si è impadronito di bottini? Non ci risulta. Una delle azioni sue più valorose è che si è ritirato con dignità. Più antieroico di così! Eppure è una cosa seria quella che ha fatto, una cosa importante. Le file si erano rotte, gli ateniesi avevano perso il controllo della situazione, in parole povere se l'erano data a gambe. Con questo dissennato comportamento rischiavano il massacro. Se ognuno scappa per suo conto, obbedendo ad un impulso irrazionale, così isolato e sparpagliato può essere facilmente sopraffatto. Gli Ateniesi hanno perso la testa e scappano. Uno solo invece non scappa; piuttosto si ritira, guardandosi intorno, con quel suo occhio bovino che dice agli assalitori: "Lasciatemi stare, è meglio per voi". Anche in un'altra occasione esercita la sua virtù di cittadino. I trenta tiranni gli dicono: "Uccidi quest'uomo per ordine della città". E lui: "Mi dispiace, ma non uccido quest'uomo". Di nuovo la figura emblematica dell'anti-eroe.

Durante il processo gli dicono concitatamente amici e discepoli: "Dichiarati colpevole, pagheremo noi la multa". Ma lui risponde che non può, così come

non può dichiarare di sapere, così come non vuole fare una cosa se non sa cosa fa. Dapprima Socrate viene condannato per un piccolo stacco di voti, ma nella seconda votazione dopo che ha detto non solo di non essere colpevole, ma anzi meritevole di essere mantenuto a spese pubbliche, allora i voti negativi contro di lui sono molti di più. Socrate li ha sfidati, ma di nuovo li ha sfidati nel non-fare, non nel fare. Andandosene dal tribunale, Socrate dice l'ultima cosa, che è l'ultimo tocco della sua ironia, che qui si fa dura e implacabile. Egli sa bene dove andrà: la dove nessuno potrà più recargli danno o fargli ingiustizia. Ma i giudici, e con loro la città tutta, dove andranno?

Diamo ora una rapida scorsa al testo; vediamo cosa dice Socrate in tribunale. "State certi, o cittadini di Atene, che udirete da me non delle orazioni adorne di belle frasi, come i miei accusatori, di belle parole, e nemmeno io parlerò secondo un bell'ordine [quello retorico che Gorgia aveva stabilito. Socrate invece adotta un parlare alla buona] perché ho la cognizione di non dir nulla di particolare, salvo che non sia giusto [insistenza sulla giustezza del discorso. Questa già è la premonizione della verità. Pitagora diceva cose importanti; Socrate dice cose giuste, che hanno in sé la *orthotes*, la perfetta relazione tra parola e cosa] e nessuno di voi deve aspettarsi che io parli in maniera diversa. Del resto, cittadini, non sarebbe nemmeno conveniente a questa mia età che io venissi qui da voi a inventare dei bei discorsi, come potrebbe fare un oratore giovinetto; poiché anzi, cittadini ateniesi, di questo vi prego e vi supplico: se voi udirete che nel difendermi adotto quelle stesse parole che sono solito adoperare anche in piazza davanti ai banchi dei cambiavalute, dove molti di voi mi hanno già ascoltato, ebbene io vi prego di non meravigliarvi se parlo come parlo lì e di non interrompermi e di non tumultuare [perché così nessuno in tribunale aveva parlato mai]. La cosa è proprio così: è la prima volta questa, vecchio di settant'anni compiuti, che salgo i gradini di un tribunale [non chiediamoci affrettatamente: "quale tribunale?"] Ci ritorneremo] e dunque io sono realmente straniero all'eloquenza di questo luogo [la topologia del mio sapere non è quella di questo luogo, io sono estraneo al *logos* di questo luogo, porto in questo luogo un'altra logica. Proprio per questo sarò condannato, perché ciò che Socrate fa è in realtà una rivoluzione, non semplicemente una difesa *ad hoc*]. Ora, se davvero io fossi straniero, certo mi compatireste, se parlassi in quella lingua e in quei modi con cui fossi allevato. Così dunque vi prego, e mi pare ragionevole preghiera, che non badiate al modo del mio parlare, il quale potrà essere peggiore di quello dei miei accusatori o potrà anche essere migliore, ma badate soltanto a questo e a questo ponete orecchi e mente: se dico cose giuste, oppure no. Perché questo è il dovere di chi giudica, com'è dovere di chi parla dire la verità" [se questo è oggi ovvio, non lo era allora. La questione non era la verità, ma lo diventa con la sapienza di Socrate. L'accusa era di *asebeia*, cioè di sacrilegio. Il problema non era la verità, non era se effettivamente Socrate aveva avuto intenzione di far questo; tutta la difesa socratica, basata sul fatto che lui non aveva questa intenzione, è eccentrica rispetto al tribunale. Il tribunale voleva stabilire la cosa, non l'intenzione, il fatto, non la verità, non quella verità dell'anima che Socrate qui proclama per la prima volta. Siamo così di fronte a una crisi del sapere giuridico e di quello politico].

Riprendiamo un po' più avanti e leggiamo un secondo e ultimo passo dall'Apologia. Dopo aver ricordato varie cose ed essersi difeso con quella sua abilità dialettica, Socrate dice: "A questo punto potrebbe saltar su qualcuno di voi a dire: 'Ma Socrate, che cos'è che fai tu? Da che parte sono venute fuori queste calunnie contro di te? Perché certamente, non già perché non facevi niente di straordinario furono poi messe in giro tante dicerie sul conto tuo e questa voce non sarebbe venuta fuori se tu non avessi fatto niente di diverso da ciò che fanno tutti; e dunque raccontaci che cos'è questo, perché non vogliamo giudicare di te così alla leggera!' Chi dice così a me pare dica il vero e io mi proverò a mostrarvi che cos'è che dette origini a tante voci e calunnie contro di me. Ascoltatemi dunque. Forse a taluno di voi potrà sembrare che io scherzi; no, voi lo sapete bene, io vi dirò tutt'intera la verità. È vero, cittadini di Atene, non per altro motivo mi sono procacciato questo nome se non per una certa mia sapienza [quindi Socrate è titolare di quella sua sapienza] straordinaria [qui Socrate fa un'aggiunta decisa, che scandisce due mondi. Qual è questa sapienza? Quella che io direi sapienza umana. Comincia qui. Prima c'era stata una sapienza divina, mitica, eroica. La sapienza umana comincia nel tribunale di Socrate, lì comincia l'umanesimo, l'antropologismo, l'Occidente, la terra degli uomini, dei soggetti, delle persone, di coloro che non possono più essere raffigurati come gli egiziani raffiguravano se stessi, in quella maniera schematica e ieratica, suggestiva e meravigliosa, ma tutt'altra. Diceva bene Herder: non bisogna guardare le figure egiziane nei papiri, o sulle colonne dei templi, con lo stesso occhio estetico col quale guardiamo le statue greche, perché si tratta di mondi differenti; lì non si raffigurano uomini, ma adepti del dio, sue reincarnazioni, schemi mitici; soltanto con i greci si rappresenta la figura umana, solo allora l'uomo diventa il centro del mondo. Ma dove propriamente ciò accade? Ebbene, noi filosofi possiamo rivendicarne la paternità, nel bene e nel male: proprio in queste parole che inaugurano una certa sapienza umana]. Quei tali invece di cui parlavo or ora, o saranno sapienti, di una sapienza più che umana, o io non so che cosa dire [guardate come scherza! La frase di Nietzsche: 'Socrate ha ammazzato il mito', sembra forte, eccessiva, e non bisogna dimenticare che Nietzsche dice queste cose dopo avere assorbito nella maniera più profonda il lato sublime del socratismo. Tuttavia, al di là di ciò c'è un'eco di questa ironia]. Certo la sapienza di costoro io non la conosco [Socrate è il primo uomo sulla terra che, guardando il sacerdote che sgozza la vittima in onore degli Dei, sente di non capire più. Egli ha fatto un passo fuori dal cerchio magico del mito, un passo in avanti rispetto alla sacralità del mondo, per cui può qui scherzare molto pesantemente. Naturalmente egli scherza anche sulla inferiorità morale dei suoi accusatori: ma quale mai sapienza hanno? Nessuna, sono solo dei prestanome. Allude così a una povertà umana e morale dei suoi accusatori, ma dietro c'è ancora altro]. Certo la sapienza di costoro io non la conosco e chi dice il contrario mente e dice così per calunniarmi. E qui vi prego di non rumoreggiare, neanche se vi sembra che io pronunci parola troppo grande, perché non mia è la parola [guardate che meraviglioso passaggio: la sapienza sacrale è tolta di mezzo con un gesto che è quello della filosofia, del dubbio socratico, e poi cartesiano, o infine il dubbio eterno della filosofia. La sa-

pienza presocratica è messa in questione, ma sotto l'usbergo di un'altra via. È come se due teogonie venissero a confronto: la teogonia del sovrumano e la teogonia dell'umano. Proprio nel momento in cui Socrate esclude la sapienza divina, si appella a un Dio e dice: non rumoreggiate, perché ora la dirò grossa; ma ricordatevi: quella che io dico non è la mia parola, è la parola del Dio! Vedete come è ambigua l'ironia socratica: ci precipita in basso, nella quotidianità della parola pura e semplice eletta a luogo della verità, e nello stesso tempo la riconsacra nell'immagine di un Dio, di un Dio filosofico, il cui motto era: conosci te stesso]. Non mia è la parola che sto per dirvi, quale essa possa essere (...) Circa la mia sapienza, se davvero è sapienza e di che natura, io chiamerò a testimone davanti a voi il dio di Delfi". Dopo di che racconta la nota storia dell'amico: "Ed ecco un giorno costui andò a Delfi e osò fare all'oracolo questa domanda – ancora una volta vi prego cittadini, non rumoreggiate. Domandò se c'era nessuno più sapiente di me e La Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno. Di tutto questo vi farà testimonianza il fratello suo che è qui".

Non leggiamo oltre, ma osserviamo invece che Socrate non si lascia giudicare dal tribunale; è lui a giudicare il tribunale. Il tribunale è quello che lui stesso ha stabilito con tutti i cittadini di Atene, andandoli a inquisire, a giudicare, a stimolare. Egli ha dato il via (si potrebbe dire con Nietzsche) a un esperimento con la verità. Ma la fine dell'esperimento conduce alla conclusione che nessuno, al suo confronto, in realtà è sapiente. Socrate sa di non essere sapiente; ecco quella sua certa sapienza; cioè è consapevole di essere uomo: colui che non sa e che diventa umano per questo, che fa della non sapienza il fondamento della ricerca. "Io invece, come non sapevo, neanche credevo sapere e mi parve insomma che almeno per una piccola cosa [quante volte ritornerà questa espressione: "una piccola cosa" dirà Cartesio, "un piccolo inizio" dirà Husserl sul letto di morte] io fossi più sapiente di lui: per questo, che io non so e neanche credo di sapere... Troppo preso come sono da questa ansia di ricerca [l'uomo del mito non ha ansia di ricerca, forse nemmeno Pitagora], non mi è rimasto più tempo per far cosa veruna, considerabile né per la città, né per la mia casa, e vivo in estrema miseria per questo mio servizio del Dio [la filosofia viene messa così sotto la protezione di Apollo]".

Accanto a questo testo ne voglio far risuonare un altro che già ho annunciato: il Discorso sul metodo di Cartesio. È un altro esempio emblematico di cominciamento della filosofia, contro ogni asservimento della filosofia a una sapienza supposta più alta; rivendicazione della filosofia che è al tempo stesso rivendicazione della vita del singolo filosofo. Dopo le prime cinque righe Cartesio dice quella cosa che poi si è sempre ripetuta: "La facoltà di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso, che è propriamente ciò che si dice buon senso è uguale per natura a tutti gli uomini". Questa frase sarà ripetuta tale e quale da Kant: la ragione (Vernunft) è in generale propria di tutti gli uomini. È naturale che noi leggiamo queste righe trovando che sono banali e aggiungendoci la presunzione di leggerle come moralmente adeguate: noi europei siamo buoni perché concediamo la ragione in generale a tutti gli uomini. Ma come stavano le cose nel tribunale di Atene? Non stavano così, neanche per gli Ateniesi, che erano pregati

di non rumoreggiare. L'umanità presocratica non pensava affatto questo pensiero di Cartesio: che tutti sono dotati di buon senso, ossia di ragione. Questa proposizione in realtà è una somma violenza. Essa unifica l'umanità sulla base del gesto socratico, sulla base dell'uccisione del mito, della dissoluzione della tenda di Pitagora. Il che potrà essere bene o male, ma non è questo il punto. Il punto è che nel momento in cui diciamo che tutti per natura sono dotati di questa ragione, stiamo dicendo il falso. Gli uomini non sono per nulla dotati per natura di questa ragione; ne sono dotati grazie a Socrate, grazie al suo gesto. Nella misura in cui questo gesto diventa una imposizione su tutto il pianeta terra, ciò che abbiamo è puramente violenza e non ragione, o è la violenza della ragione. Questo oggi può essere chiaro davanti ai nostri occhi, non poteva esserlo davanti agli occhi di Cartesio. Egli veniva ovviamente da Platone, da Socrate, dalla tradizione occidentale, come luogo della verità universale. Socrate aveva ancora bisogno di invocare il Dio: non rumoreggiate, l'ha detto la Pizia e a lei lo ha detto la voce di Apollo. Cartesio invece ci presenta l'ideologia moderna: per natura; il che significa che se un uomo non ragiona così, è per natura disumano e allora, in base alla natura, lo si può tranquillamente mettere sulla graticola, come è stato fatto. Sono conseguenze ben precise che derivano dal gesto grandioso di Socrate e di Cartesio.

Stabilito allora che per natura tutti gli uomini detengono la ragione, la diversità delle opinioni non deriva dal fatto che gli uni siano più ragionevoli degli altri, ma solamente dal modo di condurre i nostri pensieri (che seguono vie diverse) e dal non considerare le stesse cose. Di qui la necessità di un metodo universale (la scienza) di fronte al quale si deve convenire. Ma questo metodo era ancora nel profondo quello di Socrate. Non basta dunque avere un buon ingegno; quel che più importa, continua Cartesio, è di applicarlo bene. Le anime più grandi sono capaci dei più grandi vizi, come delle più grandi virtù; ma quelli che seguono sempre la via dritta, anche se camminano assai lentamente, possono andare molto lontano [il metodo procede passo passo: rispondi, Teeteto, domanda dopo domanda]. "Non ho mai presunto che la mia intelligenza fosse in nulla più perfetta del comune". Questo però è proprio Socrate: non sono un ispirato, non sono un sophos, non detengo saperi esoterici, sono un comune uomo, dotato di comune buon senso, ma passettino dopo passettino, granellino dopo granellino, noi raccoglieremo un grande cumulo di sapienza, di sapienza metodica. Questo è l'Occidente, questo siamo noi. La nostra soglia dice: io non sono speciale. Ancora Campanella si presentava come un uomo speciale, ancora Bruno rendeva oscuri i suoi discorsi e si presentava immerso nel lampeggiare di tuoni, in odori di incensi, in combinazioni astrali. Se c'era un uomo che Cartesio detestava era proprio Campanella, perché non esibiva il metodo di ciò che diceva, perché non parlava come tutti, ma si arrogava il diritto di una sapienza più che umana. Qui viene ribadita la sapienza umana, cui tutti possiamo arrivare seguendola passo passo, sapienza che si può sottomettere al tribunale pubblico della verità.

"Non ho mai presunto che la mia intelligenza in nulla fosse più perfetta del comune; anzi ho spesso desiderato di avere il pensiero così rapido e la memoria così vasta e pronta come hanno altri [anche lui, come Socrate, scherza]. E non

conosco altre qualità all'infuori di queste, le quali servano alla perfezione dello spirito, poiché, quanto alla ragione o buon senso, essendo questa la sola cosa che ci fa uomini [quindi se non ce l'hai sei una bestia], voglio credere che sia tutta intera in ciascuno [guardate la malizia di quel 'voglio credere'; questo è un tocco da Riforma e Controriforma: voglio credere; se poi però in qualcheduno non è intera, bisogna punirlo], seguendo in ciò l'opinione comune dei filosofi i quali dicono che il più e il meno è soltanto negli accidenti, non nelle forme o nature degli individui della stessa specie. Pure non esiterò a dire che ho avuto a mio avviso la grande fortuna di imbarcarmi sin dalla giovinezza in certe vie [ecco quel certo sapere di Socrate] che mi hanno condotto a considerazioni e massime dalle quali ho formato il metodo, per cui potrò aumentare per grado la mia conoscenza ed elevarla a poco a poco al punto più alto, a cui la mediocrità del mio ingegno da solo non mi farebbe pervenire". Cioè: io sono un modesto uomo, la nostra sapienza è limitata, ma tutti insieme, grado per grado, scaleremo il cielo.

Dopo aver ricordato la mediocrità dell'ingegno e anche la brevità della vita, Cartesio passa all'illustrazione diretta del metodo. Non tanto le regole, ma la messa a fuoco di cosa significa per lui metodo e scrive: "Mi limiterò a mostrare in questo discorso [discorso preliminare cui seguivano poi i trattati e saggi scientifici] le vie da me seguite e a rappresentare con esse, come in un quadro, la mia vita". Primo passo del metodo è rappresentare se stessi. La tenda non c'è più, però c'è il mimo della verità, come diceva Platone: il filosofo scrive con le opere e con le parole la verità e le iscrive su di sé; perciò è mimo della verità. Non c'è la tenda, ma c'è la rappresentazione che comincia con la narrazione della propria vita. In questione è l'individuo, cosa sa davvero e in base a quale percorso interiore viene abilitato metodicamente, cioè viene legittimato a dire agli altri che cosa è sapienza. Cartesio è l'iniziatore di queste cose nella chiave moderna, ma certo dietro di lui sta Socrate.

Continuiamo la lettura: "...rappresentare la mia vita affinché ognuno possa giudicare". Questo è il vero tribunale della ragione, come dirà appunto Kant. A Socrate non importa niente dei giudici, li considera dei poveracci; a Socrate importa il pubblico, a quello chiede di giudicare; e non solo a coloro che sono fisicamente presenti, che sono solo un campione, ma al pubblico universale; perciò Platone scrive l'Apologia, perché per sempre possiamo esercitare il giudizio della ragione, possiamo valutare se costui è effettivamente depositario di qualche verità. Siamo sempre nell'ambito dell'ironia socratica, dell'esame socratico. "E così, apprendendo dalla voce comune [la vox publica, su cui abbiamo lavorato in corsi precedenti: la verità come verità pubblica] quel che gli altri ne pensano, avrò qui un nuovo mezzo per istruirmi da aggiungere a quelli di cui sono solito servirmi. Il mio scopo non è dunque quello di insegnare il metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la propria ragione, ma di far vedere soltanto in quale modo ho cercato di condurre la mia ragione. Quelli che hanno la presunzione di dare precetti agli altri devono reputarsi più abili di loro, per cui se falliscono sono giustamente biasimati, ma io presento questo scritto solo come una storia [le peripezie di una vita: dove è cominciato tutto ciò? Certamente nel tribunale di Atene, ma si pensi anche alla soglia del poema di Parmenide: un uomo

si è aggirato per tante città in cerca di qualcosa che non ha trovato e dopo questa tormentosa ricerca ha finalmente imboccato il sentiero al di là del quale sta una porta, o tenda, che cela la Dea della verità; qui per la prima volta si narra la peripezia di un mortale che vuol diventare eidos fos, colui che sa; la peripezia che ci narra Cartesio è l'ultima propaggine di questo gesto inaudito, reinterpretato da Platone o da Socrate. Ma continuiamo la lettura] o se preferite una favola".

Poi Cartesio narra la sua vicenda, la sua peripezia. "Io sono stato istruito nelle lettere sin dalla fanciullezza, e poiché mi era fatto credere che con lo studio avrei acquistato una conoscenza chiara e sicura di tutto ciò che è utile alla vita, avevo il desiderio grandissimo di imparare. Ma appena dopo aver terminato quel corso di studi, dopo il quale si è di solito annoverati tra i dotti, mutai interamente opinione, poiché mi trovai intricato in tanti dubbi ed errori che mi sembrava di non aver cavato altro profitto, cercando di istruirmi, se non questo: di aver scoperto sempre più la mia ignoranza [questa è una parafrasi del discorso di Socrate]... Infine il nostro secolo mi sembrava fiorente, ricco di buoni ingegni, il che mi faceva prendere la libertà di giudicare da me tutti gli altri e di pensare che non ci fosse al mondo una tale scienza, quale prima mi avevano fatto sperare". La filosofia è una certa sapienza; i dotti mi avevano promesso la sapienza, ma non ce l'hanno. Quindi non resta che tornare a noi stessi – come già diceva Agostino – ricominciare da capo, riedificando a partire da sé. Riprendiamo l'ultimo brano: "Appena l'età mi permise di uscire dalla tutela dei miei precettori, abbandonai interamente lo studio e risolsi di non cercare altra scienza fuori di quella che potevo trovare in me stesso". Egli cioè doveva trovare una nuova scrittura di se stesso, del sapere e delle cose: ergois te kai logois. "Impiegar dunque il resto della mia giovinezza a viaggiare, a vedere corti e uomini d'armi, a frequentare genti di altra indole e cognizione, a far tesoro di una diversa esperienza". Qui non ci siamo più col modello socratico. Socrate è colui che non va in giro per il mondo; qui siamo nell'età moderna, e non a caso emerge la parola esperienza, che in greco non si può nemmeno tradurre: suonerebbe empeiria, che non è esattamente quello che ha in testa Cartesio, perché egli ha in testa quello che diceva Bacone. Il nostro mondo, la cui filosofia ha salde basi, mai rinnegate, socratico-platoniche, però inclina verso la sua ultima rappresentazione, la sua ultima figura, che è la scienza.

Cartesio lascia il sapere che al suo tempo è il sapere comune dei dotti, la sapienza alta, e decide di far esperienza del gran libro del mondo, di vedere le scritture degli uomini e non le scritture dei dotti. Si apre alla multiformità delle opinioni. Questa esperienza presso gli uomini lo rende consapevole della multiformità dei costumi, come per un sofista del tempo di Socrate: si rende conto che ciò che da una parte è lecito, dall'altra è invece proibito, che insomma viviamo in mezzo a una relatività dei costumi. "Io invece – dice – avevo sempre un desiderio ardente di imparare a distinguere il vero dal falso per vedere chiaro nelle mie azioni e camminare con sicurezza nella mia vita, e considerando i costumi degli altri uomini vi trovavo poco o nulla di rassicurante, anzi, vi trovavo altrettanta disparità di vedute, quanta ne avevo riscontrata prima, tra le opinioni dei dotti". Crisi del sapere, della civiltà, della cultura, che Cartesio denuncia con

grande forza. È la stessa situazione di Socrate: dopo le guerre persiane i greci hanno perso la loro identità; girano per le città i falsi maestri, i sofisti, che proclamano la relatività di tutto, la città è corrotta, in alto come in basso. La filosofia, diceva Hegel, nasce nei momenti di scissione; è allora che si sente il bisogno della filosofia, non perché essa sia la strada maestra per stabilire i fondamenti del vero di per sé, ma perché essa è ciò che si fa carico della crisi, essendo incarnata da uomini che hanno il coraggio di ricominciare.

Cartesio dice dunque che queste opinioni degli uomini gli sembravano sempre più ridicole; non poteva dar fede a nessuno. "Mi venni così liberando a poco a poco di molti errori che possono offuscare il nostro lume naturale e renderci meno capaci di ragionare, e così, dopo aver impiegato alcuni anni a studiare nel libro del mondo e a farne esperienza, presi un giorno la risoluzione di studiare anche in me stesso [si riferisce alle Meditazioni metafisiche] e di impiegare tutte le forze del mio ingegno a scegliere il cammino da seguire. E questo, a mio avviso, mi riuscì assai meglio che se non mi fossi allontanato mai dal mio paese, né dai miei libri [è come dire: aveva ragione Socrate]".

Dopo queste due piccole esplorazioni, cerchiamo di raccogliere in una serie di punti i tratti caratteristici di questa nuova esperienza, di questa nuova distanza: non c'è più la tenda di Pitagora, qui abbiamo nuove soglie, una nuova topologia delle parole e delle azioni. Il primo punto è che questa sapienza si basa sul sapere comune. Sono finiti gli oracoli; l'ultimo oracolo che cancella se stesso infatti dice: conosci te stesso, e così rimbalza in colui che interroga. Questi chiede: chi è il più sapiente? L'oracolo risponde: sei tu; devi cercare dentro di te, devi conoscerti per avere la risposta. Vero sapiente non è colui che la comunità superstiziosa crede che sia sapiente; il più sapiente è l'uomo più stravagante della città, Socrate. Ma Socrate usa il comune buon senso, il parlare alla buona. Comincia l'epoca della prosa (il mondo della prosa – come dice Hegel). È finita la poesia, è finita la sapienza poetica, creatrice degli Dei, dei culti, delle parole salvifiche. La parola che ha distinto il cielo e la terra, il sacro e il profano. Restano i poeti, certo, come povere anime estetiche, che si aggirano – come diceva Hölderlin – nella notte del mondo, in attesa del ritorno di Dioniso; essi sono solo una fioca testimonianza della potenza poetica della parola. Comincia invece un'epoca nella quale la sapienza è data alla parola della prosa, della quotidianità, del senso comune, alla parola degli uomini; non degli Dei e degli eroi.

Secondo punto di questa nuova sapienza: essa non è patrimonio di individui eletti, aventi cosce d'oro; è invece la sapienza che si espone al giudizio di tutti, al giudizio del pubblico: la sua verità è pubblica. Il tribunale di Socrate è così il tribunale della ragione; questa è una grande metafora.

Terzo punto: sapienza umana, non sovrumana, perché l'uomo, così come noi lo intendiamo, nasce ora. Di qui l'assurdità delle scienze umane. Perché dico assurdità? Perché esse credono di studiare un oggetto pacifico e sempre esistito; ma l'uomo non c'è, l'uomo nasce qui. Non si può fare una scienza dell'uomo in generale, perché non c'è un uomo in generale; un cinese antico non è un uomo in questo senso socratico. Vuol dire che allora lo posso scannare impunemente? Certo che no. Allora vuol dire che lo devo assimilare alla nostra umanità per non

scannarlo? No, proprio così lo sto di fatto eliminando. Anzitutto dobbiamo vedere i confini delle nostre tende, ciò che nascondono, non solo ciò che manifestano. Non esiste l'uomo, esiste a partire da questa decisione; l'uomo è ben altro che una cosa della natura. Non a caso Heidegger non usò mai la parola uomo in Essere e tempo, ma usò appunto Dasein, quel che è qui, che sta qui, nella luce dell'essere, nell'orizzonte del senso e del non-senso.

Quarto punto: questa sapienza ha un punto di partenza nella peregrinazione tra i supposti sapienti. Tutti dobbiamo fare una peregrinazione per entrare nella sapienza. Ricorderete che quando abbiamo esaminato ciò che dà autorità alla parola di colui che fa lezione nella nostra università, quindi nella maniera moderna di intendere il sapere, avevamo detto: è il supposto sapere; voi supponete che io sia depositario di un sapere istituzionale. Questa supposizione del sapere comincia con una peregrinazione attraverso i supposti sapienti e il loro smascheramento, che è parallelo (lo avete visto in Socrate e Cartesio). Cosa vuol dire ciò? Che la filosofia si arroga il diritto di quello che appunto stiamo facendo qui. La filosofia non aggiunge sapere ai saperi specialistici, ma mette in questione il supposto sapere, si chiede se il sapere del fisico è effettivamente un sapere, non dal punto di vista del fisico, ma dal nostro, cioè del sapere complessivo e del suo fondamento. Ma allora a maggior ragione il filosofo deve chiedere a se stesso questo supposto sapere che fondamento ha. La peregrinazione mostra cioè che il gesto critico di Socrate non è accaduto una volta per tutte: continua ad accadere. Senza di questo non c'è pratica della filosofia, ma solo della storiografia filosofica, dell'erudizione, della cultura filosofica. Questa sapienza ha il suo cuore non solo nella peregrinazione, ma nella messa in dubbio. Ecco la profondità del gesto filosofico. Quando sono filosoficamente legittimato a parlare? Quando dirò la cosa vera: che non so nulla. Questo è lo scopo della peregrinazione: non del salvaguardare, del portare a casa un sapere. Il vero filosofo è colui che alla fine della peregrinazione deve attraversare il fiume della sconfitta, deve inabissarsi nel nulla del sapere. Solo per ciò è supposto sapere; questa è la certa sapienza di cui Socrate dice di essere competente. Questo è il vero passo della nuova sapienza: il riconoscimento ironico dell'ignoranza.

Ulteriore passo: per arrivare a questa crisi, il filosofo-mimo esibisce le proprie personali peripezie e autobiografie. Nietzsche alla fine della vicenda dell'Occidente non ha parlato che di se stesso, della sua vita. La vita diventa fondamentale: la verità per la vita e la vita come contenuto della filosofia. Esibizione della propria personale peripezia attraverso mito e favola; cioè attraverso un racconto scritto di tipo letterario, o un racconto detto; poiché non si dice mai la verità, non c'è la verità. Per questo si parla di favole. Nel fondo della ricerca di me stesso non trovo un ulteriore strato, ma posso raccontare questo cammino: ironia lampeggiante che nel mentre dice "dirò tutta la verità" non la dice, racconta un mito, racconta una favola, perché anche qui bisogna esercitare l'ignoranza. Al fondo di me stesso trovo l'ignoranza di me, della mia autoidentità.

Ultimo punto: questo significa tornare a se stessi, approdare a se stessi, secondo l'ambiguità del motto di Apollo, o come diceva Cartesio – e queste parole poi sono state riprodotte da Husserl idealmente in caratteri d'oro – ritornare a sé

almeno una volta nella vita. Ritornare a sé vuol dire ritornare a questa voragine, a questo cammino che, come già diceva Eraclito, percorrendo i confini dell'anima, non trova mai requie, mai fine. Ritornare almeno una volta nella vita, ricordarsi che la filosofia è questione del soggetto, non nel senso che c'è già il soggetto, poi noi gli aggiungiamo la filosofia, ma nel senso che l'uomo diventa soggetto nella filosofia e solo allora. Fuori della cultura filosofica, della cultura occidentale, non ci sono soggetti. Soggetti sono coloro che fanno questa esperienza. Ma allora a ciò bisogna aggiungere subito una cosa che ripeto spesso: non soggetti di questa peripezia, ma soggetti a questa peripezia, a questa distanza; per niente liberi: non c'è molto da gloriarsi della propria soggettività, come l'Occidente tende a fare, se non se ne vede, accanto alla potenza, anche il limite. Io sono soggetto a una peripezia, sono soggetto a una favola, ma non posseggo nessun fondamento.

Ricordavo prima l'aneddoto di Husserl (realmente accaduto): egli morente non riesce a concludere la sua ultima opera, la Crisi delle scienze europee, e di questo si lamenta dicendo "Non sapevo che fosse così difficile morire" (il che detto da un filosofo è di una ingenuità candida; il poco storico Husserl non aveva mai pensato che la filosofia – come Platone non fa altro che ripetere – è esercizio di morte; se ne accorge alla fine e se ne rammarica). Si rammarica di lasciare incompiuta la Krisis, e dice: "Ora che per la prima volta ero riuscito a rifarmi interamente a me stesso, proprio ora che sono finito, dovrei ricominciare da capo". Queste le parole di Husserl, di un uomo che ha incarnato la filosofia, come diceva anche Heidegger che ne era stato discepolo, nella maniera più diretta, senza intellettualismi, che ha vissuto la passione di una vita filosofica nella quotidianità. Alla fine dice le parole di Socrate: bisogna rifarsi interamente a sé. Lo scopo della filosofia è che ognuno torni nel profondo di se stesso e che si ripeta solo a partire da sé, perché fuori non c'è niente, nel mondo non ci sono certezze; esse sono iscritte nel profondo dell'anima di tutti, almeno per il filosofo. Si deve rifare interamente a sé colui che vuol fare filosofia, il che significa però che ogni volta bisogna ricominciare daccapo. Il povero Husserl, che sente di essere finito, di non poter più aggiungere nulla all'ultima opera alla quale aveva dedicato le speranze più alte, dice anche: "Ora che avevo trovato un piccolo inizio...". Questo inizio è un ricominciare, un riprendere il discorso: tornare almeno una volta nella vita a sé, e una volta però che si è presa questa strada è molto difficile abbandonarla.

Ecco come si è intessuta via via la nostra tenda: da questa frequentazione dell'antico, del moderno, dell'attuale, di queste tre figure (Socrate, Cartesio, Husserl) che abbiamo assunto emblematicamente. Con questa evocazione abbiamo cominciato a materializzare la tenda che ci caratterizza, la soglia, quella che dicevamo essere una distanza topologica che scandisce in un certo modo l'etica di questo luogo; etica non in un senso morale, ma in un senso concreto: perché siamo così l'uno di fronte agli altri, perché io parlo e voi ascoltate, perché a me compete l'uso della lavagna, cosa vi aspettate da me, cosa io da voi, cosa frequentiamo qui, che tipo di verità. Ecco, questo all'inizio era assai vago. Adesso sappiamo di quale trama è fatta questa sorta di barriera invisibile che dividendoci ci accomuna in un'impresa comune, e insieme infondata, salvo fondarsi sui

discorsi che abbiamo richiamato sin qui. Ora sappiamo quali invisibili fili hanno scandito queste distanze, queste presenze, questi abiti che portiamo nel parlare, nello scrivere, a quale autorità facciamo riferimento. Autorità che è in generale sopra di noi, perché certo non posso dire qui quel che mi pare e se parlo della mia vita dev'essere una favola, una favola utile per il sapere; e se voi portate la vostra vita qui nell'esame è ancora per la favola del sapere che ci raccontiamo. Ora sappiamo quali sono i topoi, le figure, sappiamo qual è il tribunale che ci caratterizza; si comincia a vedere questa distanza, a misurarla.

Un ultimo tocco: non mettiamo tutto sulle spalle di Socrate. Socrate ebbe un complice e questo complice era Euripide. Colui che colse con un acume che stupisce tale complicità fu Nietzsche nella Nascita della tragedia, una di quelle opere epocali che trasformano lo sguardo dell'uomo. Nietzsche ricorda in questa opera che noi siamo troppo rapidi nel riferire l'oracolo di Delfi e che Platone lo ha tagliato nell'Apologia. L'oracolo di Delfi non risponde semplicemente "Socrate" alla domanda di chi fosse il più sapiente, esso rispose così: Socrate è il più saggio tra gli uomini, Euripide il secondo. Chi è Euripide? È colui che uccise la tragedia, secondo la nozione nicciana. È colui che per la prima volta portò gli spettatori sulla scena, che diede la parola agli spettatori. Non parlavano più eroi, non più Dei, non parlava più il mito. Andatevi a leggere le trame delle tragedie di Euripide, rinfrescatevene la memoria: sono tutte problematiche e la questione del mito viene assoggettata a continue domande, in un grande argomentare dialettico e retorico: ha ragione questo o ha ragione quello? E tutta la favola è messa poi al riparo dal dramma tragico con quell'espedito euripideo così caratteristico: viene subito detto come va a finire la vicenda, in modo che sia chiaro che non interessa la vicenda tragica, interessano le argomentazioni morali. Si entra nel mondo della morale e si istituisce un nuovo tribunale. I greci che andavano a teatro con Eschilo andavano a compiere un rito; i greci che vanno a teatro con Euripide vanno a compiere un giudizio. Il teatro diventa il giudizio del comune buon senso, là dove tutti si arrogano il diritto di dire la propria. Tutti sono in grado di giudicare perché si parla della sapienza volgare, comune, quotidiana. Come osserverà Kant, gli uomini non pretendono di conoscere la metafisica; solo pochi stravaganti; però tutti gli uomini si arrogano il diritto di giudicare in fatto di morale. Già, ma questa legislazione comincia appunto nel teatro di Euripide, comincia con la involgarizzazione del mito, comincia con la volgarità, nel senso letterale della parola, di cui lo spettacolo televisivo è l'ultima vicenda. Nietzsche, parlando del romanzo dei suoi tempi, diceva che il romanzo naturalistico era l'ultimo livello di quella volgarità che era cominciata con la tragedia degenerata di Euripide. Volgarità non vuol dire qui un giudizio morale; vuol dire che qui vi è un'altra temperie, un altro mondo, un altro luogo della sapienza, o dell'insipienza; anche quella di prima del resto, era un luogo della sapienza che era anche insipienza. Certamente qui accade la fine dell'uomo tragico: insieme, Euripide e Socrate, lo hanno sgozzato, e siamo venuti fuori noi, l'incarnazione della verità pubblica, come verità di tutti, come verità della gente, come democrazia del sapere, come scrittura universale dei letterati e non degli ana-alfabeti. Grandioso processo, e anche pericoloso e inquietante.

Mi limiterò ad indicarvi i punti di quest'analisi nicciana, perché questi punti sono congrui con il tipo di ricostruzione che abbiamo tentato e aggiungono anche alcune cose; poi troveremo un paio di coincidenze che sorprendono, come sempre sorprende, nel fare filosofia, quando si segue un'idea direttiva, scoprire che i testi filosofici curiosamente rispondono, cioè rispondono al di là dell'immaginabile. Nietzsche, dicevamo, vede in Socrate l'affossatore del mondo tragico; Euripide ne sarebbe l'allievo, farebbe sul piano della tragedia quello che Socrate fa sul piano della filosofia.

Nel capitolo X della *Nascita della tragedia*, Nietzsche si esprime così: "Il sacrilego Euripide uccide il mito con le sue mani violente". Come fa? Come accade questa violenza contro il mito? Perché Euripide fa parlare i suoi eroi, per la prima volta, con la dialettica dei sofisti. Nel capitolo XI Nietzsche osserva che la tragedia antica morì per suicidio. Euripide è senza dubbio uno dei più grandi tragici, ma è un tragico che inclina alla uccisione della tragedia stessa. Nietzsche ricorda anche il famoso motto "Il grande Pan è morto", cioè è morto il mondo della natura, della sacralità naturale delle origini. Poi spiega nei dettagli l'operazione euripidea. Euripide, abbiamo detto, ha fatto questa cosa inaudita per le orecchie e gli occhi dei contemporanei, ricavandone naturalmente molto successo e scandalo: ha preso lo spettatore che stava in platea e lo ha portato sulla scena, ha fatto agire sulla scena l'ateniese medio, e quindi ha ridimensionato le figure mitiche reinterpretandole sul piano del cosiddetto senso comune. Scrive per esempio Nietzsche: "Entra in scena l'uomo della vita quotidiana, comincia l'età dei soggetti, dei soggetti psicologici". Egli dirà anche che qui comincia la mentalità del romanzo, che poi è una forma letteraria tipica dell'Occidente: "Lo spettatore si vedeva e si compiaceva nel suo doppio". Questa sarà anche la base della dottrina aristotelica della catarsi, con cui viene reinterpretata tutta la funzione dell'arte tragica, naturalmente in una forma non tragica ma estetizzante. Di qui la linea portante di tutta l'arte occidentale, sino alle sue estreme propaggini attuali. Si potrebbe tranquillamente dire che la maggior parte degli Showmen di oggi sono ritagliati, vestiti, presentati, modellati su quello che è il gusto medio, così che ci possa essere l'identificazione del pubblico nei confronti di coloro che lo rappresentano sulla scena. Il che comporta ovviamente tutte quelle conseguenze, che Nietzsche nota, di involgarimento, di imbarbarimento, di maleducazione; questo perché viene coinvolto lo strato più comune, più basso, più semplice e più facile del cosiddetto senso comune.

I nuovi attori euripidei, che sono poi gli stessi spettatori, non fanno altro che discutere, dialogare fra di loro, e ciò ha una grande funzione pedagogica, perché, se è vero che lo spettatore ateniese si vede riflesso nei suoi vizi e nelle sue virtù, nelle sue idiosincrasie, impara però l'arte dell'argomentazione. Ciò che era in nuce nella coscienza popolare gli viene riflesso a un più alto livello, con un effetto di rimbalzo. Il pubblico impara a ragionare su questioni di natura morale. Prima non ragionava, ascoltava gli oracoli, ora invece comincia a convincersi che il problema è quello dei valori e dei disvalori, valori "umani" e affidati alla ragione. Comincia l'età dell'uomo nella quale siamo immersi totalmente ancora oggi. Si mette in scena la realtà di ogni giorno e la mediocrità borghese adesso

ha la parola. Umanizzazione dell'ethos: tutti sono ora in grado di giudicare, tutta la folla filosofeggia, dice Nietzsche. È in cammino il tribunale della ragione, suprema istanza, che è poi l'istanza della verità pubblica, la quale otterrà la sua sanzione decisiva, sul piano politico, con la rivoluzione francese: il primo evento storico che non si fa solo con i fucili, ma anche con i giornali murali, col movimento dell'opinione pubblica, la quale diventa così decisiva che oggi, se accade una rivoluzione, la prima sede che va conquistata è quella della televisione.

Scrive ancora Nietzsche: "Scompare il VI secolo, scompare la nascita della tragedia, coi suoi misteri, scompaiono Pitagora ed Eraclito". Dice proprio Pitagora, con qualche nostra sorpresa. Questo accade, secondo Nietzsche, perché Euripide in realtà (questa è una ricostruzione, una favola, non una pretesa storiografica oggettiva) era un cinico, abilmente intenzionato ad avere successo e quindi a lasciar perdere tutto il resto. Nel suo profondo onora solo due spettatori. Il primo è lui stesso, come spettatore, e di se stesso non onora la capacità tragica, a cominciare dalla musica (come sapete i tragediografi componevano anche la musica, accanto ai versi, musica e poesia erano la stessa cosa), musica che era incline in lui alla melodia facile e orecchiabile, a differenza della potenza della musica dei drammi di Sofocle e di Eschilo. Euripide onora di se stesso la mente razionale, onora il filosofo che è in lui, il ragionatore; e naturalmente onora Socrate. Quanto a Socrate, proprio la tradizione ci dice che non andava mai a sentire tragedie; ma se davano un'opera di Euripide, allora Socrate era là. Essi facevano la stessa operazione. In cosa consisteva?

Capitolo XII. Scrive Nietzsche: "La tragedia dionisiaca diventa adesso artistico-morale". Non ci sono queste categorie in Eschilo. Quando Eschilo, o ancora Sofocle, sono assimilati alla storia del teatro, o sono letti esteticamente, si tratta di forzature. Questi autori non pensano di fare arte, o letteratura; sono solo nostre ricostruzioni, a partire dal nostro sguardo, nato da Socrate ed Euripide. Essi frequentano e cantano il mito e il destino della loro gente; sono in tutt'altra temperie spirituale. Il primo che scrive letterariamente, esteticamente, è appunto Euripide. Ma Euripide "non è che una maschera di Socrate" – dice Nietzsche; in lui "si realizza il socratismo estetico". Esso consiste nel dubitare del mito: un'operazione in tutti i sensi ironica. C'è il mito, questa è la materia incandescente di cui sono fatte le tragedie attiche, e continua a esserlo; però per la prima volta l'autore tragico non si immedesima nel mito, non rappresenta il mito, ma lo critica. Scrive Nietzsche: "Solleva il mito, come poi farà Descartes". Emerge un'altra curiosa assonanza col nostro cammino.

Capitolo XIII: in cosa consista quel socratismo estetico di cui parlavamo, si può dirlo con una frase di Nietzsche molto bella e sintetica: "Ogni cosa per essere buona (bella) deve essere cosciente". La rivoluzione è tutta qui. L'ironicità della rivoluzione è un appello alla coscienza. Ma qui bisogna intendere: alla coscienza che viene istituita proprio con questa domanda, coscienza che non c'è prima di questa domanda. Gli uomini della sacralità e del mito sono uomini privi di coscienza, nel senso socratico. Non è che non fossero consapevoli di stare al mondo, ma non vivevano questa consapevolezza nella forma dell'autocoscienza razionale. Non avevano anima, nel senso di Platone. È con Socrate che gli esseri

umani acquisiscono un'anima, è così che essi attraversano una nuova soglia dell'umano, in quanto che il buono e il bello non si fondano più sulla parousia, sulla rivelazione del Dio, sul rito, sul culto, sul mito, su tutto ciò che chiamiamo mondo sacrale, ma si fondano sulla coscienza individuale. Un'azione è buona se è cosciente, una rappresentazione è bella se è volontaria; non può capitarvi inconsciamente di essere buono.

Chi sarà il codificatore di questa morale dell'Occidente, il quale non a caso si rifà a Socrate? Sarà Abelardo. Egli, nel medioevo, contro il ritorno del sacro rappresentato dalla religione cristiana, scriverà un'opera che nel suo tempo farà scandalo e motiverà le sue molte condanne; opera che si intitola *Nosce te ipsum*, conosci te stesso. Cosa si sostiene in quest'opera? Quello che tutti crediamo inconcussamente come vero e certo, cioè che ognuno è responsabile delle sue azioni solo se ne è cosciente. Se a qualcuno capita di ammazzare un altro in stato di incoscienza, nessuna legge lo condannerà. Di qui quello che è stato chiamato "il mito della malattia mentale"; perché la psicologia è già in opera da qui: se si può dimostrare in tribunale che quando ho compiuto quell'atto non era in me, allora io non ne sono responsabile. Il che vuol dire nel profondo, se guardiamo la cosa non ideologicamente, ma filosoficamente, che sono buone solo le cose che sono coscienti. Gli Dei non si sa se sono coscienti e quindi non sono buoni. Da allora, da Socrate prima di Abelardo, il merito e la colpa sono scanditi sul piano della coscienza e dell'inconscio, e lo stesso il bello. Ecco perché Euripide mette in scena eroi che ragionano, dialogano, spiegano, e là dove la vicenda non si scioglie, fa intervenire il *deus ex machina*, che è un'ulteriore ironia nei confronti del mito. Il destino, quello che assoggetta anche gli Dei, ora viene banalizzato e ridicolizzato nella macchina, "nel dio delle macchine e dei frantoi", come scrive ironicamente Nietzsche, "primo atto dell'età della tecnica", aggiunge.

Possiamo ora riprendere le nostre questioni. Dopo aver chiarito la terza domanda ("Chi ha abolito la tenda e come ha fatto ad abolirla?"), ora dobbiamo passare alla domanda successiva. Con essa torniamo su di noi, ora che abbiamo visto di quali trame è intessuta l'invisibile soglia che ci caratterizza. Dobbiamo chiederci: "Che parola è la nostra che fa a meno della soglia sacrale, che frequenta la soglia socratica, che vuole che tutti parliamo, pensiamo, ascoltiamo con coscienza e consciamente? Che parola è la nostra e che distanza frequenta propriamente? Come fa a fare a meno di quella soglia e quale altra soglia istituisce al posto di quella? Come stabilisce le sue differenze e le sue distanze? Ne avevamo fatto una descrizione topologica. Ora siamo in grado di guardare molto più a fondo. Sappiano che questa soglia è determinata dall'ironia, sappiamo che questa ironia è uno smascheramento del sapere iniziatico antico; è come se Socrate avesse detto, non avendolo detto a proposito di Pitagora, ma a proposito di Gorgia: "Pitagora, dicci chi sei". È come se Socrate fosse stato il primo sacrilego uomo che ha osato alzare la tenda.

Però noi non siamo così ingenui da pensare che egli lo facesse in nome della parola pura e semplice, o di una verità pura e semplice. Egli sollevava la tenda, aboliva la distanza dal maestro iniziatico, ma ne poneva un'altra, sicché secondo il suo stesso principio (questa è la forza della filosofia) noi dobbiamo renderla

cosciente, dobbiamo diventare coscienti di quella distanza che egli nasconde nel mentre la pone. Di questa parola che si esibisce pura e semplice e che in ciò ha la sua seduzione. Nella sapienza istintiva della folla non è casuale l'accusa a Socrate di asebeia: è vero, è un corruttore, è un fascinatore, egli ha distolto e stravolto le menti dei giovani. Questo al tempo stesso è sublime e problematico. Non dimentichiamoci che è anche sublime; anzi, come diceva Nietzsche, prima bisogna comprendere questo. In un aforisma Nietzsche scrive che bisogna nutrire una sorta di venerazione per l'arte, la filosofia, la religione; bisogna averle venerate come le cose più sublimi della terra, e solo allora si può cominciare a guardare queste cose con sospetto, in fondo ammaestrati da queste stesse cose, invitati da loro a questa stessa operazione critica.

Dobbiamo allora esaminare più da vicino quello che facciamo qui, tenendo conto della presenza socratica incumbente, chiedendoci come Socrate stabiliva la sua distanza, come esercitava la sua ironia. Lo sappiamo tutti e talmente bene che non lo guardiamo più. Socrate lo faceva col dialogo. Tutte le mattine andava sulla piazza e si intratteneva parlando con le persone; ma non così, del più e del meno, bensì esercitando la sua missione, la missione delfica, la ricerca del vero sapiente. Sicché il primo tribunale non è quello che lo giudica e condanna, ma quello che Socrate stesso istituisce ed è il primo tribunale della ragione, che è propriamente un esame.

Platone è abilissimo nel mostrare ironicamente e plasticamente questa figura: cosa fa Socrate? La sua è un'arte simile a quella di sua madre che faceva la levatrice: aiuta le anime a partorire, ne esamina il feto e dice se è vitale o no, cioè se sa o non sa. Naturalmente l'immagine di Platone, che è perfetta, vuol dire molto di più: non è colui che aiuta le anime a partorire, è colui che pone un'anima, che le ingravida facendole essere con la domanda e col dialogo. Domanda che infatti non viene mai capita dall'interlocutore: questi crede che Socrate voglia l'elenco delle azioni buone o coraggiose mentre lui vuole la definizione della virtù o del coraggio. Cosa inaudita, che si può solo concepire e che presuppone un'anima concepente, che è arrivata al concetto, che non è più ferma e impastoiata nella tradizione mitica. Socrate quindi istituisce un tribunale, un esame di cui il dialogo è lo strumento, e cosa chiede? Chiede cosa l'altro sa, ma soprattutto che cosa l'altro è cosciente di sapere; esclude quei contenuti che non sono coscienti, che non sono stati esaminati in base a una ricerca, e così istituisce il nuovo sapere, la nuova soglia, la nuova iniziazione.

Anche questa è un'iniziazione, come Platone scrive in modo perfetto nella Lettera VII, dove dice: questa nostra scienza, questa nostra arte che è la filosofia, non si impara attraverso il leggiucchiare scritti o il riempirsi la testa di libri; non si impara così, ma si impara nel dialogo, nell'incontro tra il maestro e il discepolo. E non si impara con metodi, ma con una sola via: quando l'anima si infiamma, essa coglie finalmente il fuoco erotico della filosofia. Solo passata questa soglia il giovane diventa maestro. I giovani pitagorici non dialogano con Pitagora; sono i socratici a dialogare con Socrate e il suo dialogo segue delle direttrici ben precise. Basti pensare agli innumerevoli esempi che Platone ci dà. È come se Socrate, di fronte al suo interlocutore, sotto sotto chiedesse: vediamo cosa

sai, vediamo se ragioni, se sai ragionare dialetticamente su quello che sai, e alla fine vediamo se sai di non sapere. Sono queste le tappe, questa la soglia iniziatica. Solo allora l'esame potrà dire se l'anima dell'interlocutore è gravida o no. Questo dialogo ragionevole è presente sempre nella produzione filosofica post-socratica; non è che sia assente dal trattato. È venuto di moda in tempi recenti di svalutare le opere sistematiche; sono anche questioni di gusto, ma questi sono infine pregiudizi. Dietro tutte le scritture della filosofia sta un dialogo, un dialogo implicito, quando non sia esplicito. Alla luce del cammino che stiamo facendo, non c'è gran differenza tra i dialoghi di Platone e i trattati di Aristotele, perché nella metafisica si dialoga; ciò che vi è scritto implica un dialogo muto del lettore col suo testo. Il lettore non deve leggere come leggerebbe il Vangelo, non deve leggere con animo pio. La metafisica chiede continuamente un muto dialogo di sé con sé per esaminare le cose che vengono dette. Il rapporto tra lo scrittore di filosofia e il lettore di filosofia è semplicemente un rapporto strumentale che passa attraverso la scrittura alfabetica, ma nel profondo è come un dialogo vivente.

Sicché anche la questione tante volte ripetuta della differenza tra la dialettica platonica e la logica aristotelica, che ha tutte le sue ragioni di essere, se però la guardiamo sotto questo profilo cambia aspetto. Si suole dire: la dialettica in Platone è la logica; Platone chiama dialettica quella diairesis, o divisione per due, che porta alla definizione delle idee, quindi alla definizione logica, come si comincia a fare col Sofista sino agli ultimi dialoghi (ma già dalla Repubblica la dialettica è configurata così). Nella dialettica si trova teoricamente conglobato il succo della meditazione socratica; quello che faceva Socrate nelle piazze si fa nel libro come pura definizione concettuale. In Aristotele invece le cose cambiano, perché Aristotele chiama dialettica la parte introduttiva dei suoi trattati, dove esamina le opinioni di coloro che si suppongono più competenti sull'argomento trattato; poi invece passa alla logica vera e propria che è la dimostrazione. Apparentemente è così. Ma se guardiamo la cosa più nel profondo, Aristotele ha giustamente chiamato dialettica la parte introduttiva dei suoi trattati, non però per svalutare la dialettica platonica. Aristotele è consapevolissimo del fatto che il fondamento della ricerca è il dialogo socratico-platonico e nelle parti dialettiche dei suoi trattati, appunto, si discutono le idee dei più, come faceva Socrate. Sicché la dialettica è di nuovo fondamento della logica, non c'è per nulla una differenza. Il momento dialettico svolto da Aristotele (esame delle opinioni ecc.) non è che la traduzione per iscritto di una discussione vivente. Platone la registrava tutta, scriveva la discussione vivente; Aristotele la condensava in poche battute iniziali. Ma queste erano pur sempre il fondamento della logica.

Quindi dobbiamo ribadire che il dialogare socratico non è scomparso mai, neanche nella numerazione del *Tractatus*, dove sembrerebbe che venga assunto un tipo di scrittura filosofica molto differente. Il *Tractatus* dice continuamente "noi" o vi allude. Ma che noi è? Sarebbe sbagliato pensare che sia un plurale maiestatis; è "noi", la ragione, cioè noi che dialoghiamo razionalmente. Colui che scrive è sempre un noi, è sempre colui che ha interiorizzato il dialogo socratico e che per arrivare a scrivere quello che ha scritto ha dovuto dividersi in due

(vedremo tra poco cos'è questa divisione). Ha dovuto dire al tempo stesso cosa lui ne pensava e cosa la sua ragione pensava di quel che lui ne pensava, poiché non c'è altro modo di pensare in filosofia se non questo sdoppiamento, se non questo confronto, cioè questo dialogo interiore, cioè questo Socrate interiorizzato, psicologicizzato, questo Socrate il cui metodo è diventato il metodo stesso del pensare e del sapere. Anche quando il trattato dice "noi", non dice l'io supremo dello scrittore, ma dice tutti noi che intorno a Socrate discutiamo per sempre, ritenendo che sia un buon metodo.

Adesso dobbiamo venire a una resa di conti col dialogare socratico, con l'ironia socratica. Abbiamo detto più volte che è un'operazione ambigua e ciò naturalmente in molti sensi. Anzitutto è ambigua perché è volutamente ambigua: Socrate è consapevole della sua ambiguità. Ma oltre a questo, stiamo dicendo che è ambigua al di là delle intenzioni di Socrate: qualcosa non era cosciente nella operazione che istituiva questa nuova soglia, questa nuova tenda.

La prima cosa che va osservata è la più generale: Socrate con l'ironia vuole stabilire un denominatore comune tra sé e l'interlocutore. Così egli combatte l'idiosincrasia, come direbbe Peirce, e in questo è un discepolo di Eraclito: non ascoltate me, ma il logos. Non sono importanti le idiosincrasie, cioè i mondi privati, il che voleva dire i culti, i riti, le religioni private; ma è importante il koinon, ciò che è comune a tutti, ciò che è pubblico, ciò che è ragione di tutti: sulla quale, diceva già Eraclito, si deve fondare la città, come sul basamento più saldo. Di qui il carattere rivoluzionario di questa tesi, anche in senso politico. L'opinione secondo la quale Eraclito sarebbe un aristocratico (e anche Platone) è superficiale: questi sono dei grandi rivoluzionari. Non saprei se collocarli a destra o sinistra, dato che queste sono categorie molto recenti, non è questo il punto; è che sono profondamente rivoluzionari in quanto si oppongono alla città sacralmente intesa, fondata sulla tradizione locale, sugli Dei del bosco, della caverna, della sorgente. Tutto questo è idiosincrasia ed errore; bisogna trovare lo xunon, ciò che ci accomuna e ciò che ci accomuna è la ragione, il logos, il discorso. Più propriamente, nel discorrere c'è una istanza di comunità. Ci si accomuna nel discorso perché ci assoggettiamo all'autorità del discorso; è lui, il discorso, che fa, non io o tu. Io e te non siamo che l'incarnazione di questo logos; incarnazione transeunte, perché solo il logos è eterno, diceva Eraclito. Si tratta allora di trovare quel comun denominatore che poi, in Socrate, è il riconoscimento reciproco del non sapere. Questo finalmente anche tu con me hai riconosciuto ironicamente: che non ne sai proprio nulla, allora finalmente si può passare alla pars construens, si può cercare insieme la definizione di quel che non sappiamo, accomunati in questa povertà, che è fondamento di ogni ricchezza ulteriore. Prima bisogna che ci azzeriamo. Nell'azzeramento siamo uguali, e abbiamo finalmente una comunità di parlanti. Finalmente possiamo servirci della domanda e della risposta, intese come ricerca per costruire in comune: cioè appunto la verità.

Non ci sarebbe la scienza senza tutto ciò, e tuttavia in tutto ciò viene dimenticata una cosa fondamentale, più fondamentale di questo fondamento, e cioè che porre il comun denominatore significa nello stesso tempo e per lo stesso

senso (come poi si esprimerà la logica) stabilire una distanza, una differenza. Platone a suo modo ce la fa vedere. Aristotele ce la nasconde, non ne ha più bisogno, non la frequenta più in quel modo e noi cadiamo nella dimenticanza, nell'oblio. Dicevo prima che Aristotele non mette in scena i dialoganti; ne riassume le opinioni. Platone ci fa vedere il dialogo vivente e allora, se non altro per quella realtà della cosa che egli aveva sotto gli occhi, per quella realtà della soglia che lui stava oltrepassando e che con Aristotele era già dietro le spalle (Aristotele andò in un'istituzione, l'Accademia, mentre Platone la fondò, e la differenza è enorme), per Platone si trattava di tradurre in un'istituzione quella che era stata un'esperienza vivente, conturbante, pericolosa, per la quale aveva rischiato la vita. Non parla di questa differenza perché non la pensa, e non la pensa perché non può pensarla, perché colui che compie il gesto, proprio perché lo compie, non può pensare anche il gesto che compie, non può essere dentro e fuori; quindi non può pensarla e però forse involontariamente la rappresenta, eccome!

Prendiamo un qualsivoglia dialogo di Platone. Lo scopo del dialogare di Socrate con i suoi interlocutori è di raggiungere la comunanza, il *xunon*, ma quale differenza tra loro! Socrate non è certo uno degli interlocutori. In ogni momento la soglia della distanza è iscritta emblematicamente nella figura di Socrate, che non è certo uno come gli altri. Nel dialogo lo si vede subito da come parla e anche gli altri lo vedono: Socrate è sempre a distanza. E per richiamarci agli esempi più noti e famosi: Socrate non si ubriaca, quando tutti alla fine si ubriacano. Si va insieme alla sera, si beve, si nomina un re della serata, che stabilisce di volta in volta come si deve bere, e lo fa maliziosamente, perché lo scopo è di vedere chi crolla per ultimo, perché chi resisteva di più era considerato più bravo degli altri. Questo era il modo agonico col quale i greci concepivano la festa e di questo c'è una descrizione eterna nel Simposio. Ma qui l'unico che non si ubriaca è Socrate. Egli beve come gli altri e più degli altri, e quando sono tutti rotolati sotto i tavoli ed è l'alba, si alza, fa le sue abluzioni, si chiude nel mantello e riprende la sua giornata come tutte le altre giornate. È poi l'unico che, tentato da Alcibiade, giovinetto bellissimo, non fa l'amore con lui. È l'unico che sempre si astiene, e che così è diverso in tutti i sensi dagli altri. Continuamente il dialogo ci mette di fronte a questa differenza e grandezza. Ma l'immagine più sublime è nel Fedone; Socrate è l'unico che non teme la morte, che è poi il messaggio stesso della filosofia socratica. La morte diventa quella soglia – proprio come avrebbe detto Heidegger – che, essendo anticipata nella riflessione, essendo già qui, costituisce l'esame o il tribunale per eccellenza. Di fronte a questa anticipazione allora finalmente ognuno è indotto a fare la cosa più importante, per Socrate, quella che è il suo lascito testamentario. Quali sono le ultime parole che dice agli amici? Socrate dice una cosa semplicissima, sublime e profonda, in cui è compendiato tutto l'intero di questo movimento filosofico; dice: "prendetevi cura della vostra anima; se farete questo avrete fatto fruttare l'insegnamento che vi ho dato". Avrebbe potuto dire: "fate questo in memoria di me"; sarebbe stata la stessa cosa.

Di fronte alla morte, quest'ultima differenza, Socrate non teme, e sconfigge

il fanciullino, cioè quella puerile paura della morte che ha anche l'eroe. Certo anche l'eroe, pur temendo, affronta la morte, ma non ne è cosciente. Socrate in tribunale si rifiuta di attribuirsi una pena. Se devo dire la verità, aggiunge, penso che mi dovrete mantenere a spese pubbliche nell'Areopago, come fate con gli eroi. Essi sono certamente delle grandi figure umane, ma della vecchia aristocrazia del sapere, mentre ora, con Socrate, ce n'è una nuova, la quale non affronta la morte con coraggio virile: non è solo questo, non è questo davvero importante; ma la affronta con coraggio razionale, poiché non vede nella morte male alcuno, nessun motivo di orrore, ma anzi quella soglia che rende l'uomo uomo e che lo destina a un destino più alto: la destinazione dell'anima, appunto. Di qui il lascito: prendervi cura della vostra anima; se lo farete, avrete già fatto tutto quello che è necessario per essere filosofi.

Già, ma quale distanza! Gli altri non parlano e non agiscono certo così; fanno anzi molta fatica a seguirlo per questa via, sebbene così consenzienti al suo dialogo. Ma poi andiamolo a vedere nella sua metodicità, questo dialogo. Esso mira a stabilire la comunanza; ma si potrebbe mai stabilirla se non ci fosse almeno uno che sa domandare? Si arriva a questa sapienza se uno sa fare le domande, perché se siamo tutti uguali e non sappiamo dialogare, subito ci confondiamo e ci fermiamo. Quindi uno si deve ritagliare un luogo particolare per domandare quel che va domandato. Ma il fatto è che colui che sa domandare quel che va domandato, lo sa perché ha già visto, perché è già un *eidos phos*, un sapiente che nasconde questo suo aver già visto nel domandare. Socrate infatti pretende sempre di domandare a modo suo, tenacemente. Socrate sa molto bene che il suo dialogare non è un dibattere in assemblea; è un metodo ben preciso che va rispettato ed egli chiede che lo sia. Bisogna che ci sia un interlocutore che rappresenta tutti coloro che partecipano al dialogo, un interlocutore docile, meglio se giovane (altra distanza: perché meglio se giovane? Qui le cose sono molto profonde). Anzitutto forse perché si assoggetta più volentieri a questa disciplina del dialogo. Egli si limita a rispondere a ciò che gli viene chiesto; meglio se dice solo sì e no. Il coetaneo invece è difficile da coinvolgere. Socrate usa in proposito un esempio: dobbiamo fare come facciamo alle terme; lì tutti si devono spogliare e naturalmente non tutti sono belli, sicché spogliandoci si vedono certe differenze. Così bisogna fare anche nel dialogare – lo dice al suo coetaneo e amico Teodoro, un matematico, maestro di Teeteto, il quale è molto riluttante a fare questa figura del babbeo che dice sì e no, e allora manda avanti Teeteto. Ma Socrate non gliela passa liscia; dopo un po' osserva che Teeteto è stanco: "vieni tu ora" e lo spoglia nudo.

Cosa vuol dire tutto questo? Vuol dire che nel dialogo c'è sempre un archetipo e quindi una distanza. E perché poi un interlocutore giovane? Qui la cosa è più profonda. Vi ricordo solo la battuta di Platone nella lettera VII: la filosofia si fa tra un maestro e un discepolo, quando, attraverso il loro dialogo, l'anima del secondo si incendia. La ricerca filosofica non si fa tra coetanei. Lì ci sono diverse scuole, ma l'altro maestro non capirà mai quello che dice il maestro accanto; non può capirlo perché non entra in questa docilità, non ha la pazienza, la voglia di seguirlo. La filosofia non è quella scienza oggettiva che crediamo: è un'ini-

ziazione, che si fa con il novizio. Al limite una filosofia potrebbe esprimere delle tesi totalmente erronee ed essere un'eccellente filosofia, in quanto produce un'iniziazione filosofica. Facciamo un esempio molto concreto. Sappiamo poco di Giordano Bruno e della sua vita, però sappiamo che, particolarmente in Germania nell'ultima fase della sua vita, egli ebbe attorno a sé un circolo di discepoli molto affezionati. È evidente che Bruno avrà insegnato a questi giovani la cosa più sbagliata che ci sia, cioè che i libri ermetici erano i testi della sapienza egizia primitiva. Tesi infondata: questi testi non erano per niente così antichi. Ma possiamo dire che i discepoli di Bruno non abbiano imparato a fare filosofia molto meglio di quello che imparerebbero oggi con un docente filologicamente agguerrito? Possiamo supporlo, perché la filosofia è un'iniziazione; non è molto importante la veridicità oggettiva e sperimentale, è importante che l'anima si incendi. Ma questo presuppone appunto che il dialogo abbia una differenza, una distanza, che ci sia una soglia e che il movimento dell'accomunamento sia anche, in certo modo, un imbroglio: io ti dico che lo facciamo in nome della verità, ma in realtà lo facciamo a modo mio.

Socrate, abbiamo detto, era ben tenace nel pretendere il modo suo, cioè nel differenziarsi dalla retorica dei sofisti. Platone a sua volta ero così bravo, così abile, così consapevole della particolarità di questo dialogo, che una volta ci ha fatto vedere Socrate totalmente sconfitto. È uno dei dialoghi più drammatici, nel quale non a caso è prefigurata la morte di Socrate, cioè la sua sconfitta umana. Ed è prefigurata in una frase cinicamente lampeggiante e tragica. L'interlocutore infatti dice a Socrate: guarda che se vai avanti così, prima o poi qualcuno ti trascinerà in tribunale e farai una brutta fine. Questo dialogo è il Gorgia. Socrate si confronta qui con l'opinione politica più opposta alla sua e con la forza della parola più opposta alla sua. Ma il gioco non gli riesce; non tanto con Gorgia, che è un grande maestro, sicché lo stesso Socrate lo onora e lo lascia un po' in disparte, quanto con gli altri seguaci di Gorgia. Essi a un certo punto perdono la pazienza e non vogliono più rispondere come Socrate pretende; si rifiutano di continuare a frequentare questo gioco della domanda e della risposta al modo di Socrate e gli dicono chiaro e tondo che non sono d'accordo, che non condividono quello che dice: che la smetta di tormentarli con le sue interrogazioni degne di un uomo senza coraggio.

Già, perché Socrate sostiene l'inconcepibile tesi (per un ateniese, ma anche per molti di noi oggi) che colui che subisce ingiustizia e violenza non si deve vendicare; e poi che colui che vuole veramente essere saggio e felice non deve dominare con la forza sugli altri uomini, mentre colui che vuole la potenza, la forza, il dominio, in realtà è un poveraccio. I suoi interlocutori gli obiettano che questo è un modo di pensare da femminuccia, e rompono il dialogo. A Socrate non rimane a quel punto, e per uscire da una situazione molto difficile, che fare un lungo discorso, ossia proprio ciò che lui aborrisce. Racconta allora tutta la sua visione, l'iperuranio, le idee, il bene, l'immortalità, in mezzo ai commenti ironici e sarcastici degli altri. La lettura banale dice che quelli erano uomini cattivi, ma la lettura vera sa che il dialogo è una scelta, una distanza, una differenza, non è la verità pura e semplice. Lì si confrontano due grandi forze: quella della

parola gorgiana e quella della parola di Socrate, la forza della parola aristocratico-politica e quella della parola democratico-politica. Tutte e due sono, a loro modo, violente; è un inganno pensare che una sia violenta e l'altra no; sono piuttosto due differenti forme di violenza. Col che non le stiamo condannando entrambe, perché forse nella distanza non può che esserci violenza.

In un altro caso Socrate fallisce clamorosamente. Non ci viene raccontato da Platone, ma appartiene all'aneddotica popolare registrata da Diogene Laerzio. Socrate fallisce con sua moglie; con sua moglie il dialogo non va. E allora Socrate tace (in realtà è ridotto al silenzio). Naturalmente anche il silenzio è una soglia, una distanza. Santippe è talmente irritata dei suoi silenzi, che a un certo punto gli tira un mastello d'acqua sulla testa; ma lui non trova altro da dire se non: "Prima ha tuonato, è naturale che adesso piova!" Manifesta così il suo generale disprezzo della donna, tipico peraltro della civiltà greca. È un fatto che Socrate non ci prova neanche a dialogare con le donne. Con la donna non si può stabilire il *xunon*, non si può stabilire una base per la ragione universale. Ciò ha avuto conseguenze nella nostra cultura: ancora nel '700 si discuteva se valesse la pena di far studiare le donne. Argomento che torna nell'800 con la perentorietà nicciana, quando egli dice (ed è un grande interrogativo, non una manifestazione di idiosincrasia verso le donne): cosa volete fare degli operai? cosa volete fare delle donne? Li mandate a scuola? Ma siete pronti a sopportarne le conseguenze? Nietzsche è consapevole che, assegnando i proletari e le donne alla ragione universale, si rovescia tutta la tradizione: dobbiamo aspettarcene dei grandi mutamenti, perché a quel punto si è smascherata la distanza e la differenza.

Col che non sto dicendo che la distanza e la differenza siano maschiliste. Sto dicendo che dobbiamo guardare le conseguenze che derivano da questi gesti. Per esempio: che ne facciamo di un'universalità di massa? Queste sono le grandi domande che nascono come logica conseguenza della pretesa socratico-illuministica di istruire tutti. Grandioso progetto, ma le conseguenze? Anche queste vanno sopportate; ma soprattutto, per noi filosofi, vanno pensate. Pensate smascherando il gesto originario, il quale non è solo ciò che dice di essere. Esso nasconde anche l'altro: una distanza, una differenza, una soglia. Potremmo perciò dire tranquillamente che l'ironia di Socrate è una macchina di guerra e un grande progetto politico.

Dobbiamo comprendere meglio che cosa accade nella distanza e nella differenza. Abbiamo detto che Socrate, nel modo di condurre le domande, presuppone già quali debbano essere le risposte. Noi però, come dirà un grande filosofo tanti secoli dopo, potremmo neutralizzare, mettere in epoché, queste componenti della dialettica platonica. Un altro grande filosofo disse: si tratta di usare uno strumento un po' meno coinvolgente, patico, ambiguo della voce; nella voce gioca la personalità, l'età, l'esperienza, ma queste cose che valore hanno di fronte alla verità? Nessuno! Usiamo allora la scrittura. Non quella letteraria, perché lì di nuovo la voce la fa da padrona, mentre noi vogliamo azzerarla e dare la parola alla pura verità; usiamo invece la scrittura matematica. Ecco che la differenza è abolita. Leibniz diceva: sediamoci al tavolo e calcoliamo; alla fine si vedrà chi ha ragione e chi ha torto. In questo modo daremo la parola alla verità stessa.

Ancora il *Tractatus* di Wittgenstein è scritto sotto l'influenza di questa grande idea: il sogno di poter arrivare a un linguaggio che in qualche misura renda l'errore consapevolmente impossibile. Questo è il tentativo più forte che l'Occidente ha fatto per nascondere la differenza socratica, giungendo a quella che Heidegger chiamava età della cibernetica; età che stiamo vivendo e nella quale le decisioni, che oggi chiamiamo bioetiche, potrebbero – dico potrebbero, perché non ci credono ancora in molti, ma qualcuno segue questo sogno – essere affidate a un calcolatore. Ripareremo l'anno prossimo di questo sogno leibniziano, di questo modo di frequentare la scrittura filosofica.

Qui invece dobbiamo pensare a porre la differenza che è in opera nel dialogo socratico.

3. LA PAROLA PLURALE E IL NULLA.

Ad aiutarci in questo cammino abbiamo un grande compagno di strada: lo scrittore e pensatore francese Maurice Blanchot, il quale ha dedicato proprio a questo tema alcuni dei suoi scritti più suggestivi. Blanchot ha tematizzato la differenza del dialogo e l'ha mostrata in modo lampante. Egli ha mostrato la disuguaglianza costitutiva proprio del dialogo che intende stabilire l'uguaglianza. Una disuguaglianza che va ben al di là della intenzione e della personalità di Socrate, che è nella cosa, diciamo così, che è nella pratica stessa. Gli scritti ai quali mi riferirò sono raccolti nell'opera più famosa di Maurice Blanchot, tradotta in italiano col titolo *L'infinito intrattenimento*. L'opera apparve nel '69 da Gallimard, a Parigi, ed è tradotta da Einaudi nel '77. A chi volesse avere un'informazione su questo filosofo non molto letto, posso suggerire il libro di Rocco Ronchi: *Bataille, Lévinas, Blanchot: un sapere passionale*, edito alcuni anni fa da Spirali.

Partiamo da un saggio che si intitola, in maniera significativa, "Una parola plurale". Il titolo ha un suono indirettamente heideggeriano. Heidegger aveva parlato di parola singolare: la filosofia dovrebbe poter dire l'Ereignis, l'evento dell'essere; ma esso si dice sempre in una parola plurale, ovvero "storicamente". L'essere, la verità mondiale, accade, ma dove? Per esempio nella parola di Parmenide, ma non vi accade adeguatamente. La parola esige sempre un'interpretazione, ed ecco che allora l'Ereignis accade dentro la parola di Platone che dice: *einaí* uguale idea; ma anche qui le cose non tornano; la parola di Platone non è l'unica parola dell'essere, ma una sua manifestazione plurale, distanziata, in errore. E allora ecco Aristotele che dice che l'evento dell'essere non è idea, ma sostanza, e così tutto il cammino della metafisica occidentale attraversa una serie di espressioni plurali che dovrebbero dire quella parola singolare che però non si può dire, che è la parola dell'evento della verità, dell'evento dell'essere, che è la parola dell'Ereignis. Heidegger sa benissimo che dire parola singolare equivale a dire un paradosso: nessuna parola è singolare, nessuna significa di per sé. Nessuna parola può dire da sola: dice unitamente ad altre parole; se dispongo di una sola parola non parlo. Eppure l'Ereignis è una parola singolare perché è l'evento di tutte le parole.

Blanchot solleva a sua volta la questione della parola plurale. Salvo che Blanchot gioca le sue carte utilizzando, da quel fine scrittore che è, un mito greco, il mito di Admeto. Esso narra di un confronto tra Apollo e Admeto. Apollo dice ad Admeto: "Tu sei un semplice mortale, perciò la tua mente deve ospitare due pensieri alla volta". Se ci ricordiamo di una frase celeberrima di Parmenide, avrebbe potuto dire: tu sei un mortale e i mortali hanno una doppia testa; con una dicono sì, con l'altra dicono no. Il Dio invece è portatore di un pensiero unico, di una parola singolare. Noi siamo già un po' esperti di tale questione, perché abbiamo esaminato l'esempio di Husserl, se vi sia una parola pura e semplice, e abbiamo detto che non c'è, che ne pensi Husserl, perché ogni pensiero è un segno, una espressione; il suo significato si esprime ed esprimendosi si perde, si disperde: volevo dire una cosa, ne ho dette cento e sicuramente almeno

due, quella che volevo dire e il suo contrario, senza di cui non avrei potuto dire quello che volevo dire. Freud assentirebbe, direbbe che questo accade anche sul lettino ai suoi pazienti; l'inconscio, determinato attraverso sogni e associazioni, mostra di essere duplice; c'è sempre una doppia tonalità, più o meno, positivo e negativo, non c'è mai una parola, un'immagine singolare: ami il padre quindi lo odi, lo odi quindi lo ami.

L'uomo è afflitto da questa dualità, ma stando adesso al contesto in cui si muove Blanchot, è afflitto dalla differenza tra significato ed espressione. Il Dio è portatore di un pensiero unico, non di una parola unica, che non c'è; il Dio non ha bisogno di esprimersi per sapere ciò che pensa; lo sa in quella trasparenza che Husserl immaginava propria della coscienza pura. Il Dio è nella condizione dell'angelo. Anche l'angelo, in quanto non ha corpo, non dà segni di sé, cioè non si esprime; anche l'angelo vive nell'ambito di una parola singolare, di una trasparenza assoluta, ma appunto non si esprime. Noi invece, poveri mortali, dice Blanchot, quel pensiero unico del dio, quel significato che è la verità del mondo, dobbiamo dispiegare nella duplicità, estendendola in tutto il regno della realtà, non escluso quel cielo in cui Apollo non abita più. Dobbiamo sopportare la duplicità e la morte stessa degli Dei, il dubbio circa la loro esistenza e così via.

Ma Admeto non si limita ad accogliere la maledizione del Dio e la condanna a ospitare nella sua mente due pensieri alla volta; cerca di porvi rimedio con la logica e in particolare con la dialettica, cioè col dialogo. Admeto, nella versione immaginifica di Blanchot, è colui che inventa il dialogo, proprio per porre rimedio all'umana situazione: Admeto è Socrate, evidentemente. Inventa il dialogo, cioè la dialettica di Platone, perché se condivido la dualità con un altro, se con lui convivo nei paradossi della duplice parola, in qualche misura, sembrerebbe, sfuggiamo alla maledizione del Dio. Della parola duplice prendiamocene metà per uno nel dialogo ed ecco che in questo modo possiamo cercare di avvicinarci a quel pensiero singolare che è, se non altro, il presupposto di questo dialogare stesso.

Ma l'ingegnoso espediente di Admeto, al quale siamo tutti consegnati, fallisce; è qui il punto interessante, perché ciò significa che è fallimentare quello che stiamo facendo qui. Dobbiamo sopportare che sia fallimentare e abitare questo fallimento, farne la nostra dimora, il nostro costume, il nostro ethos, e quindi farne un'etica della parola, piuttosto che una dialettica o una logica della parola. Perché fallisce l'espediente di Admeto? Per due ragioni, dice Blanchot, e sono due ragioni molto importanti, sulle quali dobbiamo lavorare con calma, capirle bene e non dimenticarle più.

La prima ragione concerne il principio stesso del dialogo che prima richiamavamo parlando di Socrate. Il dialogo si basa sul principio implicito o esplicito della reciprocità e della uguaglianza dei parlanti. C'è dialogo solo se ognuno riconosce all'altro il suo stesso diritto di parlante: questo è l'implicito del dialogare filosofico ed è l'implicito di ogni dialogare che sia un dialogare. Si può dialogare con Dio? Evidentemente no, perché nel dialogo al tempo stesso io mi eguaglio all'altro e l'altro si eguaglia a me; ma nei confronti di Dio questo sarebbe

spropositato. Non mi posso eguagliare all'essere assoluto, alla verità stessa; non sarei più quello che sono, non avrei più dubbi, che invece sappiamo essere il prologo del dialogo; né si può pensare che la verità, o Dio si sbagli, e che lo apprendano dal dialogo. Il dialogo c'è ove vi sia questa uguaglianza e reciprocità, dove vi sia un egual diritto; in termini ironici Blanchot dice: questo è il paradiso dell'idealismo dignitoso. Già, ogni idealismo, ogni filosofia idealistica, che parte da Platone, traccia il suo paradiso idealizzando il dialogo, mostrando che la dignità del sapere, per esempio del sapere accademico, consiste in questa libertà per cui all'altro è riconosciuto lo stesso diritto, per cui la verità non appartiene a nessuno ma è in gioco nel dialogo e tutt'al più ne siamo insieme partecipi a uguale diritto. Questo però era già il mito della Dea di Parmenide.

Ebbene tutto ciò è soltanto una chiacchera, una chiacchera dignitosa e un po' trombona. Perché è una chiacchera secondo Blanchot? Perché di fatto, non di principio, mai l'uomo instaura un dialogo di questa natura, mai son fatti così i dialoghi umani reali. Essi sono sempre attraversati da una disuguaglianza e l'appello all'uguaglianza è soltanto un trucco, una tenda, un altro modo per far cadere nella pancia l'alloda. È la finzione socratica che sembra concedere a Teeteto l'uguaglianza, ma non gliela concede affatto, come per esempio si vede dalle pochissime parole che il povero Teeteto riesce a dire durante il dialogo e la sterminata quantità di frasi che Socrate si attribuisce il diritto di pronunciare. Di fatto i dialoghi degli uomini sono attraversati da sempre dalla disuguaglianza. Disuguaglianza di che? Disuguaglianza del potere. Potremmo dire che si dialoga solo attraverso uno statuto "politico" del dialogo. Infatti è proprio ciò da cui siamo partiti: perché io ho il diritto di parola qui e voi no? Siamo tanti qui, è vero, ma anche fossimo due, il dialogo si istituisce sulla preventiva posizione istituzionale di potere secondo la quale uno dei due è più dell'altro. Anche quando riconosce la ragione dell'altro che è subalterno, proprio in questo dargli ragione non fa che ribadire la sua superiorità. Essa è tale sino al punto di poter riconoscere, occasionalmente, di essersi sbagliata; il principio però non può mai venir messo in discussione.

Il principio è quello della proprietà evenemenziale del dialogo, della proprietà di evento del dialogo e della sua legge storico-istituzionale. Cosa vuol dire? Non è che si tratti di guardare qui al chiacchericcio che facciamo in un salotto; quello è un altro tipo di uso del dialogo, che esiste da sempre. È quel dialogare senza senso che trova la sua emblematica rappresentazione nelle opere di Beckett, là dove si dice senza dire niente o, nella migliore delle ipotesi, si manifesta semplicemente il proprio umore; non stiamo parlando di questo, ma dei dialoghi che contano. Bene, questi dialoghi, sono sempre condizionati da una legge istitutiva che dice chi ha l'autorità di condurre il discorso e chi no, sino alla divisione tipicamente moderna delle professionalità. È evidente che il mio medico personale può chiaccherare con me su come è andata la prima della Scala o altro, ma quando vado da lui, lo pago perché mi dica la parola che ha valore, perché mi dica quella parola che l'istituzione gli attribuisce. È lui che mi interroga e può anche liberalmente riconoscere di sbagliarsi, ma sulla base di una proprietà del discorso di cui lui è il proprietario. E così va per ogni dialogo.

L'illusione, il paradiso, l'idealismo dignitoso o l'illusione socratica-platonica consiste nel considerare il dialogo come la trasparenza, come un mezzo neutrale per arrivare a vedere la verità. Il dialogo non è questo, non è affatto una trasparenza, non è un mezzo neutrale; è una cosa, una cosa sociale, è una realtà, anche se non la si vede con gli occhi, per la quale ci si batte accanitamente. Ciò appartiene a tutta la storia politica dell'Occidente; per esempio il diritto dei plebei a Roma ad avere la parola dentro il senato e così via. Il discorso è una cosa che è iscritta – direbbe Nietzsche – in quella forza che muove l'essere vivente prima e sopra ogni altra, che è la volontà di potenza; è la volontà di potenza che mi ha condotto qui, non l'amore per la verità, è il desiderio della parola, è il desiderio del possesso della parola, è il desiderio di venire a recitare qui questa recita del potere autoglorificantesi. C'è una parte di vero in queste osservazioni, bisogna amaramente riconoscerlo. In noi l'istinto della verità non è mai puro, s'intreccia – come sa lo psicanalista, riferendosi a tutti i nostri desideri – con questioni oscure, di cui certo non si può fare l'esaltazione retorica; c'è volontà di potenza, pretesa di sopraffazione, di soggiogamento. Nascosta dietro la tenda delle buone intenzioni, dell'amore per la verità (non che questo non ci sia, non bisogna mai essere fanatici), certamente ci sono anche altre cose. Questo caratterizza il dialogo, non la trasparenza: il diritto di parola; chi ha diritto a dire, chi ha dovere di ascoltare, facendo finta che parliamo in nome di una comune ragione, della quale tuttavia sono io colui che possiede i principi e che li trasferisce pedagogicamente sull'altro.

Ciò pone in discussione l'ideale democratico in Grecia e poi in tutto l'Occidente. Mettere in discussione l'ideale democratico non vuol dire assolutamente negarlo. L'ideale democratico, proprio facendo fruttare il buono che ha in sé, non può arrestarsi inorridito sulla soglia di un'autocritica, per timore dell'altro da sé; l'altro da sé ci sarà sempre, fino a che non vi sarà questa capacità di affrontare i mostri, finché non c'è la capacità di andare nel fondo della propria costitutiva disuguaglianza. Siamo passati da una società che dava diritto di parola al re, per ragioni divine, a una società che dava diritto di parola ai rappresentanti del popolo, perché il popolo è divino e non il re (la rivoluzione francese, quella liberale ecc.) sino ai giorni nostri in cui il diritto di parola è diventato ambiguo. È ancora detenuto dai rappresentanti del popolo liberamente eletti; ma nel mentre si riconosce questo diritto, anche lo si contesta, dando il diritto di parola a tutti o facendo finta di darlo; quindi favorendo un chiaccherare universale, un dialogare universale. Se non che, bisogna vedere il veleno dell'argomento. Che significa dare il diritto di parola a tutti? Significa vanificare questo diritto, svuotarlo di ogni interesse, di ogni ethos e di ogni potere. I mezzi di comunicazione di massa in parte sono strumenti democratici, in parte sono di nuovo un'esca per le allodole. È la stessa, identica operazione del senato romano, che dovendo accogliere un rappresentante del popolo, pensò che era meglio accoglierne dieci. Il che sembrava un'operazione filopopolare ed era invece un'operazione sottilmente antipopolare: uno o due tribuni della plebe col loro diritto di veto avrebbero molto più facilmente inceppato quell'organismo che era il senato aristocratico, che non dieci; perché dieci si negano a vicenda; è facile suscitare tra loro contra-

sto e far sì che si annullino. Col fatto che tutti parlano, chi distingue oggi più la parola che dice qualcosa di sensato dalla parola che dice l'insensatezza pura? È poi condizione stessa della cultura generalizzata di massa che l'insensatezza sia qualcosa che ottiene più richiamo e più enfasi della sensatezza. Di qui la critica antica della cultura plebea, che noi pudicamente mettiamo da parte, perché pensiamo che sia classista; ma non è questo il punto: la cultura plebea è soltanto la cultura (o l'incultura) plebea; c'è sempre stata, sempre ci sarà, c'è tuttora, eccome, ed è un inganno democratico non dirlo, così come è una falsa democratizzazione l'attribuire a tutti i mezzi di esprimersi pubblicamente. Il discorso è diventato troppo difficile da padroneggiare, e allora lo si estende a tutti: così non conta più niente. Si dice tutto e il contrario di tutto; nelle questioni che affliggono la società attuale tutti dicono tutto e il contrario di tutto, ma chi decide, decide in silenzio, manovrando abilmente questa chiacchera. Amara conclusione per il dialogo socratico. Amara ma anche ragionevole, poiché esso celava una disuguaglianza di cui abbiamo visto per ora solo la prima faccia. Disuguaglianza consistente in ciò – ripetiamolo – che il dialogo non è trasparenza del vero, ma è uno strumento di dominio, un luogo del potere, è una cosa desiderabile, e questa cosa desiderabile si rispecchia anche nella situazione che qui viviamo, in cui dovrebbe essere trasmessa la filosofia.

Esaminiamo ora il secondo argomento. Supponiamo che sia possibile parlare da pari a pari. In qualche caso succede, sebbene Blanchot dica che non succede mai. Non siamo così pessimisti. Diciamo che, quando si verifica, è una felice occasione che poi lascia il tempo che trova e non incide sulla realtà sociale, storica, istituzionale. Tutti abbiamo vissuto dialoghi in cui la passione dell'intendersi e del comprendere era superiore a ogni volontà di sopraffarsi. Non è poi il dialogo da solo che fa questo, ma in quanto è accompagnato da altre cose, dal rispetto, dall'amore e da una serie di altre comunicazioni intrapsichiche che sono al di là del dialogo. Ma, dice Blanchot, ammettiamo pure che sia possibile parlare da pari a pari; anche se il dialogo assicurasse questa uguaglianza e contribuisse a questa identificazione, mancherebbe comunque alla parola qualcosa di essenziale. Che è questo "essenziale" che manca al dialogo?

Blanchot scrive per esempio che il non riconoscere questa essenzialità mancante fa parte dell'ipocrisia liberale che non vuol vedere questo aspetto, che se lo nasconde e ce lo nasconde. Qualcosa di simile, dice (è una battuta ironica che mi piace riferirvi), all'ottimismo dialettico secondo cui la guerra è semplicemente una forma di dialogo. Questa posizione di Blanchot, espressa parecchi anni fa, se è valida, squalifica in anticipo tutte quelle utopie ideologiche dei nostri giorni che parlano del dialogo, della comunità dei dialoganti, della comunicazione universale come della possibile fondazione etica dell'uomo planetario: mi riferisco a Gadamer, ad Apel, a Habermas. Tutti costoro pensano che, di fronte al potere, si debba opporre un dialogo tra eguali, sia pur visto come un ideale difficile da raggiungere, e vi ravvisano l'unica via possibile per un'etica e quindi anche per una morale, cioè per un sistema di valori che non sia dogmatico. Queste cose già le diceva Kant, quando immaginava, ante litteram, la società delle nazioni unite, una specie di ONU, dove le nazioni tutte venissero a dialogare, ad argomentare i

loro diritti. È inutile dire quanto sia nobile questo ideale, ma il fatto è che qualcosa di essenziale qui non è in opera, sicché il dialogo non fallisce solo per la fragilità umana, o per l'umana iniquità, ma fallisce per qualcosa di strutturale, che gli è interno. Dobbiamo imparare dal suo fallimento a pensare più a fondo; non basta "auspicare", "contestare" ecc. perché se la struttura non regge, queste cose sono inutili, e anzi sono altre tende dietro le quali si nascondono misteriose cose d'oro e illusioni sofistiche.

Vediamo che è, secondo Blanchot, che manca al dialogo di essenziale. In sintesi potremmo dire così: nell'apologo narrato all'inizio, nel mito rievocato, in sostanza Apollo affida ad Admeto la pena del pensare; sei un mortale, quindi porterai questa pena, la pena del dover pensare. Ma pensare significa un parlare duplice. Il pensiero è penoso, fastidioso, inquietante; perciò è evitato dalla maggior parte delle persone di "buon senso". Proprio perché genera questa duplicità, dal pensare si esce spesso più incerti di prima. Nel pensare si affronta l'ambiguità profonda della parola che è propria di noi animali parlanti. Viene affidata questa pena e allora Admeto dice: tutta da solo me la devo tenere? Ripartiamola. Prendiamocene cura un po' tutti, e ognuno ne prenda una parte. Questa è poi la continua invocazione, appunto, di coloro che immaginano la comunità ideale. Perché falliscono le comunità ideali? (Dalle comunità americane utopiche dell'800, alle comunità più recenti, quelle marxiste dell'Est europeo). Che cosa risponderebbe oggi un convinto marxista? Noi abbiamo fallito il sogno utopico della società di eguali perché gli individui non vogliono pensare, non vogliono prendersi la loro parte di pena, non si "responsabilizzano". Bisogna portare fino in fondo l'operazione di Admeto e dare a tutti il compito e la pena di pensare; quello che si deve fare "politicamente" è appunto educare a pensare. Admeto, ripartendo il dialogo, in fondo preannuncia questo ideale, che è politico-pedagogico. La rivoluzione francese appunto questo voleva: che tutti arrivino alla filosofia, che tutti pensino, che frequentino la fatica e il pericolo del pensiero. Solo così avremmo una duplicità che si scandisce fra due uomini che parlano alla pari; avremmo così, dice Blanchot, due parole in una, due parole differenti e però identiche perché accomunate nella ricerca della parola singolare che ci unisce, che ci fa uno ("Ut Unum sint"), che ci rende umani, avrebbe detto Marx.

Di fatto non va mai così; ma anche se andasse così, ciò che va perduto in questa ripartizione è la differenza. Il dialogo, dice Blanchot, nasconde la differenza. Potremmo dire a margine: in fondo la tenda di Pitagora la faceva vedere questa differenza; Pitagora aveva la coscia d'oro e comunque stava dietro la tenda. Scrive Blanchot: "una differenza che nulla deve significare, nulla può livellare e che da sola misteriosamente rende parlanti le due parole, tenendole separate e mantenendole insieme solo con questa separazione". Quindi va perduta una differenza che in realtà non dovremmo cancellare, che dobbiamo porci davanti agli occhi per comprendere ciò che manca, che non dovremmo nascondere né livellare, perché questa differenza è lei che pone l'eguaglianza. È solo attraverso la differenza che due si eguagliano nel dialogo. È solo a partire dalla nostra differenza che noi possiamo perseguire l'eguaglianza. Sicché non si può parlare solo dell'eguaglianza, si commette ingiustizia rispetto al vero; si deve

parlare dell'eguaglianza e della differenza. Più esattamente: dell'eguaglianza nella differenza e della differenza nell'eguaglianza. Ci deve essere una differenza tra Socrate e i suoi interlocutori perché sia possibile istituire la loro uguaglianza. È per questo che alla lunga non funziona il messaggio espresso in punto di morte: continuate dopo di me; ma ci vorrebbe un Socrate immortale per poterlo fare. Saggezza della religione, saggezza della Chiesa: Gesù è immortale; Socrate no. Questi sono i guai "laici" della filosofia.

Qualcosa è andato perduto: è la differenza. Questa differenza la chiamerei la scrittura, per ragioni che non posso dire qui; vi rimando a Etica della scrittura. Ma adesso ridiamo la parola a Blanchot. "Admeto, fondatore del dialogo, è ancora vittima del terrore del Dio. Schiavo del suo ideale, Admeto vive nel terrore del Dio che gli ha detto brutalmente: 'io sono Dio e ho una parola singolare, tu sei Admeto, povero mortale, e hai una parola duale'. Admeto è sotto lo choc di questo terrore e cerca disperatamente di porre rimedio alla dualità e perciò mira solo all'unità, come se la verità di ogni comprensione, lo scopo di ogni rapporto umano e divino dovesse consistere nell'uno, secondo la prospettiva dello stesso. Ma non è così, nello spazio interrelazionale il dialogo e l'uguaglianza postulata dal dialogo tendono unicamente ad accrescere l'entropia". Due cose, dunque, vengono contestate da Blanchot: che verità sia = uno; la soluzione stessa escogitata dal povero Admeto abbagliato dal terrore del Dio. Essa infatti produce il contrario di quello che egli crede; il dialogo non produce un cammino verso l'unità, ma un regressus ad infinitum, una entropia.

Parlare significa sì ricondurre l'altro allo stesso nella ricerca di una parola mediatrice, ma significa anzitutto cercare di accogliere l'altro come altro, l'estraneo come estraneo, e quindi gli altri nella loro irriducibile differenza, nella loro infinita e vuota estraneità. Admeto cerca invece di ricondurre il diverso all'uno, la differenza all'unità, attraverso il dialogo. E così ha già cominciato a misconoscere la differenza, quella differenza che è un altro radicale dalla uguaglianza poi istituita; egli non riconosce la vuota estraneità dell'altro. L'estraneità dell'altro è vuota perché ciò che è pieno nell'altro si può dire nel dialogo; ma l'altro come altro non si può dire nel dialogo, non si può tradurre in parola, ed è ciò che fa dell'altro l'altro. Quando i teorici della comunicazione universale dicono: dialoghiamo, non scontriamoci sulla base di valori presupposti e basati solo sul dogmatismo, dica ognuno i suoi bisogni e vediamo insieme quali sono effettivamente accettabili e quali no, quali bisogni una società civile può accogliere, quali invece sono inaccettabili perché per esempio urtano contro i bisogni degli altri, semplificano il problema. I bisogni detti sono certamente dei contenuti sui quali si può ragionare; ma l'eros che muove questi bisogni, il desiderio che ne è alla base, il movimento istitutivo dell'altro in quanto portatore di questi bisogni, questo non si può dire, è vuoto rispetto alla parola. Supponiamo che un desiderio passionale venga sottoposto a una valutazione logica. Chi ne fosse afflitto può bensì riconoscere razionalmente che esso è inaccettabile, è anzi il primo a saperlo; ma lui è "l'altro" proprio perché ha questo desiderio che non può dire, che quando dice si rivela essere un mostro. Vedremo che tipo di mostro metterà in scena il discorso di Blanchot.

Il dialogo è questa operazione di identificazione dell'altro nel dialogo, ma proprio per ciò si lascia sfuggire la differenza, la vuota differenza, la differenza in quanto differenza, senza la quale il dialogo non avrebbe ragion d'essere. Certo il dialogo la può medicare, fino a un certo punto, ma il medicamento diventa improponibile quando vuole arrogarsi il diritto della verità, dell'unanimità, unanimità che è semplicemente un tagliare la testa a coloro che non desiderano come noi. Si tratta invece di capire l'opera dell'altro inconfessabile, indicibile, o semplicemente diverso. Altro irriducibile al comune, al koinon, alla ragione comune di cui parlava Eraclito. "In fondo che cosa chiede il Dio ad Admeto?" scrive Blanchot "forse gli chiede addirittura di scrollare il giogo del Dio uscendo dal cerchio in cui lo costringe la seduzione dell'unità". Lettura molto acuta. Si chiede Blanchot: ma Apollo voleva davvero che Admeto facesse quello che ha fatto? Che, impressionato dalla sovraimposizione dell'unità della parola del Dio, cercasse disperatamente di raggiungerla nel dialogo? Non sta suggerendo una cosa più sottile, questo ambiguo Dio che è Apollo, che dice appunto e nasconde? Non voleva forse suggerire l'esperienza della impossibilità della parola singolare perché Admeto si staccasse una volta per tutte dalla superstizione della parola unica del Dio?

Questa riflessione è molto importante per noi, perché la seduzione dell'unità fa vedere nello stesso tempo la seduzione della parola nascosta dalla tenda, da qualsivoglia tenda: esperienza della catastrofe di questa parola, dell'entropia che, come dice Blanchot, è dentro questa parola: ed è l'esperienza vera che si tratta di fare, è la vera esperienza filosofica (non è detto che Socrate non lo sapesse). Forse il Dio chiede una cosa semplicissima e terribile: chiede di compiere il parricidio e il deicidio (si pensi a Nietzsche). Ma questo è quello che ha chiesto la filosofia, ed è quello che chiede lo psicanalista. Devi capire che la tua parola si riflette su di te e che io, come psicanalista, sono solo lo specchio di questa parola; non detentore di alcun sapere superiore al tuo, perché dietro al lettino, dietro alla tenda, dietro la parola dialettica ci sei ancora tu a sopportare questa non unità con te stesso e questa unità con la vuota differenza. Forse quindi la richiesta è di smascherare il gioco del Dio, di smettere di pensare solo in vista dell'unità e dunque di osare di affermare l'interruzione, la rottura, per riuscire a proporre ed esprimere un compito infinito.

La differenza instaurata nel dialogo, che è in opera nel dialogo, è la nostra differenza. Questa è la nostra soglia, la quale provoca una interpretazione infinita e una pluralità sterminata. Ma siamo ben lungi dall'essere arrivati sino in fondo; dobbiamo ancora approfondire questa infinità replicantesi nella differenza del dialogo e soprattutto dobbiamo capire chi è l'estraneo, chi è l'altro, cioè capire davvero questa soglia della differenza. Blanchot ha detto: assumere l'altro come altro, l'estraneo come estraneo, questo dovrebbe fare il dialogo; ma non lo fa perché cancella la differenza.

Adesso però dobbiamo chiederci: l'altro come altro sarebbe poi l'altro io? l'estraneo come estraneo sarebbe l'altro soggetto? Questa è una lettura inadeguata, ingenua, non filosofica. Non si tratta affatto dell'alterità dell'altro soggetto. Se si resta all'alterità dell'altro soggetto si resta a un livello psicologico e so-

ciologico, ma non si attinge la dimensione filosofica del problema. Non si tratta dell'altro soggetto; si tratta di quell'Altro radicale, abissale, che è in opera nello stesso soggetto. Basta una semplice riflessione a farci comprendere perché la prima lettura è inadeguata e ingenua: non c'è l'altro soggetto, se non in virtù del dialogo; è il dialogo che pone una relazione tra soggetti eguali nella parola; è questa pratica che rende l'uomo soggetto. Di qui l'umanismo occidentale e la strategia dell'anima di Platone. Socrate fa proprio questo: crea soggetti attraverso la pratica del dialogo che prima non c'era, così come non c'erano i soggetti. Non ha senso parlare di soggetti in Grecia prima di Socrate. È il dialogo che, in questa differenza unificante, crea l'intersoggettività, una comunità di eguali riconoscendosi l'un l'altro attraverso la ragione dialogante. Analogamente, fu la politica ateniese a istituire la democrazia stabilendo che i cittadini non si chiamassero più in base al loro patronimico, cioè sulla base di un evento di sangue che li collegava ad ancestrali genitori, ai luoghi sacrali di origine, ma che prendessero nome dalla tribù, cioè dal luogo della città che occupavano, da una dislocazione convenzionale. È una rivoluzione profonda che cambia l'identità dei cittadini, i quali in questo momento diventano soggetti autonomi; prima non lo sono.

Nel dialogo si creano soggetti. Ecco perché la comunità intersoggettiva dialogante non può essere una soluzione filosoficamente accettabile, ma solo una ideologia moralistica, umanistica, psicologica. La comunità dialogante intersoggettiva anzitutto ignora il suo fondamento, ignora quell'altro radicale che ognuno ha in se stesso e che ha dovuto rimuovere per costituire questa alterità convenzionale dei dialoganti. Presentare tale intersoggettività come la verità di tutti gli uomini, verità accettabile su tutto il pianeta, è un atto di esclusione di tutte le altre comunità, società, unità umane che non si incontrano sull'uguaglianza del dialogo, è una violenza che si presenta come la massima istanza antiviolenta; una violenza non da poco, una violenza che distrugge le altre identità, non con le bombe, ma con la cultura. Distruzione molto più sicura, perché tirando una bomba è difficile che l'altro dica grazie, mentre assimilandolo a una cultura e spogliandolo dei suoi riferimenti e delle sue memorie, c'è anche il caso che dica grazie e che quindi la colonizzazione riesca meglio, senza troppi impacci. Si tratta allora di intendere questo estraneo, questo altro come altro che è abissalmente in opera nello stesso soggetto e non tra i soggetti. È qui che, uscendo dal mito di Admeto, Blanchot si appella a un mito ben più celebre, al mito di Edipo; e allora vedremo comparire i mostri.

Blanchot parla qui della esigenza di discontinuità del pensiero (questo è un altro modo per esprimere l'idea di un pensiero plurale): vi è un'esigenza di discontinuità che va salvaguardata, perché essa è appunto la comprensione della differenza, della traccia, della soglia, del limite. Non c'è continuità tra i due lati della porta, perché se vi fosse non vi sarebbero i due lati della porta; se c'è la porta, vuol dire che c'è un punto ideale di discontinuità, c'è un di qua e un di là che si tratta di attraversare nonché di capire che significhi attraversarlo. Si tratta di comprendere che nel dialogo è appunto all'opera questa discontinuità, si tratta di comprendere che, dice Blanchot, sia nella comunicazione e ancor più, precisa,

nell'insegnamento, si genera una distanza infinita, o si replica all'infinito la distanza (io direi preferibilmente così). Quindi nella misura in cui ora sto comunicando qualcosa, per esempio il saggio di Blanchot, e nella misura in cui questa comunicazione ha la pretesa di un insegnamento di sapere, io, che lo voglio o no, proprio per il fatto che faccio questo, sto producendo, sto determinando una infinita differenza, una replica dell'infinita distanza tra di noi, tra i parlanti, come dice Blanchot.

Quello che fa la tradizione metafisica, la filosofia nel suo decorso da Socrate a Heidegger incluso (secondo Blanchot, sebbene Heidegger sia tra i primi a notare questo problema della differenza) è il tentativo infinitamente reiterato di colmare questa differenza. Dice per esempio Blanchot in una bella frase: "Con Aristotele il linguaggio della continuità diventa il linguaggio della filosofia". Aristotele è il filosofo della continuità tra la potenza e l'atto, della continuità tra la materia inorganica e Dio. Come si istituisce questo linguaggio della continuità che nasconde la differenza? Appunto istituendolo. Cioè dando vita a una istituzione del sapere, che è proprio ciò da cui siamo partiti; cioè garantendo attraverso un'istituzione il significato politico del possesso della parola; ovvero garantendo attraverso l'istituzione del sapere la sua insegnabilità, e Blanchot aggiunge ironicamente "e perciò la sua incomunicabilità".

Una delle questioni più dibattute nei dialoghi platonici, in opposizione alla sofistica, concerne proprio l'insegnabilità del sapere. Come il sapere è insegnabile? In che senso non tutti i discorsi sono legittimi e non si riducono all'efficacia e alla seduzione del discorso? Come ci sono discorsi veri e discorsi falsi e proprio perciò c'è una scienza e c'è una mera opinione? Tutto ciò lo si deve istituire, ma come lo si può fare? Mettendo in opera la continuità del dialogo, continuità che è fondata sulla dialettica di Platone, sulla divisione per due delle idee ecc. La nostra soglia è proprio e ancora fatta così. Abbiamo chiesto: in che consiste la soglia? Nel supposto sapere, nella supposizione che colui che qui parla sia appunto depositario di un sapere istituzionale e che esso possa e debba essere comunicato e insegnato. Se non che nel momento in cui viene comunicato e insegnato, sulla base garantita della sua istituzionalizzazione, questo sapere, secondo Blanchot (e dovremo ora vedere perché), mette in luce la discontinuità, la differenza, l'incolmabilità. Nella migliore delle ipotesi mette in movimento un processo infinito. Siccome vi insegno queste cose, la cosa migliore che potete fare, in quanto discepoli, è di contraddirmi; cioè, una volta diventati grandi, di dire: il maestro diceva così e così, ma io dico ancora un'altra cosa, perché lui non colmava bene la differenza; adesso la colmo io. Mostrando questo colmarsi ulteriore, non fate che generare istituzionalmente altri discepoli, i quali faranno la stessa cosa; questo nella migliore delle ipotesi.

Nel momento in cui comunico questo sapere, si crea in realtà una incomprensione profonda. Nel mentre tentate di assimilarvi al senso del discorso che vi dico, succede in voi, come già è successo in me, il fatto più inquietante: vi dimenticate della abissalità della vostra differenza, della estraneità che avete in voi; e così acquisite un sapere, perdendone un altro. Tutti noi rendiamo istituzionale e insegnabile un sapere in base al quale però ci dimentichiamo di noi stessi. In so-

stanza allora nel discorso di Blanchot sono in gioco tre elementi: la discontinuità; il nulla (perché la discontinuità è quella traccia della differenza che interrompe la continuità e che quindi non si può dire; nel momento in cui venga detta, questa discontinuità viene detta nella logica della continuità, cioè del dialogo, del sapere costituito); e infine la domanda, che vedremo emergere tra breve.

Fermiamoci un attimo sul nulla. Il nulla è già all'opera nella parola duale, in quel carattere che appartiene al mortale per cui il mortale non può ospitare un solo pensiero, ma ogni volta ne deve ospitare due. A questo mortale dalla doppia testa Parmenide oppone il suo essere: uno, compatto, immobile, eterno, ingenerato. Là dove sono due, infatti, c'è anche niente, poiché in ogni dualità, in ogni differenza, c'è in più la differenza e la differenza è il niente, è la soglia che divide questi due. Sommo pericolo per l'episteme, per la scienza, per la verità, nei termini di Parmenide. Parmenide dunque aveva già detto l'essenziale, con l'essenzialità delle origini, dei primordi: non ci possono essere due esseri; come potrebbero esserci se non in funzione di un non-essere che li separa? Argomento tremendo perché contesta ogni logica del discorso, ogni possibilità della parola, come ha capito Platone nel Sofista. Se è vero quel che dice Parmenide non possiamo più parlare, perché parlare è fare differenza, perché la parola è sempre uno di due, è sempre un symbolon, è sempre simbolica, dice cavallo e intende un'altra cosa oltre ai suoi suoni e segni. Parmenide espunge il nulla, il non essere che non si può né dire né pensare, per stabilire la continuità dell'essere che è la continuità stessa del discorso, del logos. Se non che sorge subito il problema del Sofista. È certo che ci vuole la continuità dell'essere perché il discorso sia vero e tuttavia, dicendo questo, già siamo nell'aporia, nel paradosso, perché abbiamo l'essere e il discorso, chiaramente separati dal niente, nuovamente dal non-essere.

Di qui la grandiosa operazione platonica che viene a una resa dei conti con questo non essere: bisogna in qualche misura farlo entrare nell'essere questo non-essere, se no non si può parlare. Bisogna istituire una tenda del discorso che trasformi la porta iniziatica di cui parlava il poema di Parmenide. L'eidos fos, che deve arrivare a questa porta e alla Dea che la apre, deve trasformare questa porta in un'altra soglia che è la soglia del dialogo socratico. Essa è ironicamente riduzione al nulla, non sapere e ricostituzione del sapere a partire da questo nulla, sapere articolato dove il nulla diventa semplicemente la differenza tra i dialoganti, la loro alterità nella comunità. Operazione meravigliosa; non avremmo tutti i marchingegni della tecnica senza questa operazione; e tuttavia questa operazione è al tempo stesso una mistificazione, diciamo meglio, è una domesticazione, è qualcosa che addomestica il problema del nulla in maniera paideutica, pedagogica. Mentre l'uomo dei primordi era affidato ai suoi miti, alle sue iniziazioni sacrali, l'uomo moderno, il che vuol dire l'uomo socratico, come aveva capito bene Nietzsche, si educa attraverso la domesticazione pedagogica, attraverso la trasmissione del sapere dialettico, di quel dialogo che è già all'opera in ogni trattato, di chimica organica, come di fisica e così via.

La domesticazione platonica, il che vuol dire l'incivilimento, consiste poi in ciò: che nella dialettica platonica A e B si fanno guerra, perché se stiamo a Par-

menide A è A e il discorso non è possibile, e non è possibile nessun incivilimento, nessuna continuità; A e B si oppongono, però entro un'unità implicita, entro qualcosa che li tiene uniti sin dall'inizio, che li destina a un progetto nel profondo, che li accomuna nella differenza. Il che significa che stiamo parlando del nulla in due modi: del nulla come niente, così come lo vede Parmenide, minaccia dell'aletheia, e però questa via è improduttiva; e l'altra interpretazione del nulla non come niente, ma come diverso. Questa è la dialettica di Platone, il dialogo socratico. Noi siamo diversi, ma io ironicamente ti riduco uguale a me. Stabilità questa uguaglianza nella differenza, ricostituiamo insieme maieuticamente il sapere, dove la nostra differenza diventa il diverso all'interno della definizione logica, della articolazione del pensiero che dice la verità. Ecco, dice Blanchot, le due possibilità. Una inaugura l'Occidente e poi sempre lo minaccia, perché la ripresa del niente parmenideo sta in tutte le correnti scettiche, in tutte le correnti che contestano l'operazione platonica dell'episteme; le correnti scettiche non fanno che recuperare l'istanza sofistica, gorgiana, che il nulla e l'essere sono uguali. L'altra possibilità, che dopo gli esordi accompagna tutta la dottrina della scienza dell'Occidente, è il nulla come diverso. Ma a queste due possibilità si deve aggiungere, dice Blanchot, una terza interpretazione del nulla: il nulla, come egli dice, più essenziale di questi due è il nulla inteso come vuoto, come intervallo. Non tra due cose, ma come quel vuoto che si scava continuamente in se stesso, come quell'intervallo che si interva senza soluzione di continuità e che approfondendosi genera appunto le due parti che esso discrimina.

Quindi un nulla che si dilata, si scava, si rinnova. Dove? Nel corpo e nello spirito della parola. Parlare significa dire qualcosa, portare qualcosa all'evidenza, all'apophainesthai, e nello stesso tempo scavare sotto i piedi di questo qualcosa un nulla sempre più profondo, un vuoto sempre più abissale, un silenzio di quella parola, a partire dal quale la parola viene detta e il silenzio dimenticato. Ecco perché il sapere, se le cose stanno così, nell'atto stesso in cui viene insegnato rivela la sua incomunicabilità, mostra che proprio ciò che viene insegnato non è ciò che viene insegnato, che ciò che viene comunicato non è ciò che viene comunicato e che la ripetizione per filo e per segno di ciò che viene insegnato e comunicato non è il sapere che viene insegnato e comunicato. Nel parlare vi chiedo ben altro dall'uniformarvi all'atto di parola che dice questo sapere; vi chiedo un rivolgimento ben più profondo. Platone certo ne ebbe nozione, lo capì a suo modo, proprio lui che avrebbe stabilito la continuità, quando disse, nella Lettera VII che gli viene attribuita: la parola è poco adatta alla filosofia. La filosofia è un fuoco che si accende; se non si accende le parole, sia scritte sia dette, non servono a niente. In fondo hanno questa curiosa prerogativa: di servire a chi non servono più. Chi ha già capito capisce la parola, ma chi non ha capito non può sperare di farlo attraverso la parola, e a maggior ragione attraverso lo scritto. Chi ha già capito, leggendo lo scritto può sperare di capire lo scritto; chi non ha capito fa addirittura indigestione, è meglio che non legga, lo scritto gli fa male ai fini della filosofia, gli dà un'illusione di sapere. Già Platone era quindi consapevole dei limiti della parola.

Il nulla quindi come vuoto che si scava; ma anche il nulla come opera e mo-

vimento. Il nulla non è solo una specie di sabbia mobile, ma è anche prassi. Il nulla è quel punto-nulla in cui, agendo, passo la soglia. Quando passo la soglia? Nessuno lo può dire, perché il nulla è l'opera, è la messa in opera, è la pratica. Quando ho capito? Nessuno lo può dire. C'è un momento in cui ho capito, vado al di là e si accende il fuoco, per usare l'immagine di Platone. Questo punto non si può dire perché è una metabolé, un passaggio, una pasqua, un ponte, un movimento. Già l'anno scorso ci scontrammo col problema del movimento zenoniano, non a caso uno dei grandi problemi della filosofia. Il movimento non si può in alcun modo raffigurare, anzi non lo si può pensare, è illogico; il movimento non rientra nella logica dell'essere; è qualcosa che non c'è mai, sicché la freccia si muove, lo vediamo tutti, ma che cosa significhi questo nessuno lo può dire, perché qualunque cosa dica congela la freccia in un momento di immobilità. La soglia la oltrepassa, ma il movimento dell'oltrepassamento, cioè la prassi, la pratica, l'opera, è quello che non si lascia dire da alcuna parola, che è già al di là della soglia. Questa è l'etica della quale si parla in Etica della scrittura.

Il nulla allora come movimento, come passaggio, come opera, come scavo, come precipizio: io mi precipito al di là della soglia come mi precipito o come sono precipitato in ogni cosa che faccio. Catastrofe e orlo del sapere. Catastrofe perché non si può sapere questo movimento, che peraltro istituisce ogni sapere. Tutto ciò, dice Blanchot, si coglie nella domanda socratica: è la domanda socratica che mette in luce questo aspetto del nulla, questo precipizio, questa catastrofe del sapere. Tutto ciò si coglie proprio a partire dalla domanda che, da Socrate, Platone e Aristotele in poi, è l'origine del pensiero. È chiara la rotta di collisione che Blanchot sta seguendo con Heidegger; questi aveva detto che domandare è la pietà del pensiero e che quindi nella domanda si conserva l'essenziale della filosofia. Blanchot gli obietta: domandare è la catastrofe del pensiero, è la abissalità dell'errore; nessuna pietà verso il dono dell'essere, al contrario, la domanda è mostruosa, non pietosa. Domandare non deve per noi significare l'acquietarsi compiaciuti nella grandezza della filosofia che pietosamente domanda, ma deve costituire lo stimolo, secondo Blanchot, a una autoanalisi, come potrebbe dire Freud, all'esigenza di mettere in crisi noi stessi. Abbiamo cominciato queste lezioni da una soglia che non si vede; questa soglia è la soglia stessa della domanda e Blanchot chiede: che cos'è domandare? da dove viene? Questo è il medesimo della grande domanda nicciana, dalla quale Blanchot dipende: "Qual è il segreto di Socrate? O Socrate, grande illusionista, qual è il tuo segreto?" In Etica della scrittura troverete che la domanda è infatti esaminata, alla fine del libro, come una pratica particolare; lì si solleva la questione della domanda sulla domanda attraverso percorsi che possono aiutarvi come appoggio a quello che stiamo dicendo qui.

Blanchot, per parte sua, anzitutto distingue due domande. Dice che si può pensare alla domanda totale, per comprendere cosa significa domandare, e alla domanda più profonda. Che cos'è la domanda totale? La domanda totale è quella dell'episteme, è quella domanda di tutto e su di tutto che è in fondo l'ideale che circonda la scienza. Diamo la parola a Blanchot e vediamo come lui stesso articola la questione:

“Dove vengono l’ansia di interrogare, l’alta dignità riconosciuta alla domanda? Domandare significa cercare e cercare significa cercare in modo radicale, andare alle radici, andare a fondo, sondare, scavare sul fondo e infine strappare, prendere. Questo strappo che si estende alla radice è il lavoro della domanda. Dice all’incirca Freud che tutte le domande che i bambini fanno a casaccio in realtà servono da ricambio a quell’unica domanda che non fanno e che è la domanda dell’origine. Anche noi ci interroghiamo su tutto per mantenere attiva la passione della domanda, ma tutte queste domande sono dirette verso una sola, che è la domanda centrale, la domanda di tutto, la domanda d’insieme, la domanda che contiene l’insieme delle domande. Non sappiamo se le domande formino un tutto, né se la domanda totale, quella che comprende l’insieme delle domande, sia la domanda ultima.”

Ciò che vuol dire Blanchot è che affiorando, venendo alla superficie, la domanda totale, divenuta superficiale, nasconde e protegge di nuovo la domanda più profonda. Non è che la domanda totale stia da una parte e la domanda più profonda dall’altra. Domandare significa chiedere di tutto, ma chiedere di tutto è a sua volta un modo per nascondere cosa c’è dietro questa domanda che è ciò che Blanchot chiama la domanda più profonda. Ora, la domanda più profonda, o meglio, il più profondo della domanda consiste in una serie di elementi; in sintesi, cinque punti.

Primo: alla luce della domanda più profonda si vede che nel domandare la parola non è più centrata su se stessa. Finché frequentavamo la domanda totale potevamo sperare nella risposta e quindi in un gioco dialettico in cui io domando e tu rispondi. Checché mi venga in mente di domandare, lì c’è la risposta: tutto si gioca qui a livello della parola che domanda e che risponde. Ma se questa totalità di domanda e totalità ipotetica di risposta è un modo per celare la domanda più profonda, ciò che sta dietro, allora si vede bene che non si tratta né di domandare, né di rispondere, perché la parola non è da tanto. La parola non può né dire la domanda più profonda, né tanto meno rispondervi. Ecco perché il bambino, estenuato, la smette; molto presto ha capito che con gli adulti non si fa niente, vengono fuori solo consolazioni molto superficiali. Questo l’ha detto molto bene Musatti: che possiamo fare noi, poveri uomini, nella figura del padre? Possiamo sovvenire le piccole cure, possiamo fare qualcosa di fronte ai piccoli mali dei nostri figli; ma i grandi mali, le grandi buie, come diceva lui, cioè la vera domanda, per questi siamo impotenti quanto loro. La parola non può dire il bisogno da cui sgorga la domanda; meno che meno può dire la soluzione.

Secondo punto che dipende dal primo: nel domandare abissale la parola non è più centrata su se stessa, è decentrata, anzi al contrario, la parola appare fuori di sé. Dove? Qui comincia l’inquietudine: la parola domandante nel modo abissale frequenta l’estraneo: “mostra di radicarsi nell’estraneo, cioè nel neutro, nell’*il y a*”, nel c’è; cioè in qualche cosa sì, ma che non ha nessun connotato dicibile. Che ci sono è l’origine della mia parola. Tutto ciò che la parola può dire non attinge però questo che ci sono. Ecco che l’impotenza della parola lascia emergere l’altro da sé, il neutro, il non dicibile, il vuoto; la vuota estraneità, perché l’estraneità piena è già soggiogata alla dialettica, al dialogo, alla logica del

continuo. Di dove sei? Di Trapani. Allora sei italiano, sei europeo, ecc. Sono tutte scatole cinesi. Qui invece la parola si confronta col suo altro come neutro; di dove sei? Di niente, di nessun dove.

Terzo punto: infatti la domanda, se solo ci riflettiamo un attimo, non fa altro che fare appello a ciò che le è estraneo. Uno degli effetti più comici o più fastidiosi in un dialogo consiste nel ripetere la domanda. Vi ricordate la scena tra Otello e Jago? Otello avverte che Jago sta sollevando senza parere dei dubbi sui rapporti tra Cassio e Desdemona e gli dice: “Forse che dubiti?” e lui risponde: “Forse che dubito?” riproducendo l’eco della domanda. L’eco della domanda, che Molière invece gioca in chiave comica, mostra che la domanda vuole un’altra cosa dalla domanda, vuole un’altra cosa dalla parola; vuole proprio quell’estraneo, quindi è già subito fuori di sé. Blanchot osserva: “quindi il suo senso, il senso di questa parola che fa appello all’estraneo, non può essere dato come domanda”. Se la domanda è un atto di parola che fa appello a ciò che è fuori di sé, all’estraneo, al neutro, allora non soltanto una risposta di parola non la soddisferà, ma essa stessa è già decentrata come domanda; essa stessa, come atto di parola, non ha il proprio senso in se stessa, ha il proprio senso in qualcos’altro; il che nella filosofia si traduce in questa conclusione: sì, certo, la filosofia pratica la domanda, ma non si può pensare che la domanda sia la pietà del pensiero, perché la domanda in sé non ha senso; ha senso nel suo appello fuori di sé e se da un lato è verissimo che solo chi domanda fa filosofia, è però altrettanto vero, per Blanchot, che il proposito di reiterare continuamente la domanda snatura la filosofia. La filosofia non può ridursi a questo e Socrate non poteva voler dire questo. “Qual è il tuo segreto?” chiedeva appunto Nietzsche.

Quarto punto: la domanda allora è parola che nel domandare stesso e proprio perché domanda è parola che si dichiara incompleta. Non è la parola del sacerdote originario che ha una concezione sacrale della parola: la parola è ciò che fa accadere, è l’evento del Dio. La parola filosofica essa stessa, per sua dichiarazione, poiché incentrata sulla domanda, è per sé incompleta, o incompiuta.

Ultimo punto: “la parola che domanda allora arricchisce, aggiunge al pieno del suo domandare quel vuoto che ci consente di non avere ancora la cosa o di averla come desiderio”. Sono righe molto profonde. Limitiamoci ad osservare questo: la parola che domanda è una parola che si tiene nella sua povertà, nella sua assenza di senso, poiché proviene da un estraneo e va verso un estraneo; tuttavia, tenendosi in questo bilico, ci consente la catastrofe estrema, cioè di avere la cosa. Avere la cosa significa cancellarsi completamente come domanda; ma ciò significa interrompere la prassi, non essere più nel punto di slancio verso la cosa, cancellare cioè il desiderio, l’eros primordiale. Esemplifichiamo con l’esempio del bambino che, dietro le domande particolari, in fondo non fa altro che alludere alla domanda abissale: “Chi sono io?” Ammettiamo che gli venga data risposta, mostrato chi è lui, e che egli diventi congruo con quell’estraneo, con quel neutro a partire dal quale domanda e verso il quale rivolge la domanda; cosa allora gli viene dato? Gli viene data l’unica risposta che questa domanda può avere: sei un mortale, vieni dal nulla e vai nel nulla, vieni dalla morte e vai nella morte. Il che significa che quando gli viene data la risposta è finita la domanda,

è finito l'eros della vita, è finito ogni schermo, ogni distanza, "là dove gli déi muoiono" diceva Char. Nel momento in cui la domanda abissale incontrasse la cosa, essa si cancella come domanda e la cosa stessa diviene l'abolizione del desiderio, scandito in ogni distanza, cioè ogni eros del sapere, come direbbe Platone. Si giocano qui tutti e due gli elementi: il domandare è una mancanza; questa mancanza è tutto quello che abbiamo. Necessità di salvare la discontinuità, necessità di salvare la pluralità. L'unità del dio è la morte; l'unità, a cui sembrerebbe ci inviti il Dio, certo placa la domanda, ma perché cancella la vita.

Messi in luce questi cinque punti, Blanchot va più a fondo. Quello che ha detto sin qui si potrebbe riassumere così: proprio la parola che domanda, manifesta nel domandare la sua mancanza e la sua parzialità, mostra di esser qualcosa di parziale, di non incentrato su di sé; essa infatti chiede qualcos'altro e in quanto chiede qualcos'altro, o di qualcos'altro, si rivela appunto parziale e incompleta. Proprio la parola che domanda fa appello a qualcosa che le è estraneo, ma allora ecco il punto sul quale concentrarci. Questo appello a ciò che è estraneo mostra che colui che domanda è appunto affidato all'estraneo, in sua balia. L'uomo è costituito, nella sua modalità d'essere in quanto domanda, da una estraneità. Ecco la abissalità del nulla, dell'altro come altro: non tra due parlanti, ma dentro il parlante stesso perché parlando domanda. Questo estraneo poi è neutro, nel senso che non ha volto, che non lo si può dire; ma per noi che l'abbiamo dentro come radice del domandare, quindi dell'esser uomo parlante, per noi questo nulla senza volto, questo estraneo neutro, è al tempo stesso oggetto di desiderio e di orrore: è l'orrore primario, è il desiderio primario; è l'eros primordiale nella sua duplicità vita-morte, maschio-femmina, come dicono i simboli primordiali dei miti arcaici.

Qui finalmente ci avviciniamo al grande mito di Edipo. Però prima un passaggio significativo. Scrive Blanchot: "Quando Jahvé dopo il peccato domanda ad Adamo 'dove sei?', significa che ormai l'uomo può essere trovato o situato soltanto nel luogo della domanda. Da allora l'uomo costituisce una questione del Dio stesso, il quale non pone domande". Adamo compie il peccato, precipita dal Paradiso, cosa vuol dire? Cade nella distanza, nel bisogno, nella differenza. Prima lui stesso è il Paradiso, prima è la cosa stessa e non ha domande da fare. Tutto ciò di cui ha bisogno anche è; non gli resta che gustare i frutti della vita eterna. Il peccato è la separazione, è la nascita, il bambino prima sta nel ventre materno, direbbe Freud nella sua desacralizzante traduzione della Bibbia; non gli manca nulla perché gli arriva tutto direttamente; non ci sono tramiti. Poi, a un certo punto, succede la catastrofe per cui esce; da quel momento, come Adamo, entra nel peccato originale, perché la sua origine è in realtà una caduta fuori. Caduto fuori, Jahvé gli dice: "Dove sei?" Che significa questa domanda? Dio non fa domande; sa tutto, quindi non è possibile che non sappia dov'è Adamo. Questa domanda è una trappola, come quella della sfinge a Edipo. È una domanda che invita a riflettere, affinché sia Adamo stesso a riflettere dove è. Il senso di questa domanda è semplicemente in ciò: guai se Adamo semplicemente risponde. Non c'è risposta, e se risponde, non ha capito la domanda. Ha piuttosto tacitato la domanda originaria. Essa dice: sei affidato a una domanda e quindi alla

condizione di un bisogno insopprimibile, di un estraneo che non si potrà mai adeguare, di un desiderio che non si potrà mai colmare, di una parzialità che non si potrà mai compiere, perché tu sei là dove non puoi avere risposta.

Questo, d'altra parte, è però un gran problema anche per Dio. L'uomo è nel male, è nel peccato originale che attraversa le generazioni; cioè l'uomo è in questa domanda. Dio non domanda e però si trova di fronte un essere che domanda, e che è pure il figlio suo, creatura della sua creazione. Come fa a colmare questa distanza? Tutto l'ultimo Schelling è afflitto da queste domande: come fa Dio a redimere il male dell'uomo? Tutto Dostoevskij è afflitto da tale questione. Dice Alioscia nei Fratelli Karamazof: ci verrà restituita la pace, ci verrà restaurato il bene. Ma chi paga i mali passati e come si colmano? , obietta Ivan. Dio non ci può dare una risposta, non perché impotente a darla, ma perché non è la risposta che risolve il problema. Non è che Dio possa corrispondere alla domanda umana dicendo: per ora non sai la risposta; umane genti state contente al quia, al così è; poi, quando salirete in Paradiso, vi verrà data risposta. La risposta non può essere data perché non sta in parole e perché Dio stesso non domanda e non risponde; è al tempo stesso santo e mostruoso in questo suo silenzio. Ma allora questo essere che domanda, che è collocato nella domanda ("dove sei Adamo?"), allora Adamo è là, bruta testimonianza di una domanda che rimbalza su Dio e alla quale non si sa come Dio potrebbe rispondere; o quanto meno l'uomo non se lo può nemmeno immaginare. L'uomo è in questione nella domanda, sia essa totale, sia essa più profonda, perché proprio la domanda fa emergere il confronto fra l'uomo e l'alterità che gli è costitutiva, una ulteriorità di senso in tutti i sensi inquietante e che si può definire al tempo stesso – ed è esattamente la stessa cosa – subumana e sovrumana. Le immagini edulcorate della divinità in una teologia alla buona non sono le vere immagini che hanno i mistici di Dio. I mistici frequentano l'abissalità dell'alterità di Dio con l'amore, con la passione quasi sensuale, che è amore verso l'alterità, e insieme con orrore, con timore, per cui questo Altro è al tempo stesso tremendo e desiderabilissimo, proprio ed estraneo.

Veniamo all'esempio di Epido e la Sfinge. Scrive Blanchot: "Evochiamo per un momento la Sfinge come domanda, l'uomo come risposta". La Sfinge sta al crocevia dove Edipo, ignaro di chi è, sta andando verso Tebe. Ne diventerà re, sposando, senza saperlo, sua madre, dopo aver ucciso, sempre senza saperlo, suo padre. Egli così porta con sé la peste di cui ignora di essere la causa. Quando incontra la Sfinge, essa gli fa una domanda semplicissima, una specie di indoviniello, nel quale però è in gioco la vita. La domanda è: "chi è quell'animale che va prima a quattro gambe, poi a due, poi a tre?" La risposta giusta è ovviamente l'uomo, che da bambino va a quattro gambe, da adulto ne usa due, infine da vecchio, col bastone, ne usa tre. Domanda ridicolissima e risposta futile. Dice Blanchot: "Evochiamo per un momento la Sfinge come domanda e l'uomo come risposta (perché la risposta è l'uomo). L'essere che pone le domande è necessariamente ambiguo, è l'ambiguità stessa che interroga". Ambiguo come è ambiguo Dio nell'esempio di poc'anzi, in quanto domanda ad Adamo dove sia; ma Dio non è uno che domanda o che ha bisogno di risposte. "Nell'interrogarsi l'uomo si sente interrogato da qualcosa di inumano, si sente alle prese con qualcosa che

non interroga. A prima vista Edipo di fronte alla Sfinge è l'uomo di fronte al non-umano. Tutto il lavoro della domanda consiste nel condurre l'uomo alla constatazione che di fronte alla Sfinge, ossia al non-umano, l'uomo è già di fronte a se stesso (cioè alla risposta l'uomo). La domanda così formulata, col suo carattere di gioco e di enigma, controbilanciato da un carattere di minaccia (perché è in gioco la vita), questa domanda poco seria, sostenuta dalla serietà della posta in gioco è poi la domanda più profonda? È comunque una questione, una profonda questione. La questione profonda è l'uomo come Sfinge, la parte pericolosa, inumana e sacra che arresta e tiene immobile di fronte a sé nel confronto di un istante (la soglia) l'uomo che ha la semplicità, la sufficienza di proclamarsi semplicemente uomo. La risposta di Edipo non è una semplice risposta, è la domanda stessa, ma che ha cambiato significato. Quando la Sfinge parla nel linguaggio di levità e di pericolo, che è il suo, lo fa per formulare la domanda più profonda; e quando Edipo risponde, dicendo senza esitare l'unica parola giusta, lo fa per contrapporre l'uomo come domanda totale. Memorabile confronto della domanda più profonda e della domanda d'insieme".

Commentiamo rapidamente. "Nell'interrogarsi – dice Blanchot – l'uomo si sente interrogato da qualcosa di inumano". Ecco l'estraneo: chi domanda è inumano, non è l'uomo. L'uomo sarà la risposta. Non c'è ancora l'uomo (bisognerà metterla così filosoficamente): siamo di fronte a una spaccatura, a una cesura, dove il sorgere della domanda proviene dall'inumano, da ciò che ancora non è umano; possiamo chiamarlo la natura, l'inconscio, Dio – è lo stesso. La Sfinge è tutto ciò che non è umano e "tutto il lavoro della domanda consiste nel condurre l'uomo alla constatazione che di fronte alla Sfinge, cioè al non-umano, l'uomo è di fronte a se stesso". Qui Blanchot ci dà in anticipo la chiave di lettura di come lui, a sua volta, interpreta il mito. Che cos'è tutto questo gioco dell'incontro con l'estraneo, questo gioco con la domanda, questo ridicolo indovinello in cui ne va della vita e della morte, questa astuzia della risposta di Edipo e tutto quel che ne segue? Tutto questo è il percorso attraverso il quale l'uomo, che si sente inquisito dal non-umano, via via si accorge che il non-umano è dentro di lui, non fuori di lui; è quell'estraneo che non si ripartisce con l'altro io perché si ha già dentro il proprio io.

"La domanda così formulata, col suo carattere di gioco e di enigma, controbilanciato però da un carattere di minaccia (il gioco ridicolo della vita che però è tale per cui ne va della vita); questa domanda poco seria sostenuta dalla serietà della posta in gioco, è poi la domanda più profonda? È comunque una profonda questione". La questione profonda è l'uomo come Sfinge. Ecco perché ogni risposta "uomo" è una risposta filosoficamente da prendere con un sorriso. Tutte le scienze umane che credono che l'uomo sia un semplice oggetto di studio, che lo si possa ridurre a una serie di statistiche sociologiche, che se ne possa fare la storia antropologica e sociologica ecc., misconoscono la vera questione dell'uomo. Tutto questo fa sì, come diceva Foucault, che la psicoanalisi, avendo cominciato la sua carriera grosso modo come scienza dell'uomo, ne sia la contestazione al margine. La psicoanalisi infatti, la sua pratica, ha dentro di sé il periplo del pianeta uomo e insieme l'uscita da questa orbita. Essa è scoperta che l'uomo non

si può iscrivere in nessuna antropologia, sociologia, filosofia della storia o del linguaggio, in nessuna etnologia: queste sono pratiche umane che nascondono l'inumano, addomesticato nella figura dell'Altro. È l'uomo la Sfinge e in quanto tale è un pianeta incircoscivibile, è come la *physis* di cui parlava Heidegger: ciò che non si può circoscrivere, ciò che non si può porre a oggetto perché è già dietro, nella figura dell'estraneo.

Questa è "la parte pericolosa, inumana e sacra". Così intuivano le sapienze presocratiche e pitagoriche: che natura e divinità, inumano e sacro, sono la stessa cosa. Dalla tenda di Pitagora in poi ciò impallidisce. La parte pericolosa "arresta e tiene immobile di fronte a sé, nel confronto di un istante, l'uomo che ha la semplicità, la sufficienza di proclamarsi semplicemente uomo". L'uomo non può semplicemente dichiararsi uomo, perché nel momento in cui lo fa, dimentica la parte più pericolosa, più profonda, più inumana, più sacra di sé, parte peraltro costitutiva di quella coscienza di essere uomo di cui tanto si fa bello.

"La risposta di Edipo non è una semplice risposta, è la domanda stessa, ma che ha cambiato significato". Non si deve immaginare appunto che vi sia la Sfinge da una parte e l'uomo dall'altra, così come nel dialogo non c'è un soggetto di là e uno di qua e la parola che fa da tramite. La questione vera è che quando sorge la domanda, quando Edipo si sente inquisito dalla domanda, è lui stesso che si domanda circa l'Altro, è lui che si crea il crocevia e il suo trabocchetto. Costui è Socrate, che si crea il suo altro domandando: l'oracolo di Delfi. Quindi, in realtà, non è che ci sia la Sfinge: la Sfinge è nulla, è il vuoto dietro la tenda, è il non-esserci nessuno dietro il lettino dello psicoanalista, è il vuoto a partire dal quale Edipo domanda. Così è la domanda stessa, ma che ha cambiato significato. Cosa vuol dire? La domanda dapprima è inespressa (Aristotele l'ha detto benissimo: la filosofia nasce dallo stupore; ma anche il mito risponde a una serie di stupori, salvo che risponde a uno stupore che non domanda e che richiede qualcosa d'altro, qualcosa di più arcaico, di più ancestrale). Quando poi la domanda viene formulata come domanda, allora il vuoto, il silenzio originario, la parola unica del Dio che nessuno sente risuonare, tutto ciò nella domanda cambia significato, diventa un'altra cosa. Un conto è sacrificare un animale agli dei, un altro è domandare chi sono gli Dei. Sono due modi di corrispondere al silenzio, o meglio di schermare il silenzio.

Dice Blanchot "Quando la Sfinge parla, nel linguaggio di levità e di pericolo che è il suo, lo fa per formulare la domanda più profonda; ma quando Edipo risponde, dicendo senza esitare l'unica parola giusta, lo fa per contrapporre l'uomo come domanda totale". Ecco che allora abbiamo la Sfinge come domanda più profonda, l'uomo come domanda totale che funge da risposta alla domanda più profonda. Tutto questo è profondamente socratico. Cosa dice l'oracolo di Delfi? "Conosci te stesso". Che cosa risponde Socrate? Prendetevi cura della vostra anima. L'oracolo di Delfi incarna, come la Sfinge, la domanda più profonda, la questione delle radici, la questione di chi è quell'essere che ha in sé il vuoto della domanda; la risposta di Socrate è la risposta di Edipo: bisogna portare l'uomo all'immortalità, magari riducendo il suo corpo a una macchina, come vorrebbe Cartesio, sicché resti l'anima immortale, cioè la risposta alla minaccia della

Sfinge, del non-umano. "Memorabile confronto della domanda più profonda e della domanda d'insieme".

In sintesi potremmo riassumere la cosa così: abbiamo la domanda più profonda, che è al tempo stesso ridicola e spaventosa, così come è oggetto di amore e di orrore; Blanchot dice: divertente, piacevole e mortale (la nostra vita si potrebbe definire così). Domanda più profonda che ha una sua caratteristica. Blanchot per esempio si esprime in questi termini in un altro passo: è una domanda tale da non permettere che la si intenda. Si può solo riprodurla, ripeterla su un altro piano, dove piuttosto che risolversi, si dissolve. La domanda abissale non può essere tradotta; tradurla significa appunto tra-durla, farne una metafora, operare un *metapherein*, una trasposizione (vi ricordo che Nietzsche ha individuato nella metaforicità l'essenza stessa del linguaggio). Quindi la domanda abissale è intraducibile: se dico: si tratta di questo, già non l'ho intesa. La domanda più profonda è un fare e l'ultima cosa da fare è di rispondere. Colui che risponde è perduto. Questo è l'aspetto sfigeo di Socrate; ci torneremo. Socrate non è le domande che fa; chi credesse che bisogna rispondere, già ha perduto la dimensione nella quale Socrate in quanto Sfinge domanda, e Platone lo sa benissimo! La cosa più incredibile è che poi Platone risponde, non si può trattenere dal rispondere. La questione della domanda profonda è allora che essa può essere solo ripetuta e riprodotta; ma non appena viene riprodotta, ha cambiato senso, diventa un'altra cosa, tale per cui non c'è soluzione.

La soluzione della domanda più profonda consiste nel suo disperdersi nel linguaggio stesso che la comprende. La risposta è: l'uomo. La comprensione rispondente sarebbe: ah, questo chiedevi? allora chiedevi dell'uomo. Ma l'uomo è appunto ciò che ha in sé quell'abissale, quell'estraneo, quell'enigma, quella domanda più profonda che non permette che la si intenda se non distruggendone il senso. La domanda è così restituita al vuoto da cui sorge; restituita proprio là dove rispondo e credo di colmare il vuoto, nell'attimo di sospensione dell'incontro, come quando incontro l'altro e in quell'attimo l'altro appare come altro, ma poi lo riconosco. Nel momento in cui rispondo, proprio perché rispondo, rimando l'altro al vuoto, o meglio, recupero me al vuoto, ritrovo in me quel vuoto, proprio perché rispondo, perché esibisco un pieno. Queste cose le sapeva benissimo la tradizione taoista. Si legga per esempio il bel libro di Pasqualotto *L'estetica del vuoto*, dove si esamina la questione del vuoto nel taoismo e nello zen. Già nel pensiero originario del Tao vi è la consapevolezza che il vuoto è il vuoto del pieno e il pieno è il pieno del vuoto, che la risposta è la risposta dell'assenza e che l'assenza è l'assenza di risposta, o, come diceva Foucault, è l'assenza d'opera, come follia che circonda ogni opera ragionevole.

Potremmo riassumere la cosa in questi termini, con un ulteriore passo nella comprensione. Al crocevia della Sfinge, cioè là dove le strade si inabissano verso la profondità, l'uomo, Edipo come suo rappresentante, fa subentrare la dimora della sovranità e del tranquillo regno umano. Già, proprio lì la risposta di Edipo significa: questo è il regno dell'uomo; se ne vadano tutte le sfingi, si caccino i mostri fuori della città, si costruiscano le salde mura della istituzione che lascino fuori la natura selvaggia, il sacro, l'ancestrale grondante sangue; si crei final-

mente il regno della luce, l'illuminismo perenne, si crei il regno del vero, della solare evidenza del vero; si costruiscano le salde mura della sovranità umana sul mondo, con equilibrio e giustizia: il tranquillo regno umano. Così Edipo, avendo sconfitto la Sfinge, allora è il re, è la giustizia, è il patriarca, il padre della sua città. Purtroppo però il patriarca ha nel letto come sposa sua madre, poiché invece è accaduta una cosa incredibile: che quel mostro che credeva di aver ucciso, lo ha semplicemente introiettato, l'ha portato dentro la città. In termini socratico-platonici: nel momento in cui diciamo che è l'anima che conta – prendetevi cura della vostra anima – allora nel profondo dell'anima abbiamo inserito il suo contrario, a questa luce abbiamo necessariamente accompagnato una tenebra. Quella tenebra e quell'orrore che Freud scoprì con angoscia in sé e nei suoi pazienti, come frutto dell'immaginario occidentale o forse antropologico; ma adesso sappiamo che la questione non si può più mettere così semplicisticamente.

Dice Blanchot: "In tal modo (cioè ponendo la dimora della sovranità, della istituzione supposta sapere) la domanda più profonda è scomparsa, ma è scomparsa nell'uomo che la porta e in quella stessa parola: l'uomo che costituisce la risposta". È scomparsa dentro l'uomo, dentro Socrate, ed è scomparsa in quella stessa parola, l'anima, che sarebbe stato il talismano della risposta. "Proprio Edipo ha attirato nell'uomo l'orrore medesimo dal quale voleva liberarlo". Anziché tenerlo a distanza nella distanza ineliminabile della estraneità costitutiva, ha voluto sormontarlo, superarlo tecnicamente nella parola; ma così non ha fatto che interiorizzarlo portando la peste nella città. Proprio lui è l'uomo "sacro" (sacrilego) che verrà espulso dalla città. Possiamo aggiungere: perché Edipo è il politico. Il politico è la peste; non può essere innocente, poiché è corrotto dal suo gesto istitutivo, da quel gesto che trasforma l'inumano, il sacro, in potere-sapere, nella potenza del sapere antropologico che garantisce il giusto, il bene e il bello. Il che non è un invito a pensare che ci siano soluzioni migliori, non è questo il punto; il punto per noi è stare nella distanza e la nostra distanza costitutiva è il politico Edipo. Costitutiva per esempio di questa struttura istituzionale politico-dialogica che è l'università e che risponde con la "giustizia" dell'uomo (la "scienza umana"), la quale è quella che è, nel bene e nel male, e fa quel che fa. Ma non può al limite fare quel bene che Socrate pretende, o che Edipo pretende.

Quando Edipo si accorge che non può fare il bene, quasi impazzisce; vuole saperne il perché, si ostina, manda emissari per tutta la terra per saperlo, mai immaginando che è lui, con queste parole stesse, il male, che è lui con questo parlare ciò che trascina dentro la città la peste. Tiresia, il sacerdote cieco, cerca di dissuaderlo dal voler sapere, ma lui vuole sapere, perché questa volontà è stato lo strumento del suo trionfo. Vediamo come lo dice Blanchot: "Egli ha saputo rispondere, ma questo sapere non fa che riaffermare questa sua ignoranza di se stesso". Socrate dice, da buon discepolo di Apollo e dell'oracolo di Delfi: la questione è tutta qui: conosci te stesso, sappi chi sei, rispondi alla domanda chi sono io. Ma questa domanda, se è presa troppo sul serio, come l'unica via di uscita per la verità, raggiunge un risultato paradossale e riafferma l'ignoranza di sé. Socrate però non ci cade e questa è la sua grandezza e il motivo per cui, fatti tutti i bilanci, noi ci troveremo a salvare Socrate da Nietzsche, il quale ha pensa-

to molto, ma forse non abbastanza quanto Socrate. Socrate non ci cade; piuttosto è Platone che ci cade, come Nietzsche. Costoro prendono troppo sul serio la domanda conosci te stesso, chi sei tu, chi sono io, ignorando che così la domanda si traduce in una domanda totale, la quale cancella la domanda più profonda. Di lì si mette in moto la fondazione della scienza antropologica occidentale: chi sono gli Ateniesi, chi sono gli Spartani, che differenza c'è tra gli uomini neri e gli uomini bianchi, che cos'è la biologia, che cos'è la fisiologia, la psicologia ecc. Questo rispondere prende sul serio la domanda, ma in quanto la prende sul serio e risponde "giustamente", proprio per ciò perde il senso di una domanda peraltro inattuabile.

"Questo sapere non fa che riaffermare la sua ignoranza di se stesso – dice Blanchot – anzi, è stato reso possibile solo da questa profonda ignoranza". Il sapere occidentale è reso possibile da una profonda ignoranza. Anzitutto nel momento istitutivo del suo sapere stesso; ciò per cui tutti siamo nella questione delle pratiche, come vedrete in *Etica della scrittura*. Edipo conosce l'uomo come domanda d'insieme, come domanda totale, perché ignora, ignorando d'ignorarlo, l'uomo come domanda profonda. Egli può rispondere a una domanda totale solo perché non sa la domanda profonda, quella domanda che è già lui, la Sfinge che è in lui. Da una parte Edipo raggiunge la chiarezza astratta, la scienza, la verità spirituale, la verità del concetto. Come Hegel ha compreso, concludendo il cammino dell'Occidente, la verità è spirito, il concetto è spirito, è l'intersoggettività vivente, è la vita dei popoli, è la storia del mondo, la storia universale, come trasparenza che si dà a vedere nelle istituzioni, nello stato perfetto, come già diceva Platone. Quindi "da una parte raggiunge la chiarezza astratta, quella dello spirito, ma dall'altra, concretamente, sprofonda nella abominevole ignoranza della sua profondità". Perché abominevole ignoranza? Perché questa ignoranza della profondità è ignoranza dell'abominevole. Edipo, che è la legge, che è lo spirito della città, ha dentro di sé l'abominevole. Cosa vuol dire abominevole? Attenzione, non è l'abominevole perché è il proibito dalle leggi, non perché è l'immorale; questo abominio del quale Edipo partecipa non è una trasgressione di cui sia colpevole. L'abominio è il desiderio, il desiderio è l'errore, per esempio il desiderio verso la madre. L'animalità sacra alla quale ognuno è consegnato è il corpo nella sua istanza irriducibile alla fisiologia, biologia, psicologia, sociologia, bioetica. È l'abominio dell'essererci, non di un comportamento dell'essererci. Abominevole ignoranza.

Leggevamo, tempo addietro, quelle pagine di Nietzsche dedicate a Euripide come alter ego di Socrate, inizio del dramma borghese, fine del dramma sacro. Si diceva: come Socrate guarda l'officiante, il sacerdote che sacrifica, non capendo, come Socrate fa questo passo indietro, anche Euripide lo fa; guarda il mito dicendo: che favole sono mai queste? povero Edipo, di che mai è colpevole? Non sa che è sua madre; ha ucciso suo padre, ma non sapeva che lo fosse. Il mito è mostruoso! Ma proprio così Euripide è superficiale. Il mito ha la sua forza proprio in ciò: che Edipo non lo sa, che è colpevole senza saperlo, e quindi non è un colpevole morale, come direbbe la logica piccolo borghese di Euripide. Edipo però non è colui che ha infranto il codice di una legge scritta, ma è colui che

è affidato all'essererci stesso dell'uomo in quanto abominio, in quanto vita titanica, avrebbe detto Nietzsche pensando ai riti dionisiaci dai quali la tragedia era sorta. Vita titanica in quanto ognuno, essendo vita separata, è bramosia titanica, bramosia dell'altro; dirà Freud nel suo linguaggio: sogno criminale.

Qui sta la abissalità che Edipo ignora e che crede di aver sormontato con la legge, con la ragione; questa è la abissalità della quale Edipo è ignorante e perciò colpevole, prima di ogni umana valutazione, di ogni umana legge; è questa l'abissalità del mito che Euripide non poteva più leggere, sembrandogli assurdo; che Socrate non poteva più condividere (perciò non andava a teatro, salvo quando si rappresentavano le commedie di Euripide).

Conclude Blanchot: "Più tardi, troppo tardi per tentare di riconciliare chiarezza e oscurità, sapere e ignoranza, visibile e non visibile, le due regioni avverse della domanda, Edipo si strapperà gli occhi". Come si punisce Edipo? Strappandosi quegli occhi che hanno voluto vedere, strappandosi quella chiarezza in nome della quale egli ha fondato la legge, il cui difetto non stava nel volere, non stava nella chiarezza, non stava nella pretesa di sapere, che sarebbe semplicemente il discorso dell'altra parte, che sarebbe un'altra follia. Questa è tutta la battaglia di Nietzsche da Umiano, troppo umano sino allo Zaratustra: mostrare insieme le due follie, non una sola; non denunciare la follia della scienza per tornare nella follia del mito. Il difetto non è stato la chiarezza, il visibile; il tragico destino della risposta sta nell'aver eliminato l'altro termine in funzione di questo, nell'aver negato il non visibile per il visibile, l'oscurità per la chiarezza, l'oscurità, ben inteso, di quella chiarezza, il non aver tenuto conto della ineliminabilità, insormontabilità, intraducibilità della domanda più profonda, che peraltro sempre è tradotta in una domanda totale. Ma la domanda totale perde se stessa se perde contatto con la domanda più profonda, perde se stessa e non le resta che strapparsi gli occhi.

Cerchiamo di ripetere tutto questo a modo nostro. Nella domanda viene in presenza l'uomo. Ma con ciò, proprio con questo gesto, proprio con questa risposta, affiora anche la non-presenza dell'uomo, ciò che nell'uomo è non-presenza, l'abissale. Freud diceva l'inconscio ed è da leggere così l'inconscio di Freud, non clinicamente; non è che esso sia una cosa. La pratica psicoanalitica e la pratica dialogica occidentale hanno già dentro l'Altro, il vuoto, la differenza, la distanza, l'estraneo; chiamiamolo pure l'inconscio, per intenderci. Nietzsche ha scritto in un bellissimo aforisma: "Se scruti l'abisso, anche l'abisso scruterà te", e ti farà diventare un qualche ridicolo minotauro della coscienza. Colui che scruta l'abisso non deve illudersi, deve sapere che la cosa è duplice. Egli è colui che è scrutato dall'abisso proprio in quanto lo scruta. La coscienza che crede di dominare il gioco, proprio questa coscienza è scrutata dal gioco e rischia di trasformarsi ben presto in un minotauro cavernicolo, cioè in un mostro degli abissi che è dentro ogni coscienza. Di qui la pericolosità della filosofia; certo la filosofia, nella misura in cui da Socrate in avanti scruta gli abissi, è un esercizio molto pericoloso, inaffidabile forse per dei giovani, ma anche per noi adulti; pericolosità della filosofia dalla quale siete tutti schermati grazie alla letteratura e alla storiografia filosofica. Si può capire perché, come dice Nietzsche col suo aristo-

cratico disprezzo, la filosofia diventa sempre inevitabilmente, anche la più grande, canzone da organetto: perché la canzone da organetto nella sua giocosa superficialità è meno pericolosa, è un modo per schermare il minotauro.

Nella domanda viene in presenza anche la non presenza. Tutto è posto di fronte con la domanda, e questa è la scienza; la scienza chiede di tutto, persino se esista Dio; questa è la onto-teo-logia dell'Occidente, diceva Heidegger. La parola ricercante pone di fronte a sé il tutto, lo pone come oggetto di ricerca, ma allora e proprio allora e proprio per questo emerge l'Altro, un paradossale Altro dal tutto, che è poi l'evento di questo tutto nella sua pratica obiettivante. Questo evento non è dentro la pratica, è l'orlo della pratica. Proprio la domanda totale, la domanda panica, dice anche Blanchot, affermandosi afferma il totalmente Altro, in cui non c'è più ritorno al Medesimo. Il Medesimo è sempre dentro la risposta alla domanda totale, che però è un salto di piano rispetto alla domanda abissale, e quindi ogni risposta sta al piano di sopra e non torna più all'origine. Ecco perché uno psicoanalista potrebbe dire: in un'analisi correttamente condotta non sono importanti solo le parole che vengono dette, ma anche i silenzi, perché certe cose non si possono dire sul piano delle parole; dette sul piano delle parole sono perdute, anzi celebrano continuamente quella distanza dell'Altro che resta, proprio perché detta, inattingibile. Socrate allora può esercitare l'ironia della parola, certo, ma il rischio di questa ironia è che essa produca il totalmente Altro, in cui non c'è più ritorno al Medesimo, in cui non c'è proprio la risposta che si chiedeva: chi sei tu nella tua medesimezza con te stesso.

Qui dobbiamo lasciare Blanchot, tornare a noi stessi e tornare anzitutto a Socrate per tirare le conclusioni di questa prima parte del corso.

4. LA SOGLIA DIALETTICA.

La prima cosa che dobbiamo dire è che l'ironia socratica non va presa soltanto per ciò che essa dice e per ciò che essa fa. In questo senso essa è ambigua. Dietro l'ironia socratica, mascherato dalla sua stessa ironia, Socrate è colui che ha visto, che ha ascoltato, e perciò che sa (in greco l'espressione ho visto, "oïda", equivale a io so). Socrate è colui che ha visto qualcosa, che sa qualcosa, è colui che ha guardato la luce del bene, che ha contemplato il sole; ha visto e ascoltato, perciò può interrogare, perciò è in un luogo a partire dal quale la domanda gli diventa possibile. Egli la formula in una finzione di ingenuità. Ma guardiamo come si muove il dialogo. Quest'uomo umile, dimesso, che quasi infastidisce il suo avversario per le troppe lodi che in maniera un po' grossolana gli tributa, un po' alla volta si trasforma. Il dialogo trasforma i suoi personaggi. All'inizio Socrate quasi non parla; è l'altro che parla, che crede di liquidare questo zoticone con quattro espressioni roboanti. Ma poi lo zoticone si rivela un sottile dialettico, un logico raffinato, e un po' alla volta l'altro non sa più cosa dire. Alla fine vuole scappare; Socrate lo intuisce – nel frattempo si è raccolta una folla – e gli dice: non andrai mica via adesso, proprio adesso che cominciavo a capire! Alla fine è lui il grande maestro ed è talmente grande, in questa sua arte dialettica, che, dopo aver dimostrato la pochezza, la viltà morale e soprattutto l'insipienza dell'altro, fa il gesto generoso di dire: noi che non sappiamo. Cioè si accomuna alla sconfitta dell'altro, ma con quest'ultimo gesto stabilisce l'estrema distanza, perché l'altro vi si aggrappa disperatamente.

Ora, tutta questa incomparabile ironia del personaggio Socrate è certamente l'ironia di colui che ha visto, che sa qualcosa, e che nasconde. Ma badate la sottigliezza: sa qualcosa che nasconde, ma insieme lo dice; lo dice cosa sa, cosa ha visto, salvo che nessuno capisce che lo dice. Egli dice di non sapere, di aver visto questo; egli ha visto che non sa; e dice espressamente, a parole palesi, che in ciò consiste la sua sapienza. Ma di nuovo quell'altro non capisce, o pensa che sia un modo di dire, o pensa che sia un modo fastidioso di perseguitare il sapere degli altri. Non sa che questa è stata un'intensa visione, la visione del primo uomo che ha scandito la soglia dei nostri saperi e delle nostre istituzioni. In questo consiste la pochezza dell'interpretazione delle scuole socratiche minori, le quali peraltro non sono così minori e trascurabili come si ritiene di solito. Pochezza perché tutti costoro, cinici, cirenaici, megarici ecc., prendono Socrate alla lettera, contro Platone che dà un'interpretazione epistemica forte del messaggio socratico: Socrate è colui che cerca la scienza; non è semplicemente un saggio cinico come il pazzo Diogene e non è semplicemente un escogitatore di trucchi logici come Euclide di Megara; non ci si lascia ammazzare senza colpa per dei trucchi della parola, nessun sofista l'ha fatto: sono tutti scappati quando ne andava della vita; non appena l'accusa pubblica li minacciava se ne andavano, e invero nessuno li critica per questo. Perché invece Socrate ha recitato questa commedia sino alla fine? La superficialità delle scuole socratiche, che in questo senso sono dette giustamente minori, era nel loro non comprendere lo sfondo dell'ironia di Socrate, nel presentarlo come un moralista che col suo domandare di-

mostra che ogni sapere fondato è impossibile. E in effetti questi uomini sono tutti allievi di sofisti, o vengono da Protagora o da Gorgia, e pensano che Socrate sia un sofista originale, più saggio, più nobile forse, ma sostanzialmente un uomo che non ha niente da insegnare.

Ora, Socrate non mostrava proprio questo? Ogni tema sul quale si pone la domanda definitoria è tale per cui non lo si riesce a definire. Ogni dialogo conclude con una sorta di constatazione della nostra impotenza a definire. Solo che loro non avvertivano lo sfondo, che la stessa dichiarazione del non sapere, esibita come il vero sapere, era a sua volta da accogliersi al di là della pura espressione letterale e ironica. Essa alludeva a una visione, a una profonda iniziazione, a un ascolto che comprendeva la parola di Apollo in una nuova direzione. Socrate che esercita l'ironia, che interroga, che sa interrogare, è un personaggio sfingeo e proprio così Platone lo descrive; è la torpedine che dà la scossa; è una personalità che non rientra in nessun canone al quale fossero abituati i greci del tempo; è colui che con i suoi giochi di parole crea una crisi profonda, una separazione, una rottura.

Socrate può fare tutto ciò perché ha visto ciò che gli altri non hanno visto; sa qualcosa che può fungere come formazione, perché solo se qualcuno ha visto il dialogo filosofico è formativo. È ingenuo affidare al dialogo filosofico tutta la verità. È ingenuo pensare che il dialogo filosofico si eserciti in una comunità di eguali, perché questo vorrebbe dire in una comunità di ciechi dei quali nessuno ha la possibilità di orientare il dialogo in modo che anche gli altri si orientino. Il dialogo filosofico esige preliminarmente colui che ha visto. Questo è un tema che per esempio Heidegger ha inteso a suo modo, quando parla dell'apertura, della *Lichtung*, della radura che si apre di fronte allo sguardo, e la nomina come ciò che precede la luce del sole, l'illuminazione dell'intelletto, il *lumen naturale* del concetto. Questo *lumen* può accadere solo se prima si è verificata l'apertura, solo se prima l'orizzonte si è aperto, cosicché in esso possa accadere la luminosità della luce del bene, e cioè la tradizione della filosofia, la tradizione parmenidea dell'*aletheia* e del *noein* che è *einai*. Il problema vero è come stare in questa apertura, per usare un'espressione dello stesso Heidegger, come stare nella *Lichtung* nella maniera giusta. Qui caso mai potrebbero nascere molti interrogativi: se Heidegger vi sia stato nella maniera giusta. Ma certamente egli si è reso conto che l'apertura precede il *logos* illuminante della filosofia, ed è indiscutibilmente l'apertura che ha esperito Socrate. Si tratta di starvi nella maniera giusta, si tratta di decidere cosa fare. Questi sono i punti più problematici.

Non si cerca se non a partire da una illuminazione e anche questo è stato visto molto bene dalla tradizione a partire da Platone. Il correttivo platonico dell'ironia socratica, la reminiscenza, che Platone mette in bocca a Socrate, ma che è molto arduo immaginare che Socrate stesso avesse potuto dirlo, visto che non trova riscontro in qualsiasi altra descrizione della figura socratica, questa teoria dell'illuminazione è la stessa cosa della *Lichtung* heideggeriana detta nei termini platonici, cioè nella sua maniera mitica di porre questi problemi. Prima devo avere visto. Se non ho visto non riconosco e se non riconosco non conosco, poiché la cosa che mi viene incontro non è di per sé luminosa; diventa luminosa se

la accolgo in una preliminare comprensione, in un preliminare aver senso. Questa illuminazione Platone la chiamava *idea*, come sapete, e *idea* vuol dire proprio *eidos*, aspetto.

Peirce si muoveva su percorsi analoghi quando diceva che il grande problema che la logica non riesce a risolvere è il fatto che nell'uomo ci deve essere un tropismo nei confronti della verità. Ognuno di noi dev'essere già iscritto nella verità, perché la ricerca di per sé non porterebbe a nulla, non approderebbe a nulla, e faceva un esempio molto significativo: supponiamo che noi non abbiamo la ben che minima idea di come nascono i bambini (ci sono popolazioni primitive le quali non hanno questa conoscenza, non pensano che sia il rapporto sessuale la causa in base alla quale nascono i bambini, non è così semplice collegare le cose e parlano di venti, acque, influssi delle luci lunari ecc.); comunque, al di là della testimonianza etnografica, azzeriamo le nostre conoscenze e cerchiamo a partire da zero qual è la ragione per cui nascono i bambini. Se veramente procediamo così, come dice la scienza, non arriveremo mai a nulla, perché se su un fatto possono influire tutti gli altri fatti, non importa quali, cioè se può essere determinante per la nascita di un bambino italiano anche lo starnuto di un cinese, è evidente che una ricerca così sterminata non ci condurrebbe mai a scoprire qual è la causa. È invece evidentissimo che l'uomo si orienta, che l'uomo si indirizza verso una regione plausibile, che ha insomma un tropismo per la verità.

Ma che cosa ha visto Socrate? Questa è la domanda su cui dobbiamo insistere. Già l'abbiamo detto, ma ora dobbiamo insistervi un po' di più. In base al percorso che abbiamo fatto possiamo dire: Socrate è colui che ha visto che dietro la tenda iniziatica non c'è nessuno, è colui che l'ha sollevata con la sua domanda, è colui che ha visto che la tenda è un marchingegno ridicolo e grottesco. Tutti noi siamo discepoli di Socrate. Questa è una ragione per cui se mettessi qui una tenda non avrei la vostra condivisione, e nemmeno la mia peraltro; il che non significa che non ne metta un'altra: questo è un altro discorso. Socrate è il primo che poté stupire che il sacerdote sgozzasse l'agnello, il tragos, così come Euripide fu il primo uomo che poté stupire che Edipo venisse condannato, non avendo fatto nulla di male in senso cosciente. C'è qui un giro di concetti che si tengono l'un l'altro: l'essere cosciente come funzione della verità (diceva appunto Nietzsche a proposito di Socrate), il domandare, il sollevare la tenda sono lo stesso gesto, la medesima esperienza che accade a questi uomini i quali si sentono per la prima volta sbalzati fuori dalla sacralità del mito, del rito, del culto, del linguaggio evocativo, del linguaggio patico, cioè da quella ispirazione che viene dal Dio. Per primi osano mettere in dubbio la sensatezza della parola degli oracoli e però Socrate lo fa attribuendone il senso a un oracolo: pensate quale malizia! E quest'uomo che solleva la tenda, solleva ancora l'ultima tenda quando muore e chiede che si sacrifichi un gallo ad Asclepio, il che è forse il culmine dell'ironia. Cosa voleva dire? È difficilmente spiegabile. Forse non è nemmeno opportuno concettualizzare questo gesto.

Ora, il sapere di non sapere, che è il motto socratico ripetuto manualisticamente all'infinito, è proprio una metafora di tutto ciò, una metafora di questa vi-

sione; ma non è solo questo. Sapere di non sapere è una dichiarazione che dichiara e non dichiara, che fa vedere e che nasconde. Infatti è a suo modo un'iniziazione. La pratica del non sapere è appunto una pratica, sicché il non sapere diventa un'odos, una via iniziatica, e perciò un *methodos*, un metodo per un nuovo sapere, un esercizio formativo, un esercizio per attingere questa nuova verità e un labirinto per arrivarci. Si deve seguire il labirinto della domanda, mossa dalla visione che dietro la tenda non c'è nulla, per poter mettere la verità in esercizio. Ma se dobbiamo leggere tutto ciò come una nuova iniziazione, dobbiamo anche vederci una nuova tenda, un altro modo di scandire la distanza, quella distanza che è nella parola, che è nella condizione umana, come diceva Blanchot, quella distanza che è il nulla come vuoto.

Dietro la tenda non c'è nessuno, ovvero dietro la tenda c'è la domanda stessa, quella domanda che Socrate vi ha posto nel momento in cui l'ha sollevata. Sollevarla, esperire la domanda che me la fa sollevare, porre la domanda al di là di questo sollevamento sono un tutt'uno, sono un unico gesto. E perciò dobbiamo dire così: se questa è la tenda di Socrate, allora la nuova tenda è il rimbalzo della domanda su di sé. Già per esprimere quel gesto ho dovuto usare la parola domanda due volte: prima e dopo; poi ho detto che è lo stesso gesto, certo, e tuttavia resta vero che devo avere prima la domanda per poi porla al di là della tenda, devo avere un'andata e un ritorno, devo essere colto dal dubbio sicché il dubbio mi fa sollevare la tenda, ma al di là della tenda trovo poi il dubbio che me l'ha fatta sollevare. È questa l'iniziazione, è questo l'esercizio, è questo osare e ritornare. Pensate come lo descriveva Platone a suo modo nella Repubblica: è questo uscire dalla caverna per ritornarci, andar fuori per vedere e tornare avendo visto.

Ma che cosa si è visto? Nel caso di Socrate quel che si è visto è nulla. Di qui l'ironia: sono tornato e ora almeno questo so: che non so cosa c'è al di là della tenda, perché, per quel che ne so, non c'è nulla. E siccome spesso facciamo l'esempio della psicoanalisi, non è forse tutto ciò molto simile allo specchio psicoanalitico? Lo psicanalista non è un vero interlocutore; quando esercita la sua pratica non è un interlocutore col quale intrecciare dialoghi sulla quotidianità, e neppure sul resto. È semplicemente uno che mi rimbalza indietro a me stesso e in questo senso è uno specchio; è uno che, nel modo tecnico che ha imparato da Freud in avanti, con tutte le successive modificazioni, mi ritorna indietro la domanda perché io mi ci veda iscritto, perché la sopporti. È questa l'iniziazione dell'esercizio psicoanalitico. Ma noi potremmo dire, pensando a tutt'altra iniziazione, la quale non è a sua volta estranea a tutte queste vicende, come è ovvio, potremmo dire: il sepolcro è vuoto. È questa la visione che si tratta di interpretare, di sopportare. Cosa vuol dire il sepolcro è vuoto? Questo già Socrate lo diceva a suo modo; diceva: il corpo è niente, il corpo è soma; questo è l'essenziale della dottrina platonica, la differenza tra il corpo, che è carcere, e l'anima che è incarcerata nel corpo; bisogna sopportare che il corpo sia vuoto, che sia nulla. Ma il corpo è a sua volta una metafora cosmologica. Il corpo è insieme il mondo. Bisogna sopportare che il mondo sia vuoto, che sia nulla, che nel mondo non ci sia nulla. Non è niente questo corpo e la difficoltà di Socrate è di convincerne Critone.

Potremmo anche dire così: si tratta di comprendere la domanda, che è la stessa cosa del comprendere l'ironia socratica, e poi del comprendere la nostra tenda (ma la nostra tenda non è fatta solo di questo, come vedremo). Si tratta di incarnarla questa domanda, di portarla come un costume, un *ethos*, di fare un'etica della domanda, di tradurre la domanda in un esercizio etico, come faceva Socrate infatti. E allora si tratta di corrisponderle, non di risponderle. L'ingenuità degli interlocutori di Socrate, per la quale essi sono sempre irrimediabilmente sconfitti, è che rispondono alle sue domande, che credono di dovervi rispondere, ma finché rispondono non vi corrispondono, non stanno là nel luogo di Socrate, là dove lui ha visto e sa, e perciò non ce la fanno. L'errore tragico di Edipo è nell'aver voluto rispondere, nel non aver compreso la domanda come domanda, cioè nel non averla trattata ironicamente.

Ci potremmo chiedere sino a che punto Platone ha corrisposto alla domanda socratica. È difficile dare un giudizio su tutto ciò e forse non è nemmeno questo il punto. È facile dire che Platone, a un certo punto, ha cominciato a rispondere piuttosto che a corrispondere, ed io cercherò anche di mostrarlo, certo però senza crederci troppo, se non altro perché è proprio Platone che ci offre tutti gli elementi per fare questo discorso. Cosa significa rispondere alla domanda piuttosto che corrispondere? L'abbiamo già detto: bisogna tollerare l'assenza del Dio, l'eclissi del sacro. Gli uomini del tempo sono del tutto ignari del perché accade l'eclissi del sacro; noi forse oggi pensiamo di saperne qualcosa di più, ma non è detto che siamo nella verità. Bisogna sopportare il silenzio della parola singolare, l'unica parola della verità piena. Io direi, nel mio gergo, che bisogna sopportare l'essere in errore in quanto esperienza stessa della verità, sopportare il fatto che l'uomo è sempre in errore, ma non perché è fuori della verità, ma perché è il suo modo di stare nella verità; il suo tropismo verso la verità è l'essere in errore stesso, vale a dire la duplicazione della parola, l'ironia di una interpretazione che non coglie mai nel segno.

Il motto socratico dice: conosci te stesso, ma l'ironia non chiede una risposta, peraltro impossibile, perché nel momento in cui emergo con una risposta determinata nascondo l'Altro. L'ironia chiede di stare in quella distanza, cioè nella reiterazione della domanda, nella impossibilità della chiusura della domanda. Come diceva Peirce, il significato della mia vita non lo posso dire io, lo dicono gli altri in una infinita interpretazione. Nessuno possiede il senso della sua vita, nemmeno Socrate; ma gli altri lo dicono in errore e non possono che dirlo in errore, cioè interpretando e sbagliando, e tuttavia tutto ciò è l'unico modo di approssimare quell'altro che ogni io è. Si tratta di stare in questa distanza nella maniera giusta, diceva Heidegger, non si tratta di abolirla superstiziosamente. Questo è il grande messaggio socratico. La tenda di Pitagora è una superstizione, anche se prima di diventare un marchingeo ridicolo era una via di iniziazione poderosa. Ma allora come scrivere la distanza della verità?

Qui vorrei inserire un riferimento a Nietzsche molto chiarificatore, perché Nietzsche è l'anti-Socrate, come tutti sanno. Nietzsche è colui che in anni assai giovanili della sua vita ebbe il coraggio di dissacrare Socrate, sempre tenendo presente che prima bisogna averlo amato molto. Nietzsche in realtà non ha tenu-

to abbastanza conto dell'ambiguità stessa dell'ironia socratica. Proprio lui che ha detto: si scrivono libri per nascondersi, se ne è dimenticato. Potremmo chiedere a Nietzsche, per ciò che ha scritto di Socrate: è proprio sicuro che Socrate volesse la verità dell'idea, cioè la tenda di Platone? Lo dobbiamo senz'altro assimilare all'interpretazione platonica o non c'è qualcos'altro? È a questo punto che mi piacerebbe spezzare una lancia a favore delle scuole socratiche minori. Tutti sanno che nelle nostre storie della filosofia questo è un capitolo marginale, è una faccenda che si sbriga in fretta. Ma se guardiamo la storia della filosofia, non come un sapere codificato che alla luce dei risultati va a ripercorrere la sua genesi, ma come un luogo di eventi, di soglie, di accadimenti decisivi, allora non possiamo liquidare in fretta la contesa tra Platone e i socratici minori. Essi sono diventati socratici minori perché hanno vinto Platone e Aristotele. Non si tratta di rivalutare i minori per un gusto filologico, bisogna piuttosto ricordare che allora era in gioco un crocevia della Sfinge, uno snodo, uno sbocco; nel momento in cui era in gioco, nessuno poteva sapere se avrebbe vinto Euclide oppure Platone, se si sarebbe affermata l'interpretazione di Socrate che propugnava Platone (così pericolosa che egli dovette fuggire da Atene dopo la morte del maestro, temendo per la propria vita, e tornarvi anni dopo, quando le acque si erano calmate), così decisiva da non essere appunto per nulla decisa. Accade qui una opzione, una scelta che, come tutte le scelte, si è tirata dietro una serie di conseguenze; ma non è solo alla luce di queste conseguenze che colui che pensa può rivisitare la storia della filosofia, se davvero pensa. I socratici minori restavano, come ho già detto, in superficie nell'interpretare Socrate; ciò nondimeno le loro opzioni hanno accompagnato tutta la storia della filosofia. Questi minori, come i sofisti, tornano fuori nella figura di Nietzsche; tornano fuori perché la loro voce è stata zittita, ma non cancellata. Se si va a vedere cosa sostengono le varie scuole socratiche minori, si hanno sotto gli occhi le opzioni minoritarie della filosofia, di cui però la filosofia non è mai venuta a capo, sulle quali la filosofia non ha mai potuto esercitare una riduzione alla ragione definitiva.

Detto questo torniamo al nostro Nietzsche-Socrate. Sappiamo che Socrate scherza continuamente e ironicamente con la vita e la morte. Questo piace certamente molto a Nietzsche. Ma allora perché Nietzsche attribuisce a Socrate la cosa per lui peggiore, cioè l'invenzione della morale? Perché ne fa il capostipite e il maestro della morale? Colui che ha prodotto la degenerazione dell'Occidente? Perché fa di Socrate il primo maestro della riduzione del mondo a non-senso, il primo maestro della dottrina suicida che dice che il mondo vero è un mondo dietro il mondo, sicché il mondo vero è diventato favola? Questo moralismo è veramente da attribuire a Socrate?

In parole semplici potremmo dire così: Nietzsche si è sforzato di smascherare la seduzione di Socrate ed è stato così il primo sollevatore di tende in senso moderno. Se Socrate aveva sollevato la tenda di Pitagora, Nietzsche ha sollevato la tenda di Socrate. Ma ora noi possiamo rivolgere a Nietzsche la domanda più maliziosa: sei sicuro che in fondo Socrate non volesse appunto proprio questo? Non ti sembra che Socrate non faccia altro che chiedere proprio questo ai suoi allievi? che non faccia altro che chieder loro di ripetere quel gesto che egli ha

compiuto con la tenda di Pitagora? Non è forse questo continuo, insistente domandare, altro che un invitare l'altro a domandare a sua volta, ad abitare il luogo della domanda, a smascherare la domanda stessa? Non è questo in fondo il profondo dell'ironia socratica che nessuno osa ripetere nei suoi confronti, perché nessuno lo capisce davvero? Se le cose stanno così, Nietzsche è colui che ancora una volta l'ha frainteso. Ma dobbiamo dire di più. Nel momento in cui Nietzsche lo accusa di seduzione non si accorge di essere il più sedotto di tutti, perché finalmente fa quello che Socrate diceva che si deve fare. Sicché più socratico di lui non c'è nessuno. Proprio Nietzsche è il vero Socrate; gli dice: sei un seduttore, ma così compie la domanda, corrisponde alla domanda.

Si potrebbe dire che Nietzsche è proprio un Alcibiade risanato. Alcibiade era l'allievo di Socrate, tanto ammirato del maestro che gli offriva il fiore della sua giovinezza; ma Socrate gli dice che nell'eros filosofico non si tratta di questo. Ora Nietzsche sarebbe un Alcibiade che ha capito, un Alcibiade risanato dalla seduzione erotica del filosofare; però consegnato con ciò alla follia filosofica. Badate che questo gesto della seduzione (insisto sul carattere erotico della prova filosofica), anche se voi non ve ne siete accorti, noi l'abbiamo compiuto nella prima lezione, se no non potevamo neanche cominciare. Per cominciare dovevamo per forza compierlo insieme; io dovevo compierlo su di voi e naturalmente senza dichiararlo; il perché lo vediamo tra qualche minuto. Perché una piccola seduzione è stata necessaria quando abbiamo iniziato? e quale? Ve lo ricordo subito. Poche battute dopo l'inizio, una volta spiegato il titolo del corso, ho detto che il corso si chiedeva che cos'è la scrittura filosofica e per scrittura intendeva non soltanto lo scrivere ma qualche cosa di più ampio: come si scrive la filosofia, la verità nel filosofo, nei suoi scritti, ma anche nei suoi gesti, nella sua pratica di filosofo in quanto filosofo. La domanda insomma era: chi è il filosofo? E allora aggiungemmo: ovviamente non possiamo chiederlo a lui, perché lui ci darebbe la sua teoria, ci mostrerebbe la sua tenda, ci imporrebbe la sua distanza, cioè ci risponderebbe con la sua risposta. Ma noi non vogliamo questa risposta, vogliamo la risposta, vogliamo capire cos'è la scrittura filosofica, non un determinato tipo di scrittura, e passammo oltre.

Sembrò ragionevole dire così, era ragionevole dire così, non si poteva far altro che dire così; ma dire così era una seduzione, era ripetere il gesto socratico, era darvi ad intendere che noi avremmo potuto assumere una posizione neutra, una posizione obiettiva, una posizione non coinvolta a sua volta in una tenda, una posizione non compromessa a partire dalla quale avremmo potuto fruttuosamente e virtuosamente cercare la verità della domanda su chi è il filosofo. Seduzione poi ancora più sfacciata: in sostanza un professore di filosofia chiede che lo si ascolti non come professore di filosofia, proprio mentre sta facendo filosofia. Così noi facciamo finta di non avere una teoria, di non avere una distanza, una tenda, per porre come oggetto della nostra indagine la teoria, la distanza, la tenda. Questa è già la seduzione socratica che vuole spostare gli altri nel luogo della sua visione e che affida al dialogo il veicolo della verità, senza poter in alcun modo garantirci, ma senza nemmeno dichiarare questa gherminella, che nel caso di Socrate era indichiabile, ma che oggi va detta.

Se oggi questo non è detto, allora noi non abbiamo imparato nulla dalla tradizione filosofica. Questo dire ragionevole, questo invitare a domandare senza presupposti, questa già è una prima seduzione; ma, molto di più, è la seduzione primaria della filosofia. Salvo che denunciarla troppo presto non sarebbe servito. Mi appello al vostro buon senso: se all'inizio avessi detto queste cose, probabilmente non sarei stato inteso e comunque non avrei creato, come ora accade, nessun choc. È la stessa ragione per la quale lo psicoanalista non può dire al suo paziente: guardi che lei crede che io abbia un sapere che la farà guarire, ma non è vero; non può dirgli sin dall'inizio che non si tratta di questo, che non c'è nessun sapere che lo farà tornare normale e che non c'è in fondo né il normale né l'anormale e che l'iniziazione cui si sottopone sdraiandosi sul lettino non è quella di colui che si impadronirà del supposto sapere dell'altro. L'altro, lo psicoanalista, ha sollevato la tenda e sa che il sapere non c'è; ora si tratta del fatto che deve sollevarla anche lui, il paziente, ma lo scoprirà nel corso del suo cammino iniziatico.

L'uomo non vuole a tutta prima accettare che la liberazione dalla Sfinge è l'accoglimento della Sfinge. E allora potremmo dire: eccoci qua, noi seduttori e sedotti. Come diceva Nietzsche: scrittori giocolieri, attori illusionisti; io aggiungerei fogli mondo imbiancati o anche esecutori di atti mancati, perché, come vedremo, il foglio-mondo, così come lo intendo, è l'atto mancato della filosofia, ovvero è l'atto mancato costitutivo della filosofia. Ma per ritornare all'immagine che Nietzsche usava, e che noi abbiamo usato, di Socrate parricida, potremmo dire anche così: commettere il parricidio è cadere nella follia. Bisogna ben capire: non si tratta di mettere Socrate a morte, evidentemente; questo tipo di parricidio crea sempre martiri e santi. Non si tratta di commettere effettivamente il parricidio: colui che pensa questo è perduto nella sua follia. Tuttavia non si tratta nemmeno di non commetterlo, perché colui che non lo commette è affidato alla demenza della quotidianità media, a quella che Heidegger ha descritto come la chiacchiera, il si dice, il si fa, la quotidianità media senza senso. Sicché il nulla lo troviamo ad entrambi gli estremi. Precipita nel nulla Edipo in quanto commette il parricidio; ma precipita nel nulla anche la città che non ne vuole sapere niente e che vuole semplicemente trovare un capro espiatorio.

Ora il punto è che l'ironia socratica naviga tra questi due estremi, diciamo alla giusta distanza, ma chissà poi sin dove è giusta, visto che la catastrofe si è abbattuta anche su di lui, su Socrate. Naviga tra questi due estremi: è una follia commettere il parricidio, così come è una follia intrattenere un rapporto erotico col proprio paziente. Per questo Socrate dice ad Alcibiade: non hai capito. Ma è anche una follia la normalizzazione. Tra questi due estremi naviga una via di formazione che fa della distanza stessa il suo schermo, che fa dell'essere a distanza, nel silenzio della voce del Dio, la sua tenda invisibile. Socrate, per il fatto che solleva la domanda, cancella la parola singolare del Dio; ma sarebbe più giusto dire che cancella il feticcio della parola singolare del Dio. È parte del carattere filosofico della figura di Pitagora, per cui esso è davvero il nostro patriarca e non un uomo del sacro e del mito, il fatto che egli bensì sta celato dietro la tenda per cinque anni, ma dopo i suoi novizi vanno a casa sua, divengano gli a-

mici di casa. In questo è già socratico, è già un filosofo, nega lo stesso feticcio che usa.

Sollevando la domanda, cancellando la parola del Dio, l'ironia socratica produce il silenzio. Non ho detto che dietro la tenda iniziatica dei misteri c'è il silenzio: sarebbe un parricidio ingiusto e folle. Coloro che stavano nei misteri lo sentivano eccome il Dio e se noi non lo possiamo più sentire è semplicemente perché siamo affidati ad altre pratiche; è ingiusto dire che essi non potevano sentirlo e soprattutto è filosoficamente immotivato. Essi sentivano il Dio ed erano Dioniso che si incarnava nel capro, lo vivevano in quella dimensione. Socrate non scopre un gherminella. Socrate invece domanda e la domanda stessa produce il silenzio, produce l'umanità del silenzio: l'uomo che non ha più orecchie per ascoltare quelle voci, che non ha più occhi per vedere quelle visioni e che peraltro non ha nessun motivo di rimpiangerle, perché facevano parte di un'altra dimensione dell'esistenza. Socrate non scopre il silenzio, produce il silenzio col suo domandare, così come lo psicoanalista non scopre il silenzio che è dentro il paziente, ma lo produce col restituirgli la domanda, col restituirlo alla domanda.

Si tratta di interpretare questo silenzio. Abbiamo detto: il sepolcro è vuoto, ma Platone l'ha detto meglio di tutti: la morte, è la morte che è nel corpo. Si tratta di interpretarlo con questa nuova tenda, con questo nuovo schermo della domanda che è ultrasensibile per due ragioni fondamentali: perché ha tolto di mezzo la sensualità della tenda, l'eros sensuale della tenda, il feticcio corposo del Dio; e perché lo fa attraverso l'uso logico del discorso, non attraverso la parola patico-emotiva del sacerdote, lo fa con la parola della dissezione logico-definitoria, lo fa chiedendo che cosa è questo e quello. Tutto ciò non era possibile che accadesse se non attraverso una pratica di scrittura particolare, ma su questo vi rimando a Etica della scrittura. Tutto questo si intreccia con la pratica della scrittura alfabetica, senza la quale non sarebbe tramontato il mito.

A noi basta insistere qui sul fatto che la domanda non è soltanto una qualsivoglia domanda e che essa non produce il silenzio per caso. Essa è la domanda definitoria, è il ti esti socratico tanto celebrato. Essa chiede che cosa è bene, e poiché chiede così, vuole un'articolazione del discorso alla quale i contemporanei di Socrate non erano abituati; vuole una formazione della mente logica, un'iniziazione al concetto, che è appunto l'ultrasensibile della domanda stessa. Solo il logos dialettico definitorio può vedere l'ultrasensibile, diceva Platone; ecco perché il corpo-soma, il corpo sepolcro vuoto si riempie di una nuova realtà che è l'anima; ecco perché Socrate lascia ai suoi discepoli questo messaggio: prendete cura della vostra anima, il che vuol dire continuate a domandare logicamente, non paticamente, non eroticamente nel senso ancestrale dionisiaco, ma secondo il nuovo eros ultrasensibile della filosofia.

Qui però si rompe l'equilibrio: proprio qui il passo è compiuto e l'equilibrio si spezza, perché l'ironia mantiene la distanza, si fascia della sua stessa distanza, ma la maieutica l'annulla, pretende quanto meno di annullare questa distanza; beninteso, creandone un'altra che però non è più la stessa. La maieutica che risponde e che dice che cosa è bene e che lo istituzionalizza: è qui che accade il nostro supposto sapere come tenda e soglia della nostra lezione. Solo per questo

gesto che ha la sua premessa in Socrate, ma non si risolve nell'interrogare socratico, io non vi interrogo uno per uno, facendo un Socrate da commedia e chiedendovi: che cosa pensi che sia l'amore, che cosa pensi che sia la morte ecc. Noi trasmettiamo un sapere istituzionalizzato, cioè maieutico, cioè già coagulato. È questo supposto sapere che voi proiettate su di me e che io in qualche modo rappresento. E allora viene meno quel maestro seduttore che era Socrate, maestro di una nuova iniziazione, sebbene qualcosa di tutto questo resti. Anche la tenda di Pitagora resta, trasvalutata; resta tutto in certo modo, però dopo Socrate comincia l'era del sapiente, dell'erudito, poi del teologo, poi del professore, oggi dello specialista; e comincia l'età della ricerca logica e scientifica.

Ma voleva dire questo Socrate quando affidava gli uomini alla ricerca? Evidentemente no. Egli voleva una ricerca come formazione e non una ricerca come cammino verso la verità. Platone è talmente consapevole di ciò che, a quanto pare, discrimina le dottrine che scrive per i più, per i profani, e le vere dottrine: queste se le tiene per sé, un nucleo esoterico che viene comunicato solo a voce. Oggi si ha la tendenza, tuttora molto viva in Germania e anche in Italia, a ristudiare questo aspetto di Platone e a dire: il vero Platone è quello dell'insegnamento orale; purtroppo ne sappiamo molto poco. Supponiamo che sia anche così, ma che dire allora di Aristotele? Aristotele era un discepolo di Platone, era il più bravo dei discepoli di Platone, certo uno dei suoi prediletti; com'è che Aristotele non parla quasi mai di queste dottrine non scritte? Sembra che non gliene importi niente. Evidentemente il passo era stato compiuto. Comunque Platone se la mettesse nei confronti del fantasma di Socrate, comunque si difendesse, il passo era stato compiuto e ormai Aristotele era consapevolmente un ricercatore della verità nel senso del ricercatore della verità scientifica, logica; tutta l'ironia socratica non era che un'introduzione alla ricerca induttiva. Socrate in Aristotele diviene infatti colui che ha scoperto che si può andare dai particolari all'universale; questa è l'induzione che consente alla logica di stabilire concetti.

Diremo con ciò che allora non vi è più distanza ironica, che la ricerca non ha più tende metaforiche? No, se abbiamo imparato qualcosa da questo primo tratto di cammino, diremo che si pone semplicemente una nuova distanza, una nuova tenda, un nuovo progetto circa il carattere esatto della verità, la sua orthotes, cioè si pone il progetto logico e comincia il regno oggettivo della verità logica. Hegel direbbe: comincia la prosa del mondo, nella quale siamo tuttora iscritti, sicché ora la scrittura filosofica non è nient'altro che la scrittura della scienza, nel senso greco della episteme, poi anche in quello moderno. È finita tutta una prima vicenda, tutto un primo cammino, senza del quale neanche questo sarebbe accaduto. Ma ora ne comincia un altro, ora comincia una nuova scrittura del filosofo e della filosofia, comincia la scrittura della verità scientifica della filosofia.

Con la maieutica di Platone comincia il tempo della ricerca intesa come scienza. Da quel momento in avanti la domanda diventa problema, diceva Heidegger in celebri lezioni, e la distanza che si instaura non è più né la tenda, quella si è dissolta, e nemmeno il dialogo concreto di Socrate con i suoi concittadini nell'agorà. La distanza diventa l'ultrasensibile del concetto, dell'idea e della de-

finizione. Perché ultrasensibile? Per questo vi rimando alla prima parte di Etica della scrittura, dove si mostra come dalla scrittura alfabetica si instauri la mente logica. Qui possiamo solo osservare che è per ciò che la tenda non si vede; la sua invisibilità, l'invisibilità della soglia di questo sapere, non è causale; essa è costitutiva del sapere concettuale che è appunto ultrasensibile; quel che c'è qui di sensibile è solo l'accidentale del concetto. Per accidente sono proprio io qui che parlo e voi qui che ascoltate, ma per essenza qui parla la parola della filosofia, la parola concettuale ultrasensibile, e perciò la tenda non è più visibile. La soglia diventa puramente ideale. Comincia cioè quella scrittura del logos che è appunto la logica. Platone la chiamava dialettica in quanto traduzione del *dialogos*, del dialogare socratico; ma con Aristotele diventa senz'altro la logica.

Cos'è il sapere ultrasensibile del concetto, il sapere della definizione? È una definizione alla lettera, in quanto iscritta nella scrittura alfabetica, ed è una risposta alla lettera alla domanda socratica "ti esti?" che? Ma Socrate solleva la domanda soprattutto per sapere chi era lui, per sapere chi sei tu; egli chiedeva che cos'è virtù non per raggiungere la definizione della virtù, ma per comprendere se stesso. Questo era appunto virtù: sollevare tale domanda. Se si leggono le testimonianze dei socratici minori si resta colpiti dal fatto che tutti concordeemente dicono: Socrate è un maestro di virtù, è un maestro morale, non un maestro di definizioni della virtù.

Questo non significa che i socratici minori avessero ragione, sicché sarebbe uno sbaglio seguire Platone. Le soglie si reinterpretano continuamente. Anche i socratici minori prendevano a loro modo le loro strade. Nessuno può restare a Socrate, nemmeno Socrate. Socrate resta a Socrate solo quando e perché muore; egli capisce tanto bene questo fatto che appunto vuole morire e non fuggire. Un Socrate in esilio non ha più niente da insegnare; è il Socrate morto che ha ancora qualcosa da insegnare, in quanto diviene domanda circa il senso di questa morte, domanda che attraversa duemilacinquecento anni. L'ethos filosofico, allora, non concerne più il conosci te stesso, ma il conosci la cosa; l'ethos filosofico si rivolge all'ente in quanto tale: conosci l'oggetto e conosciti come oggetto. Comincia la ricerca, appunto, e questa diventa la nuova etica, l'etica della scienza, lo stare ai fatti. Cosa diranno i positivisti nella nostra età? C'è una probità nella ricerca scientifica, una probità di fondo, che non è più quella di Socrate. La probità non concerne questioni di tipo morale, ma l'enunciare proposizioni pubblicamente vere, che tutti possono verificare; è la nuova etica della oggettività della ricerca. Già così Cartesio: ciò che differenzia la parola della filosofia e della scienza dalla parola dei ciarlatani e dei maghi sta nella sua pubblicità: quello che si dice è vero in comune, tutti lo possiamo verificare e controllare. Ecco la nuova soglia.

La scrittura della verità che comincia con Platone si fonda sulla esattezza della proposizione, sulla orthotes, come sottolineava Heidegger; cioè sulla giustezza della proposizione, non sulla giustizia. Socrate parlava dell'essere giusti, non dell'essere esatti. Sulla giustezza della proposizione, adeguata alla cosa, si fonda tutto il progetto enciclopedico e pedagogico dell'Occidente, tutta l'universitas studiorum, dapprima fondata sulla teologia di stampo aristotelico-cristiano,

poi sulla progressiva resa profana degli studi. Il gesto maieutico deve dare risposta esatta e così definire Dio, l'aria, l'acqua, il fuoco e la terra. Di qui quella istituzionalità del sapere che ancora echeggia nel nome di certe discipline: istituzioni di diritto pubblico, di diritto privato ecc. Quella istituzionalità è il supposto sapere. Comincia così un'altra avventura della verità, della parola e della scrittura della filosofia.

Prima di prendere questa nuova strada e vedere come si costruisce questa tenda ultrasensibile nella quale siamo così largamente iscritti, svolgiamo una piccola riflessione sulla forse troppo ripetuta questione relativa al fatto secondo cui, come si sa, Socrate non scrisse nulla. Dicevamo prima che Socrate era sulla soglia e si è voluto leggere in questo suo non scrivere nulla chissà quale significato e chissà quale contestazione. In realtà, se stiamo al cammino fatto sin qui, non c'era nessuna contestazione; c'era piuttosto una situazione di necessità. Socrate non è colui che contesta la scrittura, né è colui che la ignora; non è un sapiente pre-istorico, un sapiente dell'oralità, tutt'altro; il suo domandare presuppone anzi una raffinata cultura scritta. Socrate è un raffinato lettore, salvo che la pratica di domanda che egli incarna non la poteva scrivere; la poteva solo esercitare. Non aveva senso per lui scriverla, né soprattutto gli era possibile. Perché? Perché non aveva ancora la scrittura idonea a ciò; non esisteva ancora una scrittura della domanda logica, una scrittura della verità, e d'altronde Socrate non può scrivere favole, non può fare il mito-grafo. Egli non ha la scrittura della verità, la scrittura della logica, proprio perché la inaugura con la sua domanda: la deve prima esercitare. Si iscrive nel dialogo perché è il primo uomo che incarna la domanda e non può che rivolgerla all'interlocutore, non scriverla. È Platone che compie questo gesto ulteriore. Per questo possiamo dire: che ci importa se i socratici minori erano più storiograficamente corretti nel trattenersi al Socrate vivente col sottolineare che Socrate non rispondeva, ma anzi si intratteneva nel luogo di una domanda etica, di una domanda morale, era un maestro di saggezza, non di scienza? che ci importa che questo sia letteralmente vero se è altrettanto vero, per altri versi, se è altrettanto iscritto nel destino della pratica di Socrate, che ne derivasse un Platone per il quale il senso di questa pratica esige di essere iscritta, di essere tradotta in un testo scritto? Platone, come tutti i grandi filosofi, è così il parricida del suo maestro, e proprio per ciò ne è il più profondo interprete. Egli capisce quel che il suo stesso maestro non poteva capire; vede una soglia del destino e la incarna. Per questo dedichiamo così poco tempo ai socratici minori e così tanto a Platone.

Salvo che questa registrazione scritta dell'attività ironica di Socrate, come ogni pratica, non è poi una semplice trascrizione; non appena si disegna una nuova pratica, non appena vi si traduce la pratica precedente, essa cambia aspetto. Sicché proprio quella pratica che Platone voleva trascrivere muta senso nelle sue mani: perché la scrive! Nasce così la letteratura filosofica. La domanda scritta muta senso, si sposta su una pratica logica verso la quale lo stesso Platone nutrive molti sospetti. Egli la guardava con molta esitazione, poiché esitava a riconoscerla come vero luogo della verità filosofica. Aristotele invece non esiterà più. Osservate questi passaggi inevitabili come un fiume in piena che nessun argine

trattiene. Platone trascrive e mentre lo fa ha il senso del parricidio: dice, nella Lettera VII: questa non è vera filosofia; chi scrive non ha capito la filosofia, poiché essa è il dialogare di pochi, sino a che il senso della sapienza emerge come fiamma che sale verso l'alto del cielo. La filosofia ha cioè ancora qualcosa di iniziatico, come a suo modo iniziatica era la figura di Socrate, sebbene assassino di tutti gli iniziatori. Nel mentre Platone scrive, guarda la figura del maestro con paura. Dice: guai a chi credesse che questa è la vera filosofia; la filosofia non si scrive, perché è un sapere esoterico. Ma già Aristotele non porrà più tutte queste domande. Egli si chiederà più concretamente come si fa a scrivere bene la verità della filosofia; comincia ancora una nuova strada della scienza.

Si ricordi che d'altronde Platone compie questo gesto in una cultura già altamente alfabetizzata, almeno nei suoi vertici. Salvo che Platone non scrive discorsi, anzi mette in bocca a Socrate la opposizione al discorso retorico. Di qui tutta una serie di differenze che allora si pongono: la retorica non è la filosofia, la filosofia non è la dialettica ecc. Emerge qui una domanda che viene spesso dimenticata e che purtroppo è irrisolvibile; è la domanda di come scriveva Democrito. Questi è il testimone assente della storia della filosofia antica, il grande contemporaneo di Platone, seppur più vecchio di lui, cui vengono attribuite cento e più opere (ma abbiamo solo i titoli). Di qui il sospetto, sollevato da alcuni storici, che molta parte della filosofia di Platone sia in un contrasto continuo con Democrito. È un sospetto più che plausibile. E allora lì vedremmo un altro scenario della nascita della filosofia, della filosofia che si contrappone subito alla scienza. Ma purtroppo è un discorso che non possiamo fare.

Comunque è Platone a delineare la prima logica dell'Occidente. Dicevamo prima: Platone traduce la domanda ironica nella maieutica, cioè nella risposta e nella definizione; ma soprattutto nei dialoghi della maturità. È significativo che i dialoghi giovanili di Platone si chiudano aporeticamente: non c'è risposta, la questione sollevata non si risolve, e il dialogo sembra valere esemplarmente come messa in esercizio della domanda. Ma a partire dalla Repubblica cominciano a venire le risposte e il metodo per rispondere, che è ormai tutt'altro dall'ironia socratica, quel metodo che Platone chiama appunto dialettico. Non si chiede più che è virtù, che è giustizia, per dimostrare che non lo sappiamo e fare così un esercizio etico sul non sapere; ma si chiede perché la ricerca in comune raggiunga la definizione: prima verità in comune istituzionalizzata, prima scienza. Il filosofo si iscrive allora in questa pratica, di cui l'ironia diventa soltanto il vestibolo.

Questo si vede ancor meglio passando ad Aristotele. Per Aristotele la dialettica non è che l'inizio dei suoi trattati. Bisogna prima avere delle domande, sollevare dei dubbi per scalzare l'opinione o il sapere comune; poi si può cominciare la ricerca; ma quel che conta è la ricerca; questi dubbi sono soltanto una introduzione alla ricerca, una preparazione di quel che conta di più. Abbiamo allora un nuovo schermo, una nuova soglia. Essa ha la figura dello schema logico. Dobbiamo ora guardare questo schema logico, perché questa è la nuova avventura che abbiamo davanti agli occhi; tenendo presente che questo schema già lo stiamo usando: esso è ultrasensibile, impercettibile, e però sorregge il mio dire,

il vostro ascoltare e il vostro dar valore a quel che si dice e che si ascolta. Il filosofo è una figura ambigua e le pratiche sono sempre pratiche di molte pratiche. Non c'è dubbio che io uso spesso qui una retorica impropria; coabitano, nella nostra pratica di lezione, Aristotele, Platone e Gorgia; non c'è dubbio che vi è anche qualcosa di estetico nella pratica filosofica, come nel primo Platone, e non c'è dubbio che dentro tutto ciò vive nel profondo il ghigno di Socrate. Tutto questo è nell'insieme presente nel gesto filosofico; e però se io dicessi cose logicamente senza senso voi lo comprendereste subito, perché lo schema impercettibile, lo schema ultrasensibile della dialettica platonica e poi aristotelica è qui presente anche se non si vede.

Vediamo come nasce questo schema logico e abituiamoci a guardarlo dentro quello che diciamo come schermo effettivo, come filtro, come ciò che avvalora la parola del filosofo. Qui per esempio siamo molto lontani dalla pratica psicoanalitica. Lo psicoanalista non si preoccupa di essere logico col suo paziente; ad altri luoghi della sua anima parla, perché appunto ascolta quel rimosso in base al quale e al posto del quale è sorta la logica.

Questo schema logico ha innanzi tutto come suo fondamento l'univocità della parola. La definizione significa appunto descrivere una chora, una regione entro la quale sta un senso solo. Ecco perché la logica è una scrittura; noi la possiamo sì trasmettere con parole orali, ma fondamentalmente essa è un gesto di iscrizione. Che cos'è la virtù? Per rispondere a questa domanda bisogna discriminare anzitutto quello che è virtù da quello che non è virtù, e quindi bisogna tracciare un circolo intorno alla parola virtù e poi definire questa parola in relazione ad altre parole. Dobbiamo ottenere una univocità; col che è finita la sapienza della tenda, la quale, perché affidata alla pura voce e non alla scrittura, è equivoca, dice contemporaneamente tante cose; ed è finita la sapienza della domanda ironica, perché la domanda ironica domanda di questa equivocità, di questo equivoco (il Dio è la fonte, è il mare, è il fuoco; ma cos'è allora il Dio? il mare e il fuoco?). Nel momento in cui Socrate pone la domanda ironica su questa equivocità, apre la strada alla univocità. Ma la univocità si può solo scrivere, non dire. Ecco perché non è immaginabile che Platone abbia pensato La repubblica o il sofista senza scrivere; questi sono progetti di sapienza che richiedono tanti e tanti papiri sui quali fare schemi, ragionare, correggere, vedere come va. Bisogna sottrarre la parola all'ambiguità della voce, del gesto, della scrittura corporea, della scrittura patica, della scrittura di mondo. Bisogna sciogliersi dal pathos dell'azione vivente e della parola vivente, che bisogna tradurre in una univocità ultrasensibile, senza corpo, puramente ideale. Perciò si parla in Platone di vista che non è vista degli occhi, ma della mente.

Il definire viene chiamato da Platone diairesis, divisione per due. Ciò viene spiegato in quel dialogo fondamentale che è Il sofista, là dove Platone esemplifica la perfetta definizione. Si tratta di definire il sofista, che però è un animale molto difficile, perché si nasconde nell'ambiguità retorica delle parole. Allora facciamo la prova con una cosa più semplice che è il pescatore con la lenza. Come si fa a definire il pescatore con la lenza? Donde la celebre domanda: il pescatore lo fa a caso o una qualche tecnica ce l'ha? Ha di certo una qualche tecnica

(techne). Allora partiamo dall'idea di techne e dividiamola, tracciamo delle divisioni, sinché, si spera, prima o dopo, troveremo il pescatore con la lenza. E si procede proprio così. Chi ha letto il dialogo sa che in nota il curatore moderno rende spesso visibile quest'operazione con una serie di grafici. Si comincia dall'idea di techne e poi si divide per due. Si prende delle due parti quella che interessa. La prima divisione è: arte di produzione, arte di acquisizione; dove sta la pesca con la lenza? Nell'acquisizione evidentemente. Dividiamo per due anche questa: acquisizione mediante caccia e mediante cattura. Mediante cattura evidentemente. Sinché arriviamo all'ultima alternativa: acquisizione con un colpo dall'alto verso il basso (fiocina) o dal basso verso l'alto. Quest'ultimo evidentemente. Ecco che abbiamo la schema, la figura, e adesso possiamo dire cos'è la pesca con la lenza; basterà fare la sumplochê, cioè mettere insieme tutti i termini di destra. Diremo così che è arte di acquisizione mediante cattura fatta con un colpo dal basso verso l'alto. Ecco che finalmente abbiamo fissato ciò di cui parliamo, ecco che ne abbiamo la definizione. Noi però non dobbiamo guardare la definizione chiedendoci se è vera o se non è vera. Questo lo farà lo scienziato. Noi dobbiamo chiederci in base a quale griglia ciò è stato possibile, in base a quale tenda, a quale schema del logos. Cioè dobbiamo guardare proprio quella scrittura schematica, quel diagramma, come ciò che determina ancora il mio discorso, che lo rende corretto, significativo, logico.

Vi leggo un passo del Sofista, 218c. Sta parlando lo straniero di Elea (che fa qui le veci di Platone) in dialogo con Teeteto. "Per ora a proposito del sofista tu ed io, Teeteto, abbiamo in comune (koinê) solo il nome, mentre dell'oggetto cui attribuiamo questo nome è possibile che ognuno abbia una concezione propria (idia, del tutto soggettiva e quindi non vera, perché non comune, e non scientifica). In ogni argomento bisogna invece accordarsi con la ragione (dia logon) sulla cosa stessa (to pragma autò) piuttosto che sul solo nome separato da ogni ragionamento (choris logou)". Questa è la nascita dell'idea di uno schema logico entro il quale sta la traduzione veritativa del nostro discorso; anzi, questa è la condizione della verità e della sensatezza del nostro discorso. Quando non si comprende qualcosa, ha commentato uno studioso di Platone, per esempio il sapere del mito e delle narrazioni, secondo Platone bisogna usare il metodo dialettico, cioè bisogna ragionare.

Ma adesso leggiamo Aristotele, Metafisica B, 4, 1000a, 9-21. Ecco come parla ormai il discepolo di Platone. "Non vale la pena di prendere seriamente in considerazione queste elocubrazioni mitologiche (sta parlando di Esiodo, e dice ton mythikòs sophizomenon); bisogna invece cercare di imparare da coloro che parlano dimostrando ciò che dicono (ton diapodeixeos legonton), chiedendo loro per quale ragione dicono così". Ecco che ormai si è affermata la nuova figura della verità. Lasciamo perdere i discorsi di coloro che non sanno definire correttamente i termini che usano e quindi le cose cui si riferiscono. È infatti proprio Aristotele il creatore di quella scrittura logica che Platone ha per primo avvistato. Platone ripete continuamente che è il dialettico colui che deve ereditare la sapienza di Socrate; più che altro però mette in scena questo dialettico, lo fa agire, e lo fa ancora dietro lo schermo del personaggio di Socrate, tanto poco egli è in

grado di staccarsi da questa figura. Aristotele è colui che usa lo schema logico consapevole di usarlo, consapevole di poter tranquillamente fare a meno di ogni racconto, di ogni favola. È lui infatti il creatore della logica formale, come tutti dicono, ed è lui che mette in scacco Platone (compiendo a sua volta il suo parricidio), e che gli obietta: tu parli confusamente. Là dove metti in scena il dialettico, colui che definisce, non fai niente di serio, niente di fondato, tutt'al più l'embrione di un'idea, perché proprio là dove vuoi istituire la nuova scrittura della verità, la dialettica, cadi nel più comune degli errori logici.

La confutazione è semplicissima e tutti la conoscono. Lo straniero di Elea dice a Teeteto: "Proviamoci a definire il sofista"; se ne danno svariate definizioni, ma nessuna concludente, tutte ambigue. Allora lo straniero dice: "Sai cos'è che non va? Il fatto che non sappiamo come si definiscono le cose. Noi abbiamo cercato di dire chi è il sofista così alla buona, ma ci accorgiamo che quelle definizioni corrispondono solo in parte a quella cosa che è il sofista; parliamo della stessa parola ma pensiamo cose differenti. E allora proviamo a guardare quest'arte della definizione, mettiamola alla prova su una cosa semplice, per esempio il pescatore con la lenza". A questo punto lo straniero di Elea dice a Teeteto: "Come cominceremo?" Problema dell'inizio della filosofia: da dove si inizia? "Cominceremo per esempio da questo, da questa domanda socratica: ma un pescatore è uno che fa qualcosa a caso o lo fa con una certa arte?" La risposta di Teeteto viene da sé: certamente è uno che possiede una *techne*. Allora cominciamo dall'idea di *techne*.

Ma qui interviene Aristotele: non avevate detto che lo dovevate definire? Ma allora, se lo dovevate definire, non potete presupporre di sapere nulla del pescatore con la lenza; se presupponete già di sapere che ha una tecnica, siete in un circolo vizioso: presupponete quello che volete definire. In realtà così non si definisce un bel nulla. Non si può voler definire qualcosa e già sapere dove collocarla, perché il problema è appunto dove collocarla e dove iscrivere. Non vi potete permettere questo primo gesto di scrittura, che tra tutto lo scibile umano sceglie quest'area qui, la *techne*, in cui cercare il pescatore con la lenza. Come lo sai che sta lì? E questo errore continua. Tu dici: la *techne* si divide nel modo della *techne* che produce e nel modo della *techne* che acquisisce; dove metteremo la pesca alla lenza? E di nuovo devi considerare il pescatore con la lenza presupponendo che sai che cos'è per metterlo qua e non là. Questo non è correttamente definire. Platone aveva messo in scena l'abito della domanda logica, del problema logico, ma non aveva la scrittura corretta per poterlo trascrivere, non aveva la benché minima idea di come si passa da una domanda e da un problema logico a una risposta logica, a una scrittura logica.

Questo è appunto Aristotele che lo fa, e lo fa con un gesto straordinario, decisivo per tutto quello che poi succede. Platone confonde il contenuto della definizione con la forma della definizione. Egli crede di poter istituire una scrittura definitoria guardando concretamente il sofista o il pescatore con la lenza, tenendo davanti agli occhi il sensibile come immagine dell'iperuranico e cercando di dare un ordine a questo mondo delle idee iperuraniche che sia dialettico ovvero logico. Tra le idee sussistono delle relazioni che poi spiegano gli enti di quaggiù.

Ma non si trattava di fare questo; si trattava di astrarre totalmente la forma del logos dal suo contenuto. Aristotele è il primo che studia la forma del logos; perciò è corretto dire che è l'inventore della logica formale. Ma egli è molto di più: è l'inventore della scienza occidentale e della mentalità razionalistica. In Platone contenuto e forma non si possono completamente discriminare. Il dialogo di Platone è nella sua genialità appunto questo ibrido, come dice Aristotele. Anche Platone è sulla soglia della scienza ma chi la inaugura davvero è Aristotele, quando dice: dobbiamo guardare la forma del discorso e scriverla. Allora nasce la logica e la razionalità dell'Occidente.

Breve riflessione a margine: indubbiamente oggi non siamo solo noi in questa stanza a vivere delle inquietudini relativamente all'abito filosofico. In parole povere, non si sa più come si debba fare filosofia, essendo venuta meno la nostra fiducia – per tante ragioni che qui è inutile rievocare – sia nei confronti della tradizione metafisica, come ricerca ontologica che dice come è fatto l'essere, sia nei confronti del metodo logico di questa trattazione che grosso modo dovrebbe essere razional-deduttivo a priori (altrimenti è quello empirico delle scienze, che ha a sua volta in Aristotele il suo fondamento). Viviamo un'epoca di inquietudine filosofica e da ogni parte si fanno tentativi per lasciarsi alle spalle una certa maniera di fare filosofia e inventarne qualche altra più consona ai nostri bisogni, ai nostri problemi e al nostro modo di sentirci al mondo. Tra questi modi ricordo qui, ed è certamente un modo affascinante, quello che tenta di frequentare i problemi filosofici in una forma narrativa. Questo tema delle narrazioni si vede emergere da più parti. La mia personale opinione è che tale tentativo sia inconsistente, proprio sulla base del gesto aristotelico che dice: tutte queste narrazioni mitologiche sono discorsi senza peso; bisogna invece imparare da coloro che dimostrano, che dicono il perché, cioè che danno ragione di ciò che dicono. Dal momento che noi siamo il prodotto di questo gesto, volenti o nolenti, credere di sfuggirvi tornando indietro, cioè tornando a mitologizzare, o a frequentare una sorta di filosofia letteraria, come se noi fossimo ancora lì, sulla soglia, tra Socrate e Platone, evidentemente non si fa carico del vero problema. Non è di questo che si tratta; non si tratta di andare al di là della filosofia, poiché ciò non ci aiuta a comprendere quali sono i problemi che l'abito filosofico pone e come possiamo, dentro questi problemi, trovare una via, una via sensata. Sicché non si tratta di abbandonare l'abito della dimostrazione logica a se stesso dicendo che ci sono tanti discorsi che sono veri anche se si contraddicono; questo avrà il suo senso fuori della filosofia. Ma nella misura in cui viviamo un problema filosofico ed etico, credo che l'unica via che possiamo battere è quella di una genealogia: comprensione dei limiti della logica e messa a fuoco delle sue opzioni; capacità di delineare questa soglia con chiarezza davanti a noi, così che questa pratica non ci tenga più in signoria. Non basta semplicemente fuggire da essa verso altre pratiche, come se altre pratiche fossero più legittimate di questa.

5. LA SOGLIA SILLOGISTICA.

Chiusa questa battuta, riprendiamo dalle ultime considerazioni. Aristotele è considerato il fondatore della logica formale, colui che per primo ha avviato la formalizzazione del discorso, e lo ha fatto in quanto non voleva continuare a esprimersi mitologicamente, come ancora fa Platone. Certo Platone è colui che ha gettato le basi di questa formalizzazione, però non l'ha compiuta. Quando Platone si pone il problema di dare risposta alla domanda socratica, quindi di pervenire a un sapere che non sia soltanto interrogativo, ma sia anche una risposta alla domanda, e pone la questione come non poteva altrimenti porla un discepolo di Socrate: bisogna quindi definire i termini che usiamo, quando pone questo problema della definizione si trova intrappolato in difficoltà per lui irresolubili. Lo schema definitorio di Platone si può certamente indicare sulla lavagna. Non è un mero espediente per renderlo visibile: è quel che effettivamente si fa, è la pratica che si esercita. Quando fa ciò Platone cade però in contraddizione, presuppone quello che dovrebbe dimostrare e questo per la prima volta balza agli occhi con Aristotele. Si tratta di fare altro, di riprendere in altro modo la questione platonica stessa, ed è quello che fa Aristotele perché per primo distingue la forma dell'espressione verbale dal contenuto. Potremmo indicare vari luoghi, nei dialoghi di Platone, in cui questo è già parzialmente in luce; già Platone discriminava i nomi e i verbi, ma non va oltre.

La distinzione tra forma e contenuto dell'argomentazione è ciò che si potrebbe tradurre, nei termini di Aristotele, con due celebri espressioni: logica noetica e logica dianoetica, oppure logica induttiva e logica deduttiva. Quello che ora faremo è di richiamare ai nostri occhi le linee essenziali di questo edificio (che ha retto attraverso i millenni e, come è stato giustamente detto, è rimasto in vigore sino alla metà del secolo scorso), ma con uno scopo preciso: di vedere la tenda, cioè di guardare lo schermo, di guardare l'operazione come essa si scrive, come questa nuova scrittura, così diversa dalla parola di Pitagora, dall'andare in giro di Socrate interrogando questo e quello, e dalla azione filosofica del dialogo di Platone, come questa scrittura determini appunto una nuova soglia del sapere, che ci coinvolge ancora molto più che non crediamo.

Cominciamo a dire qualcosa di quella che chiamavo prima logica induttiva. Aristotele si pone scientificamente il problema di come arriviamo a possedere concetti, donde la ricostruzione genealogica del concetto. Anche Platone si era posto il problema; anzi era il suo problema fondamentale, che poi motiva la dottrina delle idee; salvo che Platone se la cava mitologicamente, ipotizzando una sorta di reminiscenza dell'anima che, avendo visto le essenze, le realtà ideali eterne, e avendole dimenticate per la caduta nel corpo, ma non del tutto, quando poi si trova di fronte all'oggetto singolo, la sensazione che ne deriva le dà una sorta di spinta che resuscita il ricordo e fa riconoscere l'oggetto. Questa storia dell'anima è però un mitologicizzare; bisogna logon didonai, dar ragione, non inventare favole o discorsi astratti, come l'anima, l'iperuranio, la caduta ecc. Si tratta di capire come un essere umano animale arrivi a parlare, cioè a usare quei segni linguistici che corrispondono a immagini mentali, le quali sono concetti.

La psicologia cognitiva ai nostri giorni si pone lo stesso problema di Aristotele; naturalmente dà risposte diverse, ma il quadro di riferimento è quello posto da Aristotele.

Come risponde Aristotele? Questo ci interessa meno per il nostro cammino. Mi limiterò a poche notazioni e in particolare a quelle che più ci servono. Tutti sanno che Aristotele muove dalla sensazione, intesa in una forma sostanzialmente biologica. Non c'è dubbio che Aristotele è il primo biologo dell'umanità, tanto che la sua biologia è rimasta viva ancora oggi; ma la cosa importante per noi è che la sensazione viene pensata come una sorta di scrittura dell'anima, dove l'anima poi è una funzione del corpo. Si parla di anima vegetativa, sensitiva e intellettuale. Appunto l'anima sensitiva viene definita una tavoletta di cera; Locke dirà che è un foglio bianco. Da allora comincia questa immagine della sensazione, della percezione e del rapporto tra interno ed esterno, tra uomo e mondo, anima e cosa come un rapporto di scrittura naturale. Questa metafora della scrittura non la dobbiamo prendere come un capriccio della fantasia; proprio la scrittura apre la strada. Essa determina tutta quella tradizione che parlerà del mondo come di un libro e delle cose del mondo come caratteri di questo libro. Il sapere dell'Occidente cercherà di scoprire l'alfabeto di Dio, le lettere con le quali Dio ha scritto l'universo. Immagine che risuona ancora in Galileo, come sappiamo, ma Galileo non è che l'ultima espressione di una tradizione antichissima. La sua novità non sta nel rifarsi al libro, ma nella scrittura che propone, in quanto scrittura matematica.

Aristotele dunque concepisce la sensazione come una scrittura naturale, come un segno naturale che si esprime nel corpo. Di qui, l'altra fondamentale distinzione che caratterizza tutta la nostra cultura, tra segno naturale e segno convenzionale. Di qui la sua convinzione che le sensazioni negli uomini sono tutte eguali, mentre il linguaggio è diverso, perché è convenzionale. Abbiamo allora due scritture: la scrittura della sensazione e la scrittura convenzionale della lingua. La scrittura in senso stretto sarebbe poi la convenzione della convenzione, poiché non c'è nessuna ragione di usare l'alfabeto – pensa Aristotele – piuttosto che altri sistemi di scrittura, salvo il mettersi d'accordo. Tutta questa costruzione non è naturalmente una conseguenza di come oggettivamente le cose stanno. Aristotele la pensa ovviamente così. Noi ora possiamo vedere che questa costruzione è piuttosto il tipo di scrittura della verità che Aristotele inaugura, il tipo di pratica della verità che egli mette in esercizio.

Per Aristotele il problema è il seguente: come si passa dalla scrittura naturale, le sensazioni che abbiamo tutti in comune in quanto uomini naturali, alle scritture convenzionali? Per poter dire "cavallo" sulla base di una convenzione ci vuole un anello di passaggio, anello sul quale anche Platone si era interrogato. Ci vuole una mediazione che faccia sì che dati puramente individuali (questa sensazione qui, questo cavallo qui, questo contesto senziente determinatissimo e singolare) si traducano nei segni della parola, cioè nel concetto, che è universale. La via di transito, come si sa, è l'immagine; e questo è già in Platone (nei Segni dell'anima lo trovate ampiamente spiegato). Per Aristotele, in sintesi, la cosa si mette così: l'anima senziente, influenzata dall'anima intellettuale, opera una sorta

di sintesi che rileva i dati comuni di più esperienze individuali. Sono colpito dalla sensazione di questo cavallo; lo trascrivo, o ne faccio una trascrizione corporea naturale; poi sono colpito dalla sensazione di quest'altro cavallo e così via. A un certo punto sono in grado di raccogliere i tratti comuni. Sorge così l'immagine, che di nuovo è naturale perché è comune a tutti gli uomini; essa è la base universale sulla quale può nascere la convenzione intellettuale che dice: chiamiamolo "cavallo" e scriviamolo così. Ecco come induttivamente e astrattivamente si pervenirebbe alla conoscenza concettuale.

Noi però dobbiamo guardare l'operazione all'inverso. Aristotele è un uomo che già frequenta una pratica universalizzante e accomunante che è la pratica della scrittura alfabetica. È su questa base che egli può immaginare che le cose vadano così come dice, ma nessun uomo dell'oralità potrebbe pensarlo. Immaginare che noi parliamo di cavalli perché abbiamo una facoltà astrattiva, questo è la filosofia a supporlo, in quanto pratica del logos scritto (su ciò vedi Etica della scrittura).

Quando Aristotele spiega il processo di induzione, dice una cosa per noi straordinaria; dice che chi per primo si è reso conto del procedimento induttivo che sta alla base della conoscenza e che determina la presenza dei concetti, e quindi la possibilità di parlare e comunicare, è stato Socrate: lui avrebbe "scoperto" il concetto indotto e quindi il processo di astrazione induttiva; ma, aggiunge, limitatamente al campo morale. Questa testimonianza di Aristotele dice una serie di cose che, per il tipo di cammino che abbiamo fatto, diventano illuminanti. Come viene talvolta letta questa testimonianza? Si dice che Aristotele chiama in causa l'autorità di Socrate perché si rende conto, nel proporre il procedimento induttivo, di andare contro Platone, che invece procedeva deduttivamente dalle idee agli individui (in verità Platone fa l'una e l'altra cosa). Trovandosi in così palese discordia col suo maestro, Aristotele, secondo l'uso degli antichi, invoca un'altra autorità, quella di Socrate, per avvalorare la sua operazione; è come se dicesse: il concetto indotto non l'ho inventato io, l'ha inventato Socrate, quindi è vero.

Questa spiegazione però non regge. Aristotele non sta dicendo niente del genere. Fa un'altra cosa che mi sembra molto chiara, se teniamo conto del cammino fatto sin qui. Aristotele è allievo di Platone, il quale ha già bisogno di giustificarsi, come allievo di Socrate, dicendo: quel che faccio lo faceva già Socrate, salvo che egli lo limitava al campo morale; infatti chiedeva: cos'è la virtù, cos'è il bene in sé, cos'è la giustizia, che cosa si deve fare di buono nella vita, come ci si deve prendere cura della propria felicità? Però nella sua domanda, ti esti, era già implicito l'andare dal particolare all'universale, il farsi carico dei casi particolari per ricostruire geneticamente la verità in comune; e questa è proprio la maieutica. Quindi Aristotele non sta facendo nessun discorso contro Platone; sta ripetendo quello che ha sentito dire nella sua scuola; lui di Socrate non sa nulla se non quello che gli ha riferito Platone. Non l'ha mai visto (non è nemmeno ateniese) né può leggere alcunché di suo. Socrate, colui che aveva sollevato la tenda, è così tradotto in un precursore della teoria dell'induzione. Il che significa che per Aristotele il gesto così drammatico e pericoloso di Platone consistente

nell'interpretare filosoficamente la figura del suo maestro morto in carcere, diventa una cosa ovvia, pacifica, un dato di fatto: c'è Socrate, poi c'è Platone e poi ci sono io che spiego meglio e non racconto storie. E le cose vanno proprio così, lo vedremo fra breve.

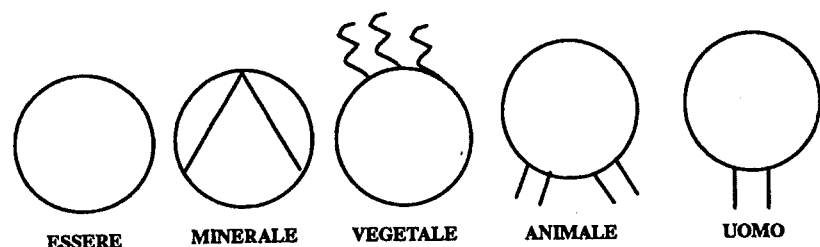
Ma ora vediamo come Aristotele, dati questi presupposti della dottrina induttivistica della conoscenza, giunge alla formalizzazione, perché questo a noi soprattutto interessa: come si arriva alla scrittura formale, cioè a una scrittura abissalmente lontana dalla scrittura di Socrate. Non appena Aristotele ha in mano l'immagine universale, l'immagine che è comune, l'immagine concettuale di cui la parola è il corpo espressivo, può cominciare a guardarla in se stessa, cosa che nessun uomo aveva fatto prima di lui. Può cominciare a notare delle cose che altri non potevano notare, perché non avevano questa cosa davanti agli occhi, non se la erano costruita. Che cosa nota? Quello che qualunque trattato di logica relativamente alla sezione del concetto ancora dice in primis: che i concetti hanno diversa estensione. Se li guardiamo come puri concetti, ecco che subito ci accorgiamo che dire "l'umanità" e dire "gli ateniesi" significa esprimere diverse estensioni. I concetti hanno estensioni differenti, ma per di più, potremmo anche osservare, quanto più cresce l'estensione, tanto più diminuisce la comprensione, cioè le note caratteristiche. Se dico "l'umanità" ho un concetto estremamente esteso, ma poco comprensivo; se dico "gli ateniesi" dico due cose: gli uomini e per di più gli ateniesi; quindi ho due note caratteristiche: che sono uomini e che sono ateniesi. Se poi dico "gli ateniesi di quel determinato demo", dico ancora di più; se poi dico "quella famiglia lì", dico ancora di più, se dico "quell'individuo", dico massimamente di più. Ecco che allora ho massima estensione, minima comprensione; massima comprensione, minima estensione. Sino all'individuo singolo, che è estremamente comprensivo, ma proprio perciò non è estensibile, tanto che cade fuori della logica, come vedremo. Platone, che sapeva le sue cose, utilizzata per questo aspetto l'espressione *atomon eidos*, idea individuale atomica. Ma è poi di Platone questa espressione o Platone la prende da Democrito? È un grande enigma, lasciamolo lì.

I concetti dunque si pongono su di una scala gerarchica: dal più concreto al più astratto, dal più comprensivo al più estensivo. Nota a margine: Kant ragiona ancora così nella Critica della Ragion pura: la funzione del concetto è di raccogliere sinteticamente più note individuali; il concetto più vicino alla realtà sensibile è quello che appunto raccoglie le note più numerose. Peirce, quando immagina le sue categorie, ragiona ancora così: i concetti vanno dal più vicino al molteplice sensibile al più lontano. Ma questo modo è un ragionare aristotelico che presuppone la scrittura aristotelica della realtà e del concetto.

Sulla base di questa semplicissima formalizzazione aristotelica si potrebbe impiantare una ideografia, una prima scrittura logica, o una prima scrittura del pensiero. C'è qui il germe di tutti i tentativi, che poi saranno fatti nel corso dell'Occidente, di arrivare a scrivere diversamente la verità: non con le parole della lingua scritta che sono ambigue, che si tratta sempre di definire, ma con una notazione che sia puramente logica e come una sorta di alfabeto della verità. Immaginiamoci il concetto più astratto di tutti (quella che la filosofia ha inventa-

to e per il quale va celebre): niente è più generale dell'essere. Tutto ciò che possiamo nominare rientra in questo concetto generalissimo e perciò astrattissimo, il quale non ha nessuna nota, ma le raccoglie tutte. Siccome l'essere è risuonato per la prima volta nella parola di Parmenide, se dovessimo immaginare un segno per raffigurare l'essere sulla carta, su un ideale foglio del mondo, che cosa useremmo se non il circolo? È evidente che non potremmo usare di meglio. Questo circolo vuol dire "essere", esso rappresenta il concetto di tutti più generale.

Di qui possiamo procedere sistematicamente e formalmente a una deduzione categoriale, chiedendo: l'essere immediatamente successivo come si connota? Come perde un pezzettino della sua generalità e acquista un pochino di note caratteristiche e quindi di concretezza? Ecco allora l'essere minerale, e poi quello vegetale e infine quello animale e umano. Sulla base della prima raffigurazione potremmo allora scrivere così:



Da questa prima embrionale formalizzazione del concetto è già possibile l'immagine, ancora molto ingenua, di una scrittura logica puramente ideografica. Naturalmente sarebbe molto interessante illustrare che quello che stiamo mostrando e che Aristotele pensa formalmente, questo tipo di operazione grafo-logica è assolutamente parallela e congruente con quello che è successo alle notazioni scritte reali, cioè ai sistemi di scrittura nella storia dei popoli. I sistemi di scrittura hanno proprio proceduto dalla figura concreta, il disegno della testa del bue ecc. a immagini piene di note caratteristiche, come troviamo in un geroglifico egiziano dove il bue è ritratto ancora realisticamente, a una progressiva stilizzazione per cui del bue resta soltanto la testa con le corna. Questa testa rovesciata diventa infine l'A dei greci e del nostro alfabeto. La logica ha dietro le spalle questo lungo cammino, pur senza saperlo; essa comincia dall'astrazione e dai sistemi di rappresentazione dell'astrazione credendo di andare così verso il concreto e la verità.

Chiudiamo questa parentesi e continuiamo a seguire Aristotele nel suo cammino verso la forma logica pura come linguaggio della verità, come schermo della parola filosofica e come giustificazione della sua legittimità. Abbiamo distinto tra estensione e comprensione; a questo punto si stabilisce una gerarchia

molto simile alla koinonia ton genon, alla comunanza dei generi disegnata dal Sofista. L'idea di techne per esempio, è più grande e si divide per due; poi ognuna di queste si divide per due e così via. Anche lì comincia l'inscatolamento, ma il problema è che esso oscillava tra molte soluzioni. Aristotele ora è in grado di fare invece due cose: precisare meglio cosa significa definire e arrestare il processo infinito dello inscatolamento; e quindi finalmente definire, cioè finalmente rispondere alla domanda di Socrate, tradurla in un problema correttamente posto e perciò risolvibile. Platone non era ancora in grado di farlo. La teoria della definizione aristotelica stabilisce, come si sa, il genere e la differenza specifica. Definire significa che un'idea, un concetto preso come specie si sottomette a un concetto più ampio preso come genere, indicando per di più la differenza specifica. L'uomo per es. è animale, ma non quadrupede, bensì bipede (oppure razionale, o parlante) e questa è la differenza specifica.

Il ti esti socratico non è più una questione morale, diceva Aristotele, ma una questione logica; diventa un problema e il problema si risolve con un tipo di scrittura logica. Ma ecco che questa pratica inavvertitamente si proietta indietro e Aristotele dice: quindi Socrate è il precursore della definizione; Socrate ha scoperto l'astrazione, l'induzione, però solo in campo morale. Noi ora dobbiamo vedere come le cose effettivamente sono andate, cioè questa proiezione all'indietro da una pratica logica verso un'altra pratica. Lo stesso capita del resto al povero Aristotele. Quando oggi leggiamo alcune cose di Aristotele, per esempio il libro Alfa della Metafisica, siamo irresistibilmente indotti a dire: Aristotele è l'inventore della storia della filosofia. Come si sa nel libro Alfa Aristotele si chiede qual è il principio a partire dal quale gli uomini hanno cominciato a filosofare: l'acqua in Talete ecc. Certamente Aristotele non pensa di scrivere la storia della filosofia greca, è una nozione che non può avere, e tuttavia noi, alla luce della nostra pratica, non possiamo non vederlo così, perché in effetti nella sua pratica c'erano i germi perché poi questo accadesse. Salvo che quando noi arriviamo alla fine, proiettiamo indietro la nostra pratica e Aristotele ce lo assegniamo come precursore della medesima; esattamente come lui fa nei confronti di Socrate: avendo scoperto la definizione, il domandare socratico gli si avvalorava solo come punto di partenza di questo punto arrivo che è appunto la definizione e tutto il resto cade nell'oblio. Non c'è da scandalizzarsi di ciò; è quello che accade in tutte le pratiche. Non è che sia un errore, poiché non c'è una verità più vera fuori da questo gioco. Noi siamo sempre dentro una pratica che è fatta di tante cose, la quale come tale eredita tante altre pratiche e le iscrive nella propria logica, o secondo la propria ottica, assegnandosi questi elementi come elementi del suo procedimento; nel caso specifico, della sua storia e della sua evoluzione. Analogamente, se parlassimo della scrittura cosa faremmo? Proietteremmo indietro la nostra pratica alfabetica e vedremmo gli altri sistemi di scrittura come precorriti della nostra pratica alfabetica, come tappe di questo cammino. Ma coloro che li vissero non li vissero così; essi li vivevano come una pratica che a sua volta si rifaceva a chissà quali altre pratiche guardate secondo quell'ottica. È in queste sabbie mobili che dobbiamo abituarci a stare, per comprendere le soglie filosofiche e il loro continuo movimento, la loro scrittura che si trascrive indefinitamente.

Torniamo alla definizione. Dicevamo che essa procede per genere, specie e differenza specifica. Ma Aristotele aggiunge che l'individuo non è definibile. Esso è quell'elemento che cade fuori dalla definizione, che sta all'orlo. Non è definibile, dice, perché i caratteri dell'individuo sono accidentali e come tali variabili, mentre definire significa trovare qualcosa di comune, trovare ciò che accomuna gli individui. Il che ci induce a due considerazioni importanti. La prima è che tutta la logica e tutta la scrittura della filosofia è attestata sulla questione dell'essere. La logica è una risposta alla domanda definitoria *ti to on*, che cosa è essere? O che cosa c'è, proprio nel senso di Parmenide, che cosa sta, non si muove, non diviene. Ciò che diviene è accidentale. Sicché la definizione parte dalla logica parmenidea e la complica con le relazioni logiche, ma non la smentisce mai. Tutta la filosofia è quindi logica dell'essere, in cammino da Parmenide e Aristotele sino a Hegel, come vedremo.

Altra notazione interessante: l'individuo non si può definire perché variabile; ma l'individuo come viene fuori? Aristotele pensa, e ci dà a intendere, che ci sono gli individui e che in più ci sono le specie e i generi. Ma noi potremmo osservare che gli individui sono il residuo di un'operazione di scrittura che mirava a ciò che è comune. È evidente che se scrivo i caratteri comuni e li chiamo specie, genere o concetto, il residuo è l'individuo. Solo così qualcosa diventa pensabile come individuo, che è l'orlo di questa pratica di scrittura. Non a caso nessun'altra cultura ha pensato l'individuo così. Non poteva pensarlo perché non aveva questa scrittura che glielo rendeva evidente in quanto lo iscriveva al margine della sua capacità di scrittura. E allora, se ci riproponiamo la domanda aristotelica, consapevoli però di tutto ciò: che cosa è variabile negli individui? Ci rendiamo conto che non è che ci siano gli individui che però sono variabili; tutto ciò che c'è di variabile sono le pratiche, le pratiche determinate dentro le quali stanno, nel caso di Aristotele, gli individui e i concetti; non però nel caso degli egiziani, che usano altre scritture. Lì non ci sono individui, nel senso occidentale del termine. Perciò è importante questo nostro continuo percorrere il cammino, in questo caso di Aristotele, facendo sempre un passo a lato e guardando bene ciò che sta accadendo. Infatti, se non riflettiamo sulla pratica che stiamo esercitando, praticandola, non ci facciamo carico della questione della filosofia. Non riflettendo sulla pratica che esercitiamo non abbiamo alternative all'uscita da questa pratica. Ecco perché proporre narrazioni invece che questo tipo di ricostruzione genealogica significa non uscire dalla metafisica. Essere nella metafisica non significa dedurre nel modo di Aristotele; questo è un modo della metafisica. Essere nella metafisica significa stare in una pratica senza saperlo, esercitare una pratica senza vederla e credere quindi che ci sono individui e concetti, per esempio. Per ciò Heidegger ha ragione quando pensa che la scienza sia intimamente metafisica. La scienza infatti usa ancora questi quadri di riferimento. Riscoprire il racconto non è uscire dalla metafisica; tutt'al più è un ingenuo tentativo di tornare a prima della metafisica; ma naturalmente non è così, perché noi non siamo uomini del racconto, siamo uomini della verità logica. I racconti rientrano per noi in una categoria estetica, cioè di nuovo metafisica. Ecco perché ogni siffatta astuzia si riduce a una chiacchera. Bisogna stare nel luogo della pra-

tica che esercitiamo per guardarla dell'interno, con tutte le paradossalità che ciò naturalmente comporta.

Le definizioni aristoteliche consentono l'arresto della definizione infinita, perché, avendo ora davanti agli occhi come ordinare i generi, possiamo dare un termine a questa scala. Già Platone nel *Sofista* vede il problema e parla dei generi sommi. Cerca a suo modo di elencarli: l'essere, il movimento, la stasi, l'identico e il diverso. Ma questi non sono i veri generi sommi, gli obietterebbe Aristotele. Uno degli scritti di Aristotele più significativi per comprendere il suo cammino è il trattato sulle categorie, dove Aristotele si distacca da Platone utilizzando. Le categorie platoniche sono ancora troppo compromesse col loro contenuto; si trattava invece di guardare la purezza del concetto nella sua estensione. I concetti più estesi sono le categorie. Di qui la famosa elencazione aristotelica che giunge alle dieci categorie. Ma anche tutti i problemi che sottendono queste categorie: come sono dieci e non una, come essendo dieci si riducono ad una, ecc. Sostanza, qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, stato, attività, passività e possesso. Tutta la tradizione ha lavorato sino a Kant per arrivare a vedere se poi le categorie sono veramente dieci e sono veramente queste.

È per noi importante a questo punto ricordare che, di nuovo, Aristotele è debitore di una tradizione ancor più antica di quella di Platone; lo sa e naturalmente la vede alla rovescia, cioè proiettando su questa tradizione quel che lui ha fatto; come potrebbe fare altrimenti? Come ricorda ogni manuale, i primi inventori delle categorie sono i pitagorici; sono loro che ci danno un elenco di dieci opposizioni (torna il numero dieci, che per i pitagorici era il numero perfetto); opposizioni fondamentali secondo un elenco che ora leggo, in una traduzione naturalmente discutibile, tranne forse per la prima opposizione: *peras-apeiron* (limitato-illimitato), uno-molti, destra-sinistra, maschio-femmina, luce-tenebre, buono-cattivo, fermo-in movimento, mobile-immobile, retto-curvo, quadrato-rettangolo. Tutte le opposizioni di sinistra sono positive e quelle di destra negative. La realtà è l'unione delle due componenti. Quindi, dietro la sua tenda Pitagora diceva delle cose esoteriche, cose che avevano a che fare con le iniziazioni arcaiche, e la tenda ne è un segno; ma diceva anche i primi germi del pensiero formale logico. Naturalmente vederlo così lo si può alla luce della formalizzazione compiuta. Non di meno resta il peso di queste parole, che noi non riusciremo mai più a rivivere nella loro evocatività originaria. Si aggiunga a ciò che tutte queste opposizioni servivano a costruire la aritmo-geometria. I greci, diversamente dal concetto di numero costruito dagli arabi, pensavano il numero come una regione, una *chora*, e lo rappresentavano con una pietruzza. L'uno era una pietruzza, il punto; due era la linea; tre era un triangolo, quattro le piramidi ecc. Filolao aveva scritto: "Tutte le cose che si conoscono hanno numero; senza questo nulla sarebbe possibile pensare e conoscere". Filolao è un pitagorico della seconda generazione. Vedete sino a che punto erano arrivati i pitagorici. D'altronde Platone va proprio in Sicilia a studiarli. Tutto ciò conforta l'idea che dietro quella tenda fosse già in cammino Aristotele, per dir così.

Passiamo ora alla teoria dei giudizi in Aristotele. Abbiamo mostrato, per quel che ci interessava qui, la formalizzazione del concetto e come sulla base di questa

formalizzazione fosse già possibile avviare una più generale formalizzazione del discorso, del logos. Ma la teoria dei concetti è legata in Aristotele con la teoria della conoscenza, che comporta questioni biologiche e teologiche, come tutti sanno. Più strettamente logiche sono invece le due parti, trattate appunto nell'*Organon*, che ancor oggi vengono designate come teoria dei giudizi e teoria dei sillogismi. Qui vediamo massimamente all'opera la formalizzazione. Comincia la costruzione della logica formale e della sua scrittura come scrittura della verità.

Naturalmente troverete scritto nei trattati di logica che questa teoria del giudizio e del sillogismo è la teoria di come gli uomini ragionano, sebbene sia una teoria insufficiente. Aristotele ha fatto un grande tratto di cammino da solo, ma poi la logica contemporanea ha scoperto altre cose. Noi però non ci facciamo incantare. Questa non è la teoria di come gli uomini ragionano, perché questo è vero solo dentro la teoria stessa. Questa teoria, che scrive così il discorso, si proietta poi indietro su tutti coloro che esistono camminando su due gambe e che muovono la lingua e dice: anche loro, senza saperlo, ragionano così. In verità ciò non è assolutamente nemmeno documentabile; anzi è documentabile proprio il contrario. Prima della nascita della filosofia e della logica le proposizioni dei greci avevano raramente la forma del giudizio copulativo e anche quando l'avevano, non avevano il senso della definizione. Omero non parla così, non pensa così, non ragiona così. Eppure ragiona, eccome, ma a modo suo! È quindi questa teoria che ci induce a pensare che gli uomini, in sostanza, seguano le leggi logiche del giudizio e del sillogismo. In realtà attraverso questa tenda della scrittura logica noi filtriamo le pratiche intelligenti degli uomini e le reiscriviamo in questa scrittura stessa, che poi universalizziamo.

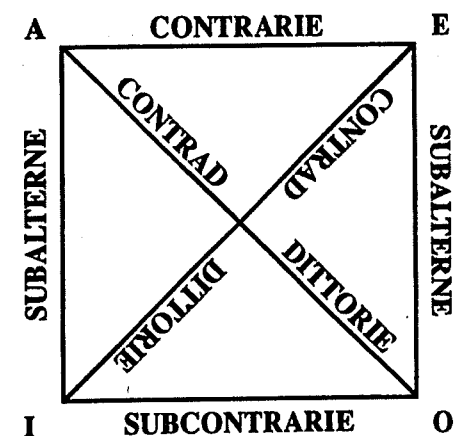
Vediamo come questo che sto dicendo è effettivamente all'opera nella teoria del giudizio. Che cos'è il giudizio secondo Aristotele? Per giudizio si deve intendere, secondo la sua stessa definizione, la proposizione, cioè il giudizio espresso nel discorso. Egli dice: "Una proposizione è un discorso che asserisce o nega qualcosa di qualcos'altro". Queste parole sono le pietre miliari dell'Occidente. Nessuno potrebbe dire meglio, nemmeno oggi; potrebbe dire di più, partendo da questa base, ma non meglio. Per proposizione, Aristotele precisa, si deve intendere una proposizione semplice; là dove una proposizione non è semplice vuol dire che è composta da più proposizioni semplici e va risolta in esse. Di nuovo: è così che gli uomini si esprimono e parlano? Ma certamente no; è così che noi abbiamo deciso di trascrivere i loro discorsi per saggiarne la veridicità.

Quando poi le proposizioni sono semplici e non scomponibili? Quando si riducono ai loro termini elementari: i nomi e i verbi. I nomi sono di due tipi: individuali e collettivi. Quanto poi ai verbi, essi sono quei termini che stabiliscono un rapporto tra i nomi. Nel caso specifico della proposizione elementare stabiliscono un rapporto tra soggetto e predicato. Ecco che abbiamo la prima universale forma di tutta la logica, perché noi potremmo dire per esempio: A è B. Ho ancora bisogno di quel "è" che suonerebbe, nelle varie lingue, in modo diverso? Non ne ho più bisogno. Poiché mi riferisco a una pura relazione, con dei termini assolutamente astratti, A e B, cioè la pura funzione formale dell'esser sogget-

to o essere predicato, lo "è" copulativo può essere sostituito per es. da un puntino, e va bene lo stesso: "A.B.". Il puntino significa la relazione tra S (soggetto) e P (predicato). Adesso finalmente vedo la via di questa possibile formalizzazione.

Senonché si tratta poi di vedere come funge la relazione e a sua volta come fungono i termini. Un ulteriore passo nella formalizzazione del giudizio consiste allora nella precisazione aristotelica dei punti di vista secondo i quali possiamo classificare le proposizioni semplici. Una proposizione semplice può essere classificata secondo tre punti di vista: possiamo anzitutto stabilire la qualità della proposizione, poi la sua quantità e la sua modalità. Qualità: la proposizione può essere affermativa o negativa (un discorso che asserisce o nega qualcosa di qualcos'altro). Ma allora ci servono due tipi di puntini, o due differenti segni: non solo S implica P, ma anche S non lo implica. La quantità dipende dalla natura dei termini che abbiamo visto prima essere individuali o collettivi. Aristotele precisa meglio: i termini possono essere universali, particolari, indefiniti e singolari. E infine c'è il modo, in che modo l'asserzione è tratta. Qui Aristotele distingue tra proposizioni di modo assertorio, apodittico, e problematico. Assertorie sono quelle proposizioni in cui abbiamo una attribuzione pura, una pura attribuzione di P a S senza che si dica né se è necessaria, né se è contingente; apodittiche sono quelle asserzioni che sono necessarie (necessariamente P si dice di S); contingenti sono quelle asserzioni che appunto si basano sulla probabilità, possibilità o eventualità che P si possa dire di S.

A questo punto la formalizzazione si può scatenare, e si scatena anzitutto a livello del celebre quadrato del giudizio. Questo quadrato non è, come si crede, un espediente della memoria; questo quadrato è un'operazione vera, è la vera scrittura della verità logica. Essa diventa così uno schermo; io vi invito proprio a vederla come una tenda traforata che filtra la parola per decidere dove la collocherò e che senso e che legittimità avrà e se si potrà dire oppure no, se sarà giusto dirla, nel senso della *orthotes*, o non giusto. Ecco il quadrato:



Le lettere A E I e O (un espediente medievale) sono le vocali tratte dalle parole latine *adfirmo* e *negō* (A e I per la prima, E ed O per la seconda). La loro collocazione indica la quantità: in alto l'universale, in basso il particolare. Quindi A per la proposizione universale affermativa "Tutti gli uomini"; I proposizione particolare affermativa: "Qualche uomo"; E proposizione universale negativa: "Nessun uomo"; O proposizione particolare negativa: "Alcuni uomini non sono – per esempio – sapienti".

Con questo quadrato assistiamo alla nascita della sintassi logica, ovvero alla possibilità di considerare il discorso umano sotto il profilo delle pure regole sintattiche, cioè di combinazioni formali indipendenti dal contenuto (da ciò che la logica moderna chiama *semantica*). Naturalmente è chiaro che in una prospettiva di questo genere la domanda sul bene non si può porre più. Quando Socrate andava in giro chiedendo che cos'è virtù, non pensava certo a un quadrato di questo tipo; non pensava che gli si dovesse rispondere in maniera non contraddittoria o subcontraria. Per lui il problema era di tipo etico, ma non morale, nel senso della morale aristotelica; si potrebbe dire che il problema etico è rimosso proprio dal *logos* logico definitorio. Certamente anche Aristotele si occupa di etica, ma l'etica diventa ora una serie di proposizioni di contenuto particolare, le quali peraltro, nella loro veridicità, devono obbedire alla sintassi della logica. La domanda socratica era fuori da ogni decisione logico-morale, si poneva all'esterno e nell'ignoranza di tutto ciò. Nel momento in cui la formalizzazione logica si impone come forma della verità, a prescindere dai contenuti, la morale vi si sottopone; essa diventa una partizione del vero, una scienza subordinata alla scienza prima che è la scienza di ciò che è, la cui struttura è la logica. Analogamente guarderemo le proposizioni che hanno per oggetto il bello, le proposizioni di un'altra scienza, l'estetica: essa pure, in quanto scienza, è subordinata alla logica. E allora avremo quella *universitas studiorum* nella quale ancora stiamo, dove c'è il professore di metafisica, che sarei io, il professore di estetica, di morale ecc., ma tutti siamo tenuti a parlare in modo logico, non essendo invece per niente necessario né che siamo buoni né che siamo belli: cosa inconcepibile per Socrate. Tutto il campo del sapere è ridotto a proposizioni giuste, dove giusto non significa più la giustizia invocata da Socrate e ancora da Platone, ma significa corrette, rispettanti quel quadrato. Di qui anche quel privilegiamento, che tante volte si ripete, della teoria sulla prassi: prima gli uomini pensano, poi agiscono; prima vengono le scienze teoretiche, poi le scienze pratiche. Si può capire che quando Peirce rovescerà tutto ciò e dirà che la verità logica è la verità pratica, allora questi fondamenti cominceranno a vacillare.

Facciamo ora qualche esempio. Prendiamo una qualsivoglia proposizione nella forma canonica *S è P* e supponiamo di riempire quelle due lettere così: "tutti gli uomini sono presuntuosi". Questa è una tipica proposizione A. La sua contraria è: "nessun uomo è presuntuoso", che è la forma E. Andiamo giù ai due vertici bassi. Allora l'affermativa dirà: "alcuni uomini sono presuntuosi" e quella di destra: "alcuni uomini non sono presuntuosi". Di qui possiamo ricavare tutt'una serie di regole che dipendono unicamente dalla forma della proposizione e non dal contenuto, una serie di regole formali le quali ci dicono a priori che

cosa è dicibile, che cosa no. Facciamo qualche esempio. Prendiamo A, vertice sinistro, e O, vertice destro in basso: queste Aristotele le definisce contraddittorie, cioè se dico la prima non è vera la seconda, se dico la seconda non è vera la prima. Se poi nego che tutti gli uomini siano presuntuosi, ho già detto la O subalterna che trovo sotto, mentre se dico la A ho già detto anche la I subalterna. Ho qui un rapporto di implicazione. Naturalmente qui siamo a livelli elementari, ma di fronte a proposizioni complesse non si vedrebbe subito che è così; avere a disposizione una legge formale è quindi di grande utilità per controllare e produrre il ragionamento. Se dico tutti gli uomini sono presuntuosi dico anche che alcuni lo sono; se dico che nessun uomo è presuntuoso dico che nemmeno questa parte di uomini lo è.

Interessante quest'ulteriore osservazione formale che fa Aristotele: A ed E non possono essere contemporaneamente vere, ma invece I e O possono esserlo; ecco perché non sono contrarie, ma subcontrarie. Posso benissimo dire che alcuni uomini sono presuntuosi e alcuni no; ciò è asseribile con verità. Così possiamo dire che la negazione della A implica la O: se noi neghiamo che tutti gli uomini siano presuntuosi, abbiamo le possibilità della O; se invece neghiamo la E abbiamo la possibilità della I.

In conclusione, cosa ci dicono queste regole sintattiche? È evidente che esse non ci dicono se gli uomini siano presuntuosi o no, ma possono insegnarci che "tutti gli uomini sono presuntuosi" e "nessun uomo è presuntuoso" possono essere tutte e due false, ma mai tutte due vere. Il che significa che posso tradurre un qualsivoglia discorso in questa sintassi e verificarne la correttezza; posso costruire delle tavole della verità, avrebbe detto Wittgenstein, e posso su quella base fare anche di più, posso vedere se mi comporto in accordo con la verità.

Questo che è detto in generale ora lo vediamo subito applicato in particolare a una questione di fronte alla quale molti di voi si saranno trovati studiando la logica. Cosa dice comunemente un logico di oggi rispetto alla dottrina aristotelica del giudizio? Riconoscerebbe in essa un apporto fondamentale, però aggiungerebbe che Aristotele ha formalizzato solo le proposizioni costituite da un soggetto e da un predicato, cioè nella forma *S è P*; egli ha formalizzato quel caso della proposizione in cui abbiamo l'inclusione di una classe in un'altra, per esempio l'inclusione della classe uomo nella classe animale; ovvero anche ha formalizzato l'appartenenza di individui a una classe. Noi sappiamo perché Aristotele ha fatto questo: la necessità prossima di questa operazione è la diairetica di Platone, che è la prima formalizzazione logica dell'Occidente tentata nel Sofista; ma poi conosciamo anche la premessa più lontana, quella che Aristotele già non poteva più leggere se non alla luce della sua mentalità: è perché Socrate se ne andava in giro a chiedere che è questo, che è quello. Se chiedo che è coraggio, devo rispondere: il coraggio è X; quindi sono già orientato verso questo tipo di inclusione dell'individuo in una classe, poi di una classe in un'altra classe ecc. Quindi sono queste soglie successive del lavoro filosofico che determinano l'interesse di Aristotele esclusivamente rivolto a questo tipo di rapporto logico.

Ma non è questo che a noi interessa di più; interessa di più quello che il logico odierno dice subito dopo. Ha detto che Aristotele ha brillantemente formaliz-

zato solo le proposizioni che hanno la forma $S \text{ è } P$; ma ciò non significa che non ce ne siano altre. Questo lavoro Aristotele non lo ha fatto, l'abbiamo fatto noi, logici posteriori. Per esempio Aristotele non ha formalizzato le proposizioni che esprimono relazione, che dicono: $A \text{ è in una relazione } R \text{ con } B \text{ e } R1 \text{ con } C$. Facciamo un esempio. Quando dico che $A \text{ è cognato di } B$, non dico: l'uomo è mortale, esprimo una relazione più complessa. Dico che A , essendo sposato con C , allora è cognato di B ; quindi sta in R con un termine perché sta in $R1$ con quell'altro termine. E allora qui non ho più il caso di una relazione secca, ma un caso di una relazione plurima. Questo poi, dirà sicuramente un logico, si è sviluppato in tempi moderni, perché è una maniera di ragionare che si avvicina molto di più alla matematica e quindi alla scienza moderna, in quanto fondata sulla matematica. Invece la scienza antica non lo era. La scienza moderna ha privilegiato questo tipo di relazioni e quelle di Aristotele non sono né le uniche, pur restandone a fondamento, né le più importanti, per certi punti di vista. Il logico quindi concluderà che Aristotele ha formalizzato sì una parte del ragionamento umano, ma non ha formalizzato tutto il ragionamento umano, che è quello che fanno i logici di oggi.

Questo discorso è del tutto inconsistente. Questo è il grande guadagno che otteniamo in un cammino come quello che stiamo facendo. Non è affatto vero, come crede il logico, che vi sono tanti tipi di ragionamento umano e che Aristotele ne ha formalizzato una parte. Il ragionamento umano, questo oggetto, ciò per cui supponiamo che tutti gli uomini siano dotati di ragione, la ragione dei puri rapporti logico-sintattici, scaturisce dalla formalizzazione aristotelica; non c'è prima! È l'attraversamento di questa soglia che fa sì che ora possiamo pensare in termini di "ragionamento umano", supporre che sia una cosa che sta là, che in parte è stata formalizzata, in parte no, sicché proseguendo con la logica dei nostri computer lo formalizzeremo totalmente. Di conseguenza costruiremo dei computer che ragionano come gli uomini. Questa è certo una grandiosa impresa, ma è un'impresa di scrittura, non un'impresa di verità, o che ha la assoluta verità nella sua scrittura. È infatti la trascrizione logica che fa apparire la possibilità di ridurre i discorsi umani a questa griglia. Prima però non c'è nulla del genere. Prima ci sono pratiche complesse di discorso le quali non si sognano di apparirsi alle leggi della logica o di confrontarvisi; anzi, non c'è nemmeno il discorso e nemmeno il linguaggio. Questi oggetti astratti vengono fuori dalla formalizzazione, dalla scrittura filosofica.

Analogamente potremmo dire che quando Pitagora parla, la sapienza esoterica che lo ha preceduto impallidisce, poiché egli disegna una nuova soglia alla luce della quale rivedere tutta la sapienza precedente e filtrarla. Risulterà, per esempio, che tutta la sapienza precedente è meritevole di attenzione perché è traducibile nella aritmo-geometria; là dove non lo è, è semplicemente errore. Ma la sapienza precedente non frequentava questa soglia, non era di quella natura, non si esercitava con quelle pratiche; guardava se stessa entro altre pratiche e quindi non poteva assolutamente avere nozione di ciò che dopo si sarebbe guardato così. È lo stesso caso che abbiamo ben presente in Socrate, quando egli va in giro a chiedere cosa è questo e quello: non pensa certo alla proposizione $S \text{ è } P$. La sua

pratica discorsiva non è isolabile, non è astraibile e quindi non è neppure formalizzabile rispetto all'insieme delle pratiche che la compendiano e la materiano. Socrate non va in giro a pronunciare proposizioni logiche e la sua domanda "ti esti?" non ha lo scopo di una proposizione logica; anzi abbiamo visto che quello che caratterizza l'ironia socratica è proprio il non poter dar risposta. È quando la risposta comincia a essere tentata da Platone che allora i conti cambiano e si guarda a un altro tipo di uomo da quello che Socrate incarnava, sebbene certo la forza eversiva dell'ironia socratica venga conservata e trascritta in questa nuova forma del discorso logico.

Dobbiamo guardare questa progressiva trascrizione e trasformazione delle pratiche, questo succedersi delle tende, e tenere però ben fermo che il senso di ogni cosa che venga detta entro il quadro di una soglia ha senso entro quel quadro, sebbene sia per noi irresistibile assumere la mentalità della soglia alla quale apparteniamo come criterio di valutazione. È naturale che il logico di oggi pensi così: c'è il ragionamento umano; Aristotele ha cominciato a formalizzarlo e io continuo. Ma pensando così dice soltanto: io sono un logico ed esercito la pratica della logica; non dice niente più di questo. Noi dobbiamo invece guardare soprattutto la pratica: come la pratica della domanda diventa pratica della domanda definitoria; come la pratica della domanda definitoria diventa pratica della proposizione formale; come la pratica della proposizione formale diventa pratica di tutte le relazioni formali. Il che non è senza conseguenze; poi si arriva appunto al computer. L'aver ben presente che prima di queste soglie ci sono pratiche altrettanto complesse, le quali hanno la possibilità di essere tradotte in una scrittura logica, ma che non sono di per sé scritture logiche, ci consente di distanziarci da ciò che il logico ci vorrebbe far credere come vero, e che è vero solo dal punto di vista della sua scrittura logica. In generale poi sappiamo benissimo che vi sono esperienze di pensiero che contraddicono le regole formali della logica. Non è vero, in senso fenomenologico generale, che le proposizioni che sono scorrette entro il quadrato aristotelico siano infrequentabili. Le frequentiamo anzi di continuo e con profitto in altri contesti di vita e di scrittura. Qualunque esperto psicoanalista vi ricorderebbe che se qualcuno sogna sua moglie, ma sua moglie ha la faccia di sua cognata, questo sogno sarà contraddittorio, ma ha un suo senso, sul quale possiamo fare un esercizio. Qui la incongruità dell'immagine non ha nessun peso, è anzi proprio per ciò significativa.

Passiamo ora alla logica deduttiva, ossia alla teoria del sillogismo, che è il capolavoro di Aristotele. Negli Analitici primi Aristotele definisce il sillogismo come ancora oggi si definisce. Dice Aristotele che il sillogismo "È un discorso in cui, posti taluni oggetti, alcunché di diverso dagli oggetti stabiliti risulta necessariamente, per il fatto che questi oggetti sussistono." Osservate quale grandiosa sintesi. Questa proposizione significa più sinteticamente quello che tutti già sappiamo. Cioè che dobbiamo avere tre giudizi semplici, della forma $A \text{ è } B$ oppure $A \text{ non è } B$ (naturalmente in tutte le quattro componenti di adfirmo e nego), tre giudizi i quali si collegano tra di loro attraverso tre termini. Abbiamo in particolare le premesse, la conclusione e il termine medio.

Si potrebbe dire che il sillogismo aristotelico obbedisce al principio logico

secondo il quale se A è B e B è C allora A è C; ma tenete presente che A, B e C possono rispettivamente essere in una qualsivoglia figura dei quattro giudizi (universale negativo, universale affermativo, particolare negativo, particolare affermativo). Quindi ogni termine va moltiplicato per quattro. In sostanza, se dovessi fare un disegnetto per spiegare come Aristotele scrive la verità in questa maniera di intendere il sillogismo, disegnerei un quadrato grande entro il quale sta uno più piccolo, entro il quale sta un quadrato ancora più piccolo. Il ragionamento consiste nel dire che se il quadrato più piccolo sta nel quadrato medio, allora sta anche in quello grande. Tutto il ragionamento consiste nel mettere in relazione il quadrato grandissimo con quello piccolissimo attraverso il medio, ovvero facendo giocare il medio che, essendo parte dell'uno e contenente dell'altro, fa sì che l'altro sia contenuto anche nel primo.

Tutto si gioca allora sul termine medio: è lui che collega le premesse e consente una conclusione; cioè che fa sì che ciò che viene asserito nelle premesse dia luogo a una conclusione che nelle premesse non c'era. Il medio è l'unica via per dire qualcosa di razionale, per trovare un punto d'incontro, un anello di congiunzione tra cose che sono tra di loro a prima vista totalmente estranee. Questo è ciò che Peirce chiamava abduzione. Ragionando a sua volta sul sillogismo aristotelico, osservava che supporre (abduire) il medio è il compito dell'intenzione logica ed è la soluzione di tutti i nostri problemi sul piano logico. Ecco allora perché Aristotele dice che la posizione del medio è decisiva per determinare il sillogismo, o meglio per determinare le figure, schemata, del sillogismo. Vediamo allora come si precisano gli schemi, le figure del sillogismo (Aristotele le ha studiate tutte).

Abbiamo una prima figura nella quale il medio sta come soggetto nel primo giudizio, chiamato premessa maggiore, poi ancora il medio sta come predicato di quel secondo giudizio che viene chiamato premessa minore, e allora finalmente i due termini, così collegati col medio, possono stare nel giudizio finale chiamato conclusione. La sua struttura formale potrebbe essere detta così: B è C, A è B, allora A è C. Riempiamolo con l'esempietto aristotelico classico: animale è mortale, uomo è animale, uomo è mortale. Ecco che ho nelle premesse due oggetti, animale e uomo, circa i quali dico una terza cosa, che l'uomo è mortale, la quale non sta negli oggetti stessi, ma la si deduce con necessità attraverso il medio. Questa è la prima figura, dove, si è detto, il termine medio funge come soggetto nella premessa maggiore e come predicato nella minore.

Adesso non c'è che procedere formalmente per tutti gli altri casi possibili. Avremo una seconda figura dove il medio è predicato di entrambe le premesse (C è B, A è B, A è C). Avremo una terza figura in cui il medio è soggetto di entrambe le premesse, e poi ne avremmo anche una quarta che sarebbe esattamente l'inverso della prima (C è B, B è A, A è C). Dico avremmo perché Aristotele questa figura non l'ha svolta; la considera insignificante dal punto di vista logico. È Teofrasto che ne diede la formulazione. Su questa quarta figura si sono scatenate molte indagini storiografiche: fino a che punto è vero che Aristotele non la teneva in considerazione? perché non la teneva? Queste quattro figure sono però canoniche per tutta la logica medievale e per tutti i ragionamenti che ne

sono derivati. Mettiamo ora le quattro figure con un'altro uso di simboli e riduciamo la prima figura a questa scrittura:

M	P	(medio, predicato)
S	M	(soggetto, medio)
S	P	

Questa è la prima figura nella quale il medio funge da soggetto nella prima premessa e da predicato nella seconda. La seconda figura sarà:

P	M
S	M
S	P

La terza figura:

M	P
M	S
S	P

E la quarta figura:

P	M
M	S
S	P

Cosa vuol dire quella linea? Vuol dire necessariamente. Vuol dire: qualunque sostituzione delle variabili con termini che rendano vere le premesse non possono rendere falsa la conclusione. Cioè, se riempio le premesse con dei contenuti che sono validi, allora la conclusione sarà necessariamente vera. Vi ricordo altresì che tanto le premesse quanto la conclusione possono essere una qualsivoglia proposizione del tipo A, E, I, O. Che cosa vuol dire? Vuol dire che ogni figura qui descritta ha quattro possibilità; ogni figura è quattro alla terza. Abbiamo tre figure, ogni figura ha quattro possibilità, quattro alla terza, sessantaquattro combinazioni. Ecco che dalla figura siamo passati ai modi. Quindi formalmente abbiamo duecentocinquantesi modi possibili. Aristotele li ha studiati e ha scoperto che ce ne sono solo diciannove che hanno consistenza logica; per essi cioè è vero ciò che abbiamo detto poc'anzi, che qualunque sostituzione che renda vere le premesse non può non rendere altrettanto vera la conclusione. Diciannove modi che, distribuiti tra le figure, si comportano così: quattro modi validi per la prima figura, quattro per la seconda, sei per la terza e cinque per la

quarta. Ai logici moderni questo non è piaciuto un gran che; essi hanno provato a vedere se, stabilendo determinate regole aggiuntive a quelle di Aristotele, cioè se sotto particolari condizioni non si possa arrivare a un risultato logicamente più armonioso e perfetto. Così voi troverete sui manuali della logica moderna che i modi delle figure sono ventiquattro, non diciannove, sei per ogni figura. Tuttavia la tradizione ha ragionato nei termini di Aristotele.

Come si fa a sapere quali sono i modi validi? Se la prima figura comprende sessantaquattro modi, teoricamente possibili, come si fa sapere quali sono i quattro che vanno bene? Questo lo si sa attraverso una serie di regole particolari alle quali ogni figura è soggetta e che sono state anche queste oggetto di ricerca da parte dello Stagirita. Ad esempio, per la prima figura le regole che bisogna osservare, perché sia vero quel che si è detto, sono che la premessa maggiore deve essere sempre universale; quindi nella prima figura vanno esclusi quei modi che sono formalmente possibili, ma che non sono logicamente corretti perché non hanno una premessa maggiore di tipo universale. Nella premessa si deve dire tutti o nessuno, non alcuni. La premessa minore deve essere sempre affermativa, ecco la seconda regola. Quanto poi alla conclusione, essa sarà di una qualsivoglia delle quattro forme di giudizio A, E, I, O ad libitum. Bisogna aggiungere che questa è l'unica figura in cui ciò accade, cioè che la conclusione può esser sia universale negativa, sia universale affermativa, sia particolare affermativa, sia particolare negativa.

Le regole che riguardano la seconda figura sono che la premessa maggiore deve essere universale, e invece la premessa minore deve avere una qualunque delle premesse negative. Qui però la conclusione sarà sempre negativa, o di tipo universale o particolare.

E infine la terza figura (Aristotele si è fermato qua) in cui la premessa minore dev'essere affermativa e allora la conclusione sarà sempre particolare, o affermativa o negativa.

Fissate queste regole, Aristotele ha studiato tutte le relazioni di tutti i modi validi tra di loro nella stessa figura e tra di loro nelle figure differenti. Che rapporto c'è tra due modi validi nella prima figura? Che rapporto c'è tra un modo valido nella prima figura e uno valido della terza o della seconda? Aristotele ha studiato tutta questa gamma di molteplici relazioni possibili, giungendo a delle conclusioni di straordinaria importanza che hanno determinato il destino della logica occidentale. Anzitutto perché egli ha formulato le regole di trasformazione e non solo le regole di validità; cioè regole in base alle quali dal modo di una figura si può passare al modo di un'altra, oppure dal modo di una figura a un altro della stessa. Quindi regole che ci consentono di transitare da un sillogismo all'altro. Poi, date queste regole, egli ha dimostrato in maniera inconcussa che tutti i sillogismi sono riducibili alla prima figura. Ne abbiamo duecentocinquantesi; diciannove sono validi in base ad alcune regole; in base ad altre regole, che consentono la trasformazione dell'uno nell'altro, si scopre che a fondamento di tutti sta la prima figura. La prima figura è la forma della verità, la forma che dice ciò che è vero. Infatti la prima figura è la figura perfetta, completa, l'unica nella quale è assolutamente vero che bastano le premesse per avere la necessità

della conclusione; tutte le altre non lo sono, o lo sono in quanto, trasformandole, le riduciamo alla prima. Il che significa che, qualunque cosa voi diciate proposizionalmente alla fine dite un sillogismo di prima figura. Noi crediamo di esprimerci nella infinita libertà dell'invenzione linguistica; il poeta crede di dire con grande libertà tutto quello che gli salta in testa; ma alla fine il senso logico di quello che si dice (se ciò che si dice ha un senso logico) è un sillogismo di prima figura.

Non si può dire altro che questo. Allora nasce l'idea – lo dico come nota a margine – che il discorso può bensì avere un valore logico di verità, ma, come ora si vede, ci sono poi dei discorsi che non pretendono a ciò e che ridotti a ciò sarebbero indebitamente trasferiti a un campo diverso dal loro, cioè a quello della logica. Quali sarebbero questi discorsi? Per esempio quelli dell'arte. Comincia in tal modo la convinzione millenaria dell'Occidente, che non è assolutamente vera, ma che è il prodotto di questa scrittura logica, di questa soglia aristotelica, adesso comincia, dicevo, quella nostra convinzione che esistano dei discorsi che, essendo belli, non hanno bisogno di esser veri, come diceva appunto Galileo. Per il vero bisogna ricorrere alla prima figura del sillogismo, quella che i medievali chiamavano Barbara.

Da questo momento si crea soprattutto una scrittura della verità, e quindi un tipo di schermo logico-linguistico, che caratterizza lo specifico del dettato filosofico. È rispetto a questo specifico che poi si creano le altre aree di competenza, cioè proprio l'universitas studiorum, con la diversificazione e interrelazione delle discipline, avendo come caposaldo la logica fondamentale, che è quella che dice quali discorsi sono epistemici, cioè validi scientificamente, tali che a essi è affidato il vero. Ed è rispetto a questo vero che si stabilisce cos'è il bello, il bene ecc. Proprio la tradizione medievale ha elaborato il discorso aristotelico sulla formalizzazione, in certo modo applicandola a tutto lo scibile umano e impiantandovi l'edificio del sapere umano. Che le cose non stiano più esattamente così per noi è dovuto alla rivoluzione scientifica moderna, cioè al fatto che contro questa istituzionalizzazione medievale del sapere si è pronunciato tutto il pensiero moderno; sicché questa immagine si è trasformata. La scrittura in base alla quale viene definita nell'evo moderno la verità non è più la scrittura sillogistica di Aristotele, ma è la scrittura matematica, quella che Galilei per primo impose come scrittura scientifica e che ancora Kant riteneva lo strumento efficace per la scientificità. Diceva per esempio Kant: finché la chimica non riuscirà a tradurre le sue proposizioni in formule matematiche, la chimica non sarà scientifica.

Detto questo non dobbiamo però cadere nell'ingenuità di credere che con l'età moderna il sillogismo di Aristotele venga messo da parte. Il quadro di riferimento logico di Aristotele, sebbene non più applicato per disegnare le relazioni delle scienze tra di loro e quindi l'universitas studiorum, resta nondimeno valido. Non si procederà più sillogisticamente e tuttavia che il discorso scientifico debba ridursi in ultima analisi a una razionalità di tipo aristotelico, questo è assolutamente vero. Quelle regole che abbiamo visto sul quadrato del giudizio, cioè che è contraddittorio, contrario, subcontrario, subalterno, quelle regole vengono

ancora applicate dallo scienziato dei nostri giorni, il quale non può nella sua scienza esprimere contemporaneamente proposizioni contrarie e contraddittorie, per esempio. Quindi questo quadro di riferimento elaborato nel medioevo non è più un organon nel senso di Aristotele e tuttavia resta nello sfondo come una soglia che caratterizza il modo di ragionare dell'uomo occidentale di scienza.

Diciamo ora qualcosa della formalizzazione aristotelica nel medioevo, toccando un argomento che è diventato molto famoso, ma che è raramente studiato. Come i medievali si addestravano nelle citate regole di trasformazione? Esse costituivano un capitolo importantissimo della logica, perché consentivano di tradurre qualsivoglia proposizione nella sua corrispondente proposizione valida, cioè quella di prima figura; quindi di vedere se era valida. Va detto che questo strumento, usato dai logici medievali con estrema perizia formale, non aveva però il suo valore ultimo nel puro formalismo. Questo strumento si applicava infatti a questioni di etica e di teologia; rispondeva a domande se era dimostrabile e no l'esistenza di Dio, se si doveva credere nell'esistenza degli angeli, se tutta la tradizione filosofica e tutte le sue proposizioni contenevano quale tipo e quale grado di verità, ecc.

È utilizzando uno strumento di questo genere con perizia altissima che Abelardo prese le proposizioni della tradizione teologica e costruì quel libro singolare che si intitola *Sic et non*. Egli mostrò che queste proposizioni, ricondotte alla loro forma logica pura, in molti casi si contraddicevano; quindi era inutile l'appello degli antidialettici, cioè di coloro che non volevano una commistione di logica e fede cristiana. La fede basta a se stessa ed è vera di per sé. Ma se il filosofo chiedeva: siccome sono un uomo di fede, dimmi cosa devo credere, si vedeva che le proposizioni della fede, quello che i padri della Chiesa avevano formulato come contenuti della fede cristiana, questi contenuti di fede, esaminati alla luce della logica, mostravano, in una varietà di casi preoccupante, di essere in contraddizione; per cui dovremmo credere contemporaneamente questo e il suo contrario. E allora, amico monaco che combatti la filosofia e la dialettica e ti appelli alla fede e alla rivelazione, mettiti d'accordo con te stesso: dimmi cosa devo credere. Credere significa credere qualcosa. Ma se qualcosa è proferito, la mannaia della logica aristotelica è già calata: vediamo cosa è proferito; ma allora il suo contrario non può altrettanto esser proferito come contenuto di fede. Devo a un certo punto decidermi: o credo che gli angeli hanno due ali, oppure che ne hanno quattro, oppure che non ne hanno nessuna, oppure che non ci sono e che non posso credere tutte queste cose insieme. L'appello alla fede e alla tradizione si rivela vuoto di contenuto. Quindi i giochi formali della logica medievale costavano poi reputazioni, carriere, vite individuali; erano lo strumento col quale si combatteva infine la battaglia del sapere.

Ora vediamo come facevano i medievali per impraticarsi nelle regole di trasformazione, perché il modo col quale lo facevano è un indizio di una strada che poi di lì prenderà le mosse e rappresenterà una grande tradizione nell'ambito della scrittura logica e quindi della elaborazione di quella soglia nella quale stiamo ancora. Si sa che i medievali diedero nomi estremamente fantasiosi ai modi validi, che, come ricorderete, sono quattro per la prima e la seconda figura, sei

per la terza e cinque per la quarta. Li nominarono così: per la prima: "Barbara", "Celarent", "Darii" e "Ferio"; per la seconda: "Cesare", "Camestres", "Festino" e "Baroco"; per la terza: "Darapti", "Felapton", "Disamis", "Datisi", "Bocardo" e "Ferison"; per la quarta: "Bramantip", "Camenes", "Dimaris", "Fesapo", "Freison".

I termini però non sono così strani, esoterici dice scherzosamente Kant, come sembrano. Sono anzi un capolavoro di ingegno mnemotecnico; cioè sono una scrittura attraverso la quale mandare a memoria cosa si deve fare per passare da un modo a un altro modo nel sillogismo. Basta sapere alcune cose. Anzitutto che di queste parole le vocali sono significative perché dicono, nell'ordine, la quantità e la qualità della premessa maggiore, della minore e della conclusione. Prendiamo "Barbara". Abbiamo tre a ed esse allora indicano che abbiamo tre universali affermative, secondo le quattro lettere che conosciamo A, E, I, O. Se prendiamo invece "Darii", vediamo che la prima proposizione del sillogismo è una universale affermativa, e le altre due sono particolari affermative. Adesso andiamo alle iniziali delle parole, che sono un altro elemento significativo di questi termini. Anche qui vedete che non sono molte, sono quattro: b, c, d, f. Le iniziali b, c, d, f indicano che in ogni figura diversa dalla prima, Barbara, il modo in questione è riconducibile a quello della prima figura che inizia con la medesima lettera. Prendiamo "Baroco" che è il quarto modo della seconda figura; sappiamo subito che esso è evidentemente riconducibile a "Barbara", perché comincia per b; lo stesso vale per "Bocardo", per "Bramanti" ecc. Prendiamo invece la c, "Camenes", che è il secondo modo della quarta figura. Evidentemente "Camenes" sarà riconducibile a "Celarent", e così sia. Adesso vediamo le altre lettere significative. Sono m, s, p e c. Come vedete non vi compare la r, che quindi ha solo valore eufonico. M, s, p, e c indicano il modo in cui la trasformazione va fatta. Qui mi limito a qualche indicazione: m voleva dire *mutatio praemissarum*; cioè la trasformazione si può fare da un modo all'altro mutando, invertendo le premesse. La s significa una conversione semplice; la p una conversione per accidente; la c una *reductio per impossibile*, cioè una trasformazione del ragionamento a una conclusione impossibile.

La sillogistica del medioevo si dice di solito che non aggiunge nulla di sostanziale all'invenzione aristotelica (ma non tutti condividono questa tesi). Il medioevo, per esempio, ebbe il merito di mettere insieme la logica aristotelica e quella stoica. Ma soprattutto questo tipo di ginnastica logica ha l'effetto di rendere possibile il calcolo a memoria nel più breve tempo possibile e come tale va riguardata come l'inizio della mnemotecnica. La mnemotecnica è quel tipo di arte della logica che, a differenza della logica aristotelica, ma da essa germinante, non formalizza i giudizi espressi, non si limita a dare forma ai giudizi che già ci sono, ma diventa una vera e propria *ars inveniendi*, arte della scoperta di ulteriori giudizi rispetto a quelli già dati; quindi una logica produttiva e non semplicemente riproduttiva. Di qui il grande sogno di Lullo, poi ripreso in età moderna da Leibniz e da altri, di poter costruire una sorta di scrittura della realtà, di alfabeto delle cose tale per cui, combinando questi segni tra di loro in tutti i modi possibili, si pervenga a una sorta di pantografia dell'universo, a una sorta di a-

tlante della realtà reale e possibile, o insomma a un'enciclopedia di tutte le proposizioni vere del passato, del presente e del futuro. È un sogno che i filosofi non hanno mai smesso di sognare.

La computer science di oggi, guardata in un certo modo, è ancora questo. Non è semplicemente un tentativo di affidare a un elaboratore elettronico l'attività del calcolo per risparmiarne un'enorme quantità di tempo. La computer science, da questo punto di vista, è lo stesso procedimento di "Barbara", "Celarent", "Baroco", "Bocardo": avere dei segni che hanno il potere di abbreviare l'operazione della mente. Ma non è soltanto questo. Leggere la computer science in questo modo è difettivo per due ragioni. La prima è che i teorici della computer science sono più intelligenti e più ambiziosi, non pensano che la loro scienza si limiti a una rapidità di calcolo. Seconda considerazione: in realtà il computer non è la domestica meccanizzata della ricerca scientifica, non è uno strumento che uso a piacere; la sua logica è talmente potente e invadente che lui stesso diventa in realtà la logica dominante, il vero padrone della mia ricerca. Io ricercherò infatti ciò che è computerizzabile. La logica del computer si sovrappone di fatto alle mie intenzioni di ricerca, privilegiando quelle che si possono computerizzare. Situazione non poco interessante.

Ma, tornando al primo argomento, che uno studioso di computer science condividerebbe: non si tratta soltanto di calcolare in fretta; la grande speranza è che un computer, ottenuti tutti i dati possibili, preveda l'imprevedibile, cioè preveda quelle combinazioni che a me non salterebbe mai in mente di tener presenti. Questo era anche il sogno di Lullo, o più precisamente di Leibniz: disporre di una scrittura che anticipi ora tutte le verità e ci consenta di costruire l'enciclopedia del sapere così come esso sta di fronte allo sguardo di Dio. L'universo è ora tradotto in tutte le proposizioni valide possibili.

Questo però è già in nuce in Aristotele. Bisogna guardare a fondo in queste cose per comprendere cos'è successo dell'umanità occidentale. Questo è già nel fondo dell'intuizione aristotelica, perché se dico che c'è una forma la quale, indipendentemente dal contenuto, che è variabile, è però la condizione del vero, quella forma è il vero e sarà vero tutto ciò che si riconduce a quella forma. Abbiamo così uno stampo predisposto entro il quale possiamo elaborare infinite torte. Certo non è così semplice trovare tutte le infinite farine di cui è fatto l'universo; però quante più ne troviamo tanto più sapremo a priori, in base a quella forma, quali torte possiamo aspettarci che ci siano. (L'esempio della torta mi è suggerito da Peirce, non è farina del mio sacco). Se questa è la forma della verità, e se davvero avessi gli elementi primi della realtà tutti squadernati davanti agli occhi, allora dopo è un gioco da ragazzi, come si dice, ricavare le conseguenze. Si tratta di studiare tutte le combinazioni possibili di questi elementi, tutte quelle che funzionano, cioè sono valide, secondo i modi aristotelici: esse stanno certamente nell'universo. La tavola degli elementi chimici e dei numeri atomici è stata trovata con questa logica: deve esserci questa combinazione, perché essa è razionalmente possibile.

Naturalmente il problema con cui si scontra Lullo nella sua esperienza di uomo del medioevo e ancora Leibniz come uomo moderno è: come faremo ad ave-

re tutte le materie o gli elementi primi davanti agli occhi per poter applicare a questi elementi la forma e quindi avere un'arte combinatoria che sia esaustiva? Per la finitudine delle conoscenze umane è questo un limite che sembra insormontabile, e tuttavia i filosofi e gli scienziati non si sono arresi: sarebbe troppo bello poter disporre dell'alfabeto giusto. Vedremo l'anno prossimo qual era l'alfabeto giusto secondo Lullo e quale secondo Leibniz. Sappiamo già che tutti e due andarono incontro a una sconfitta; naturalmente fruttuosa, come tutte le sconfitte che nascono da idee geniali.

Se avessimo l'alfabeto giusto, se veramente potessimo scrivere ciò che è fondamentale di ogni fenomeno, potremmo avere un'arte combinatoria, un'ars inveniendi, un'arte che anticipa la verità, che non ha bisogno di cercarla faticosamente e induttivamente, ma che appunto la calcola a priori, e avremmo in mano insomma una sorta di chiave per capire tutto, la chiave di Dio: avremmo capito con quale scrittura e con quale logica Dio ha costruito l'universo. Anche Dio non si può contraddire da Aristotele in poi. Il Dio della Bibbia sì, il Dio di Aristotele no; il Dio di Pascal sì, appunto perché Pascal si rendeva conto, da grande logico, dei limiti della logica, ma il Dio di Cartesio no. Dio può fare tutto, ma non può fare che il fatto non sia fatto. E allora, stante così la cosa, si tratta di capire la chiave e ancora la scienza coltiva questo sogno sotto il profilo della computer science, naturalmente con più scetticismo dei nostri teologi medievali. È vero che tutta la mnemotecnica combatte Aristotele, come tutta la scienza moderna. Ma noi ora la sappiamo un po' più lunga: certo combatte contro gli aristotelici, ma non contro la logica di Aristotele, anzi la porta alle estreme conseguenze, la porta allo scoperto, al di là di quello che Aristotele potesse immaginare, ma non contro la sua stessa invenzione. In questo disse bene Galileo. Quando, litigando con Simplicio, cioè litigando con gli aristotelici del suo tempo che gli contestavano la rivoluzione copernicana, la sua visione dell'universo e il moto della Terra intorno al Sole, diceva: guardate, voi aristotelici, che Aristotele, qui vivo e presente, darebbe ragione a me e non a voi! Perché in realtà la scienza moderna ragiona secondo il senso della verità aristotelica.

Tutto quello che abbiamo detto sin qui si riferisce soltanto alla sillogistica assertoria, che è d'altronde quella che ha esercitato maggiore impulso nella tradizione. Aristotele però non si limita a questo, ma sviluppa anche una sillogistica modale, quella cioè in cui almeno una delle due premesse è di tipo o apodittico, o problematico. L'edificio aristotelico nel tempo si integrò poi con la logica stoica. Ecco un capitolo importantissimo che in linea generale dovremmo affrontare, ma che per brevità possiamo evitare di farlo. La logica stoica apporta questa grande novità (di qui la sua modernità), che essa non si riferisce soltanto al contenuto espresso delle proposizioni, calcolandone quindi le combinatorie possibili, ma si riferisce al procedimento inferenziale della mente, diremmo noi moderni. Non a che cosa è detto, ma a come è detto ciò che è detto; qual è insomma il processo di inferenza. Aristotele lo desume dal contenuto; gli Stoici lo prendono in esame per se stesso. Questo cammino della logica arriva sino a Peirce e ai suoi grafi esistenziali, di cui parleremo l'anno prossimo come premessa del foglio-mondo cui dovremmo arrivare. In Peirce appunto l'attenzione è volta

al modo di trarre l'inferenza, al modo in cui si muove la mente quando ragiona.

Diciamo ora che l'insieme di questo edificio aristotelico-stoico, filtrato nel medioevo e arricchito enormemente dalla quantità di ricerche logiche che lo caratterizzano e nonostante le critiche alle quali venne fatto segno, sia nel medioevo stesso, sia nell'età moderna sino a oggi, restò in piedi sino alla metà dell'Ottocento. Intorno alla metà dell'Ottocento accadde quella grande svolta che rese la logica aristotelica un caso particolare di una logica più generale. Si potrebbe dire che a metà dell'Ottocento accadde all'edificio logico della tradizione quello che accadde alla fisica al tempo di Einstein, per cui il sistema newtoniano divenne un caso particolare di una teoria più generale. E così accadde alla logica aristotelica poiché si cominciò a tematizzare, ma soprattutto a formalizzare e a scrivere con la logica matematica, inventata da Leibniz, la relazione di cui soggetto-predicato diventava un caso particolare. In base a tale trasformazione oggi si può benissimo studiare la logica dedicando alla tradizione aristotelico-stoica solo il primo capitolo. Naturalmente non dobbiamo, in sede teoretica, cadere nell'ingenuità di avallare questo modo di pensare che considera la logica di Aristotele come una particolarità di una logica generale della mente umana. Si tratta d'altro. Si tratta di una trascrizione, di un'avventura di scrittura. Dobbiamo vedere, nella svolta moderna della seconda metà dell'Ottocento, che porta ai grafi di Peirce e a tante altre cose, una avventura che comincia a cambiare in maniera radicale il senso di quello schermo, di quella tenda, cioè di quella condizione della parola filosofica che è ancora nostra.

Detto questo, cioè ricordato che Aristotele va integrato con gli stoici e che entrambi questi apporti costituiscono un edificio logico valido sino a centocinquanti anni fa, ora dobbiamo fare una piccola riflessione su Aristotele stesso, perché essa ci apre la via e ci indica la necessità assoluta della prossima tappa. Riprendiamo una cosa che abbiamo detto, ricavandola da altri, che è a suo modo vera, ma anche a suo modo falsa: abbiamo detto che Aristotele è il formalizzatore della logica. Non è dubbio che egli sia il padre della formalizzazione logica; è con lui che comincia quel tipo di calcolo, ragionamento e scrittura che consente di sostituire alle parole le formule e le variabili. Non c'è dubbio che è lui il primo uomo dell'Occidente che si mette per questa via, e nella misura in cui il nostro sapere non è più un *mithologheia*, come diceva appunto Aristotele, tutti siamo iscritti in questo gesto di formalizzazione che è ancora qui a tracciare la nostra soglia, a garantire il mio discorso o a verificarlo. Tutto questo è vero, ma, dicevo prima, è anche falso; in che senso? Cerchiamo di afferrare questo aspetto di falsità con una considerazione che è altrettanto indiscutibile quanto la prima. La prima dice: Aristotele è il padre della logica; la seconda: Aristotele è il padre della metafisica; non esiste infatti la metafisica prima di Aristotele. E con questo non intendo la parola metafisica che come sapete non è aristotelica, ma deriva dall'ordinamento degli scritti di Aristotele molto tempo dopo la sua morte; non si tratta della parola, ma del contenuto, dell'oggetto che è motivo d'investigazione dialettica e logica. Dialettica come discussione preliminare delle opinioni dei più competenti; e poi logica, cioè argomentazione induttivo-deduttiva relativa all'oggetto di quei trattati, che trattano appunto dell'essere, dell'ente in quanto

tale, "on e on", dell'ente considerato nella sua sostanzialità e quindi nella sua concretezza. In proposito Aristotele non usa la parola metafisica, ma la parola *philosophia prote*, filosofia prima. Su questa base chiama *philosophia deuter*, seconda, le scienze.

Abbiamo così il primo edificio enciclopedico della nostra storia, la prima organizzazione del sapere: al centro la filosofia prima che studia l'ente come tale, cioè nella sua concretezza, non astrazione, come si pensa dall'età moderna in avanti, per certe ragioni molto importanti. In Aristotele è l'ente che è concreto, mentre astratte sono le scienze; noi oggi pensiamo esattamente il contrario. Cerchiamo di capire come pensava Aristotele. La filosofia prima dice di una cosa ciò che è sostanziale e concreto; le filosofie seconde sono astratte perché dall'ente in quanto tale prendono qualche predicato o aspetto e studiano solo quello.

A questo punto siamo legittimati a chiederci: chi è allora Aristotele? il primo logico o il primo metafisico, nel senso del fondatore della filosofia prima che studia l'ente in quanto tale, sulla quale si modella tutto il sapere scientifico come filosofia seconda? È il padre della ontologia, come anche si dice, o il padre della logica formale? Le cose sembrerebbero opporsi. Padre della logica formale vuol dire padre di una scienza che prescinde dall'ontologia, che si svuota di ogni contenuto; e infatti abbiamo visto che proprio questo Aristotele fa rispetto a Platone: svuota le idee e studia la pura *koinonia ton genon*, la pura comunanza dei generi nelle varie relazioni, ricondotte alla relazione soggetto-predicato. Fa questo oppure studia l'ente in quanto tale nella sua concretezza ontologica?

Questo è uno dei grandi nodi dell'esegesi aristotelica, è un problema che viene risolto volta a volta privilegiando un polo sull'altro, dicendo che prima viene l'ontologia, quindi la logica, mentre gli oppositori ribattono: con quale logica ha costruito l'ontologia? Ma allora da dove si deve partire? Cosa cominciamo a leggere, la *Metafisica* o l'*Organon*? La scelta non è innocente, è un taglio di lettura. La grande domanda per lo storico è questa: quando siamo di fronte alle categorie di Aristotele, che sono le forme dell'essere, il modo in cui l'essere è (esso è anzitutto *ousia*, poi vengono i suoi vari aspetti quantitativi, qualitativi ecc.), dobbiamo pensare che stia parlando dell'ente che è o che stia parlando delle possibili forme del linguaggio che dice l'ente? Molti studiosi di Aristotele sono infatti convinti che Aristotele, proprio come un logico moderno, abbia cominciato a riflettere sul linguaggio: come parlo? Cos'è il soggetto? Cos'è la copula? Cos'è il predicato e quanti predicati posso dire? Di qui quei predicamenti ultimi che Aristotele chiama categorie: non tanto le forme dell'essere, ma la possibilità predicativa del vero che è insita nel linguaggio umano. E in effetti si potrebbero esibire molti passi di Aristotele dove sembra proprio che proceda così, sebbene non lo dica mai esplicitamente.

Per altro verso non c'è dubbio che in Aristotele vi è la ferma convinzione che queste forme generali del linguaggio rispecchiano l'essere, sono nelle cose: non sono pensamenti arbitrari; proprio per ciò sono vere le categorie: non perché siano generalità del linguaggio umano (tesi che suppone una mentalità che Aristotele non poteva avere) ma perché sono l'adeguato rispecchiamento della cosa

così come è in sé, per natura. Ecco che allora, in realtà, il fondamento della logica sta nell'ontologia. Il fondamento del linguaggio sta nell'essere e Aristotele non può che essere partito di qui, come partiva Platone dalla ricerca dell'ousia, cioè dell'idea.

Non voglio entrare in questa discussione; piuttosto farò un passo a lato rispetto a essa. Dopo averla considerata con tutto il rispetto che merita, dal nostro punto di vista dobbiamo francamente dire che entrambe le alternative sono false. Esse sollevano delle domande insolubili perché mal poste. Perché? Perché noi domandiamo a partire dalla separazione tra logica e metafisica, di cui certamente Aristotele è a suo modo responsabile, ma che Aristotele per parte sua non poteva pensare (se l'avesse pensata, ce l'avrebbe detto perché egli non lascia a margine i problemi, anzi, non lascia passare nemmeno un capello).

Diciamo un po' più a fondo quello che sinora è stato detto in generale. Aristotele è l'origine della separazione tra metafisica e logica e proprio per ciò non è a lui che possiamo chieder conto di questa separazione stessa. Aristotele non le ha separate; piuttosto è l'origine della separazione. Noi abbiamo questi oggetti separati, l'ontologia da una parte, la logica dall'altra, noi li pratichiamo separatamente, lui no. È esattamente la stessa situazione di come Aristotele legge Socrate; è proprio come se noi chiedessimo a proposito di Socrate: ma quando domandava e chiedeva che cosa è questo e cosa è quello, procedendo a un'indagine induttiva, il momento deduttivo però dove lo metteva? Se chiedo che cosa è l'albero, in qualche misura devo già saperlo; se non so assolutamente di cosa si tratta, dove vado a cercare una risposta alla domanda induttiva? Ma questa, tutti lo sappiamo, è una domanda di Platone, non di Socrate; è appunto un problema che si scatena nei discepoli di Socrate; è quando Platone comincia a leggere la parola di Socrate come un metodo di ricerca della verità che allora emerge questo problema (probabilmente non è stato nemmeno Platone a sollevarlo, ma sono stati i suoi condiscipoli per mettergli i bastoni tra le ruote; infatti se fosse vero, come tu Platone dici, che Socrate cercava la verità attraverso le sue domande, e non il bene e la morale, cioè che cosa è l'uomo, e non come dobbiamo vivere, non ti rendi conto che in tal modo fai di Socrate uno sciocco? Egli cerca induttivamente, ma ogni ricerca induttiva, per potersi sostenere, deve già avere a priori una deduzione che restringe l'area della ricerca stessa; non può essere che io ti chieda che cos'è un albero e basta; devo presupporre che tu sappia dove cercarlo, e cioè che tu lo sappia). Sicché Platone dovette inventarsi la teoria della reminiscenza: certo che lo so, ma l'ho dimenticato; adesso che vedo l'albero me lo ricordo.

Questa è l'origine della logica occidentale. Quando arriviamo però ad Aristotele, tutta questa battaglia è dimenticata e Socrate viene liquidato come l'inventore del concetto indotto. Niente affatto. Se avessimo qui Socrate in carne e ossa e chiedessimo: ma allora, sei per l'induzione o per la deduzione? Sei per la ricerca sensibile o per la reminiscenza? egli risponderebbe: ma io facevo tutt'altro. La stessa situazione è quella di Aristotele. Le cose dopo di lui si sono messe in maniera tale che quella spaccatura tra logica e metafisica è diventata inevitabile. Egli però stava in un'altra soglia, dietro un'altra tenda, e altro era il suono e il

senso della sua voce rispetto a quello che è diventato nella tradizione. La quale cosa fa? Prende i suoi vari trattati e li approfondisce, li elabora, creandone delle specialità. Sicché è successo quello che è sotto gli occhi di tutti: che il professore di metafisica è il professore di filosofia teoretica, il quale non insegna né logica, né storia della logica, così come il professore di logica non insegna metafisica. Si tratta dunque di capire come da Aristotele queste due strade si sono messe in movimento.

Quando venne chiesto a Heidegger cosa bisogna fare per imparare la filosofia, rispose lapidariamente che bisogna studiare per dieci anni Aristotele. La risposta non era solo una battuta, era il punto di arrivo di una profonda meditazione. Heidegger non ha detto Hegel o Kant, perché? Credo avesse ragione, perché indicando Aristotele, indicava la soglia a partire dalla quale noi abbiamo la filosofia. Non si intende la filosofia se non si è pratici di Aristotele. Ma c'è di più. Non si intende la filosofia, ma nemmeno la scienza e la logica formale, cioè non si intende il sapere occidentale se non si frequenta anzitutto questa soglia dalla quale germinano poi tutti i destini, le separazioni, le dialettiche, le battaglie di idee che hanno caratterizzato la storia del sapere e che lo hanno configurato come è oggi. Aristotele è l'esplosione originaria di tutto ciò; ecco perché è così problematico che i nostri saperi si siano divisi; naturalmente è problematico all'ennesima potenza che si sia specializzato il sapere filosofico stesso. Certamente ci sono qui tanti vantaggi: è un arricchimento enorme della cultura filosofica; non però della filosofia, poiché essa dimentica così il senso del suo cammino, il destino che vi è iscritto, mentre usa inconsapevolmente il gesto aristotelico. Essa dimentica di essere iscritta in quel gesto e crede di procedere invece in maniera oggettiva, come se le cose stessero ab origine così, separate, divise: la metafisica, la logica, la storia, la morale. Ma le cose sono diventate così e a partire da Aristotele. Se non emerge questo sguardo verso lo schermo che ci schermava, allora sì che quello che diciamo è dogmatico. Non è dogmatico il professore di ontologia, è dogmatico colui che usa uno strumento e non sa di usarlo. Nel nostro caso è dogmatica tutta la scienza che usa lo sguardo di Aristotele e non lo sa. Ecco perché Heidegger rispose in quel modo.

In Platone abbiamo la nascita del filosofo; in Aristotele la nascita della filosofia. Da un punto di vista istituzionale Aristotele è perciò più pregnante. Se parliamo della "filosofia" e della legittimità del sapere che viene qui impartito, possiamo anche lasciare in ombra Platone; se parliamo invece di chi è e che cosa è questa strana figura del filosofo, Platone non può essere dimenticato. Voi direte: e Socrate? Socrate non c'entra niente con tutto ciò, o molto poco. Potrei esprimermi con questa battuta: Socrate aveva cose troppo serie da fare per occuparsi di tali questioni. È una figura in certo modo tremenda la sua; egli non scriveva, non aveva tempo per scrivere, e quindi non aveva neanche tempo per depositare su carta la figura ideale del filosofo, né di riflettere su cosa sarebbe la filosofia. Socrate è una figura come Gesù, che non si è messo di certo a scrivere i Vangeli; aveva appunto cose più serie da fare. Questo non vuol dire che il sapere non sia serio, ma vuol dire che ci sono differenti ranghi nel modo di vivere. Per noi che ci occupiamo del sapere e della filosofia indubbiamente il motto di Hei-

degger è significativo: Aristotele è una sorta di cerniera, di ponte. Prima di lui era tutto in un modo, dopo tutto in un altro.

Aristotele parla di *upokeimenon*; noi traduciamo alla latina *subiectum* e diciamo nel nostro linguaggio moderno soggetto. Pensate quante cose pensiamo quando diciamo soggetto, che certo Aristotele non pensava. Soggetto è quello della proposizione ma è anche individuo. Aristotele dice *upokeimenon*, ciò che giace sotto, che sta sotto, e adesso voi credete che si possa scatenare l'alternativa: ma pensa al soggetto della proposizione o pensa al primo aspetto della sostanza? Risponderei che pensa che ciò che sta sotto regge tutto l'edificio, e dell'essere e dell'io. Quindi il suo soggetto è tanto logico, grammaticale e linguistico quanto metafisico, tanto metafisico quanto logico. Egli non vede ancora le due vie separate; non le può vedere, proprio perché istituisce questo movimento. L'*upokeimenon* è una risposta all'ousia di Platone che stava problematicamente lassù e che lui riconduce quaggiù. Nel ricondurla quaggiù la riconduce realiter e formaliter, come ciò che è sostanzialmente essente e quindi logicamente vero.

Si pensi analogamente a cosa vuol dire predicato, *kategoroumenon*: letteralmente sarebbe ciò che viene imputato a qualcuno; le categorie sono perciò imputationes, come dicevano i medievali. Io ti appello così, ma non a caso; ti dico ladro perché hai rubato. Ciò vuol dire che tu hai questa caratteristica e ne rispondi in tribunale. Cosa dite voi a uno che dice questo in tribunale: ma lo intendi in senso formale o sostanziale? Lo dico perché è vero, risponderebbe. E questo sta facendo Aristotele, dire il vero cioè la cosa stessa. Questa è poi la nascita della scienza; dopo si potrà cominciare a disquisire: la forma del dire rispetto al contenuto ecc.

Il capolavoro poi è quella è, la copula. Possiamo dire che Aristotele pensa la è formalmente? Diciamo che in Aristotele si compendia la domanda di Parmenide, per cui vero è l'identità tra essere e pensare. E quella un'altra grande soglia filosofica, ma che soltanto in Aristotele trova il suo compimento. Da dove allora cominciare a studiare Aristotele? Non da queste domande, che sono da frequentare con scetticismo. Ma, per es., dal trattatello sulle categorie. Tutti quelli che hanno inteso a fondo Aristotele non hanno mancato di capire che questo è un testo fondamentale, perché lì si scandiva la differenza tra Aristotele e Platone. In questo trattatello stanno tutti e due i problemi: quali sono le categorie, cioè i predicati logici più universali? E insieme: che consistenza hanno questi aspetti dell'essere? Sono esseri, non lo sono? Che rapporto c'è tra la sostanza, prima categoria, e tutte le altre? Questo è un problema di ontologia, diremmo noi, ma per Aristotele le due cose sono una. E analogamente si potrebbe cominciare dal *De interpretatione*, dove il problema è ancora quello: con quale linguaggio noi diciamo la cosa che è? con quali segni? Ecco, queste sono chiavi che consentono di intendere il pensiero occidentale, la filosofia, non il filosofo, che è già dimenticato in questi testi. Di qui possiamo partire per comprendere tutte le soglie successive, sino a Kant che ripropone gli stessi problemi: cosa sono le categorie? Sino a Peirce. Questi sono le prime scritture della metafisica.

6. IL PENSIERO E L'OGGETTIVITÀ

Abbiamo visto che Aristotele apre due vie. La loro apertura si fonda sulla teoria della verità, logica quindi ontologica e viceversa. Sappiamo già però qual è il luogo di questa verità: questa verità è il giudizio. Il problema sarà per noi ora percorrere queste due vie e mettere a frutto l'idea che la verità stia nel giudizio, ovvero nel sillogismo, inteso come una combinazione di giudizi. Il giorno in cui un uomo dirà: la verità non può stare nel giudizio e quindi nemmeno nel sillogismo, in quel giorno la metafisica sarà finita. Ne deriva allora che la tradizione aristotelica entra in una crisi irreversibile e noi infatti siamo indotti a interrogarci come ci interroghiamo, appunto perché siamo il prodotto di questa crisi irreversibile. Quel giorno naturalmente è esistito, quella frase è stata pronunciata e chi l'ha pronunciata è Hegel. Noi ora dobbiamo andare al sillogismo di Hegel; lì segneremo il confine della nostra soglia.

Facciamo prima, però, una breve ricapitolazione. La questione del sillogismo di Aristotele era quella di disegnare la soglia di legittimità della parola filosofica; quindi di rispondere alla domanda che incalza questo corso: "Qual è la specificità della parola filosofica, chi è il filosofo?" Il sillogismo di Aristotele costituiva per certi versi un punto di arrivo: dall'immagine metaforica della tenda di Pitagora alla rivoluzione socratica, alla dialettica di Platone e finalmente alla sua formalizzazione nel sillogismo di Aristotele. Ma ricorderete che le ultime considerazioni concernevano la situazione ambigua (per noi) di Aristotele, il quale è da un lato il padre della logica formale: ciò per cui in Occidente parliamo di copula, predicato, soggetto, ecc., termini che sarebbero intraducibili nella lingua cinese, il che vuol dire che la parola di un saggio cinese non si può legittimare sulla base della struttura del giudizio $A \text{ è } B$ e del sillogismo che rende possibile la mediazione tra gli estremi: $A \text{ è } B$ attraverso C . Aristotele è il padre di questa formalizzazione grammaticale, ma d'altro lato è però anche il padre della metafisica. Ci eravamo interrogati su questa ambiguità: Aristotele è partito dall'analisi del linguaggio e ha costruito su esso la logica formale e poi l'ha riempita ontologicamente, oppure si è preventivamente chiesto che è l'ente in quanto tale e di lì ha poi desunto le sue categorie? Abbiamo detto che questa domanda è posta male, perché per Aristotele le cose non potevano presentarsi così. Analogamente in Socrate non poteva presentarsi la consapevolezza di essere il fondatore della logica induttiva, come di lui dice Aristotele. Siamo noi che a partire da lui abbiamo disegnato queste due vie, con tutto ciò che vi è di problematico in esse. Proprio per ciò torniamo ad Aristotele, torniamo a Platone, come soglie che hanno determinato il destino della parola filosofica. Soglie che naturalmente vediamo a cose fatte, in un tempo della fine, dove queste domande non sono più soltanto storiografiche, ma inquisiscono il senso stesso di quello che facciamo qua.

Abbiamo ricordato come alla base di Platone e di Aristotele stia naturalmente l'identità asserita da Parmenide tra essere e pensare, che è la chiave e la questione di tutto l'Occidente. È chiaro che Aristotele nella sua ambiguità rispecchia quella ambiguità più profonda che è l'ambiguità stessa di Parmenide. Che significa che essere e pensare sono il medesimo? Una cosa sola possiamo dire

con certezza: che in questa frase risuona la resa dei conti col pensare mitologico, così come nell'ironia di Socrate risuonava la sospensione di ogni pensare mitologico. Non dimentichiamo che Parmenide, secondo la tradizione, era appunto un pitagorico. Ora, il luogo problematico di Platone e Aristotele, reso problematico dalla soglia stessa di Parmenide, è appunto il giudizio. Il giudizio è al tempo stesso il principio di legittimità e lo scandalo della filosofia. Dobbiamo sempre ricordarci quello che dice Platone nel Sofista: che se noi diciamo che essere e pensare sono il medesimo, affermazione che è la condizione della filosofia, poiché è solo con questo gesto che si rende possibile un sapere desacralizzato, un sapere del logos, è altrettanto vero che questa stessa affermazione dice che essere e pensare sono diversi, proprio perché dice che sono identici. Se fossero soltanto identici non ci sarebbe bisogno di dire nulla; per il fatto stesso che dico essere e pensare, ho già stabilito una differenza e questa differenza è il luogo della verità e dell'ambiguità della filosofia.

Di ciò si fecero testimoni i socratici minori, che con una coerenza ammirevole, ma anche con una riduttiva limitazione di sguardo, dicevano: in sostanza si può dire solo 'A è A', non si può dire 'A è B'. Chi dice A è B dice già il falso. Il che significa che la filosofia non è possibile come scienza, ma solo come atteggiamento etico. Si potrebbe dire che inizia qui la grande battaglia tra teoretica ed etica: due anime che attraversano tutta la storia della filosofia. Il grande problema di Platone e poi di Aristotele è di comporre queste due anime. Aristotele lo fa nel suo modo di intendere l'enciclopedia del sapere, dove ontologia, logica, etica trovano la loro collocazione, ma soprattutto lo fa con la dottrina del sillogismo: è il sillogismo che prende il posto del giudizio, che chiarisce in che modo si possa dire questo paradosso, senza del quale però non potremmo nemmeno parlare, che consiste nell'asserire, come ogni istante facciamo, che 'A è B'. È evidente che quando vedremo oscillare e poi crollare questo luogo della verità del giudizio, sarà certo un momento epocale della filosofia. Sappiamo già che ciò accade con Hegel, il quale tenta di riunificare ciò che è stato scisso, di riempire ciò che Aristotele ha svuotato.

In realtà per comprendere la soglia dalla quale noi qui parliamo, la tenda che ci nasconde rivelandoci, dovremmo in questo corso cercare di percorrere tutte e due le strade: quella che culmina in Hegel, e quella della logica formale. Hegel tenta di mostrare che la metafisica e la logica sono la stessa identica cosa; il che comporterà però una tale trasformazione della soglia filosofica che Hegel è l'ultima soglia della filosofia occidentale, ancora insuperato. Non bisogna lasciarsi ingannare dai manuali: Hegel è nella nostra attualità. Come diceva giustamente un filosofo francese: noi crediamo sempre di averlo superato, e lui ci attende beffardo un po' più avanti. L'apprendimento di questa soglia hegeliana ci insegnerà infatti delle cose fondamentali per capire noi stessi; chiarirà perché ci siamo trovati all'inizio in difficoltà che non abbiamo risolto e chiarito perché la parola filosofica non può più essere esercitata nella semplicità e nella ingenuità di un giudizio diretto. Ma poi dovremo vedere anche l'altra via, quella della formalizzazione, sino al culmine di Leibniz per certi versi, sino al culmine di Frege, di Wittgenstein, di Peirce. Ma di ciò parleremo l'anno prossimo e allora forse po-

tremo tirare le somme su quello che chiamiamo foglio-mondo. Quello che è certo è che qui facciamo lezione di filosofia teoretica, e perciò siamo discepoli di Aristotele, per certi versi. La nostra soglia istituzionale è la filosofia teoretica, ovvero, nei termini di Aristotele, la filosofia prima. Qui non facciamo lezione di logica, né di filosofia della scienza, ecc. Ma Hegel ci direbbe: in quanto fate lezione di teoretica, fate anche lezione di tutto questo insieme; oppure non fate davvero filosofia e siete soltanto degli astratti intellettualisti.

Passiamo senz'altro a Hegel, guardiamo questa prima via che cerca di tirare le conclusioni circa la strada che è nata con Parmenide e che ha avuto con Platone e Aristotele la svolta decisiva. Guardiamola in Hegel pensando che essa è il compimento di cui Hegel era assolutamente consapevole; pensiamo a Hegel come a colui che reintroduce nella logica la metafisica, compiendo Aristotele, cioè compiendo, nel linguaggio hegeliano, l'identità di reale e razionale. Hegel è colui insomma che dà compimento al progetto classico della filosofia, quel progetto che la filosofia greca non poté compiere perché in essa prevalse necessariamente l'analisi sulla sintesi o, nei termini di Hegel, l'intelletto sulla ragione.

La verità però è anche che Hegel, come tutti noi, si trovava di fronte a una banalizzazione del pensiero antico. Hegel continuamente lo richiama: questo naturalmente non è Aristotele, questo non è Platone; ma è ciò che la tradizione ha fatto di Aristotele e di Platone; particolarmente di Aristotele, sino alla Scolastica, facendolo a pezzi. Quello che in Aristotele era tenuto insieme da un'unità problematica, non ha più nulla di problematico. Il medioevo ha semplicemente assunto la filosofia prima, le filosofie seconde, e così è nata anche la divisione del sapere moderno. Questo che hanno fatto appunto gli scolastici, ha però a sua volta delle eccezioni: non però S. Tommaso. Insomma, ci sono i grandi filosofi che tengono insieme il tutto e ci sono le tradizioni che lo separano e lo dividono, anche snaturandolo. Hegel realizza questo compimento in maniera assolutamente consapevole.

Che cosa ci proponiamo qui? Non certamente di insistere su Hegel, il che comporterebbe un altro corso, e tuttavia il problema è rilevante, perché noi ora dobbiamo confrontare il sillogismo di Aristotele col sillogismo di Hegel. Col sillogismo di Aristotele ce la siamo cavata alla brava, ma perché il suo sillogismo è entrato nelle nostre vene, nel nostro linguaggio, e accontentandoci di guardarlo nei termini generalissimi che per noi erano opportuni, si poteva dire in fretta ciò che era necessario. Non però col sillogismo di Hegel. È vero che il sillogismo di Hegel lo applichiamo tutti i giorni; anche il giornalista che dà conto della situazione della politica mondiale usa il sillogismo di Hegel, sebbene non lo sappia. Tuttavia comprendere il sillogismo di Hegel è cosa molto ardua. Non possiamo partire direttamente da esso; dobbiamo trovare una via di avvicinamento la più rapida possibile, ma anche la più efficace. E allora procederemo così: prenderemo la logica di Hegel non nella versione della Grande Logica, ma nella versione più ridotta, quale è esposta da Hegel nella Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Godiamo da alcuni anni di un'edizione italiana superba, quella a cura di Valerio Verra, tradotta dalla Utet. È a questa che farò riferimento per i seguenti temi: primo, introduzione al problema della logica; secondo, il concet-

to; terzo, il giudizio. Fatta questa via brevis, dove scegliamo solo alcune cose, abbandoneremo la logica dell'Enciclopedia e prenderemo la Grande Logica, buttandoci a capofitto dentro il sillogismo, perché allora saremo in grado di capire cosa Hegel fa quando teorizza il sillogismo e in particolare il suo culmine, che è poi il culmine della ragione occidentale: il sillogismo disgiuntivo. Non esiste in filosofia niente di più perfetto e compiuto del sillogismo hegeliano. Gran parte dei logici di oggi non lo sa, perché appunto viviamo nella separazione.

Anzitutto Hegel nella Enciclopedia si preoccupa di analizzare il concetto preliminare della logica. Così si mette in movimento la macchina tremenda della sua riflessione. Quello che si intende comunemente per logica agli occhi di Hegel non è logica, è un coacervo di dottrine per lo più superficiali, estrinseche, formali e cioè non vere. Di questo concetto preliminare della logica noi esaminiamo soltanto l'inizio. Hegel illustra magistralmente tre posizioni del pensiero nei confronti dell'oggettività. Cosa vuol dire? Ricordiamoci di Parmenide: se la filosofia è pensare l'essere, ciò che è, se è dire col pensiero la realtà, vediamo allora in quanti modi il pensiero si atteggia tradizionalmente nei confronti della realtà, o dell'oggetto. Secondo Hegel ci sono tre modi fondamentali che hanno caratterizzato la filosofia; li analizza tutti e tre e li manda a quel paese: nessuno dei tre è in grado di afferrare davvero questo tauton, questo enigma dell'identità tra essere e pensiero, che è poi il vero tema della logica. Di queste tre posizioni a noi serve soltanto la prima, che concerne la metafisica, cioè il modo di pensare degli antichi, cioè di Aristotele. Lasciamo nel silenzio la seconda posizione, che concerne l'empirismo e Kant (Hegel mette insieme empirismo e Kant, come a dire che Kant è fondato sul principio dell'empirismo: bisogna riconoscere al fatto una sua autonomia rispetto al pensiero). E non esamineremo la terza posizione che concerne coloro che credono di sbrigarsela con l'intuizione, la fede, l'irrazionale, il sentimento: sono quei pensatori e poeti romantici che Hegel ha intorno e di cui si fa beffe. Indubbiamente queste tre posizioni sono ricorrenti: ci sono ancora i metafisici, che credono che basti pensare che l'essere assolutamente è e non può non essere; abbiamo ancora empiristi kantiani, che sono i più diffusi; e poi ci sono i sentimentalisti, gli esotico-intuitivi.

Veniamo alla prima posizione che concerne i conti fatti da Hegel, in una sua preliminare introduzione alla logica, con la metafisica. Hegel dice qui delle cose straordinarie. Prendiamo ad esempio il paragrafo 26, col quale comincia l'esposizione della prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività: "La prima posizione è quella del procedimento ingenuo, ignaro dell'opposizione del pensiero in sé e rispetto a sé. Questa posizione contiene la fede che si possa conoscere la verità mediante il riflettere: basta riflettere per portare davanti alla coscienza ciò che gli oggetti sono veramente." Il pensiero, quando incontra una cosa, si pone a rifletterci e in quanto esercita questa operazione, manifesta la convinzione non detta che basta pensarci su per sapere come le cose stanno. È chiaro che senza questo gesto ingenuo la filosofia non si mette neppure in movimento, ma è altrettanto chiaro che questo gesto è appunto ingenuo: non comprende che il pensiero è in opposizione in sé e rispetto a sé. Pensare è già in sé una contraddizione, perché siamo già nella differenza parmenidea: essere e pensare sono il mede-

simo; quindi sono diversi, diceva Platone. E l'opposizione non è soltanto in sé, cioè nel fatto che qui la realtà è ridotta in pensieri, quindi non è la realtà; ma anche rispetto a sé, come vedremo, perché ogni volta che il pensiero cerca di fermarsi, di arrestarsi alle determinazioni che dice, non lo può fare: la sua stessa forza lo incalza e lo porta oltre.

Dopo Hegel, quindi, non si può più pensare ingenuamente. È questo che distingue il filosofo da colui che non lo è. Certo che è filosofico avere dei problemi: fare filosofia vuol dire anzitutto vivere delle situazioni problematiche, avere delle domande, essere nell'atteggiamento ironico-socratico di colui che sinceramente non sa e vive questo non sapere con le famose parole che Husserl scrisse un giorno nel suo diario: "Se non arrivo alla chiarezza non ce la faccio a vivere". E però, detto questo, ciò non basta all'esercizio della filosofia, alla pratica filosofica: ben altra cosa è fare filosofia, cioè prendere coscienza che la parola filosofica ha dentro di sé una maturità di cammino e una complessità di processo che non si attinge col semplice mettersi in una stanzetta al buio con la fronte tra le mani.

Come spiega Hegel questa ingenuità? Egli dice: cosa accade quando uno si mette ingenuamente a riflettere su qualcosa? Parte da quella che si chiama l'esperienza, dalle sensazioni; non potremmo certo riflettere se non avessimo il materiale sensibile, diceva Kant. Ma questo riflettere che muove dalle sensazioni immediatamente riflettendo, dice Hegel, ne fa un contenuto di pensiero e se ne appaga come se fosse la verità. È sin dal primo passo che il riflettere ingenuo è inadeguato al suo stesso proposito, perché parte da contenuti sensibili, li traduce in rappresentazioni di pensiero e con questo pensa d'aver fatto tutto. È tipico del dilettante di filosofia il credere che la soluzione sia di rispondere con la parola giusta. Ma non è il passaggio alla rappresentazione di pensiero che ci dà la verità. Credere di poter procedere così fa solo parte della prima posizione del pensiero rispetto alla oggettività. Tanto più che tutto questo darsi da fare rappresentativo non è minimamente guardato, tutto questo darsi da fare non è reso consapevole; si crede che sia ovvio che si faccia così, ma non lo è affatto. Questo rappresentare va guardato, se vogliamo filosofare. Ecco perché il filosofare non è una disputa da osteria o da terza pagina del giornale, dove ognuno adduce a casso le riprove empiriche sulle quali ragiona. D'altra parte, dice Hegel, si comincia così; ogni filosofia, ogni scienza, anzi anche il quotidiano operare della coscienza vive di questa fede: che se c'è un problema basta riflettere.

Paragrafo 27: "Questa è la vecchia metafisica, la metafisica pre-kantiana, beninteso, vecchia rispetto alla storia della filosofia", cioè rispetto a quell'artificio che è in fondo la storia della filosofia. Qui la metafisica è vecchia, è cronologicamente passata, ma in sé è costante. Perché? Perché questa vecchia metafisica, che ragione in questo modo riflettendo semplicemente e sputando sentenze sull'essere, è poi in fondo "la semplice prospettiva dell'intelletto rispetto agli oggetti della ragione". Ecco la celebre distinzione hegeliana tra intelletto (Verstand) e ragione (Vernunft). Gli oggetti della ragione, che sono il reale, il vero, il razionale, l'assoluto, ciò che è vero in sé per sé, Dio, ecc., questi oggetti, queste totalità del reale e del razionale in quanto oggetti della ragione, non possono es-

serci dati immediatamente come oggetti della ragione. Vi è una profonda necessità per la quale essi anzitutto vengono riguardati dall'intelletto, cioè in una posizione astratta, o astraente, e peraltro indispensabile. Sicché la vecchia metafisica non è sufficiente da un lato, ma dobbiamo conservarla dall'altro, perché è un passaggio obbligato: tutti la frequentiamo, tutti siamo vecchi metafisici, perché tutti siamo intellettualisti; e in certo modo meno male che lo siamo, perché non arriveremmo mai alla ragione senza passare di lì.

Paragrafo 28: "La metafisica considerava le determinazioni di pensiero come determinazioni fondamentali delle cose, in base al presupposto: ciò che è, in quanto viene pensato, viene conosciuto in sé. In tal modo l'antica metafisica si trovava a un livello più alto della successiva filosofia critica". Col che ha sferrato un calcio al povero Kant. Hegel sta dicendo: la metafisica antica ragionava in questo modo, senza nemmeno esplicitamente dirlo: le determinazioni del pensiero, cioè quelle che io penso, esprimono gli aspetti fondamentali delle cose; questo è pacifico per la metafisica, è aproblematico. Cosa c'è dietro a questa formulazione? Il problema delle categorie, cioè le determinazioni o rappresentazioni più generali dette dal pensiero come aspetti fondamentali delle cose. Se si chiede ad Aristotele: cosa c'è nel mondo? la risposta è: le dieci categorie, nei loro infiniti intrecci e nella accidentalità delle loro combinazioni. Ecco come ragiona l'antica metafisica. E allora il presupposto è che ciò che è, se correttamente pensato, viene espresso così come è in sé. Conoscere è fare questo. Ma a questo punto Hegel osserva: l'antica metafisica, sulla base di questo presupposto, era più avanti di Kant; macché rivoluzione copernicana che avrebbe rovesciato la tradizione metafisica: Kant è solo un empirista intelligente, e come tale inferiore all'antica metafisica, perché l'antica metafisica si è espressa male, nei limiti di un inizio, ma la cosa fondamentale l'ha capita, cioè che l'essere è pensiero, e il pensiero è essere (infatti Hegel concluderà con una citazione di Aristotele il suo immane lavoro); Kant invece non l'ha capito. Kant, discepolo di Hume, erede di quella superficiale filosofia che è la filosofia dell'Illuminismo, tutta influenzata dall'empirismo di Locke, continua a pensare che al di là del pensiero ci sia una cosiddetta cosa in sé. Sicché Hegel scriverà più avanti: opponendo la cosa in sé al pensiero, Kant lascia al pensiero nient'altro che le scorie. Cosa pensa il pensiero secondo Kant? Apparenze, fenomeni, cioè fantasmi della cosa. Ma è evidente che Kant non può sostenere questa posizione, poiché la cosa in sé è di nuovo un pensiero. Come dirà Hegel con una battuta memorabile, che andrebbe reiteratamente opposta a tutti i kantiani di ritorno: sapete cos'è la cosa in sé? La cosa più nota che ci sia. Di che si tratta infatti? Prendete un qualsivoglia fenomeno, un qualsivoglia oggetto fenomenico, spogliatelo di tutte le sue determinazioni, sia sensibili, sia categoriali, quel che resta è nient'altro che la cosa in sé. E allora la cosa in sé non è altro che il risultato di questo spogliarello fatto dall'intelletto: attività mediante la quale l'intelletto spoglia la realtà delle sue determinazioni e pensa che dietro ci sia ancora qualcosa, mentre dietro c'è solo lui con la sua attività astraente.

È vero dunque che la metafisica si trovava a un livello idealmente più alto. Però la metafisica, osserva poi Hegel, prende quelle determinazioni di pensieri

"nella loro astrazione, cioè così come sono, astratte da tutto quel movimento di pensiero che le ha poste, come valide di per sé e capaci di essere predicati del vero". Dunque: ha ragione l'antica metafisica, e in ciò è davvero filosofica, quando suppone che in filosofia si tratta di dare il concetto, come direbbe appunto Hegel; la filosofia deve dare il concetto e non parlare a vanvera, e quindi deve seguire la convinzione che la realtà si dice nel pensiero e che il pensiero è in grado di dire l'essenziale della realtà. Però questo non basta; a questo merito si aggiunge una limitazione, perché nel testimoniare la fiducia della filosofia nel rapporto intrinseco che lega il pensiero all'essere l'antica metafisica cade nell'ingenuità di prendere le rappresentazioni del pensiero come vere in sé, come parole magiche, potremmo dire, che nella loro astrazione sono sufficienti a dirci cosa sono le cose. Questo è quel verbalismo della filosofia che gli empiristi hanno ragione di condannare. Non è che quando ho detto che ciò che fa sì che l'oppio faccia dormire è la vis dormitoria ho detto qualcosa di rilevante, come scherzando ironizzava Molière.

La metafisica prende le astrazioni concettuali e verbali come valide di per sé, come predicati del vero; ma si possono attribuire predicati al vero? Se il predicato è vero, sta già nel vero e non ha senso aggiungerlo dal di fuori alla verità; se il predicato non sta nel vero, allora semplicemente non è vero. Siamo qui di fronte a una difficoltà che la metafisica antica non ha nemmeno intravisto. Attribuire predicati al vero, diciamo in maniera più intuitivamente evidente, attribuire predicati a Dio (Dio poi è il vero nel linguaggio filosofico di Hegel) è la cosa più ridicola che si possa fare, perché, o sono già in Dio e quindi attribuiendoglieli noi non ne ricavamo niente di più, o non sono in Dio e resta da capire che cosa sono. Scrive Hegel: "Quella metafisica presupponeva che la conoscenza dell'assoluto potesse realizzarsi con l'attribuirgli dei predicati". Cosa intende Hegel per assoluto? "Ciò che è reale in sé e per sé" (proprio la definizione della sostanza di Spinoza). "Quindi l'antica metafisica credeva che fare filosofia consistesse in ciò: riflettere sulla realtà e quindi attribuire predicati alla realtà; ma non prendeva in esame né le determinazioni dell'intelletto secondo il loro contenuto e secondo il loro valore peculiare; e neppure prendeva in esame questa forma stessa che consiste nel determinare l'assoluto attribuendogli dei predicati".

Come dobbiamo leggere questa mirabile proposizione? Nella nostra ottica la dobbiamo leggere così: Hegel sta scavando la terra sotto le radici di Aristotele, sta guardando dietro le spalle di Aristotele. Aristotele ha preso il giudizio e l'ha formalizzato, ha preso il ragionamento e l'ha formalizzato e ha stabilito che il giudizio può essere contrario, contraddittorio ecc., Hegel si sta chiedendo: che significa fare questo? Che senso ha questo gesto della formalizzazione aristotelica, che incentrandosi sulla giusta convinzione che vero è pensare l'essere, presuppone poi che questo significhi attribuirgli dei predicati, cioè tradurlo in giudizi e catene di giudizi, ovvero in sillogismi? Il filosofo non può venire qui a dire: Dio è fatto di acqua, di luce ecc.; deve aggiungere che questo è vero in base a "Barbara", in base a "Celarent" ecc. Ma tutto ciò si basa sulla fiducia che si tratti di questo in filosofia: di dare predicati giusti e di costruire i giudizi appropriati, come ancora crede, in fondo, la logica contemporanea.

Continua Hegel: "Non si è indagato se tali predicati in sé e per sé siano qualcosa di vero né se la forma del giudizio possa essere la forma della verità". È chiaro che quando un filosofo scrive questo, la metafisica salta per aria, saltano le categorie, il giudizio, la filosofia come antica metafisica e tutti i contorcimenti kantiani per rielaborare l'intera disciplina; questi contorcimenti agli occhi di Hegel non valgono nulla, perché Kant a suo modo continua a pensare che la forma della verità è il giudizio, cioè, come tutti sappiamo, il giudizio sintetico a priori. Kant è colui che di fronte ai giudizi analitici (razionalismo), di fronte a quelli sintetici (empirismo), e alla loro inconciliabilità (gli uni sono universali ma non ci fanno conoscere nulla; gli altri fanno conoscere, ma non sono universali), tenta la mediazione attraverso i giudizi sintetici a priori. Come si sa, giudizi che mi fanno conoscere a priori e necessariamente qualcosa, cioè la forma della conoscenza (ci risiamo con la forma). Hegel gli direbbe: la forma pura e semplice non interessa alla verità, non interessa la forma della verità, interessa anche il contenuto; ma soprattutto non si tratta del giudizio, la verità non sta dentro il giudizio. Il giudizio è una forma inadeguata. Ha una sua necessità, è una tappa, ma la verità non si ferma lì, altrimenti cade in tutte le assurdità della metafisica ben note agli empiristi e a Kant, che infatti concludono che la metafisica non è possibile. Ma questa loro opinione dipende dalla ostinazione di guardare la cosa sotto il profilo del giudizio, dell'intelletto e delle astrazioni delle categorie.

Quando si pronunciano frasi come queste, è finita l'epoca della filosofia classica. Le rivoluzioni in filosofia non sono vistose, camminano, come diceva Nietzsche, a passi di colomba, e però sono devastanti come una carica di dinamite, come diceva sempre Nietzsche. Frasi di questo genere sono, dal punto di vista delle avventure dello spirito, altrettanto sconvolgenti quanto quella che dice: sottoponiamo a un processo il re di Francia e poi ghigliottiniamolo. Queste frasi scandiscono soglie decisive, dopo le quali niente più può essere come prima.

In conclusione: merito dell'antica metafisica è considerare che il pensiero sia l'unica via per cogliere l'in sé delle cose, la loro essenza e verità. È il pensiero che la dice, non la musica o la pittura, che dicono in forme traslate, nemmeno la politica, che pure in Hegel, come sapete, è così importante. L'ultima parola è quella del pensiero. "Merito dell'antica metafisica è aver capito che le cose sono quello che sono veramente soltanto come cose pensate" (altra botta contro il vecchio Kant, che dice questa cosa assurda: che l'in sé delle cose è la cosa in sé, la quale però non si può pensare; così però la sta già pensando, solo che la pensa male). "Il demerito dell'antica metafisica è aver inteso il pensiero come pensiero finito, cioè come intelletto", e aggiunge: "laddove invece il pensiero è infinito". Che significa infinito? Non più grande o più nobile; non è un giudizio di valore, ma un giudizio fenomenologico. Il pensiero è ciò che non può porre dei limiti poiché porre un limite al pensiero – come dice Wittgenstein nell'introduzione del *Tractatus* – è la più grande assurdità. Porre un limite al pensiero vuol dire averlo già attraversato, poiché è il pensiero che pone appunto limiti con l'intelletto, e non appena ha posto un limite ha posto anche l'al di là del limite. Solo

nell'azione il pensiero è in sé e con sé. Il pensiero non può star fermo; quando si vuole fermare non ce la fa. L'illusione dell'intelletto è di fermarsi, cioè di dare determinazioni finite. Ma non appena ho posto una determinazione, questa determinazione si vede in se stessa, si trasforma, si reinterpreta, mostra l'altra faccia di sé; dirà Peirce in termini moderni: il pensiero è continua interpretazione di sé e non può arrestare l'interpretazione.

"Il demerito dell'antica metafisica consisteva nell'attribuire alla cosa predicati dall'esterno, cioè rappresentazioni già bell'e fatte". Un uomo guarda la distesa degli esseri e si pone il problema di pensiero: "cos'è tutto ciò?". Dimostra così senza saperlo la sua fede: che è pensando che il vero si farà parola. Così inizia la filosofia. Ma poi risponde: "a pensarci bene il tutto dev'essere acqua". Ecco come si attribuisce dall'esterno un predicato al vero, raccattandone la rappresentazione chissà in che modo e chissà da dove. Hegel osserva che procedere così può anche andare benissimo per le cose finite e fa due esempi significativi. Se un giurista vuol sapere cosa è il furto, è appropriato che risponda con determinazioni finite; qui le determinazioni finite dell'intelletto, in quanto si riferiscono a cose finite, stanno al loro posto; la scienza giuridica deve procedere così. L'altro esempio che fa è la forza in fisica: in fisica non ha senso dire che la forza è un flusso misterioso che attraversa tutte le cose; il fisico non può dire cose vaghe, ma determinazioni concettuali ben definite. Tutto questo va bene per le cose finite; ma non va bene però per la realtà, per l'assoluto, cioè per la realtà concreta in sé per sé. Vedete come il suo andamento è aristotelico, nonostante tutto. La filosofia si occupa di cose concrete, non la giurisprudenza o la fisica; queste, astratti alcuni aspetti dell'ente (come diceva Aristotele), studiano a parte il movimento, la forza, ecc. Ma non c'è nella realtà concreta in sé e per sé il movimento o la forza; ci sono cose che si muovono, cose che hanno forza. E queste cose non sono cose in generale: sono cose concrete, ed è la filosofia che si fa carico di questo concreto globale in sé e per sé, di questa realtà globale. Ma allora a questa realtà globale non stanno bene le determinazioni finite, esse non la esauriscono, non la dicono.

"Per la filosofia le determinazioni non devono essere esterne, ma devono essere conquistate dall'interno". Non si tratta, vuol dire Hegel, del fatto che io dal di fuori dico che cos'è la realtà; si tratta del fatto che io dal di dentro sono già nella realtà e, muovendomi con la realtà dall'interno, la porto alla sua determinazione, o meglio, sono portato alla sua determinazione. Questo e non altro è il processo speculativo. Questa contraddizione dell'intelletto finito diventa palese, dice Hegel, per la teologia, perché la teologia, essendo scienza di Dio, deve definirlo. Quindi deve attribuirgli dei predicati. Per esempio deve dire che Dio è eterno, sommamente buono, provvido, ecc. Ma guardiamoli questi giudizi, non sono palesemente un assurdo? Si comincia da Dio: Dio è eterno. Questa proposizione mette in primo piano come soggetto Dio, e quindi la rappresentazione di Dio. Ma qual è il contenuto di questa rappresentazione? Non lo sappiamo; è una parola azzardata nella vaghezza del suo significato. Allora gli attribuiamo un predicato, per dire appunto cosa è questa rappresentazione. Che cos'è il predicato? La determinazione di pensiero. Dio, quell'oggetto della rappresentazione co-

mune, di cui però nulla sappiamo di preciso, tentiamo di dire cos'è qualificandolo nel predicato, cioè pensandolo. Ma qualsivoglia contenuto di pensiero, appunto nella forma della proposizione, del giudizio, è necessariamente finito, anche se dico "Dio è infinito". "Infinito" è una determinazione di pensiero, che è appunto un significato preciso solo perché è finita.

Se la determinazione di pensiero non fosse ben definita, non potrei nemmeno definire Dio. Ma ha senso un'operazione del genere? Possiamo moltiplicare all'infinito le determinazioni finite che attribuiamo a Dio: la loro somma non sarà mai Dio.

"Dio è allora un puro al di là", dice Hegel. Come capita appunto alla teologia: dopo avere inseguito Dio, attraverso molteplici determinazioni, dice: beninteso, Dio è anche altro, anzi è essenzialmente altro; per dire meglio, il suo essere è il non essere nessuna di queste determinazioni. Ma allora la teologia precipita nel nulla, la sua pretesa si rivela insostenibile e Dio, pura luce, come dice Hegel, diventa così puro buio. Infatti la pura luce in alcun modo determinata è esattamente il medesimo del puro buio. È di nuovo la cosa in sé di Kant. Così siamo di fronte al fallimento. Fallimento che non sta, per Hegel, nell'assurda pretesa di pensare Dio, ma nella cattiva maniera di pensare Dio, cioè di pensarlo con le categorie dell'intelletto. Che Dio, l'assoluto, la realtà, debba essere pensato è il lato buono della cosa; esso non può non essere pensato; viene pensato anche quando viene definito impensabile, perché questa è di nuovo una determinazione del pensiero, di cui dobbiamo farci carico chiedendoci da dove ci viene. Quindi certamente Dio è una rappresentazione che ha senso, e noi non siamo dei pappagalli che parlano vuote parole senza intenderle; Dio è una rappresentazione che ha senso in quanto pensata, ma si tratta di capire come va pensata. Certo non attribuendole dei predicati. "Dio stesso in realtà deve contenere questa contraddizione" dice Hegel. (Di qui tutte le indagini dell'idealismo di Schelling sulla presenza del negativo e del male in Dio). Dio deve contenere anche la contraddizione dell'intelletto che ha la pretesa di fissarlo in concetti finiti, e che scopre che Dio nega ogni concetto finito; e allora questa stessa negazione è parte della verità di Dio, ed è appunto da pensare e non da lasciare nel mistero ineffabile.

A questo punto il paragrafo 31 si esprime nella maniera più chiara: "La forma della proposizione, o più esattamente del giudizio, è senz'altro inadatta a esprimere lo speculativo (il concetto filosofico). Il giudizio, per la sua forma, è unilaterale e, in tal misura, è falso". Non ha detto che il giudizio è senz'altro falso; ha detto che la forma del giudizio non è adatta a esprimere la verità speculativa, cioè filosofica, perché la forma del giudizio è astratta, procede per determinazioni estrinseche, e soprattutto perché il vero è concreto, non è formale, come pensano i logici dopo Aristotele. Il giudizio è unilaterale, non falso; mostra solo una faccia della verità e perciò non mostra la verità.

Segue una riflessione, a queste parole così importanti, che ci tocca da vicino, dove Hegel parla dei filosofi antichi; cioè si chiede anche lui perché essi siano caduti nella inadeguatezza dell'intelletto. Spiega la cosa così: i filosofi antichi erano uomini immersi totalmente nell'intuizione sensibile; essi vivevano a livello dell'intuizione sensibile e del ragionamento astratto dell'intelletto; riflettendo

sulle categorie e sulle intuizioni sensibili, le portano a concetti astratti. Gli antichi filosofi non presupponevano altro che il cielo sopra di loro e la terra sotto di loro, "avendo ormai abbandonato le rappresentazioni mitologiche". Così Hegel riassume, a suo modo, il cammino che abbiamo fatto anche noi; vede Socrate come colui che ha abbandonato esplicitamente le favole, i miti, e si ritrova solo al cospetto di un cielo che non parla più e di una terra indecifrabile. "Qui il pensiero è libero per la prima volta, libero in se stesso, libero di uscire all'aperto, dove non c'è niente sotto di noi e sopra di noi, libero nella sua solitudine con se stesso". Sono righe significative. Noi potremmo dire che i filosofi antichi, uscendo all'aperto, abbandonano la tenda, lo schermo delle rappresentazioni mitologiche. In tal modo esplorano la assoluta libertà del pensiero e l'assoluto nulla di ciò che li circonda, quel mondo che non ha più senso e che è appunto oggetto di una domanda ironico-drammatica. Essi incarnano così la prima libertà del pensiero umano. Liberi in se stessi, liberi nella loro solitudine, non potevano che affidarsi ingenuamente alla forza del pensiero e della rappresentazione sensibile, non potevano che esercitare questa libertà come libertà di attribuzione, di giudizio, senza riflettere che questo fare era unilaterale, e che rispecchiava appunto la loro posizione, la loro soglia, la loro uscita all'aperto. La realtà però è più forte e più complessa di come essi la pensano. La realtà è qualcosa di più della domanda socratica, anche se la contiene. Raffigurandoli in questo modo eroico, nello stesso tempo Hegel li condanna, poiché essi si pongono al di fuori della realtà per giudicarla, mentre vi sono dentro. Quel cielo vuoto, quella terra senza senso che indagano è essa stessa il germe della loro domanda, la radice della loro posizione. Essi non ne sono fuori, ma dentro, e i giudizi che esprimono sono unilaterali perché presentano la cosa come se davvero la loro libertà fosse infinita. Così essi non hanno potuto comprendere il movimento totalizzante della realtà che inglobava le loro stesse rappresentazioni e i loro giudizi.

Paragrafo 32. Dopo aver detto tutte queste cose dell'antica metafisica, Hegel getta uno sguardo su quel che è successo in seguito. "L'antica metafisica degenera in dogmatismo nella Scolastica, che gioca con le determinazioni astratte per rilevarne le contraddizioni". L'antica metafisica era una grande esperienza del pensiero, che angosciosamente chiedeva conto della realtà e ingenuamente tentava di risolvere la domanda stessa con la logica antica, cioè col giudizio e le determinazioni categoriali del pensiero. La Scolastica non ha più questa libertà. Prende queste determinazioni astratte e ne fa un gioco combinatorio, un gioco gratuito, al solo scopo di rilevare le contraddizioni del discorso. Questo modo di dipingere la Scolastica è inadeguato. Oggi sappiamo che le cose non stanno così. Ci sono questi aspetti degenerativi, ma la Scolastica ha poi il grande problema di definire Dio, cioè il Dio della rivelazione cristiana.

Aggiunge Hegel: "ma il concetto come concreto e perfino qualsiasi determinazione in generale è essenzialmente in se stesso un'unità di determinazioni diverse. Se la verità quindi non fosse altro che l'assenza di contraddizioni, in ogni concetto si dovrebbe necessariamente considerare anzitutto se tale concetto non contenga per sé una tale contraddizione interna". E conclude: "La lotta della ragione consiste nel superare quello che l'intelletto ha fissato". Con queste celebri

frasi Hegel mostra le radici della sua logica, che è logica della contraddizione, logica che assume in sé la potenza del negativo, la forza della contraddizione, e non semplicemente la espunge per l'ingenua credenza che vero significhi non contraddirsi. Se fosse così, qualunque determinatezza voi abbiate vi accorgereste subito che è in se stessa contraddittoria (perché contiene in sé il riferimento ad altre determinatezze: bianco, cioè non nero, ecc.); e in base alla forma della non-contraddizione, vi accorgereste che il giudizio è già forma contraddittoria. Esso dice che "A è B", quindi sta anche dicendo che "A non è B"; ma di ciò appunto non si fa carico.

Torniamo alla critica che Hegel rivolge alla Scolastica, riferendosi a quel complesso di strumenti mnemotecnici da essa inventato per poter lavorare dentro lo schema formale del sillogismo aristotelico. Hegel guarda la cosa sotto il profilo di ciò che nella logica era stato espulso; in questo gioco medievale tra le figure, gli schemi, i modi del sillogismo, non può apparirgli che il lato della pura futilità. Egli oppone, a questo gioco formale con le determinazioni astratte, che il concetto non è per nulla astratto, che il concetto è il concreto, tanto che qualsiasi determinatezza presa in sé è già in sé un'unità di molte determinazioni. Prendiamo come esempio una determinatezza in sé: l'esser rosso di questo libro. L'esser rosso sarebbe appunto un concetto determinato. Il libro è rosso: ecco il predicato che determina concettualmente, attraverso una rappresentazione mentale (così pensa la logica tradizionale), quella cosa che è il libro. Ma esiste il rosso in sé? Noi prendiamo questa determinatezza di per sé, in senso logico, badate, non in senso sensibile. Immaginiamo di interloquire con una persona cieca dalla nascita; cosa può voler dire per lui rosso da un punto di vista logico? Rosso significa esattamente non-bianco, non-giallo, non-verde, non-blu, non-viola ecc.; cioè questa determinatezza è quella che è perché contiene in sé negativamente una molteplicità di determinatezze diverse. Ciò è vero per qualunque concetto. Nessun concetto è per se stesso quello che è, ma sempre in una unità differenziabile con tutti gli altri. È quello che De Saussure scoprirà esser proprio della lingua (ignorando completamente Hegel, perché fa il linguista, non il filosofo); sarà proprio lui a dire: non c'è parola della lingua che possa definirsi in se stessa senza riferimento a tutte le altre, così come non c'è un significante linguistico che possa definirsi in se stesso senza riferimento a tutti gli altri. Questo sarà ciò che emergerà, vedremo con quale potenza, alla fine nel sillogismo disgiuntivo; ma già qui è in qualche misura anticipato quando Hegel dice: "qualsiasi determinatezza in generale è essenzialmente in se stessa un'unità di determinazioni diverse". Dopo di che aggiunge: "se la verità allora non fosse altro che assenza di contraddizione (come crede la logica tradizionale) dovremmo vedere se in ogni concetto la contraddizione non sia già presente". Questo è precisamente quello che il logico non fa. Il logico è abituato ad andare a vedere la contraddizione nella relazione del giudizio, ma Hegel gli ribatte: comincia a pensare intanto se la contraddizione non sia già dentro A, prima che A si relazioni a B. Se cioè possa darsi un concetto che in se stesso è privo di contraddizioni.

Sarebbe interessante osservare che, a suo modo, la logica si è fatta in qualche misura carico di questo problema, pur battendo sempre la sua strada formale. Es-

sa lo ha fatto in questo modo: sino a che – pensa il logico – prendo in esame i termini della lingua comune, del comune linguaggio, ed esemplifico su ragionamenti del tipo "Socrate è uomo" ecc., le cose non tornano, perché i termini comuni del linguaggio sono ambigui, hanno in sé determinazioni diverse, mentre la contraddizione logica viene enunciata, come si sa, in riferimento alle condizioni del tempo e del senso. Non posso dire e negare nello stesso tempo e nello stesso senso qualcosa. Ma se mortale vuol dire una cosa, ma anche tante altre, ecco che allora il senso oscilla e l'operazione logica del rilevare le contraddizioni non funziona. Come la logica tradizionale si mette al riparo da questa difficoltà (che per Hegel è massima, perché lui riempie le forme, ridà loro un contenuto concettuale concreto; per la logica tradizionale è tutt'altra cosa, perché essa invece svuota le forme e guarda solo la relazione)? Come sopperire a questa difficoltà che la logica antica non riuscì a risolvere, sebbene già Aristotele, cominciasse, a questo fine, a usare le lettere al posto delle parole? Inventandosi un altro linguaggio, utilizzando altri segni da quelli della lingua corrente, usando una scrittura ideale. Questo è il sogno che l'anno prossimo cercheremo di rianimare davanti agli occhi, perché anch'esso fa parte della nostra soglia. È il sogno della logica da Lullo a Leibniz, a Frege, a Russell. Hegel batte tutt'altra strada. Non si preoccupa di una formalizzazione radicalizzata; anzi, compie un'operazione contraria, che coerentemente accoglie la contraddizione e dice che la verità logica non consiste nel non contraddirsi. È un'immaginazione dell'intelletto pensare che vero e reale sia uguale a ciò che non si contraddice. Anzi, bisogna avere il coraggio di portare la cosa sino in fondo a dire che la contraddizione è parte della realtà. Su ciò avremo modo di ritornare.

Vediamo ora l'ultima battuta di questo paragrafo: "la lotta della ragione consiste nel superare quello che l'intelletto ha fissato". Abbiamo già detto che per Hegel decisiva è in filosofia la distinzione tra *Verstand*, intelletto, e *Vernunft*, ragione; distinzione che era già in Kant, ma non negli stessi termini di Hegel. L'intelletto fissa le sue determinazioni e ragiona su questa fissità, cioè sui rapporti tra fissità estrinseche. La ragione invece rende fluido ciò che l'intelletto ha solidificato; la sua lotta infatti è di mettere in circolo ciò che l'intelletto ha fermato. "Punto essenziale è considerare il concetto come concreto e non come astratto", dice Hegel. Punto essenziale è pertanto rovesciare completamente la mentalità logica corrente (noi potremmo dire: rovesciando l'operazione di Aristotele), cosicché il fluire della vita torni dentro la forma concettuale. Il concetto non è allora più un'astrazione della mente, ma è la concretezza stessa di tutto ciò che è.

Passiamo alla terza sezione della logica che Hegel chiama "La dottrina del concetto". Come si sa, la Scienza della logica si divide in tre sezioni: "La dottrina dell'essere", "La dottrina dell'essenza" e "La dottrina del concetto". Andiamo direttamente alla terza, ricordandoci però che un lungo e complesso cammino è stato prima percorso da Hegel. Sinteticamente si potrebbe esprimere così. Nella dottrina dell'essere si esaminano tutte le categorie dell'intelletto che emergono dal rapporto diretto con le cose; sono proprio quelle categorie di cui faceva uso l'antica metafisica, che nella sua ingenuità pensava che bastasse riflettere

per sapere come le cose stavano, peraltro non senza ragione, perché intuiva a suo modo la verità fondamentale della logica: che l'essere si dà nel pensiero e che il pensiero è pensiero dell'essere; ma poi applicava quest'intuizione in modo ingenuo inseguendo l'immediato e cercando di francobollarlo, di fissarlo con dei concetti. È qui ricostruito da Hegel il millenario tentativo della logica filosofica di fermare l'essere in un concetto, senza riuscirci. I concetti peraltro si succedono l'un l'altro: essere, nulla, divenire, quantità, qualità ecc. Ma l'intelletto ha un bel da riflettere: la realtà, come sabbia, gli sfugge sempre tra le dita; non perché non sia pensabile, ma perché è pensata inadeguatamente, cioè con determinazioni astratte.

Grande rovesciamento è nel passaggio tra la dottrina dell'essere e la dottrina dell'essenza, perché dopo aver tanto inseguito l'essere nelle sue apparenze, cercando di definirlo concettualmente, al filosofo sorge il sospetto che non si possa continuare per questa strada, sorge il sospetto che la verità che stiamo cercando non è in quel che appare, ma che vada cercata dietro di esso. Comincia allora una rivoluzione nel pensiero logico-metafisico dell'Occidente, che prende quel che vede per segno di quel che non si vede e cerca allora, anche qui inseguendo l'oggetto attraverso categorie intellettualistiche, di dire l'essenza di ciò che appare. Siamo in cammino verso il noumeno di Kant: ciò che appare è solo segno di ciò che non appare; la verità non è l'essere, ma l'essenza, ciò che sta dietro. Si esigono qui categorie di secondo grado, come la legge: ciò che sta dietro e governa i fenomeni che appaiono. Però anche la logica dell'essenza si conclude con un fallimento necessario. Tutti questi cammini sono avanzamenti verso la verità e tuttavia sono, ognuno per sé, insufficienti, perché alla fine – sto semplificando al massimo – emerge questa intuizione: l'essere e l'essenza si rispecchiano; la superficie è per il profondo, il profondo è per la superficie; ciò che si manifesta è per ciò che non si manifesta; ma, nel contempo, che vi sia qualcosa che non si manifesta lo so attraverso ciò che si manifesta. Allora: insufficienza della dottrina dell'essere; insufficienza della dottrina dell'essenza; necessità di prenderle nella loro complementarietà, nell'essere l'una il rispecchiamento dell'altra. Prenderle in questa complementarietà in maniera organica, questo è appunto il compito del concetto, questa finalmente è quella risoluzione del problema della logica che è faticosamente costruita nella dottrina del concetto, la quale non prende più l'apparenza indipendentemente dalla realtà o viceversa, ma comincia a pensare la loro connessione, la loro intrinsecazione, il fatto che una cosa sta nell'altra. Hegel comincia a pensare come Spinoza: che la sostanza è i suoi modi e i modi sono la sostanza (Hegel sa benissimo di essere su una strada spinoziana).

7. IL CONCETTO

Dopo queste avvertenze davvero succinte, entriamo nella terza sezione della "Dottrina del concetto", che continuiamo a leggere nella versione abbreviata dell'Enciclopedia, poiché ci dedicheremo alla Grande logica solo per ciò che concerne il sillogismo. Assisteremo ora alla distruzione del termine concetto nell'accezione aristotelica. Faremo due passi: uno sarà che cos'è il concetto; l'altro che cos'è il giudizio; poi lasceremo l'Enciclopedia.

Nel paragrafo 160 Hegel fornisce la definizione perfetta del concetto (ma noi non siamo ora in grado di capirla; ciò nondimeno vediamo): "Il concetto è potenza sostanziale essente per sé, totalità che ha in sé tutti i suoi momenti, unità indivisa della identità con sé che è lo stesso determinato in sé e per sé". La prima affermazione ci fa comprendere solo una cosa: che il concetto è un essente, non è un'astrazione della mente. È un essente e per di più un essente per sé, cioè che non ha bisogno d'altro per sussistere. Il concetto è autonomo; esso si pone da sé e per ciò è definito potenza: non nel senso dell'essere in potenza, ma in quanto forza. Dalla seconda riga di questa definizione comprendiamo poi che il concetto è una totalità di momenti. Già prima dicevamo: ogni determinato ha in sé tutte le altre determinazioni; quindi il concetto, che è il concetto di tutte le determinazioni possibili, non è qualcosa di vuoto, di monolitico, bensì di articolato. Giustamente Hegel usa la parola totalità: è una totalità articolata. Ma la cosa più interessante è la terza: è un'unità.

Notate come Hegel sfida qui le leggi della logica corrente, perché dice qualcosa di contraddittorio. Diciamolo in parole semplici: il concetto è un'unità indivisa che si divide. La logica corrente direbbe o è divisa o è indivisa; Hegel invece sta dicendo: è indivisa perché è divisa ed è divisa perché è indivisa. E questo è difficile da capire; capiremo via via. Questa unità è nella identità con sé; quindi è unità perché il concetto è identico a sé. Ma lo è nella determinatezza stessa in sé e per sé. Prima parlavamo della totalità colore. Supponiamo che colore sia il concetto: nel mondo non c'è che colore e nessun'altra determinazione. Hegel sta dicendo che la totalità colore, che è il concetto, è sempre una con sé: è colore, è colore nel bianco, nel blu, nel giallo ecc.; però è altrettanto vero che ognuna di queste determinatezze in sé e per sé è una, o non sarebbe. La totalità non è come un lenzuolo che divido in tante parti, non è come un foglio bianco che divido, come facevano i pittori astratti, in tanti quadratini, uno rosso, uno giallo, uno verde; la totalità del concetto non si può dividere né tagliare, non è fatta di parti. Essa è presente e trascolora in ogni parte. Così è una in tutte, e tutte sono uno col concetto. Il giallo è tutto il concetto, pur essendo determinato a essere come è dalla sua identità-differenza con tutti gli altri colori. È questo il movimento che si tratterà di esperire e che per ora enunciamo solo sul piano della logica dell'intelletto, consapevoli di dire una cosa formalmente contraddittoria.

Dopo avere enunciato con queste parole così impegnative che cosa è il concetto, Hegel fa i conti con la mentalità corrente; la descrive e ne mostra l'insufficienza. Infatti dice: "L'intelletto non pensa affatto così il concetto". L'intelletto vuol dire noi, in quanto ognuno di noi ragiona con l'intelletto, cioè col senso co-

mune, formatosi sulla base della logica tradizionale. Quella stessa che usiamo nella lingua e nel pensiero di tutti i giorni. L'intelletto dunque, ben lungi dal pensare il concetto come potenza sostanziale o, come aveva detto nel paragrafo 32, come il concreto, pensa, tutto all'opposto, che il concetto sia una rappresentazione astratta; pensa, l'intelletto comune, che il concetto sia una rappresentazione universale e una semplice forma del pensiero. Di qui, osserva Hegel, deriva la reazione comprensibile di un altro lato del senso comune, che tutti abbiamo, quel senso comune che tiene – diceva Pascal – alle ragioni del cuore, quel senso comune che tiene al sentimento, al contenuto, e che prova noia e fastidio di fronte alle formulette matematiche dei logici. La vita ha infatti domande più profonde da proporci, o più intense. Ecco allora la protesta del sentimento e del cuore, i quali da sempre dicono – ricorda Hegel – che la logica è astratta, che i concetti sono vuoti; argomento che spesso è stato usato contro la filosofia, perché nella misura in cui la filosofia identifica la sua soglia, il suo metodo, con il procedimento astrattivo della logica, che considera i concetti come astrazioni universali, hanno ragione il sentimento e il cuore a dire: meglio se imparo il Vangelo, o la sapienza orientale. Qui imparo di più, perché la filosofia mi dà soltanto dei fantasmi. Diceva Kierkegaard: i concetti della filosofia sono come quella targa che si vede in vetrina nei negozi che vendono targhe, dove c'è scritto: "qui si lava"; ma lì non si lava niente; c'è solo la targa, in vendita per le lavanderie. Così è la filosofia che dice: "qui si salva", ma lì non si salva nessuno, perché c'è soltanto una parola come vuoto concetto, cioè solo l'ombra della salvezza.

Già, tutto questo va bene, a patto però che il concetto sia quello che pensa l'intelletto. Ma che succede se invece il concetto è assolutamente concreto? Bisogna leggere tutta la terza sezione della logica, "La dottrina del concetto", per arrivare a capirlo. Ma sin d'ora Hegel mette sull'avviso: quando dico che il concetto è l'assolutamente concreto, non è che adesso voi vi dobbiate aspettare che vi mostri una cosa; il concetto non ha questo tipo di concretezza, posto poi che questa sia davvero la concretezza. Hegel lo dice con quello spirito beffardo che caratterizza spesso il suo modo di procedere: "Il concetto come tale non si lascia prendere con le mani". In questo senso, certo, egli ribadisce che il concetto è astratto rispetto al sensibile: rispetto a esso il concetto sarebbe astratto. Ma anche il sensibile, osserva Hegel, è a sua volta un'astrazione dell'intelletto. Siamo noi che ci aggiriamo tra vuoti fantasmi, quando pensiamo la cosa così e non riusciamo a mettere a fuoco la concretezza del concetto, frequentando preventivamente queste fantasie: che ci sarebbe un universale astratto nell'intelletto e che ci sarebbe un particolare concreto nella sensibilità. Se però andiamo a vedere bene l'uno e l'altro ci ritroviamo in mano dei fantasmi. Quando parliamo di concretezza del concetto, dobbiamo fare un salto oltre questa opinione ingenua.

Continua Hegel: "Il concetto è l'assoluto", cioè la totalità di ciò che è in sé e per sé, la totalità di ciò che è reale. In tal caso è evidente che "noi stiamo parlando del concetto in maniera diversa da come se ne è parlato sin qui, in un senso diverso e più alto di quello comunemente utilizzato dalla logica dell'intelletto". Hegel si chiede se "a questo punto non varrebbe la pena di cambiare parola", visto che concetto è una parola compromessa con le astrazioni intellettualistiche

dei logici, e però si ribella a questa ipotesi: la parola concetto è esattamente quello che essa dice; la dobbiamo soltanto comprendere, non cambiare. Cambiarla sarebbe una resa al cattivo uso che ne hanno fatto gli altri. Quindi continuiamo a parlare di concetto, sapendo però che non ne parliamo nei modi abituali.

Quali sono questi modi abituali? "L'opinione abituale è che il concetto sia soltanto una forma del nostro pensiero, del nostro pensiero soggettivo, e una forma in sé priva di contenuto". Il concetto invece è la realtà stessa, quella nella quale stiamo anche noi, il nostro pensiero, la nostra soggettività, come suoi momenti. Pensare invece che noi da fuori (da fuori dove?), esercitando un'attività riflessiva, produciamo concetti, questo da gran tempo dovrebbe far sorgere un sospetto in chi si occupa di filosofia o semplicemente in chi ha buon senso. Queste immagini sono infatti prive di senso e tuttavia sono tranquillamente assunte come base da tutti coloro che si occupano di logica: che da una parte c'è la realtà, dall'altra ci sono i soggetti, che questi soggetti hanno una mente (che non si sa che cos'è, lo si chiede allo psicologo, il quale ne sa ancora meno), e che con questa mente si creerebbero delle astrazioni o immagini mentali (che non si sa cosa sono), le quali avrebbero il merito però, nella loro forma universale, di dirci che cosa le cose sono. Sogno più idiota non si potrebbe immaginare; eppure esso è a fondamento dell'operare della logica nel senso tradizionale.

In realtà questo non è soltanto un sogno idiota. Abbiamo imparato qualcosa di più che non il semplice ripudio di questa forma infantile di pensiero; abbiamo imparato piuttosto che questa è una costruzione, messa in opera da Aristotele, niente di meno, che è una scrittura della realtà. È Aristotele che disegna questa figura della tenda filosofica, quando ci spiega minuziosamente come, a partire dalle sensazioni, la mente astrae le nozioni comuni e poi i concetti e le immagini universali, che finalmente culminavano nei termini categoriali. Ora vedremo come Hegel fa completamente a pezzi questa costruzione. Hegel sta dicendo che il concetto non è il prodotto della mente, sicché ciò che siamo abituati a pensare in proposito è privo di senso. Noi diciamo che il concetto astrae l'universale dai particolari; per Hegel invece il concetto è concreto proprio perché non ha a niente a che fare con tutto ciò, o meglio, non vi ha a che fare in questo modo. Tutta questa psicologia della conoscenza è da Hegel semplicemente definita non-filosofia.

Nel paragrafo 161 apprendiamo qualcos'altro di positivo sul concetto. Hegel dice una cosa ovvia, ma che è una delle nozioni cardine di tutta la sua filosofia. Ha detto che il concetto è concreto; ora dice: "Ciò che caratterizza il concetto è lo sviluppo". Avevamo inteso, non senza difficoltà, che il concetto è identico a sé nella differenza delle determinazioni e che ogni determinazione nella sua differenza è tutto il concetto. Ora, queste proposizioni, che sul piano della logica corrente sono solo contraddizioni, poiché dicono nello stesso tempo e senso il contrario di ciò che dicono, possono in realtà stare insieme, se cominciamo a comprendere che il concetto non è un'identità astrattamente immobile, nella quale se hai detto bianco hai detto bianco, ma è l'unità di uno sviluppo. Esso è come un perno immobile intorno al quale ruota il suo stesso movimento. Questa

è un'immagine appropriata per il concetto in Hegel, poiché raffigura tutte e due le cose: la ruota corre e gira, corre vorticosamente in tutti i suoi punti, tranne in uno, che è quello centrale: questo è immobile. Ma non è immobile fuori dal movimento della ruota (né il punto è una cosa o una parte reale della ruota), e il movimento della ruota non è a parte rispetto alla immobilità del suo centro. Le due cose si rispecchiano: la ruota sviluppa il suo movimento intorno all'immobile centro eterno che la fa muovere ed è la potenza del suo movimento (è rispetto al centro immobile che la ruota è in movimento).

Aiutandoci come possiamo con queste immagini, cominciamo allora a tener presente che Hegel ci sta mostrando il concetto come una realtà concreta dinamica, e più esattamente tale da implicare uno sviluppo. Il concetto è una sorta di totalità organica. Hegel userà nella Logica l'esempio del seme che si sviluppa nella pianta; immagine famosa e sottile, perché è la stessa di cui si serve Aristotele nell'ambito della metafisica e della teologia, non però (ovviamente) in quello della logica. Ciò che caratterizza il concetto è lo sviluppo, e avverto subito: è alla luce di questa idea dello sviluppo che va intesa la celeberrima affermazione della Filosofia del diritto secondo la quale il reale e il razionale sono il medesimo; il che non vuol dire quella stupidaggine che dicono in tanti (anche perché bisogna pensare adeguatamente alla parola "reale" così come suona nel tedesco di Hegel: non si tratta della Realität, come dirà anche Husserl nel suo linguaggio, ma si tratta della Wirklichkeit: Vernunft è Wirklichkeit, in cui risuona il Wirken, l'atto, l'azione, il movimento). Quindi Hegel non sta dicendo che è razionale che Bill Clinton sia presidente degli Stati Uniti e che a questo tizio siano affidate tante decisioni importanti per tutti, non se lo sognerebbe mai; sta invece dicendo questo: che nel movimento della realtà, di cui l'elezione del presidente e di questo presidente è una manifestazione in sé accidentale, consiste totalmente la razionalità della realtà. Il suo movimento complessivo non è casuale, non è accidentale. L'accidentale in Hegel è un grande problema, ne parleremo a suo tempo; ma ciò che qui vuol dire è che il muoversi della realtà, per la quale essa è sviluppo, sicché dall'impero romano si passa al medioevo, da questo all'epoca moderna sino alla democrazia americana ecc., non accade a caso, ma secondo la necessità del concetto, ovvero secondo una razionalità non astratta ma diveniente, sviluppantesi, che si dà a vedere attraverso le sue contraddizioni e la risoluzione di queste contraddizioni. Questo è il pensiero più potente di Hegel.

"Il concetto è uno sviluppo in quanto il distinto (bianco, rosso verde, nel nostro esempio) è posto immediatamente al tempo stesso come ciò che è identico con sé e come ciò che è identico col tutto, cioè la determinatezza è posta come un essere libero dell'intero concetto". Lo sviluppo dunque consiste in ciò: che l'identità con sé della determinazione finita è insieme identità col tutto del concetto. La determinazione stessa è pertanto la libertà dell'intero concetto. Stiamo capovolgendo tutti sensi tradizionali del pensare comune. Il finito non viene più pensato come un limite, ma come libertà. E la libertà è libertà della determinazione e nella determinatezza. Questa è la grande libertà dell'assoluto, senza la quale esso sarebbe l'assoluto nulla; è la grande libertà di Dio nei confronti del mondo. Non c'è nessun bisogno di giustificare il mondo rispetto a Dio, come se

il mondo fosse una caduta di Dio, sicché si tratterebbe di capire com'è che questo assoluto, già in sé perfetto, si "limiterebbe" creando il mondo. Per Hegel è assolutamente fermo questo: che la libertà dell'assoluto coincide con la libertà della sua finitudine; il che però è comprensibile solo in una logica dello sviluppo, che non è la logica dell'intelletto, perché l'intelletto dice che è reale il seme, ma anche il germoglio, e allora anche la pianta e il frutto. È chiaro che non si possono superare e comprendere queste determinatezze stando nella logica dell'intelletto; si superano solo se concepisco la pianta tutta intera come sviluppo. Essa allora è presente tutta intera nel seme, nel germoglio, nella pianta e nel frutto e insieme come libera, come svincolata pur in ognuna di queste manifestazioni: liberamente in sé e per sé. Resterà da dire perché si va dal seme al frutto, ma mai viceversa, e questo lo vedremo alla fine della nostra resa dei conti con Hegel.

Nella nota Hegel spiega meglio cosa intende per sviluppo, e dice una cosa straordinaria: "Il movimento del concetto (quindi non dell'essere, non dell'essenza) va considerato, per così dire, soltanto come un gioco. Infatti l'altro che viene posto come diverso dal concetto, l'altro che viene posto mediante questo movimento, non è un altro. Il che trova espressione nella dottrina della religione cristiana quando dice che Dio non ha creato soltanto un uomo che gli sta di fronte come un altro, ma che dall'eternità ha anche generato un figlio nel quale è come spirito presso di sé". Qui si misura le profondità della speculazione hegeliana. Due cose vengono qui stupefacentemente accostate. La prima ci sta dicendo: attenzione, tutto il movimento che tu, lettore, hai esperito passando attraverso la dottrina dell'essere e dell'essenza, qui cambia segno. Là, nella dottrina dell'essere, nella dottrina dell'essenza, eravamo effettivamente di fronte a un altro. Nel concetto non più, altrimenti non saremmo nell'ambito del concetto. Nella logica dell'essere cerchiamo di acchiappare l'essere nella sua immediatezza, attraverso il semplice riflettere e applicarvi nomi e categorie. Ma così, dicevo prima, la realtà ci sfugge tra le dita. Cosa vuol dire? Che quel che esperiamo è sempre altro dal concetto che diciamo. Io dico: "Agnese è buona"; ma non è mica così semplice: cosa vuol dire buona? Ci sono tanti modi di esserlo; quello di Agnese non è quello di Lucia e così via. Ecco che tutti questi concetti dell'essere si scontrano con un "altro" che non si lascia ridurre a queste determinazioni astratte. Allora la cosa si capovolge. Bisogna dire: non si deve prendere Agnese per quel che accidentalmente ha fatto; bisogna prendere Agnese in sé e per sé, per quel che è nel profondo, bisogna dire la sua essenza. Ma anche lì mi scontro con un "altro", perché l'essenza che cerco di dire al di là dell'apparenza è qualcosa che non le sfugge, ma anzi la implica continuamente; perciò l'essenza come tale si rivela come l'indicibile. L'essere di Dio si rivela nelle sue opere, come si dice in senso teologico; ma sostenere questo è un po' difficile, perché nelle sue opere stanno anche i bambini martoriati, le violenze ecc.; cose che metterle sul conto di Dio uno non se la sente. E allora Dio sta nelle sue opere e anche non ci sta. Proviamo invece a dire così: Dio non sta nelle sue opere così semplicisticamente; c'è un disegno essenziale che lega il tutto. Ma più mi incammino verso questo disegno profondo, meno lo vedo (vedo solo violenze e innocenti martoriati).

Il disegno è così profondo che non si può dire. La teologia da positiva diventa consapevolmente negativa: deve limitarsi a dire ciò che Dio non è. Ecco che allora il concetto, nella forma intellettualistica dell'essere e dell'essenza, sperimenta continuamente il suo altro.

Nel momento però in cui entriamo nella "Logica del concetto" della terza sezione, nella quale l'essere e l'essenza, la totalità e la parte, il tutto e la determinazione si rispecchiano come il medesimo in sé e per sé, è evidente che qui il gioco dell'altro si rivela appunto come un gioco: tutto quello che ci verrà mostrato da ora in avanti sarà un "altro" apparente e non un vero "altro". Dobbiamo prendere la dottrina del concetto come il gioco del darsi a vedere come altro essendo in se stesso, e come se stesso essendo in altro. Le determinazioni del concetto sembrano qui essere altro, ma sono il medesimo, cioè sempre il concetto. Questo però, appunto, dovremo sperarlo. Via via i passi che faremo ci metteranno sulla via della comprensione che quello che qui ancora testardamente ci appare come un altro, siamo ancora noi a tenerlo separato. Alla fine consumeremo questa apparenza, la trapasseremo, e ci riabbraceremo con noi stessi. Alla fine comprenderemo che tutto questo movimento non è stato che un gioco, il gioco altissimo del concetto.

A titolo di esempio pensate come si mette la cosa nel Paradiso di Dante, dove Dante ha lo stesso problema di Hegel, sebbene da poeta, non da filosofo. Dante deve descrivere il Paradiso, e così comporre la terza cantica. Ma come si può fare? Qual è il luogo reale dell'Empireo? È un non luogo che non si può descrivere, così come non si possono raccontare puri spiriti in ognuno dei quali canta l'eternità di Dio. Ognuno di loro è come una monade di Leibniz che guarda la stessa città, cioè lo stesso essere; ognuno di loro è tutto Dio e il medesimo Dio nella libertà della determinazione della parte. Cosa fa allora Dante da grande poeta? Immagina che, essendo lui un pover'uomo, seppure supportato da Beatrice, ancora dotato di carne mortale e di occhi sensibili, allora questa eternità differenziata in se stessa e in se stessa unitaria, che è la visione del Paradiso, decide di farsi vedere là dove lui la può vedere: nelle varie sfere dei cieli, dalla Luna, a Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove, Saturno. Il Paradiso discende nelle sfere celesti e si fa visibile, sicché gli spiriti sono finalmente descrivibili entro la luce dei vari cieli, sebbene in una loro apparenza che sfuma sempre di più, quanto più si va in alto. Nella Luna essi conservano ancora qualche tratto umano; poi divengono solo luce che ruota su se stessa. Ma cosa si dice continuamente, sino a che non si arriva alla visione della margherita celeste, della grande rosa mistica dei beati che Dante può vedere solo perché aiutato dalla grazia, cosa dunque si dice prima di arrivare a quest'ultima visione? Che tutte queste differenze scandite sin qui, Luna, Mercurio ecc., non sono che differenze indifferenti, non sono che un "altro" posticcio. Sembrano differenti, ma non lo sono. Questo loro esser altro è soltanto un altro che si consuma dentro di sé e che si annulla nella visione finale. Sicché alla fine si comprende non essere l'altro in sé reale, ma essere reale nella totalità.

Questo è esattamente il movimento che deve svolgere Hegel dal concetto al giudizio, al sillogismo, e poi attraverso tutte le forme del sillogismo sino al sillo-

gismo disgiuntivo, che è la rosa mistica del concetto: là dove avremmo dovuto guardarlo sempre. Avremmo dovuto guardare lì, ma non potevamo farlo se non rinforzando il nostro sguardo, sino a potercela fare. Prima dobbiamo guardare in quella apparenza di altro che sono il concetto, il giudizio, il sillogismo ancora inadeguati a esprimere la totalità del vero. Tutte queste immagini le sto usando per gioco. Non sono casuali, se pensiamo alla seconda parte di questa straordinaria proposizione in cui Hegel dice sostanzialmente: questa identità dell'assoluto con la parte i Greci non la potevano pensare, perché essi non hanno conosciuto il vero assoluto; hanno conosciuto solo l'assoluto astratto, l'assoluto dell'intelletto, l'assoluto di Aristotele. L'assoluto concreto comincia col cristianesimo. Questa è la concezione dinamica di Hegel: gli inizi stanno in Grecia; però sono inizi ancora naturalistici. Poi viene il cristianesimo, che è l'essenza (logica dell'essenza). Infine c'è l'unione di questi due momenti e questi siamo noi, noi che celebriamo la vittoria del concetto e il trionfo della ragione, incarnati per accidente in Napoleone. Incarnati cioè in una storia politica-razionale della liberazione dell'uomo. Va da sé che Marx parte proprio di qui. Storia politica dell'uomo che è in cammino dalla metafisica greca, ancora inadeguata, intellettualistica, e che è in cammino nella metafisica cristiana che rivendica l'essenza, l'unità profonda. La conclusione esplode solo nel trionfo della ragione speculativa, la quale legge ora il cristianesimo come non si è mai letto, o per dirla con i termini di Hegel: la quale filosofia porta il cristianesimo al concetto. Arte, religione, filosofia.

Qual è questo concetto? È certamente sublime. È il cristianesimo, secondo Hegel, che ha capito a suo modo, cioè in una forma non ancora concettuale, la verità del gioco apparente tra il tutto e le parti, la libertà del tutto nelle parti e delle parti nel tutto. Tale comprensione si esprime nel più alto simbolo del cristianesimo che è Cristo in croce. Gesù, figlio di Dio, simboleggia il rapporto tra l'uomo e Dio. Esso non è come lo vedevano i Greci, non è che Dio abbia contro di sé, come suo altro l'uomo, sicché l'uomo è il suo esterno, il suo estraneo, in fondo la sua negazione. Nel simbolo della incarnazione di Dio nel suo figlio, e della redenzione attraverso il figlio, in questo processo, in questo razionale movimento che spiega che cos'è la storia, e perché c'è una storia del mondo e dell'uomo, il cristianesimo ha pensato di più. Ha pensato che Dio è libero nell'uomo e che l'uomo è libero in Dio, grazie alla mediazione di Gesù, che viene generato nell'anno zero dalla vergine Maria. Questa vicenda è però presentata agli occhi mortali dell'uomo. Analogamente Dante vede Piccarda Donati nel cielo della Luna, sebbene essa non stia lì, ma, dal punto di vista di Dio, nell'eterna margherita. Così pure, Gesù è stato generato da sempre, da sempre Dio si è liberamente dato in quel suo altro che non è un altro, che è l'uomo, che è suo figlio; e viceversa per il figlio in Dio.

Rianimate queste sublimi meditazioni hegeliane, torniamo alla nostra bassura, come diceva Kant, e leggiamo quella parola "gioco" in un altro modo. Hegel ci sta incamminando entro lo sviluppo del concetto. Dovremo seguire questo sviluppo per comprendere che il concetto è concreto, e che il concreto è tutte quelle cose che abbiamo detto: la libertà della parte, ecc. Ma noi non dobbiamo dimenticarci mai che questo è anche un gioco di scrittura, che è l'altissima scrit-

tura speculativa hegeliana. Da questo punto di vista e secondo la mia opinione, non esiste una scrittura filosofica più alta della scrittura hegeliana. Tuttavia, come gioco di scrittura, è anch'essa uno scacco, una soglia, una nuova soglia della verità che si sta disegnando, un nuovo filtro; essa è un nuovo tentativo di fondazione della scrittura della verità e noi non dovremo mai dimenticare le nostre domande, che qui si configura come la nostra treccia di sollevare anche la tenda di Hegel. Non per un gusto dissacratorio, ma perché di fatto non siamo più hegeliani; se lo fossimo non staremmo qui a discutere di Hegel.

Passiamo al paragrafo 162, dove Hegel comincia a mostrarci l'inadeguatezza in re, nella sostanza stessa delle cose, della logica formale, per avvicinarci a quella concretezza del concetto di cui ha anticipato molte cose. Cosa fa la logica tradizionale? L'abbiamo detto tante volte che ora ci sembra banale; ma quando Hegel lo diceva non era banale. La logica tradizionale considera solo il lato formale del concetto, del giudizio e del sillogismo; essa è quindi una scienza formale. Hegel osserva, un po' ironicamente, che alla logica non importa stabilire se qualcosa sia vero. Se la cava col dire che ciò attiene al contenuto; essa si interessa invece solo della forma del vero, non del contenuto. Ma questo lo può dire solo perché intende la forma in maniera intellettualistica, cioè separata, astratta, come se la forma potesse starsene di qua e il contenuto di là. Però finché la logica pensa la forma in questo modo intellettualistico, non la pensa davvero. Pensare la forma è pensare ciò che dà sostanza al contenuto, ciò che lo sviluppa, non ciò che sta a parte. La forma è lo spirito vivente di ciò che effettivamente è reale. Quindi la forma è il concetto, e aggiunge: "e ciò che è vero lo è solo mediante le forme logiche e non fuori di esse".

Questo è importante. Hegel non sta dicendo che il concetto formale, il giudizio e il sillogismo sono vuote astrazioni. Appaiono così per come la tradizione li ha pensati. Essi si sono allora ridotti a vuote forme in cui tutto ciò che contava era appunto la non-contraddittorietà, forme nelle quali non si diceva mai niente di vero o falso. È quella mentalità intellettualistica che ha inteso male concetto, giudizio e sillogismo. Ma se essi vengono intesi come la vera forma, come espressione della forma vivente dello spirito, come raffigurazione della determinatezza del reale sviluppo, se vengono intesi come ciò attraverso cui il reale si dà, allora essi sono condizioni imprescindibili del reale: il reale non c'è fuori di essi, c'è in essi, nel concetto, nel giudizio e nel sillogismo, pensati però non come forme astratte, ma come forme sostanziali. È quello che Hegel ci mostrerà via via. Si potrebbe osservare che questo concetto di forma in Aristotele c'è già e Hegel lo sa benissimo. Quando Aristotele nella Fisica e nella Metafisica parla di forma, ne parla appunto in un senso "hegeliano". È l'entelechia ciò che muove l'ente e lo conduce nel suo fine, nel suo telos, così che esso sia to ti en einai: l'essenza dell'ente che tiene insieme i suoi aspetti accidentali e che lo rende ciò che esso è. Ma, appunto, questo Aristotele lo pensa nella Metafisica, non nella Logica, per quella ambigua separazione di cui abbiamo parlato. La logica invece si attiene alla ricerca puramente formale e persegue lo svuotamento del concetto. Per Hegel si tratta ora di recuperarlo senza rinnegare la logica, mostrando che concetto, giudizio e sillogismo sono loro stessi forme della realtà. Allora si ca-

pirà perché Hegel a un certo punto dice che ogni cosa è un giudizio, ribadendolo a fortiori più avanti quando dirà che ogni cosa è un sillogismo. Le cose sono sillogismi.

Paragrafo 163: "Il concetto come tale contiene i momenti dell'universalità, come libera uguaglianza con se stessa nella sua determinatezza; della particolarità, nella cui determinatezza l'universale rimane limpidamente uguale a se stesso; e della singolarità, come riflessione in sé nelle determinatezze dell'universalità e della particolarità". Hegel sta dicendo che il concetto è al tempo stesso universale, particolare e singolare. Primo motivo di stupore: secondo il senso comune il concetto è universale e basta, o tutt'al più è particolare, ma certo non è singolare. Secondo motivo: Hegel sta attribuendo al concetto la singolarità, proprio quella che Aristotele escludeva. Per Aristotele non si può dire che Socrate, cioè l'individuo, è mortale; in termini logici bisogna limitarsi a dire che l'uomo è mortale. Il singolo viene espulso dalla logica; non se ne può parlare dal punto di vista della formalizzazione. Qui invece, se deve essere reintegrato il contenuto, è proprio il singolo che fa questione. Terzo motivo di interesse: è vero che il concetto è al tempo stesso universale, particolare e singolare, ma lo è unitariamente in ognuna di queste determinazioni. Ecco perché Hegel dice che l'universalità è uguale a se stessa nella determinatezza. L'universalità non è una parte del concetto che posso astrarre o tagliar via; l'universalità sta nelle sue determinatezze. E d'altronde ciò che è particolare è ancora l'universale limpidamente in se stesso, e ciò vale infine anche per il singolare, che riflette in sé sia l'universale, sia il particolare. Il grande gioco di Hegel è quello di mostrare che questo è proprio ciò che da sempre il giudizio dice; ma è anche ciò che da sempre l'intelletto non percepisce. Il giudizio dice che questa rosa è rossa. Sta dicendo che lei è rossa, non che lo dico io. Io sto solo enunciando il suo esser rossa; sto dicendo: questo rosa, questo singolare qui, ha la particolarità di essere una rosa, e ha pure l'universalità del rosso. Il giudizio lo dice certo in maniera inadeguata, e però lo dice. Dice che universalità, particolarità e individualità stanno insieme.

Continua Hegel: "Il concetto perciò è unità negativa con sé che è il determinato in sé e per sé, identico a sé e universale". Che è unità negativa con sé? Il determinato in sé e per sé; non la cosa in sé di cui non si può dir nulla, che non ha né odore, né sapore, né colore. Il concetto hegeliano ce li ha; ma in questo riflettersi nei determinati in sé e per sé il concetto è al tempo stesso identico a sé e universale. Identico nella sua singolarità e perciò universale. Lasciamo per ora questa frase, che comprenderemo via via, e vediamo la notazione che Hegel aggiunge: "il singolare e l'effettivamente reale sono la medesima cosa" (ciò che era rimasto impensabile in Platone e in Aristotele, perché Hegel sta dicendo che l'idea e l'individuo sono il medesimo). Aristotele da parte sua tentava di suturare questa scissione, mettendo le idee dentro la materia come sua entelechia, come sua legge formativa: c'è una dynamis che passa all'atto, c'è una energeia e una entelechia, una finalità che prende questa materia qui e ne fa un uomo; allora l'uomo non sta lassù, ma quaggiù. Ma poi anche per Aristotele la materia è una cosa diversa dalla forma, la potenza è diversa dall'atto, il mondo da Dio. La fessura platonica si riapre; si chiude solo con Spinoza e poi con Hegel, consape-

vole del suo debito spinoziano, e si salda nelle espressioni che stiamo leggendo: il singolare e l'effettivamente reale sono la stessa cosa; così si chiude la metafisica dell'Occidente; finalmente essa dimostra e descrive adeguatamente ciò da cui è partita: che l'essere e il pensare sono il medesimo; il che vuol dire l'universale e l'individuo sono il razionale, ciò che si può capire, argomentare. Il singolare e l'effettivamente reale sono la stessa cosa. Attenzione però: "con la sola differenza che il singolare è scaturito dal concetto e quindi è posto come universale, come identità negativa con sé".

Ritroviamo il negativo con sé e riflesso in sé. Ciò significa che il singolare non è l'universale sic et simpliciter; incontro Socrate, non l'uomo! E però incontro l'uomo quando incontro Socrate. La cosa per ora è affrontata in questo modo: non è che il singolare stia fuori dell'universale, che stia fuori del concetto; altrimenti avremmo la vecchia posizione intellettualistica: le idee stanno su, gli individui giù. Il singolare sta nell'universale, sta nel concetto; ma il concetto non è immobile; esso è il processo, è il movimento. È il movimento che pone la sua stessa individuazione, il suo stesso individuarsi. Sicché il singolare è posto dal concetto come universale e quindi come un'identità negativa. L'individuale è posto nel concetto e dal concetto, ma come ciò che nella sua identità è negativo. Cos'è questo? è il giudizio. Hegel si sta aprendo la strada, attraverso questa via impervia, per arrivare a comprendere che cos'è il giudizio a partire dal concetto. Lo vedremo meglio più avanti, ma accenniamolo sin d'ora per illuminarci il cammino. Cosa succede quando dico "Socrate è uomo?" Che dentro il concetto, l'esser uomo, è posto questo singolo, Socrate; ma è posto come quell'identità che consiste nell'autonegarsi, nel dirsi: io, Socrate, non sono Socrate perché in realtà sono uomo; e nello stesso tempo io, Socrate, che sono uomo, non sono genericamente uomo, sono quell'uomo che è Socrate. Questa negazione continua, questo movimento di autonegazione è posto dal concetto, è ciò che caratterizza il concetto. Il singolare e l'effettivamente reale sono la stessa cosa, con la sola differenza che il singolare è stato posto dal concetto e quindi è posto come universale. Socrate è uomo, come l'identità negativa con sé; io sono me stesso essendo l'altro e sono l'altro essendo me stesso.

Bisogna dire però qualcosa di più. Abbiamo osservato che tutti i conti si chiudono, che la spaccatura che invano Aristotele ha cercato di colmare si colma; ma le cose non sono poi così semplici. Ciò che abbiamo osservato è da un lato vero, dall'altro meno vero. Hegel dice nelle note che quando parla di singolarità non intende accidentalità. La singolarità di cui sta parlando non è la singolarità immediata; anzi è mediata dal movimento del concetto. Sicché, dice Hegel, non stiamo parlando di cose singole, per esempio di uomini singoli. Ma allora Socrate di nuovo è buttato fuori. Hegel scrive: "questa determinatezza della singolarità non avviene nel concetto, avviene solo col giudizio" (questo lo avevamo capito) "ma bisogna tener presente che ogni movimento del concetto è esso stesso l'intero concetto". Certo; Hegel infatti ha detto che il concetto è totalità, non essendo la totalità la mera somma delle parti, ma la presenza del tutto in ogni parte; è chiaro allora che quando arriveremo al giudizio e vedremo le parti del concetto – per esempio soggetto, copula e predicato – quello che Hegel ci

mostrerà sarà che tutte e tre queste parti sono l'intero del concetto; il concetto è tutto in ognuna delle tre. Però quando si dice singolarità non si dice la accidentalità, perché la singolarità, il soggetto, è il concetto stesso nella sua totalità. E qui Hegel si ferma. Facciamo una nota a margine per chiarire un po' meglio che sarà mai questa accidentalità. Tutti più o meno sappiamo già quale può essere la risposta: l'accidentalità è la natura. La natura in Hegel è ciò che rende il concetto effettuale, ciò che fa dell'idea in sé un'idea fuori di sé. La natura però è priva di pensiero; essa cerca di tener dietro al concetto, di dargli realtà; ma gliela dà nella pura accidentalità estrinseca dello spazio e del tempo, in modo ingenuo e a-concettuale. Poi la natura dovrà tornare in sé, e allora avremo l'idea in sé e per sé, cioè avremo lo spirito, il Geist, la storia: dai primordi sino a Hegel. Tutti sappiamo che questo è il molto discusso sistema hegeliano. Lo abbiamo richiamato per meglio chiarire la portata del problema dell'accidentale. Ci torneremo alla fine e forse ci capiterà di mostrare che l'accidentale non è affatto la natura, bensì proprio la storia; quando avremo capito questo, allora avremo l'intero disegno della tenda di Hegel; dietro a che Hegel si nasconde e dietro a che parla; e infine dietro a che anche noi, qui, parliamo.

Leggiamo la continuazione del paragrafo. Hegel ribadisce cose che ha già detto, ma che ora ripete a un più alto livello. Ricorda che quando si parla del concetto come caratterizzato dai tre momenti dell'universalità, della particolarità e della singolarità, cioè come totalità che è presente in ogni partizione, si è assolutamente lontani dal concetto tradizionale che parlava di universalità astratta, di rappresentazione mentale (questo era Aristotele). Una volta di più Hegel ribadisce che procedere in questo modo significa non avere ancora capito cos'è in gioco nella logica. Non si tratta affatto nella logica di raccogliere e di conservare ciò che sarebbe comune alle diverse piante, animali, uomini, colori ecc., perché questo è solo ciò che l'intelletto pensa che sia il concetto (e questo è appunto il concetto in Aristotele). Se questo è il concetto, avrebbero il loro diritto il sentimento e il cuore a parlare di vuoti schemi e ombre. "Ma l'universale del concetto non è qualcosa di comune che starebbe di fronte e che caratterizzerebbe una particolarità consistente in sé e per sé", come se le cose potessero consistere in sé e per sé fuori dal pensiero che le pone. L'universalità del concetto è invece "ciò che particolarizza se stesso, ciò che specifica se stesso, e che nel suo altro permane in limpida chiarezza presso di sé".

Quindi non ci sono le cose di qua e la mente di là; quello che c'è è il concetto che si particolarizza, che si mostra come questa particolare determinazione, e che nel mostrarsi così resta limpidamente uguale a sé. Quello che la metafisica, la logica tradizionale considera universale non è vero universale. La logica tradizionale pensa l'universale come ciò che è comune: tutti gli alberi hanno in comune qualche cosa che è l'universalità dell'albero. Questo però non è affatto l'universale; l'universale è concreto, si muove, è tutt'altro da un semplice essere in comune. Ciò accade perché i Greci non avevano nozione della vera universalità; essi parlavano dell'universale astrattamente, come ciò che è comune. La vera universalità accade solo col cristianesimo, perché col cristianesimo si è cominciato a pensare qualcosa di comune che non è semplicemente comune. Si

pensi al grande problema, che ha travagliato i primi secoli del cristianesimo, della "mia physis", dell'unitaria natura del padre col figlio e con lo spirito santo. La trinità cristiana è ovviamente per Hegel l'antecedente, sul piano della storia concreta, della realtà dell'esperienza umana, di ciò che dice del suo concetto. Il suo concetto è, in questo senso, la risoluzione nel pensiero dell'esperienza cristiana. L'esperienza religiosa cristiana esprime, nei suoi limiti, quel che la filosofia hegeliana del concetto pensa in modo adeguato. Nella trinità pensata a fondo si trova esattamente quello che Hegel dice del concetto. Il Padre è distinto dal Figlio e dallo Spirito santo, ma insieme non lo è; tutti e tre stanno in ognuna di queste figure. Questo non lo si poteva pensare in una umanità come quella greca, che ammetteva per es. la schiavitù. I Greci non pensavano la persona come persona; lo schiavo era un uomo ma anche non lo era (era una macchina vivente).

Non è dunque ciò che è comune la spiegazione e la genesi del concetto; questo è semplicemente il concetto dal punto di vista dell'intelletto e delle sue astrazioni. Continua Hegel: "Non siamo noi a formare i concetti e il concetto non va considerato affatto come qualcosa che ha avuto una genesi". Il cognitivismo contemporaneo ritroverebbe qui la sua condanna; non si entra nella filosofia così: che ci sono le cose, poi ci siamo noi, e noi ce ne facciamo un'idea attraverso una sorta di astrazione di ciò che sarebbe comune. Né si può fare una genesi del concetto come se il concetto fosse una cosa qualsiasi, per es. come si potrebbe in biologia fare una genesi della coda nei vertebrati; queste cose stanno già dentro il concetto. Se il concetto è la totalità del reale, non può avere una genesi, non può averla la sostanza di Spinoza.

Ma Hegel non si limita a questa critica; indica perché il concetto non può essere questo: perché al concetto appartiene la mediazione. Questa è poi la grande scoperta di Hegel. Egli aggiunge che la mediazione si trova nel concetto stesso: il concetto è ciò che è mediato da se stesso e con se stesso. È il concetto che si muove, che si nega e si particularizza; è ancora il concetto che si recupera riflettendosi in sé nella sua stessa singolarità. Naturalmente tutti continuiamo a pensare il concetto come una rappresentazione mentale. È la stessa cosa che accade con Heidegger quando dice che l'uomo è nel linguaggio, non il linguaggio nell'uomo, sicché il linguaggio sta prima dell'uomo. È infatti evidente che noi non possiamo metterci il linguaggio davanti agli occhi come una cosa. È un'operazione del linguaggio quella che studia le forme del linguaggio. Analogamente si deve dire del concetto: nulla può essere posto di fronte senza il concetto. E allora, consapevoli di questa difficoltà, possiamo dire: è il concetto che si media in sé con se stesso; o, come diceva bene Peirce, che era arrivato per la sua strada alle stesse conclusioni: non bisogna dire che il pensiero è in noi; è più giusto dire che siamo noi nel pensiero.

Scriva Hegel, sempre in questo paragrafo 163: "È assurdo ammettere che ci siano prima gli oggetti che costituiscono il contenuto delle nostre rappresentazioni e che poi sopraggiunga la nostra attività soggettiva che ne forma i concetti mediante l'operazione di astrarre e raccogliere ciò che è comune agli oggetti". (Vedete come descrive perfettamente l'operazione aristotelica, ciò che appunto aveva invece detto Aristotele e che qui viene dichiarato assurdo). Come si fa a

dire che lì c'è l'oggetto, ma non si sa che cosa è, di qui ci sono i soggetti, ma non si sa che cosa sono, e poi i soggetti sono investiti di questo carisma, di questa capacità magica per cui trarrebbero gli aspetti comuni e se ne farebbero delle rappresentazioni? Dobbiamo invece pensare che le cose sono quello che sono mediante l'attività del concetto, il suo Wirken, il suo essere attivo; attività del concetto che è loro immanente e in esse si rivela. Aristotele, d'altro parte, non sarebbe stato molto in disaccordo; avrebbe detto che questo l'aveva esposto nella Metafisica; tale attività è l'entelécheia, la forma attiva, l'essere in atto dentro la materia; salvo che Hegel salda i due tronconi: la metafisica non è diversa dalla logica; la logica è metafisica, cioè il movimento della realtà stessa.

Paragrafo 164: "Il concetto è concreto nell'unità dei suoi momenti, cioè universalità, particolarità, singolarità". Questo lo abbiamo già capito. Osserva Hegel: l'universalità nomina l'identità del concetto. L'universalità è ciò che dà identità, contrariamente a quel che generalmente si pensa. È solo quando posso dire cosa ho di fronte, che quel che ho di fronte assume un'identità. Se dico: "ho incontrato x", questo dire è sommamente generico, ed equivale a non aver incontrato niente. Dovrò ben dire che cosa ho incontrato; ma per dire cosa ho incontrato, per es. un cane o un uomo, immediatamente dico l'universalità ("cane", "uomo"). Quindi è l'universalità che mi dice l'identità di ciò che ho incontrato, è l'universalità che identifica l'evento dell'esperienza.

La particolarità poi è il momento della distinzione. Hegel giustamente dice: ho incontrato un cane, o un uomo. Dico l'universale, ma lo dico nella sua particolarità, lo particularizzo subito.

E finalmente la singolarità: la singolarità è definita qui quel momento del concetto che, preso per sé astrattamente, nomina il fondamento, ciò che sta nel profondo, la sub-stanzia, ciò che fa da basamento all'universale e al particolare. Salvo che tale momento non è da distinguersi; solo astrattamente lo distinguiamo. Infatti aggiunge (e la difficoltà è pensare questa aggiunta e soprattutto farlo vedere): "ogni momento ha in sé gli altri due. Ne deriva che quelli che comunemente chiamiamo concetti sono nient'altro che rappresentazioni astratte, perché lasciano cadere la loro particolarità". Uomo (concetto) che non è un uomo e nemmeno questo uomo. Rappresentazioni astratte, sogni dell'intelletto, che peraltro deve fare questi sogni. "Rappresentazioni astratte che lasciano cadere sia la particolarità, sia la singolarità, sicché quelli che comunemente chiamiamo concetti, astraggono proprio dal concetto". Il concetto non è così come astrattamente ce lo figuriamo ("uomo" ecc.). Il vero concetto è concreto, ha in ogni momento anche gli altri due; siamo noi che astraiano e diciamo "casa"; quale? Non l'ho detto. Diciamo "uomo"; quale uomo? Non mi va di dirlo. Crediamo così di usare la logica. Hegel ci risponderebbe che invece astraiano dalla logica. Crediamo di usare segni concettuali e Hegel ci direbbe che invece facciamo astrazione dal movimento reale dei segni del concetto. Procedendo in modo formalistico la logica non fa astrazione dalla realtà, ma proprio dal concetto. Infatti il concetto non è altro che il movimento della realtà per Hegel.

Ultime osservazioni, con le quali cadono in un colpo solo tante teste; paragrafo 165: "Quando si dice del concetto che è chiaro, distinto, adeguato, non si

va al di là della rappresentazione, cioè della psicologia". Tutte queste nozioni, che si credono logiche, non lo sono, sono psicologiche. Cartesio dice che questo, per esempio, è un concetto chiaro; sarà chiaro a lui, ma questi non sono argomenti logici. Fondare la logica sull'evidenza dell'intuitus mentis è un non senso, perché così non usciamo dalla psicologia. Qui Hegel si dà la mano col suo grande avversario, Leibniz. Anche Leibniz obiettò la stessa cosa a Cartesio, però stando sull'altro fronte, perché Leibniz considera la logica in modo formale. Bisognerà andare sino in fondo a questa strada, ma se la logica è davvero formale, allora questi concetti cartesiani, dice Leibniz, sono psicologici e non dimostrano niente. Qui Hegel e Leibniz si trovano d'accordo e non per caso; c'è una ragione profonda che li lega e che fa di loro due grandissimi filosofi. Senza con questo voler svalutare Cartesio, bisogna dire che, nella loro ottica, Cartesio è il fondatore della scienza, ma filosoficamente il suo cogito è una cosa psicologica.

Torniamo a noi. Chiarezza e distinzione: le abbiamo forse incontrate? Abbiamo attraversato con Hegel l'essere, l'essenza, e ora ci stiamo inoltrando faticosamente nell'atmosfera rarefatta del concetto. Mai ci sono apparse nozioni del tipo della chiarezza e della distinzione, riferite alle idee. Non dovevano apparire, infatti, perché queste sono cose antropologiche, non logiche, sono cose da lasciare agli psicologi. Così pure l'adeguazione, l'essere adeguato del concetto, che esprime solo l'aspetto formale del concetto, cioè l'accordo della rappresentazione col suo oggetto, ovvero con la cosa esterna. Ma questo è solo l'aspetto formale del concetto. L'aspetto sostanziale è che il concetto è lui la cosa esterna! Quindi non ha da adeguare proprio niente. Non è che le cose se ne stanno là e bisogna poi vedere se riesco a farmene un'idea adeguata; la veritas non è adaequatio intellectus et rei. Si potrebbe osservare di passaggio quanto è ingiusta la critica che Heidegger muove più di una volta a Hegel, obiettandogli che la sua nozione di verità non va al di là del concetto tradizionale di adaequatio. Per esempio, in *Von Wesen der Wahrheit* questo è detto espressamente. Si può capire che Heidegger tentasse di mettere a fuoco un suo concetto di verità che non era hegeliano (che ci sia riuscito o no lo lasciamo del tutto impregiudicato), ma certamente questa sua critica era ingiusta.

Continua Hegel: "Inoltre anche la subordinazione per genere e specie non è una cosa concettuale; è una differenza aconcettuale, non mediata dal pensiero, è una differenza estrinseca". Prendo le misure e dico: uomo è più grande di ateniense; ecco che ho la subordinazione di genere e specie. Ma queste sono descrizioni estrinseche; non dimostrano come universalità e particolarità si determinano da sé dentro il concetto; sono descrizioni prese astrattamente dalla riflessione esterna, dice Hegel, e così pure le classificazioni per concetti negativi, contrari, contraddittori ecc. Hegel le manda a spasso: "È uno spigolare a caso determinatezze di pensiero", cioè non ricavate dal pensiero nel suo movimento. Hegel ha ben diritto di dire questo, perché tutte queste determinazioni le ha mostrate nella loro necessità nella sfera dell'essere e nella sfera dell'essenza. Ha mostrato lì che, per una necessità intrinseca del movimento del pensiero, esse venivano fuori. Ma venivano fuori come inadeguate a esprimere il concetto e quindi lasciate a loro stesse come momenti dialettici.

Come si vede, qui della logica aristotelica è fatta terra bruciata, ed è davvero stupefacente che la logica contemporanea non se ne sia mai accorta. Essa ha continuato la sua strada secondo la spaccatura aristotelica: ci sono i metafisici, quelli che vengono da Hegel, e ci sono i logico-formali, quelli che vengono dall'altra costola di Aristotele. Indubbiamente noi siamo di fronte a una grande spaccatura della filosofia, che non c'era nel Medioevo; essa è cominciata nel '7-'800. Sino a Kant la filosofia era compatta; Kant poteva parlare di Newton come di Hume; non erano due universi comunicabili, piuttosto erano due atteggiamenti e due tendenze. Dopo Hegel questa frequentazione totale del sapere non c'è stata più, salvo eccezioni. Si sono creati così due universi di discorso. Questa spaccatura è arrivata alla resa dei conti con filosofi come Nietzsche, Peirce, Husserl, Whitehead, Heidegger: persone che avevano ben chiare le due strade e si chiedevano cos'era in gioco in esse.

Torniamo a Hegel. Che cosa appartiene al concetto se non gli appartengono il chiaro, il distinto, il genere, la specie, l'affermativo, il negativo ecc.? "Gli appartiene, dice Hegel, il porre le proprie distinzioni come momenti singoli che si oppongono l'uno all'altro e che insieme pongono la loro identità, l'uno e l'altro". Ora finalmente emerge il giudizio, cioè il concetto che pone le proprie distinzioni come momenti singoli, soggetto e predicato, i quali si oppongono l'un l'altro (è il soggetto, non il predicato) e l'uno rispetto all'altro (soggetto di quel predicato, predicato di quel soggetto). Insieme pongono così la loro identità: dicono che il soggetto è il predicato, che è l'uno e l'altro. Sicché Hegel può concludere con quelle sue frasi fulminee: "Questa particolarità del concetto posta è il giudizio". Che cos'è dunque il giudizio rispetto al concetto? È il concetto che pone le sue particolarità, che le manifesta e le mostra da sé, è il concetto che si dà a vedere nella sua particolarità. Comincia il gioco del giudizio.

8. IL GIUDIZIO

Paragrafo 166: "Il giudizio è il concetto nella sua particolarità come relazione distinguente dei suoi momenti che sono posti come essenti per sé e, al tempo stesso, come identici a sé, non come identici l'uno all'altro". Questo "non" mostra già il muro contro il quale la forma del giudizio va a sbattere, sicché nemmeno il giudizio sarà il luogo della estrinsecazione compiuta del concetto, ma solo il sillogismo. Il giudizio, cioè il concetto nella sua particolarità, è una relazione: ecco che siamo usciti dall'astratta identità del concetto. Il concetto è un rapporto, ma un rapporto tale che distingue i suoi momenti come essenti per sé e come identici a sé. Ciò che non riesce a mostrare il giudizio è l'altra parte, ciò per cui si deve dire anche il contrario di quel che si è detto. Il giudizio soffrirà di questa sua contraddizione, di questa sua limitazione, che peraltro non ne fa una forma sbagliata del pensiero, anzi ne fa una tappa indispensabile! Salvo che non è lì che ci dobbiamo fermare se vogliamo davvero comprendere, cioè fare filosofia.

Hegel, chiarendo quello che abbiamo detto in maniera sintetica, osserva: di solito come viene presentato il giudizio? Come una relazione i cui estremi sono indipendenti, sono due cose diverse; cioè si pensa il giudizio come relazione fra estremi in cui il soggetto è una cosa che sta a sé e la determinazione universale del predicato è l'altra cosa che sta a sé. Come poi stia a sé, osserva Hegel, è impossibile capire. Quello che si crede comunemente è che il predicato sta fuori del soggetto. Dove sta? forse nella mia testa? Questa battuta sarcastica riassume una polemica secolare, la polemica sugli universali. Polemica medievale che torna in età moderna e che è ancora alla base della controversia tra psicologismo e logicismo al tempo di Husserl e di Brentano. L'universale è in re, ante rem o post rem? Il problema nasceva proprio dal fatto che si ragionava a partire dal giudizio e si ragionava sulla base della convinzione che il soggetto è una cosa che sta là e il predicato una cosa che sta qua e che col soggetto non ha alcun rapporto, se non quello del giudizio. Sono io, dice Hegel ironicamente, che metto insieme questa determinazione universale ed ecco che si ha il giudizio.

Ma Hegel subito osserva: attenzione, l'è della copula nel contempo ha già negato questo sussumere estrinseco di soggetti e predicati e lascia presagire che nel giudizio si ha una determinazione dell'oggetto stesso, cioè dell'universalità oggettiva del soggetto che proprio nel giudizio, guarda caso, è colto dentro un quadro universale. Cosa sta dicendo Hegel? Guardate quel che dite, voi logici della tradizione. Pensate il giudizio come se esso fosse un collegare estrinseco, dal di fuori, due cose che starebbero separate: la cosa, o il soggetto, e la sua determinazione universale, o il predicato. Ma mentre pensate questo, non vi accorgete di dire esattamente il contrario, che il giudizio che dite vi contraddice subito, perché voi dire "la casa è rossa", oppure "questo è un uomo". State esattamente dicendo il contrario di quello che pensate; state dicendo che soggetto e predicato sono il medesimo, mentre voi, chissà perché, continuate a pensarli separati.

Un perché c'è; anzi bisogna aggiungere: guai se non si passasse attraverso

questo lavoro della negazione intellettuale. Noi non penseremmo, senza questa capacità di contraddirci e di dire la contraddizione. Hegel ci ha detto già perché: perché il pensiero non è una cosa che si afferra con le mani; il pensiero è una negazione, è un andare al di là, porre la propria negatività e superarla. Se non si ha questo, non si pensa. Non possiamo fermarci a questa contraddizione; la dobbiamo guardare, dobbiamo guardare in quella espressione paradossale che, mentre distingue, dice l'identità di ciò che distingue. Questo però il giudizio non riuscirà mai a esprimerlo; ecco perché dovremo passare al sillogismo. Dice Hegel: "L'è della copula nel contempo nega questo assumere estrinseco, questo sussumere il soggetto nel predicato, e lascia presagire che nel giudizio si ha una determinazione del concetto stesso". Lascia presagire che il soggetto è uguale all'universale, al predicato, e che l'universale è uguale al soggetto. Lo lascia presagire mostrando quanto è ingenua la nostra comune veduta sul giudizio: di qui la cosa, e di lì il predicato; poi io li metto insieme e li faccio interagire. Ma questa non è una comprensione filosofica. Dove sta quella persona che avrebbe di fronte a sé la cosa in se stessa (non si sa quale, perché non ancora determinata), e insieme la determinazione universale, che sarebbe o una sua rappresentazione o un'illuminazione di Dio? Questa persona, dal di fuori, li metterebbe insieme. Lui non appartiene dunque alla realtà? non è lui stesso un soggetto e un concetto? Non è lui stesso un universale, un movimento della realtà? E allora è chiaro che pensare in questo modo può forse andar bene per un manuale di logica, ma non per l'esercizio della filosofia.

A questo punto Hegel ricorda una cosa interessante; ricorda che in tedesco giudizio si dice Urteil. Ur vuol dire ciò che è originario e teilen, un verbo, vuol dire dividere. La parola giudizio, nelle sue componenti, suona come partizione originaria. Partizione di che? Del concetto. Il giudizio è quell'originario dividersi del concetto, quell'originario ripartirsi che è quello che ora vedremo all'opera come opera dell'intelletto. Guai se non ci fosse; se non ci fosse quest'originaria partizione, questo frantumarsi e opporsi di ogni parte con l'altra, non ci sarebbe semplicemente l'uomo, non ci sarebbero il pensiero e la ragione. Non ci sarebbe cioè quel reale che è razionale, perché senza quella divisione non si pensa; si ha un'unità implicita, ma non una unità esplicita.

Facciamo un esempio. Sino a che per il bambino infante (che già è un concetto, è una realtà che si muove, è un processo) l'incontro con la madre è un'emozione indistinta, è qualcosa che lo coinvolge e lo racchiude totalmente, e nello stesso tempo lo butta fuori di sé, ma ancora in maniera indistinta, sino a che è un omogeneo che è sul punto di rompersi, il bambino non pensa e non parla; questa esperienza globale e totale non si articola nella sua possibilità e nel suo movimento. Nel momento in cui il bambino comincia ad articolare questa unità indistinta dell'origine nel tatto, nella vista ecc. fino alla parola, allora accade un evento straordinario che è l'inizio di un cammino di perdita e di riconquista, di un cammino infinitamente riaperto nel quale l'unità originaria è posta e perduta. Posta nella parola, esplicitata; ma perduta perché divisa. Qui abbiamo l'Ur-teil. Il concetto, che era unità indistinta, è diventato parola; ma esso non è parola e insieme lo è; e così continuiamo a essere rimbalzati tra Scilla e Cariddi, tra paro-

la e cosa, tra evento e segno. Questo è il proprio del giudizio, questo è l'inizio dell'intelletto, dell'intelletto astraente. Guai se non ci fosse: il bambino resterebbe eternamente infante. Guai per colui che allora si ferma lì e crede che questa del giudizio sia la verità, sicché scambia le parole per le cose e le cose come essenti fuori delle parole.

A questo punto si tratta di portare più in alto questa esperienza del giudizio, ovvero si tratta di compierla sino in fondo, di non rifiutarsi alla contraddizione. Ci sono delle ragioni per cui l'essere umano ha orrore della contraddizione. Non per amore del rigore formale; ciò che è in gioco nella contraddizione e che ne determina l'orrore è risuonato sin dalle parole di Parmenide. Anch'egli aveva orrore della contraddizione ed esprimeva con forza poetica quest'orrore quando diceva: non sarà mai che tu dica ciò che non è, da questa via tieni lontano il pensiero. Quando si esprimeva con questa energia Parmenide, evidentemente, non sollevava una questione di rigore formale. Nel divieto di dire la negazione sta infatti la paura di tutte le paure, sta l'abisso della morte, sta la consapevolezza del nulla, la questione per cui l'essere dell'uomo è sospeso tra essere e nulla, cioè tra vita e morte ed è nel non fondamento del fondamento stesso. Quindi la contraddizione, come dice bene Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, è il coraggio di guardare la morte in faccia, e solo l'uomo ha questo coraggio. Perciò avevano ragione i Greci quando dicevano che l'uomo è l'animale più terribile. Come ha questo coraggio? Perché l'uomo parla e parlando dice la morte. Parlando si rende consapevole della contraddizione del nulla, del non-essere, del divenire. Il problema è allora di portare più in alto, *aufheben*, la contraddizione dell'intelletto risolvendola nella ragione.

"Nel giudizio il singolare è l'universale". Con questo è detto tutto. "Il giudizio dice semplicemente questo, che il singolare è l'universale. Queste sono le determinazioni che soggetto e predicato hanno l'uno rispetto all'altro. Soggetto e predicato stanno tra loro in questa relazione, che il singolare è l'universale, sicché le ulteriori determinazioni (il particolare è l'universale, o il singolare è il particolare) non sono che conseguenze". Il giudizio dice sempre "Socrate è mortale", anche quando dice "Socrate è uomo". Già sappiamo che singolare, particolare e universale sono tre momenti del giudizio che non vanno presi come astrattamente scissi per sé: uno indica l'altro. Il fatto è però che il ridurre ogni possibile pensabile giudizio alla forma "S è U" (singolare è universale) o S è P (soggetto è predicato), questo ridursi di tutti i giudizi a questa semplicissima forma che tutti li sottende e che tutti li abbraccia, questo non è solitamente notato dalla logica.

Ora, qui è subito da osservare che nel giudizio singolarità e universalità vengono distinti, "ma – aggiunge Hegel – non è meno vero il fatto che ogni giudizio enuncia singolarità e universalità come identici". E qui Hegel fa una notazione sulla quale potremmo avviare un intero corso di filosofia; dice: "La copula è viene infatti dalla natura del concetto per cui esso è identico a sé nella sua alienazione; singolare e universale sono suoi momenti, sono determinatezze che non possono venire isolate". Questa frase rivolge la nostra attenzione alla copula è: lì si gioca tutto. Quando Heidegger, all'inizio di *Sein und Zeit*, scrive quelle parole

che tutti ricordano, in cui sostanzialmente dice: la filosofia si è sempre occupata dell'essere, ma in verità non ha mai pensato l'essere; è dal Sofista che questa gigantomachia dell'essere si è perduta nell'oblio; e quando, subito dopo, pone proprio la questione della copula è, ripete questo spunto hegeliano. Heidegger ricorda, come opinione prevalente della filosofia del suo tempo, che l'essere sarebbe la più generica delle espressioni, la più vuota, che non dice nulla. Perciò la relazione tra soggetto e predicato, essendo vuota, può essere formalizzata, come già ricordavamo parlando di Aristotele. Non ho bisogno in fondo di scrivere S è P, poiché quella è sta semplicemente come segno di relazione tra S e P. Al posto della "è" posso mettere per esempio un puntino, come fanno i logici, perché appunto non si vogliono impacciare con il linguaggio, con la ambiguità della parola essere, che vuol dire anche esistere, apparire e così via, mentre essi vogliono soltanto la pura relazione, vogliono solo far vedere che c'è una relazione tra individuale e universale, tra soggetto e predicato. Quando Heidegger ricorda che l'essere è generalmente trattato così, egli ha buon gioco nel dire: vedete, la questione dell'essere è stata completamente dimenticata. Che cosa questa copula è significhi, quale sia la sua profonda natura, tutto ciò è caduto nell'oblio, anche per chi studia oggi Aristotele.

Ora, Hegel sta dicendo qui la stessa cosa, sta dicendo che quella è non va presa ingenuamente come credono i logici, come ciò che sarebbe formalizzabile, sicché non c'è niente altro da dire. Quella è viene dalla natura del concetto, viene da quel movimento del concetto che si dà a vedere nella distinzione dell'individuo e dell'universale e che dandosi a vedere nella distinzione invoca nel contempo la loro unità. E allora il senso metafisico di questa è diventa estremamente importante. Dovremmo aprirci qui a una riflessione e andare sino in fondo a questa indicazione che Hegel ci dà, perché egli sta dicendo: il concetto è l'essere, l'essere è il concetto.

"Il giudizio è perciò la determinatezza o distinzione del concetto, distinzione che però rimane universalità". Questo è il punto fondamentale, che ci ricorda che noi siamo nella terza sezione della Logica: il concetto. Qui le distinzioni restano nell'universalità, perché abbiamo guadagnato quella totalità che è il concetto, cioè l'unità profonda di essere ed essenza. Nelle altre due sezioni precedenti (dell'essere e dell'essenza, appunto) ciò non si poteva dire. Questa è proprio la differenza della sfera in cui stiamo lavorando. Nell'essere le determinazioni, le distinzioni, non rimanevano nell'universalità; questo era il problema. Queste distinzioni, che erano distinzioni dell'essere, di ciò che immediatamente è, scappavano tra le dita, non riuscivano a concretarsi nella loro universalità. Non appena dicevo qualcosa, questo qualcosa sfumava e io ritornavo all'accidentalità del nulla, del semplice e vuoto esserci dell'essere. Esempio capitale è quello del tempo, dell'ora. Io ho di fronte a me quella cosa nella sua semplice determinatezza che è lì; allora cerco di dire anzitutto questo, che è lì adesso, ora, non prima. Ma come ho detto ora, l'ora non è più, dice Hegel. La parola ora diventa una universalità astratta che non afferra la cosa. Per questo dall'essere si passa all'essenza: bisogna vedere cosa c'è dietro. Dietro c'è il movimento, la legge del divenire, tutto quello che volete. Ma anche qui le distinzioni non si

raccolgono in unità; piuttosto si contraddicono continuamente. Solo ora, nella terza sezione, queste determinatezze o distinzioni del concetto sono distinzioni che permangono nella loro universalità. Questo naturalmente non va assertito, va mostrato; o meglio, va assertito perché poi deve essere mostrato: si deve vedere che ciò è proprio così, che le determinatezze del concetto si scindono ma non ce la fanno a restare separate. Ogni volta che tentano di affermarsi come separate, in realtà hanno già detto l'altro, sono già nella universalità del rapporto con l'altro.

Dicevamo della copula è e della congruenza nel giudizio tra ciò stesso che viene separato dal giudizio; ecco perché Hegel dice: "Quando si osserva che il giudizio collega concetti di specie diversa, soggetto e predicato, oppure che nel giudizio al soggetto viene attribuito un predicato (così si dice comunemente), si ragiona in maniera estrinseca, come se il soggetto fosse qualcosa che sussiste fuori dal giudizio, come se ci fossero cose che non sono già giudizi, cose in sé, e come se il predicato fosse qualcosa di reperibile nella nostra testa. Ma tutto ciò è già contraddetto dalla copula è". Se noi diciamo: "questa rosa è rossa", oppure: "questa casa è bianca", o ancora: "questo dipinto è bello", "quando ci esprimiamo comunemente così, non intendiamo affatto che siamo noi a far sì che la rosa sia rossa, la casa bianca e il dipinto bello". Non è questo evidentemente che vogliamo dire. Quando parliamo teoricamente del giudizio ci esprimiamo in questi ridicoli modi: siamo noi che attribuiamo un predicato alla cosa presa come soggetto indipendentemente dal giudizio. Questo lo diciamo dal nostro punto di vista conoscitivo, direbbe ironicamente Husserl; ma quando parliamo, non intendiamo dire niente del genere. Noi intendiamo dire invece che quelle determinazioni sono proprie di quegli oggetti; e d'altra parte né il concetto, né il giudizio sono reperibili soltanto nella nostra testa, né sono qualcosa di formato solo da noi. Nemmeno questo pensiamo quando parliamo; solo quando teorizziamo pensiamo il concetto come ciò che è segno mentale della cosa stessa.

"Il concetto, dice Hegel, nel suo sviluppo, è immanente alla cosa stessa". È la rosa che diviene rossa, è la casa che diviene bianca, è il dipinto che diviene bello. "Concepire un oggetto significa divenire consapevoli del suo concetto". Cosa vuol dire concepire un oggetto? Nient'altro che questo: divenire consapevoli del suo concetto come ciò che è immanente al suo essere, come ciò che è immanente al suo sviluppo. Giudicare un oggetto non è starsene al di fuori mettendo insieme determinazioni cosiddette di specie diversa. "Giudicare l'oggetto, dice Hegel, è un modo di osservare l'oggetto in una determinatezza posta, mentre non è affatto attribuirgli qualcosa di soggettivo". Il giudicare un oggetto quindi è un concepirlo, sicché una sua determinatezza viene posta. Cosa vuol dire "posta" nel linguaggio hegeliano? Che viene resa esplicita, viene strappata fuori dall'oggetto e messa in evidenza: la rosa è rossa. Ecco che la determinatezza non resta implicita, come è all'inizio nel concetto, ma viene resa esplicita, viene posta espressamente, si potrebbe dire. Questo non significa certo attribuirgli qualcosa di soggettivo o a vanvera, non significa che io, soggettivamente e dal di fuori, dico che la rosa è rossa; semplicemente il mio dire porta ad espressione, quindi rende posto, ciò che è dell'oggetto, ciò che è determinatezza sua, non mia.

Paragrafo 167. Hegel approfondisce ulteriormente la sua critica: "Il giudizio usualmente viene preso in senso soggettivo come una operazione che compare solo nel pensiero autocosciente. Ma ciò non appartiene al campo logico. Il giudizio è una struttura universale della realtà, sicché tutte le cose sono un giudizio, cioè sono dei singolari che sono in sé un'universalità o un'universalità che si è singolarizzata". Vediamo di analizzare queste asserzioni.

Hegel pensa forse ad Aristotele nel dire che il giudizio viene comunemente assimilato a un'operazione soggettiva; il giudizio sarebbe allora proprio dell'uomo in quanto animale diventato autocosciente; viene anche da pensare che esso sia inerente alla funzione linguistica, che sia una parte del linguaggio. Qual è l'obiezione di Hegel? Perché non ha senso parlare del giudizio come un'operazione autocosciente? Egli dice: perché ciò non appartiene alla logica. Osservazione veramente difficile. Il giudizio dice invece una struttura universale della realtà. Ma cosa vuol dire: l'autocoscienza non appartiene alla logica? Hegel non sta semplicemente dicendo che la logica è il dominio della pura formalità e che l'autocoscienza sarebbe competenza degli psicologi. Bisogna tener presente l'intero del sistema hegeliano e ricordarci che stiamo frequentando un testo particolare, che è l'Enciclopedia, e che solo essa ci dà l'intero del sistema hegeliano. Ciò comporta le tre famose partizioni: l'idea in sé, l'idea fuori di sé e l'idea in sé e per sé, ovvero logica, natura, spirito. Hegel sta dicendo che la questione dell'autocoscienza, ciò per cui indubbiamente non si possono esprimere giudizi se non da parte di un animale autocosciente, non è questione che riguarda la totalità della realtà guardata sotto il profilo del concetto, cioè della logica, ma è questione che incontreremo al posto suo sia entro la natura, sia entro lo spirito; cioè in particolare in una di quelle tre partizioni che, appunto, dalla antropologia alla fenomenologia conducono alla psicologia.

Hegel sta dunque dicendo che quello che stiamo esaminando, il movimento del concetto, è sì la totalità concreta, l'assoluto, ma è una totalità concreta in sé; non ancora fuori di sé e non ancora in sé e per sé. Siamo in questa sezione dell'Enciclopedia, non in quella dello spirito assoluto che la conclude. Sicché, se volessimo andare alla realtà vera in sé e per sé, non basterebbe arrivare al sillogismo disgiuntivo, come noi faremo per i nostri scopi. Spinozianamente si potrebbe dire: non c'è pensiero senza estensione e non c'è estensione senza pensiero; ovvero: non c'è un concetto che non comporti un corpo che concepisce, e un corpo senza un concetto che lo abita. Ma questo non è argomento della logica. Sarà argomento della filosofia della natura, cioè del darsi a vedere nel mondo. Il concetto è, nella natura, il movimento delle cose che si estraneano da sé e si danno a vedere come cosa. Perciò possiamo supporre che siamo noi che lo astraiano dalle cose, perché noi stessi siamo nelle cose. Ma per dir questo dobbiamo passare alla terza sezione, cioè al cammino dello spirito che dai primordi del bestione umano arriva alla rivoluzione francese e allo stato prussiano (che secondo Hegel è la realtà in sé per sé). Dobbiamo fare tutto il cammino dello spirito, cioè arrivare a quell'ultima figura dove il concetto, che si è dato a vedere come trama esternata nella natura, nel suo divenire giunge fino a quell'animale autocosciente che è l'uomo. Allora lì sì che il giudizio si esprime nell'autocoscienza; ma non è

l'autocoscienza che fa i giudizi, bensì l'ultima figura di quel movimento che è il concetto.

Vediamo ora di capire la parte finale di quella proposizione, molto bella e significativa. Hegel ha detto che il giudizio non appartiene alla sfera autocosciente; anzi bisognerebbe dire, come diceva Peirce: al contrario, è l'autocoscienza che appartiene al movimento del giudizio. Poi Hegel conclude con questa espressione straordinaria: tutte le cose sono giudizi. La cosa stessa è il giudizio. Tutte le cose sono un giudizio perché non c'è cosa che non sia un singolare che è anche un universale, un universale che è anche un singolare. Quando Kant poneva ai confini dell'umana pensabilità il noumeno, Hegel obiettava che questa era un'ingenuità filosofica: la cosa in sé non è ciò che è ignoto; essa è ciò che è più noto di tutto. Se solo ti impegni a guardarla un attimo, vedi che la cosa in sé è quella cosa che sono tutte le cose, una volta che le abbiamo spogliate di tutte le loro determinazioni: quello che rimane è ciò che Kant chiama: la cosa in sé. Ma ciò non è altro che lo spogliarello che l'intelletto ha fatto della cosa che abbiamo incontrato. Se la lasciavamo stare com'era, vedevamo ciò che essa è: un individuale che è universale. Non ho incontrato qualcosa, ma un uomo, un individuale che è uomo universale o un universale che è individuale, perché l'uomo si incontra solo in questo uomo. Non abbiamo allora altro che giudizio, non incontriamo allora che cose-giudizio. Dirà più avanti, e ciò non deve sorprendere: ogni cosa è un sillogismo. Voi direte: o è un giudizio o è un sillogismo. No, non si deve scegliere. Hegel dice il medesimo pur dicendo in questa differenza, e possiamo già percepire qual è quel medesimo. Qui ha detto: ogni cosa è un giudizio, cioè un singolare che è anche universale o un universale che è anche singolare. Cosa vuol dire anche? È l'immediatezza di una opposizione che si nega nel momento stesso in cui si oppone; "anche" dice il limite del giudizio, che distingue, ma nega la distinzione. Il sillogismo risolverà questa contraddizione; quindi non butterà via il giudizio, semplicemente porterà questa verità più in alto.

A questo punto Hegel osserva che non tutti i giudizi sono in verità proposizioni, né che tutte le proposizioni possono venir messe in forma di giudizi. Se diciamo: Cesare ha passato il Rubicone, questa espressione non è un giudizio. Qui Hegel si ferma e bisogna dire che questa fermata è indebita; avrebbe dovuto andare a fondo, ma non lo fa, non è nelle sue intenzioni. Però lo hanno fatto i logici contemporanei; essi hanno sviluppato un'analisi di queste altre espressioni, le quali evidentemente non possono semplicemente venire eliminate dalla lingua logica, dicendo: non sono giudizi e non me ne occupo. Non solo, ma c'è una questione ancora più seria. "Cesare ha passato il Rubicone" è il famoso esempio di Leibniz. Qui Hegel non si dimentica di tirarlo in causa, come a dirgli: guarda che la questione della logica non ha a che fare con queste minuzie che tu ritenevi tanto importanti (la ragione necessaria, la ragione sufficiente, l'accidentalità). La logica non si occupa di accidentalità. È accidentale che Cesare abbia passato il Rubicone, quindi non è un giudizio, perché il giudizio riguarda la necessità del concetto, la necessità di ciò che è reale e razionale. Che Cesare passi o non passi il Rubicone concerne la accidentalità, la estrinsecità, ciò per cui l'idea in sé di-

venta l'idea fuori di sé, cioè natura, e in certo modo anche storia. Nella natura il concetto è accidentale, perché la natura è ingenua, dà realtà al concetto, ma non sa quello che fa. Già, ma la questione dell'accidentale della rappresentazione è uno dei problemi irrisolti di Hegel; ci torneremo quando saremo alla fine.

Paragrafo 168. Dice Hegel: "Il punto di vista del giudizio è il finito". Con questo dà al giudizio sia una sanzione positiva, sia una sanzione negativa. Guai se non ci fosse la finitezza (tutto resterebbe indistinto); quindi il giudizio ha questo enorme compito: che la determinatezza è posta. Se non ci fosse il giudizio non ci sarebbe nessuno di noi, perché non saremmo quei singoli universali che siamo; e niente ci sarebbe di singolo universale, cioè non ci sarebbero cose. La finitezza è frutto dell'immane potenza del giudizio, ciò per cui il giudizio ha la forza della negazione, quella forza della negazione che è la capacità di tollerare la morte, di guardare in faccia il negativo. L'immane potenza del negativo è l'immane compito dell'intelletto per cui io sono uomo, certo, ma sono io, non sono voi e non sono l'uomo in generale. Ognuno si oppone con la forza del negativo, della separatezza, della finitudine, cosicché abbiamo la nostra concretezza e insieme la nostra condanna. Perché l'uomo muore? Perché è una contraddizione vivente, perché appunto è l'uomo, ma contraddice questo suo esser uomo nell'essere quel singolo che è. Già qui è segnata la sua condanna e nello stesso senso però la sua sussistenza: questa è la sua vita, quindi la sua morte.

Come si esprime ciò nella sfera della natura? Se lo andassimo a leggere nella natura, come lo direbbe Hegel? Come troviamo il giudizio in questa sua forma della finitudine espresso negli aforismi della filosofia della natura? Semplicemente così: che l'individuo animale muore perché la sua destinazione è quella di essere portatore dell'universale, portatore del genere; ma portatore del genere come quel portatore determinato e singolo. Che ha da fare l'individuo, qual è il compito che la natura gli affida in quanto la natura non fa che ripetere, estrinsecandole, le forme del concetto? Ma semplicemente il compito di generare. L'individuo ha una sola destinazione, un solo scopo naturale: quello di generare. Non ha altro da fare, sul piano della natura, che individualizzare in sé la specie e perciò trasmetterla al di là di sé, e perciò riprodurla. Quando l'individuo ha raggiunto la maturità sessuale che lo rende atto a generare e quando ha svolto questo suo compito, non gli resta che invecchiare e morire. Questa è l'accidentalità della natura, che realizza in questo modo estrinseco l'universalità del concetto, che dà corpo al concetto e può farlo solo dandogli vita e morte, che sono poi la stessa cosa.

Ho detto prima: l'uomo in quanto animale, perché questo che ho detto non è vero nello spirito. Lo spirito è immortale. Ciò non vuol dire: la mia animuccia singola. Lo spirito vuol dire: arte, religione e filosofia. La natura dà un'estrinsecazione accidentale al giudizio, che nella sua finitudine afferma l'individuo, ma lo afferma come individuo universale, o come universale individualizzato. Hegel è uno dei pochi pensatori che ha pensato tutto, che ha pensato la vita e la morte, che si è posto la domanda del perché si muore, cercandone una spiegazione concettuale. La sua risposta sta appunto nella estrinsecità della natura. La natura non ha altro modo per dar corso a questa unità dell'individuo e dell'universale. Cioè

la natura non ha altro modo che il giudizio; perciò tutte le cose sono giudizi. Ma lo spirito, che comprende tutto ciò, è invece sillogismo, e come tale non muore; vedremo a suo tempo perché il sillogismo non muore. La natura è cieca, non è cosciente, fa pasticci, è rozzamente ingenua; per esempio affida l'universalità della specie alla riproduzione sessuale; una cosa macchinosa.

Scriva Hegel: "Il punto di vista del giudizio è la finitezza e la finitezza delle cose consiste nel fatto che esse sono un giudizio, cioè unione e separabilità del loro essere determinato e della loro universalità. Questo è qualcosa di analogo al rapporto tra corpo e anima". Evidentemente il corpo è ciò che individua l'universalità dell'anima. Ma, appunto corpo e anima sono un dualismo non ancora risolto. Quando Hegel parlerà di Geist, di spirito, non parlerà più né di corpo né di anima, ma di queste differenze portate più in alto nella loro unità. Lo spirito non è l'anima individuale di cui parlano i cristiani e il corpo non è il corpo anatomico di cui parlano gli scienziati. Nello spirito corpo e anima si sono fusi. "Questi (corpo e anima) sono sì uniti, perché se no le cose non sarebbero nulla, ma anche separabili". Ecco il limite del giudizio: separabili dall'intelletto. È l'intelletto che li separa.

Paragrafo 169: "Nel giudizio astratto il singolare è l'universale, il soggetto è il concreto immediato, ciò che si riferisce a sé in maniera negativa, mentre il predicato è astratto, è indeterminato, è l'universale. Siccome però soggetto e predicato sono uniti dalla copula, allora anche il predicato deve necessariamente contenere nella sua universalità la determinatezza del soggetto. Questa è la particolarità di identità posta del soggetto e del predicato. Essa è il contenuto come elemento indifferente alla distinzione formale di soggetto e predicato". Questo bellissimo paragrafo mostra in maniera limpidissima il passaggio al sillogismo; cioè mostra come il giudizio va verso il sillogismo, mediante la sola notazione che tutto sta nella particolarità. Adesso la particolarità comincia ad esplodere: quella particolarità che la copula è nasconde. Comincia il riempimento del vaso che Aristotele aveva vuotato, comincia l'inversione della tendenza. Abbiamo qui la soluzione dell'enigma aristotelico del terzo uomo: esso è la particolarità.

Nell'Enciclopedia si dice che il sillogismo, terzo momento della logica, è l'unità del concetto e del giudizio. È la sezione in cui si opera sia la negazione del concetto in quanto tale, nella sua astrattezza, sia la negazione del giudizio in quanto tale, nella sua astrattezza, sia la loro conservazione, il loro sollevamento nella loro intrinseca unità. "Il sillogismo è il concetto come identità semplice in cui sono ritornate le distinzioni formali del giudizio e del giudizio in quanto al tempo stesso è posto nella realtà". Quindi il sillogismo è il concetto che torna nell'identità semplice, perché abbiamo visto che le partizioni del giudizio sono intellettualistiche, alludono a un'unità che non riescono a esprimere. Passando al sillogismo queste determinazioni scompaiono e tornano nel concetto: sono tutte nel concetto, non nel giudizio e in quel concetto che si è distinto nel giudizio. Questa riflessione fa sì che quelle distinzioni ritornino nell'unità del concetto secondo la regola generale della dialettica hegeliana, per cui abbiamo tesi, antitesi e la sintesi che è una nuova tesi, che è un ritorno alla tesi dopo la negazione della antitesi.

Però non basta dire così. Se dicessimo solo così, saremmo tornati nella semplicità del concetto iniziale, e del giudizio immediato che non si è ancora sviluppato, che non si è totalmente posto, come invece nel sillogismo. Si ha un ritorno all'identità semplice del concetto, ma nello stesso tempo nel sillogismo si ha lo stesso giudizio, con le sue distinzioni formali che però sono tornate nel concetto. Ciò significa: in quanto sono distinzioni poste nella realtà, e perciò conservate dal sillogismo. Il concetto si dà dunque in un'unità con le sue determinazioni, o in unità con le sue distinzioni.

Naturalmente questi che abbiamo detti sono tutti giudizi e questa è la grande difficoltà che abbiamo davanti, perché dobbiamo riuscire a dire tutto questo in una volta sola, mostrando la verità contemporanea di tutte queste facce: che c'è l'identità pura del concetto, ma che ci sono anche le determinazioni del giudizio in quanto poste nella realtà, perché il sillogismo è la realtà.

Dopo di che Hegel osserva che il sillogismo è il razionale, tutto il razionale. Quando si dice "razionale" si intende, hegelianamente, tutto il movimento della realtà. Non c'è realtà o razionalità che sfugga al sillogismo. Abbiamo detto che il razionale è il reale nel suo movimento, nel suo opporsi e distinguersi e ricollocarsi nell'unità dopo essersi distinto. Hegel sta quindi dicendo una cosa scandalosa e semplicissima: che non c'è realtà che non sia pensabile. Tutta la cenere sul capo di quelle filosofie che credono che ci sia qualcosa che non si può pensare non è che semplice ingenuità. Essa dipende dal non aver capito che cos'è la filosofia, il pensiero e il razionale. Certo questa posizione è di una tale forza e coraggio che, dopo Hegel, a molta gente è venuta la mosca al naso; si è così tentato di mostrargli che invece c'è qualcosa che sfugge al razionale; e devo dire che qualcosa del genere farò anch'io. Tuttavia questo gesto di contrapporsi a Hegel ha un senso se si ha veramente capito Hegel.

Ma ora, chiusa questa piccola riflessione, cosa intende Hegel quando dice che il sillogismo è il razionale e tutto il razionale? Intende non la forma del razionale, o, se preferite, non la forma del sillogismo, cioè non qualcosa che è privo di contenuto e quindi non una ragione astratta. È vero, dice Hegel, che quando diciamo ragione a nessuno verrebbe in mente di pensare il sillogismo; ma questo perché viene concepito male il sillogismo, perché non viene pensato davvero. Si tratta di comprendere che quel razionale di cui parliamo non è la forma del sillogismo perché, dice Hegel, il sillogismo formale è razionale in una maniera così priva di razionalità da non avere che fare col suo reale contenuto.

Dopo di che afferma quattro cose che sintetizzo così (sono come quattro indicazioni di cammino). Primo: il sillogismo è il concetto reale che dapprima è formalmente reale, ma ora è posto. Il sillogismo è il concetto: non c'è differenza tra concetto e sillogismo, come crede la logica formale. Un concetto, anche il più semplice concetto, è già tutto il razionale, è già tutto il sillogismo. Nei termini di De Saussure, quando parlava del linguaggio: non c'è una parola italiana che io possa pronunciare la quale non abbia implicitamente in sé la totalità delle relazioni con tutte le parole dell'italiano che oggi possiamo pronunciare. Con la stessa logica Hegel parla del concetto e del sillogismo. Non esiste un concetto, nemmeno il concetto di indescrivibile, nemmeno il concetto di cosa in sé, che

non sia legato alla totalità del concepire e quindi alla totalità del sillogismo. Il sillogismo infatti è il concetto reale. Non è il concetto di partenza che ancora non si era distinto nelle forme del giudizio, e che era ancora infinito e astratto, o immediatamente posto; è il concetto mediatamente posto nelle sue articolazioni, manifestato nel suo movimento.

Seconda affermazione: il sillogismo è fondamento essenziale di ogni vero. Se dico: Gesù è figlio di Dio, questo è un sillogismo e ha nel sillogismo il fondamento essenziale della sua verità; non solo nella fede, ma proprio e anzitutto in questo sillogismo: questo sta dicendo Hegel. Terza proposizione: il sillogismo è l'assoluto, poiché l'assoluto è sillogismo. Assoluto per Hegel è la realtà in sé e per sé considerata. Quindi la realtà non è altro che sillogismo. Secondo un esempio di Hegel: se mi sveglio una mattina nel mio letto e sento venire dalla finestra uno scricchiolio di carriaggi, penso che c'è stata una gelata; ora, questa semplice constatazione o inferenza è un sillogismo. È sillogismo nell'espressione del pensiero ed è sillogismo nella realtà. Tutto questo è il movimento assoluto della realtà (del gelo e del pensiero), realtà che è sillogistica.

Ultima proposizione: avevamo letto che tutto è un giudizio, e in certo modo questo è vero, ma solo in quanto il giudizio allude al sillogismo, vi fa riferimento senza poterlo però esprimere; adesso dobbiamo leggere necessariamente: tutto quindi è un sillogismo. Tutto è sillogismo in quanto ogni cosa è un processo circolare della mediazione dei suoi momenti, mediante la quale mediazione il processo si pone come uno, come quella cosa che è lì. Processo circolare dei suoi momenti mediante i quali la rosa è la rosa, quella rosa lì, la quale però, come Hegel esemplifica in maniera famosissima nella *Fenomenologia dello Spirito*, non sarebbe senza tutto il processo organico della sua mediazione dal seme al bocciolo, al fiore sino al frutto. Questa circolarità fa sì che lì ci sia quell'una cosa, la quale, presa nella sua separatezza è un giudizio, presa nella totalità dei suoi momenti che la producono nell'essere, è un sillogismo.

9. IL SILLOGISMO DELL'ESSERCI

Possiamo finalmente passare alla Grande Logica. Qui vedremo come Hegel smonta il sillogismo aristotelico e quindi determina una nuova soglia della verità filosofica. Tomo terzo, sezione prima, che si intitola "La soggettività", capitolo terzo: "Il sillogismo". Tomo terzo perché ovviamente il tomo primo è il concetto, il tomo secondo è il giudizio. Ma attenzione: sezione prima, e attenzione ancor di più: "La soggettività". Non stiamo quindi parlando né della sezione seconda, né della terza, non le affronteremo: quindi non stiamo parlando di quella realtà in sé e per sé della logica che Hegel chiama idea; ci limitiamo alla sezione prima, quindi a una esposizione "soggettiva" dell'idea. A nessuno venga in mente che quando concluderemo questa parte su Hegel parlando del sillogismo disgiuntivo, siamo giunti, in Hegel, alla determinazione della realtà logica in sé e per sé e della verità logica in sé e per sé. Ne avremo in qualche modo data solo la forma, a livello sillogistico; beninteso, quella forma che è già realtà, ma non realtà totalmente dispiegata e compiuta. Perché ci arrestiamo qui? Perché non andiamo sino in fondo? A noi interessa la forma di questa tenda; è di questo che ci occupiamo. A noi interessa il metodo nel suo carattere strutturale, formale; il resto riguarda Hegel, non riguarda più noi. Ecco perché a noi basta, anzi interessa proprio questo punto della sua esposizione, che viene data però nel suo momento peculiare, cioè nel capitolo terzo, dove c'è il sillogismo, di cui vedremo i tre momenti.

Questa sezione del sillogismo esamina quindi successivamente: primo, il sillogismo dell'esserci, cioè il sillogismo dell'essere determinato, il sillogismo nella sua immediatezza (e avremo subito a che fare con Socrate è uomo, Socrate è mortale ecc.). Secondo, il sillogismo della riflessione, il sillogismo che dall'immediatezza discende nella sua essenza e nella sua profondità riflessa. E, terzo, il sillogismo della necessità. Qui troveremo il sillogismo disgiuntivo e comprenderemo come Hegel ragiona, come insegna la filosofia, come crede che il filosofo debba parlare e perché. Mettiamoci in cammino, sempre prendendo le cose essenziali: sillogismo dell'essere determinato o dell'esserci.

Dice subito Hegel che è il sillogismo preso immediatamente, cioè nel suo aspetto formale. Il sillogismo, pur essendo noi tornati al concetto, come abbiamo letto nell'Enciclopedia, è preso qui come scisso nei suoi momenti astratti. Questi però ora sono tre, e non più due come nel giudizio. Qui la copula unificava distinguendo e distingueva unificando. Però si limitava a dire "è": "la neve è bianca". Di qui il grande scandalo dei cinici e dei megarici: è una sciocchezza dire che la neve è bianca; si può dire solo: il bianco è bianco, la neve è la neve. La scienza quindi non è possibile; i pensieri degli uomini sono vaneggiamenti, aveva ragione Parmenide; si può dire soltanto che l'essere è, e nient'altro che questo. Ma il fatto è che dietro quella "è" c'è qualcosa che tiene insieme soggetto e predicato. Questo qualcosa è appunto il terzo elemento, che è il portatore del sillogismo: il tramite medio. Questa è poi la grande invenzione di Aristotele, la sua grande "scrittura" filosofica.

Il sillogismo, allora, ci presenta dapprima il concetto scisso nei suoi momenti astratti; ma questi momenti astratti ora sono scritti, e non semplicemente allusi

da una copula che di per sé non dice come fa a fare ciò che fa o come fa a dire ciò che dice, perché sta dicendo che una cosa è un'altra cosa. Infatti, osserva subito Hegel, è la particolarità del medio, che unisce immediatamente in sé la I e la U di individuale e universale. E qui Hegel avanza un'osservazione che, letta in un certo modo, è per noi straordinaria; dice: "La mediazione viene così raffigurata, ma non è ancora posta". Nel suo linguaggio vuol dire; sì, è messa lì davanti; ho scritto I P U e quindi sono passato da un'astratta copula "è" (che perciò si potrebbe anche formalizzare perché astratta), da un'astrazione intellettualistica, a quello che la copula veramente è nel suo concreto, rendendo concreti gli individuali universali. Cos'è concretamente la copula? La mediazione del particolare (P). Salvo che il fatto di averla raffigurata, scritta, non significa che l'abbia ancora pensata; non significa che in questa forma il sillogismo abbia anche posto la sua mediazione: l'ha solo supposta, posta lì davanti, ma non l'ha sviluppata. Noi però dobbiamo dire, dal nostro punto di vista, che se la mediazione è raffigurata, ma non è posta, questo non toglie che Aristotele l'ha scritta. Aristotele ha scritto quella P. Sinché non è stata scritta nemmeno è stata pensata; è solo perché viene scritta che viene pensata, sicché lo scriverla non è stato un gesto da niente e non è stato nemmeno un gesto sbagliato.

Hegel sottoscriverebbe queste proposizioni. Direbbe: sì certo, bisognava passare di lì: quello era l'intelletto astratto che faceva il suo lavoro. Grazie a quella mediazione si è passati, dai greci a noi (cioè a me, Hegel), al culmine della verità e della realtà. Non vi saremmo mai arrivati, senza la mediazione aristotelica. Questo Hegel lo riconoscerebbe. Ma non basta; in realtà c'è qualcosa d'altro, di più sfuggente, di più inquietante, di più, come dire, eccentrico rispetto a Hegel. Possiamo qui solo farvi cenno, molto rapidamente.

Hegel sta dicendo che nel sillogismo di Aristotele accade la mediazione. Cioè quel terzo che nel giudizio non viene espresso, ma soltanto alluso tramite la copula, e così manifestato e nascosto al tempo stesso. Donde tutti i paradossi della forma del giudizio e la inconclusività logica del giudizio che Aristotele per primo scoprì. Tutti i paradossi della sofistica antica nascevano infatti dall'argomentare con i giudizi, sui quali appunto si possono basare i giochi sofistici. Di qui le domande, le interrogazioni, le questioni, gli elenchi – come si dice – sofistici di Aristotele. Si può giocare sull'ambiguità del giudizio perché quella "è" dice e non dice, nasconde più che manifestare. Il sofista sta fermo alla mentalità elastica: l'unica cosa che si può dire è che A e A; cioè non si può dire niente. Ma siccome l'uomo dice, allora questo significa che quel che dice non ha consistenza logica, ma soltanto valore patetico, retorico. Aristotele scopre questo gioco delle due carte, mostrando che il sofista nasconde la terza. In realtà non è che la nasconde: non si è accorto che c'è; gioca con queste due carte (le uniche che conosca) inventando trucchi di linguaggio. Ma trucchi di linguaggio non si possono fare più nel momento in cui la terza carta viene esibita, viene messa sul tavolo, cioè viene scritta, come qui espressamente dice Hegel.

E quando viene scritta che accade? Nel sillogismo aristotelico (in cui non abbiamo più a che fare solo con due carte o due termini, per uscir di metafora, ma abbiamo a che fare con tre: il soggetto, il predicato e il medio, che nella formu-

lazione astratta di Aristotele sono appunto S, M, P, soggetto, medio, predicato) è il gioco del medio che chiarisce la possibilità di unire soggetto e predicato. Naturalmente si tratta di studiare come il medio in concreto si comporta e questo è quello che fa il sillogismo di Aristotele. Quando abbiamo dispiegato davanti agli occhi le figure del sillogismo, i modi di queste figure, le loro combinazioni ecc., quando è stata svolta questa analisi formale del medio e quindi la dottrina antica del sillogismo, il sofista è spacciato. La filosofia finalmente sorge come alba radiosa, sorge la ragione umana, cioè il metodo del dire cose vere attraverso la mediazione dell'intelletto.

Ma Hegel non si accontenta: questo è sì un grande passo, però la ragione qui è solo raffigurata, ma non è realmente posta. Infatti è stata raffigurata attraverso un gesto che, per poterla raffigurare, l'ha dovuta svuotare, lasciando alla metafisica le questioni di contenuto e concentrando nella logica sulle questioni di forma. Nella metafisica si dirà chi è Dio, l'uomo, il mondo, cosa sono gli animali e magari anche cosa sono quegli animali che sono i sofisti; nella logica invece ci si concentra sulla pura funzionalità del medio come schermo, come soglia metodica, che consente di dire nella metafisica che Dio è pensiero di pensiero, che l'uomo è sinolo ecc. Ma in questo modo non abbiamo la vera ragione; abbiamo la ragione intellettualistica, astratta, che non mi dice le cose vere in quanto anche reali. Si tratta allora di far sì che questa terza figura, questo medio che è il sillogismo stesso (che è poi la copula che esplode nel suo contenuto reale), si tratta di dimostrare come questo medio non sia semplicemente da scrivere, ma sia da porre, da porre nel suo sviluppo: deve essere posto questo movimento del medio, e non semplicemente riassunto nella P o schematizzato nelle varie figure, come poi Hegel farà vedere.

Ma noi vogliamo fare un passo a lato. Lo facciamo rapidissimamente, perché se lo facessimo sino in fondo, bisognerebbe dedicarci un corso. Inoltre lo posso fare solo riferendomi alla lettura, che suppongo già fatta da voi, della questione della scrittura in *Etica della scrittura*: qual è la tesi lì sostenuta? La richiamo con una semplice frase: che la scrittura alfabetica (greca, romana e nostra), la pratica logica che nasce dallo scrivere alfabeticamente come gli occidentali hanno fatto a partire dai Greci, è lei quella pratica che è responsabile della nascita di una mente logica e di una correlativa ontologia. Queste cose non ci sarebbero fuori di questa pratica. Non ci sono uomini che pensano razionalmente se, anzitutto, non scrivono. Solo colui che scrive con questa scrittura (non con gli ideogrammi) può avere un'anima; quella che cercava Socrate, quella che esibiva Platone: un'anima razionale; e quindi una realtà che corrisponde alle definizioni hegeliane; realtà che è essa stessa un sillogismo, una mediazione del concetto. Ma non c'è concetto fuori della pratica alfabetica.

Se le cose stanno così, quello che sta dicendo Hegel, in questo punto incredibilmente significativo, se visto con questi occhi, è sì assolutamente vero, ma è anche assolutamente da capovolgere, o è da guardare in termini rovesciati rispetto a come Hegel lo guardava. Diceva Heidegger: in ogni pensatore c'è un impensato che non è semplicemente ciò che non ha pensato, ma ciò che non ha pensato pensando quello che ha pensato. Questo impensato doveva restare punto cieco, in

quanto condizione di quella visione, e che quindi non poteva essere detto in quella visione, benché vi fosse alluso in quella visione, che se lo portava dietro come l'ombra. Cosa Hegel non vede? Non vede la ragione per la quale i conti gli tornano perfettamente: la logica è esattamente la metafisica, la metafisica è esattamente la logica: questo è infatti il senso della Grande Logica di Hegel: che non c'è più distinzione fra ontologia e logica, o fra metafisica e logica, perché una è la forma di cui l'altra è il contenuto. Quindi nella forma logica deve già stare quel contenuto, perché è forma di quel contenuto; e in quel contenuto già sta implicita questa forma. I conti tornano: il razionale è reale, il reale è razionale, sia pure attraverso una mediazione complicatissima. Ma tornano per una ragione semplicissima: perché la realtà della quale Hegel sta parlando, con la quale sta riempiendo le vuote forme della logica svuotate da Aristotele ecc., questa realtà è la realtà scritta, non un'altra; è la realtà in quanto scritta, in quanto opera e risultato della scrittura occidentale. Il che è lo stesso che dire: opera della scienza occidentale che tuttora scrive la realtà così. Cioè a partire da quei fondamenti razionali, poiché in realtà è diversa la scrittura delle scienze matematiche della natura.

In conclusione: quando Hegel dice qui: la mediazione è scritta, ma non posta, noi, dal nostro punto di osservazione, gli possiamo rispondere che è la stessa cosa, perché porla significa appunto scriverla e sinché non è scritta non è posta. Naturalmente ci ripromettiamo di riprendere la questione un po' più avanti: vedremo come Hegel scriverà il suo sillogismo; perché lo scriverà, non potrà non scriverlo. Si tratterà di capire come potrà farlo e che cosa ciò comporti.

Adesso riprendiamo. Hegel ha detto che il medio unisce in sé immediatamente l'individuale e l'universale e aggiunge (stiamo parlando del sillogismo dell'esserci): "Il movimento dialettico di questo sillogismo consiste in ciò: che la mediazione, che sola costituisce il sillogismo, venga posta nei momenti di questo". Cioè il sillogismo fa quello che il giudizio non fa: pone la mediazione nei suoi stessi momenti. Il giudizio dice l'individuale è universale ("Socrate è uomo"), ma non pone l'universale nell'individuale e l'individuale nell'universale; si limita a enunciarlo enigmaticamente. Il sillogismo invece lo fa: mette l'uno nell'altro. Come lo fa? Prendiamo per esempio la prima figura. Nella prima figura le cose si mettono così:

P	U	(particolare, universale)
I	P	
		(questa linea vuol dire dunque)
I	U	

Questa è infatti la prima figura, salvo che noi l'abbiamo frequentata a suo tempo con le lettere di Aristotele:

M	P	(medio, predicato)
S	M	(soggetto, medio)
S	P	

Questa diversità di lettere non è da sottovalutare. Essa consente a Hegel di dire "individuale", che è quello che Aristotele non può dire e non dice. Aristotele l'individuale l'ha lasciato alla fisica e alla metafisica: la logica si occupa solo di concetti generali e astratti, cioè, nella sua ottica, di concetti. Salvo che questi per Hegel non sono in realtà concetti. La logica aristotelica non tratta invece dell'individuale. Non si può arrivare all'individuale con la logica. La famosa semplificazione: Socrate è uomo, tutti gli uomini sono mortali, Socrate è mortale, non è di Aristotele, che non ritiene si possa ragionare sull'individuo, perché nell'individuo c'è l'accidentalità. In realtà questa è una grave questione anche per Hegel, come vedremo.

Dal punto di vista formale, però, tutto per ora funziona. Sta dicendo Hegel che il particolare è universale, che l'individuale è particolare, dunque, finalmente, l'individuale è universale. Ciò che diceva la copula ha dietro le spalle questa mediazione, questi passaggi, questo movimento che Hegel riassume così: "L'individualità, per mezzo della particolarità, si conclude con l'universalità". Cioè: l'individualità, Socrate, per mezzo della particolarità, il suo esser uomo, si conclude con l'universalità, che è mortale. E allora possiamo dire legittimamente che Socrate è mortale.

Aggiunge Hegel: "Beninteso, l'individuale non è universale immediatamente, ma solo per mezzo della particolarità". Nella prima figura, infatti, la particolarità deve fungere da soggetto nella premessa maggiore e da predicato nella premessa minore, sicché i due estremi possano apparire collegati nella conclusione. "E l'universale non è immediatamente individuale, ma vi si abbassa tramite la particolarità. Così finalmente gli estremi sono uno contro l'altro, ma sono anche uno in un terzo diverso". In questa prima figura del sillogismo, che poi, come vedremo, è fondamentale, gli estremi sono uno contro l'altro, come erano nel giudizio, e tuttavia sono anche in un terzo, che è la P, il medio. Sono uno contro l'altro perché sono presi nella loro determinatezza immediata: Socrate in quanto Socrate, mortale in quanto mortale; e tuttavia sono condotti tutti e due a dialogare, a stare insieme in un terzo che è appunto uomo. Questo era precisamente il problema del terzo uomo, come lo trattava Aristotele, che ne faceva una questione metafisica, non logica; cioè era il grande problema platonico di quale rapporto ci sia tra l'idea e l'individuo. Infatti, come ripeteva Husserl, non avrei questo individuo determinato se non avessi anche l'idea. Non percepisco un suono determinato (esemplifica Husserl) senza percepire anche il suono, l'essenza suono, la sua "idea", che non è quella del colore ecc. Quindi nella concretissima, determinatissima accidentalità di questo evento qui sta anche l'essenza, l'universale; altrimenti non sarebbe quell'evento che è, e non potrei dir nulla di questo evento. Husserl sta dicendo qui la stessa cosa di Hegel: che il sillogismo sta dietro la realtà (certo lui non l'avrebbe mai detta così). Sta dicendo la stessa cosa di Hegel se per sillogismo intendiamo quello che Husserl (ma anche Hegel) intendeva: la cosa stessa. Nella cosa stessa sta già la mediazione del concetto, cioè il sillogismo.

Platone, a suo tempo, poneva il problema che tutti conosciamo: ma come fa però l'idea a stare nell'individuo? come la dobbiamo pensare questa relazione

tra ciò che è accidentalmente individuale e la sua forma eterna, universale, intemporale? Di qui le varie soluzioni platoniche: per somiglianza, per partecipazione, ma nessuna andava bene. Aristotele poi affondò la spada nella piaga (ma già Platone sapeva queste cose: è probabile che la questione del terzo uomo fosse già dibattuta nella scuola di Platone e che Aristotele, quindi, non se la sia inventata da sé). Egli diceva: caro Platone, se tu veramente vuoi dire che questo uomo qui è un uomo perché assomiglia a una forma simile, cioè a quella dell'idea di uomo, renditi conto che ciò può accadere soltanto mediante un terzo. Infatti da un lato ho l'idea, l'uomo in sé, dall'altro l'uomo individuo. Si sta dicendo che sono simili. Aristotele obietta: ma non sono simili nella loro determinatezza (l'in sé, l'individuo) perché appunto nella loro determinatezza li ho distinti: uno è l'idea universale in sé di uomo; l'altro è questo uomo qui. E allora se sono simili è perché partecipano di un terzo, quello che appunto si chiamava il terzo uomo. Esso dà, per così dire, una mano all'universale e una mano all'individuo. È lui che detiene la loro somiglianza; è in quanto convengono in questo terzo che l'universale e l'individuo sono simili tra loro, poiché di per sé appunto non lo sono: uno è universale, l'altro è individuale; e tuttavia sono uomini. Allora ci vuole il terzo uomo che medi. Salvo che Aristotele aggiungeva: non possiamo fermarci qui. Ci vuole ancora un quarto uomo (che medi per es. la differenza tra l'uomo universale e il terzo uomo) e poi un quinto (che medi la differenza dal quarto) e così via; la mediazione sfuma all'infinito.

In filosofia (si potrebbe osservare) non pensiamo altro che questo problema. Lo si può ripetere nella forma di Zenone, cioè il fatto per cui non si riesce mai a colmare la distanza tra Achille e la tartaruga. Ciò significa: non si può pensare la soglia, il momento del passaggio, il momento in cui si va nel terzo, cioè si ha la mediazione. Perciò non si può pensare il movimento della freccia. Oppure possiamo avere il problema nella forma dello schematismo trascendentale kantiano: come fanno le categorie, che sono funzioni a priori dell'intelletto, cioè guarda caso, del giudizio, ad applicarsi ai dati della sensorialità, che sono invece individuali e accidentali? Come faccio a dire: questo è un pezzo di gesso; il che presuppone: questa è una cosa; il che presuppone: questa è una sostanza? Come lo so che è una sostanza? Da dove lo vedo? Ecco il problema trascendentale dello schematismo: fra le categorie e l'individuale si devono porre degli schemi dell'intelletto che particolarizzano la categoria (ecco lo stesso problema), che rendono particolare l'universalità della categoria. Nell'esperienza incontro tanti tipi di sostanze, tanti tipi di cose, ma questo accade solo in virtù dello schema che opera la mediazione. Così pure non mi basta la categoria della quantità, perché ho bisogno di uno schema intermedio, in quanto schema trascendentale, che fa discendere dal suo Olimpo la quantità, come funzione del pensare umano, per esempio determinandola nel numero. Ma quando Kant si chiede a quale fatto mentale possiamo attribuire gli schemi (le categorie all'intelletto, le intuizioni singole alla sensibilità, e gli schemi?), Kant risponde: non lo so, è un'arte nascosta nel più profondo della natura umana. Del resto Platone parlava per miti. Aristotele invece diceva: lasciamo perdere l'individuo e occupiamoci, nella logica, dei termini che sono già dei medi, che sono già delle particolarità. E l'individuo

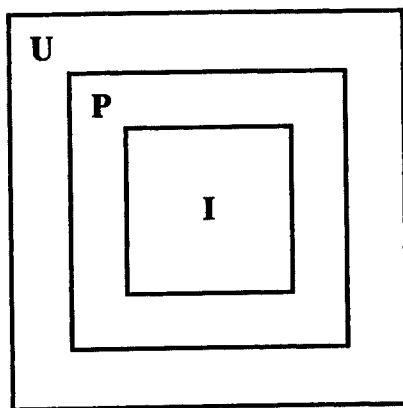
dove l'andiamo ad affrontare? Un po' nella Metafisica, un po' nella Fisica, con tutti i paradossi della metafisica aristotelica: la materia, la forma, la potenza, l'atto. Ecco che tornano fuori i dualismi platonici, l'irrisolta questione del terzo uomo. Hegel avrebbe invece la spropositata presunzione di risolvere questo problema. Egli dice I, P, U, e pretenderebbe di mostrare come dal movimento sillogistico del pensare emerga la concretezza più concreta, quella dell'individuo, e come finalmente si saldino questi due tronconi della tradizione, la metafisica e la fisica da una parte, la logica dall'altra, e si abbia un'unica dottrina, che è la dottrina della verità e cioè della realtà (peraltro articolata in logica, natura e spirito; non dimentichiamolo).

Torniamo al nostro Hegel, con la prima figura l'individuo si determina solo passando nella particolarità. Secondo l'esempio, solo passando attraverso gli uomini; è solo perché Socrate è uomo che si può arrivare a quella conclusione universale che lo inserisce nella mortalità, come determinazione di tutti gli esseri viventi. L'individuo così passa nella universalità, in cui però non appartiene più a se stesso, ma vi sta in una connessione astratta, cioè appunto come mortale. Non dimentichiamoci infatti che questa prima figura continua a mantenere i termini l'un contro l'altro armati. È in quanto è Socrate che è mortale? No, lo è in quanto uomo. Ma allora in quanto Socrate non è mortale? È mortale perché passa ad altro, perché astrattamente si vede in un terzo. Ma allora se l'individuo si determina nell'universalità solo tramite la particolarità, egli vi si determina solo in una connessione esterna. L'individuo, come puro individuo, è uguale a nulla. Cosa abbiamo detto di Socrate che appartenga proprio a Socrate? Abbiamo detto che è uomo? Questo appartiene anche agli altri, e così vale per il fatto che è mortale.

Nello stesso tempo possiamo guardare la cosa anche dall'altra parte e qui, giunti a questo etere del pensiero, a questa altezza speculativa, si capisce bene che non si tratta di militare, in filosofia, per i razionalisti piuttosto che gli empiristi. Possiamo dire tutte e due le cose: come la direbbe un razionalista e come la direbbe un empirista (mandandoli poi entrambi a spasso). Il razionalista cosa direbbe? Che l'individuo infatti è astratto, non c'è; ci sono solo le idee, solo le idee sono concrete. L'empirista leggerebbe questo movimento esattamente dall'altra parte, direbbe che quello che c'è è Socrate, non gli uomini o la mortalità. Per poter dire che è uomo e per poter dire che è mortale l'individuo si deve mutilare, come dice qui Hegel; si deve tagliar via quel che vi è di concreto e si deve ridurre a queste astrazioni. Socrate si mutila di un bel po' di cose per passare genericamente all'uomo, si mutila di un bel po' di cose per passare a mortale. Ecco come, per esempio, possiamo ragionare. Però l'individuo in questo modo si è disseccato a favore delle sue categorie. È evidente che né l'una posizione né l'altra sono soddisfacenti. Tutte e due ci presentano un sillogismo dell'esserci immediato, cioè un esserci ottenuto sì attraverso la mediazione, ma una mediazione immediatamente posta, in cui questi termini, che dovrebbero essere l'uno per l'altro, sono in realtà l'uno fuori dell'altro.

Hegel mostra ora da dove viene il difetto e finalmente chiama in causa Aristotele (il riferimento ad Aristotele, che non è espresso, è: Analitici primi, libro

1, cap. 4): "Questi difetti del sillogismo dipendono da ciò, che Aristotele si attenne soprattutto al semplice rapporto dell'inerenza, in quanto espose nel modo seguente la natura del sillogismo: 'quando tre determinazioni stanno così tra loro che l'un estremo è in tutta la determinazione media e questa è in tutto l'altro estremo, allora questi due estremi sono necessariamente in connessione'. Egli non considera la determinatezza dei tre termini tra loro, quanto invece la ripetizione uguale del rapporto di ineranza tra loro. Questo è ciò che Aristotele tiene presente: *en olo einai* (essere in un intero)." Hegel ha ragione; se si va a vedere come ragiona Aristotele, che cosa tiene presente nel sillogismo, cosa è decisivo nel movimento del sillogismo, è proprio questo rapporto di sussunzione, tanto che il sillogismo di Aristotele si potrebbe esemplificare con questa figura:



Tre quadrati uno dentro l'altro, tutti stanno nel tutto: il più piccolo sta in quel tutto che è il medio, il medio sta in quel tutto che è il grande, ma allora anche il piccolo sta nel grande, attraverso la mediazione del medio. Sicché posso connettere "Socrate è mortale" attraverso "uomo" per una semplice ragione di ineranza. Aristotele ragiona sulla ineranza, ma non ci dice cosa c'è in Socrate, per lui stesso, che è mortale, e, per lui stesso, che è uomo; e cosa c'è in uomo, per lui stesso, che è mortale e cosa c'è in mortale, per lui stesso, che è uomo, e infine che è Socrate!

Osservazione banale, ma forse non inutile: proprio per questo Bacone diceva: la logica antica è verbalistica; ma a noi non importa di sapere che ineranza c'è fra questi termini, importa sapere perché Socrate muore. La scienza è sapere la causa, mentre quel sapere filosofico è un astratto sillogizzare. Ecco perché la scienza comincia un'altra scrittura; non le interessa infatti di dedurre le sue proposizioni sillogisticamente. Questa è l'ottica della filosofia moderna di Bacone (e Galileo). Anche Hegel a sua volta, lo dice: Aristotele ha pensato l'inerenza, ma non ha pensato la congruenza dei termini per loro stessi. Ecco perché questa prima figura è una figura astratta e non risolve il problema del giudizio. Ma He-

gel poi osserva che questo modo di procedere non accade solo nella prima figura: accade in tutte ed è una regola generale. Tutta la logica antica è fondata su questo modo d'intendere l'interferenza, su questo modo di ragionare; quindi ne è affetta in tutte le sue parti. Essa pensa l'inerenza, pensa la relazione, "perciò le altre figure del sillogismo sono tali, dice Hegel, perché si lasciano ridurre a questo rapporto originario".

Non abbiamo bisogno di fare molti commenti, perché abbiamo visto, a suo tempo, che è proprio così; studiando Aristotele abbiamo visto come Aristotele deriva dalla prima figura tutte le altre. Aggiunge Hegel: "Non sono diverse specie di figure che stiano accanto alla prima, ma sono tutte trasformazioni della prima". "La cosa sta pertanto così: il P (cioè quella figura della particolarità, il medio, avrebbe detto Aristotele) è I (individuale) di fronte alla U (l'universale) ed è U di fronte alla P; e allora P stringe insieme le due determinazioni estreme". Quindi, in realtà, dovremmo immaginare una P che abbraccia insieme circolarmente l'universale e l'individuale. E la P che tiene insieme le determinazioni esterne. Quando segniamo quella linea che sta a significare "dunque", quando la tracciamo, ciò non è altro che la conseguenza della situazione del medio, "situazione però, osserva Hegel, che viene espressa da due proposizioni particolari" (che, come sappiamo, sono: medio è universale, individuale è medio).

Quello che stiamo facendo senza accorgercene è di imparare a leggere e a scrivere come vuole Hegel; cioè imparare a pensare come vuole Hegel. Quando avremo finito questa cavalcata hegeliana dovremo chiederci qual è la soglia della verità filosofica in Hegel, qual è il suo metodo, qual è la sua tenda. Ma naturalmente quelle riflessioni complessive avranno un senso per noi se anzitutto abbiamo fatto l'esperienza di questo movimento del pensiero, di questa scrittura della parola filosofica. Ne abbiamo due esempi molto significativi: quello che si avvia oggi e quello conclusivo del sillogismo disgiuntivo, mentre le parti interne del cammino le sfumeremo un po', anche per ragioni di tempo.

Dicevamo che la P stringe insieme le due determinazioni estreme, e che il dunque ne è la conseguenza; conseguenza che viene espressa da due proposizioni particolari e da una proposizione che funge da conclusione. Quando diciamo "dunque" noi stiamo indicando che la proposizione finale: dunque Socrate è mortale, non è una proposizione. Il dunque ci sta mettendo sull'avviso che siamo di fronte ad una mediazione compiuta, nascosta dietro le spalle di questa proposizione, e badate, attenzione, non è che "dunque" sia una sorta di riflessione soggettiva, come fosse il prodotto di una nostra scoperta; così intende l'intelletto nelle sue astrazioni, così ci accade di pensare perché siamo soggetti psicologici intellettualisticamente atteggiati. Ma questa non è la verità né di quel sillogismo né di noi che la diciamo. La verità è che loro stessi, i termini stessi, sono in questa connessione. E allora questa linea, questa traccia, questo segno, questo segnare la relazione tra ciò che sta sopra e ciò che sta sotto, cioè mere proposizioni, e la conclusione come proposizione mediata, questa traccia è proprio lei la soglia del pensare filosofico. Lì accade la verità proprio perché possiamo fare questa barra, segnare questa soglia, oltrepassare la verità astratta dell'intelletto ed entrare nel regno della ragione e della verità oggettiva.

Come vedete, il terzo uomo non si risolve con il ricorso a un terzo termine; questo è proprio l'errore di questo sillogismo, che ora ne scontrerà la pena, come vedremo. Non c'è un terzo termine, non c'è un terzo uomo; non ci può essere perché ogni terzo termine, ogni terzo uomo, ogni mediazione intellettualisticamente intesa, cade in un rinvio infinito. Come fa Dio a creare la materia che gli è estranea? Complicatissime questioni che hanno ossessionato millenni di storia occidentale. Avrà dei mezzi intermedi. Ma la mediazione che viene affidata a pretesi intermedi è una mediazione superstiziosa che continua a replicare il difetto: perché io dovrò sempre trovare una mediazione anche tra P e U, anche tra P e I, sicché dovrò moltiplicare le P. La verità è che la mediazione è una traccia, un gesto, è quel dunque che diciamo, il quale si iscrive, si traccia a partire da ciò che non si può scrivere e che però lì si rintraccia. Io qui rintraccio che la realtà è mediazione, che la verità è mediazione, che i termini sono veri solo nel loro rinvio reciproco, che la mediazione è in tutti. Suspendiamo queste considerazioni, sulle quali dovremo tornare, quando si porrà il problema di come fa Hegel a scrivere il suo sillogismo disgiuntivo. Questione che, come vedremo, si iscrive in un luogo grandioso e inquietante al tempo stesso.

Torniamo al sillogismo dell'esserci. "La conclusione, dice Hegel, è fondata nella natura degli estremi stessi". È per sua natura che mortale contiene uomo, è per sua natura che l'universale è sempre determinato ed è per sua natura che il particolare è poi individuo. Allora è nella natura degli estremi che sta quel dunque e non in una nostra riflessione, "la cui relazione viene da capo però enunciata come semplice giudizio o proposizione (I è U, Socrate è mortale). Ma ciò solo in servizio della riflessione astratta e per opera della riflessione astratta, mentre la loro vera relazione è posta come il termine medio".

Dunque è solo perché noi non possiamo uscire dall'intelletto che dobbiamo poi, alla fine, scrivere una proposizione. Questo però è il difetto fondamentale di questa prima apparizione del sillogismo. Certo, in questo modo viene mostrato che la conclusione non è una semplice proposizione: ci mettiamo questa linea di sopra; diciamo "dunque". Con questi espedienti avvertiamo che l'essenziale non è la proposizione (altrimenti saremmo ancora al giudizio); l'essenziale è che questa proposizione è il prodotto di una mediazione, in cui la vera relazione è posta nel termine medio. Potremmo chiedere sin d'ora a Hegel: ma si può fare a meno della raffigurazione? Possiamo non metterci in servizio dell'intelletto? Per ora diamo la risposta che possiamo supporre che Hegel ci darebbe. Egli direbbe: non sto affatto dicendo che la verità è l'ultrasensibile; anzi, sto dicendo che la verità è proprio l'unione dell'ultrasensibile e del sensibile, dell'universale e dell'individuale; che il concetto è tutte e tre: individuale, universale e particolare. Quindi anche la raffigurazione sta al posto suo. Ma come si fa a non irrigidirla nelle categorie dell'intelletto? come si fa a ricordarsi che ciò che c'è dietro a questa linea è ciò che non è tracciabile, che il tracciato dalla linea vale solo come rinvio a una mediazione irraffigurabile? Come si fa a dire tutto questo, a mostrarlo? Hegel risponderebbe: non è il movimento dialettico appunto la dimostrazione di tutto ciò? Non è questa ginnastica che state facendo, che è la negazione dentro di voi della vostra particolarità intellettualistica, in modo che essa venga

al tempo stesso tolta e conservata a un più alto livello, vista nella sua necessità, che non è né buona né cattiva, ma è soltanto limitata e portata più in alto, non è appunto questo esercizio la risposta? È il divenire dialettico che è pedagogico: ma, appunto, è realmente pedagogico perché non è uno strumento estrinseco, non è un esercizio astratto da fare in palestra. Questo allenamento pedagogico è già nel contempo la realtà che in Occidente produce e ha prodotto uomini razionali, capaci di pensare, là dove l'altra umanità non ne fu capace, secondo Hegel.

Torniamo a noi. I è U: questo è un giudizio, sia pure mediato, sia pure introdotto dal dunque che allude ad altro. Hegel osserva: "che sia un giudizio è una semplice circostanza soggettiva, perché il sillogismo sta appunto qui, che cotesto non è semplicemente un giudizio, vale a dire una relazione costituita dalla semplice copula, dal vuoto è, ma è anzi una relazione costituita dal medio determinato e pieno di contenuto". Poi si vedrà che non è così, perché questo è il limite strutturale di questo tipo di sillogismo. Il sillogismo però cerca di dire questo: che "I è U" non è un semplice sillogismo astratto, ma è una mediazione vivente; vivente tramite P, perché P è il concreto, il pieno. Già sappiamo che va male a questa figura, perché in realtà P è un termine estrinseco, un estraneo rispetto a I e rispetto a U, sicché farà l'esperienza della sua negatività, verrà gettato nell'arena e come tale fatto a pezzi. Si può intuire questo movimento di Hegel a cosa allude: allude alla storicità drammatica dell'uomo. La P non è solamente la P di un giudizio; la P è poi incarnata nella realtà storica della vita in figure che hanno tentato di fare in questo modo la mediazione e sono state spazzate via per la loro astrattezza, per la loro inadeguatezza. Alludevano a un concreto, ma non lo potevano ancora incarnare e perciò non potevano tenere insieme davvero I e U e far sì che quello non fosse un semplice infondato giudizio. Sicché Hegel conclude: "Dire che il sillogismo è costituito da tre giudizi è una veduta puramente formale che non tiene conto del rapporto delle determinazioni da cui tutto nel sillogismo dipende". Il sillogismo non è semplicemente la somma estrinseca di tre giudizi, ma è quella mediazione non formale, intrinseca, che tiene conto del fatto che le sue determinazioni, I, P, U, devono essere internamente mediate, una dentro l'altra, e non estrinsecamente poste come accade in un giudizio.

Hegel dunque sta dicendo: il sillogismo non è costituito da tre giudizi, è ben altro. Nel sillogismo poi dobbiamo considerare le sue parti come determinazioni concrete, non astratte, anche se qui per ora sono puramente astratte. Vi ricordo quello che già abbiamo detto: se Aristotele aveva svuotato le idee di Platone per studiarne la pura relazione di inerenza, Hegel sta seguendo il cammino contrario: sta riempiendo le forme aristoteliche, le quali non sono più soltanto relazioni logico-formali, ma sono qualcosa di concretamente implicante. Non è che la forma sia razionale di per sé; è razionale se il contenuto è a sua volta razionale. Come però vada inteso questo contenuto lo vedremo; questo è uno dei problemi più grossi che emergono da Hegel. Inoltre Hegel sta dicendo che nel giudizio di arrivo, "dunque I è U", non abbiamo a che fare con una mera copula. Evidentemente perché c'è quel "dunque" che dice che quel "è" ha in sé la mediazione precedente, non è un semplice, un vuoto "è", perché l'universale è nel particolare, il sillogismo è nel giudizio. In tutte le forme finite sta dunque l'infinito della tota-

lità; l'essere concreto, quindi, sta nel vuoto "è" della copula. Allora voi vedete che qui siamo di fronte al problema dell'Occidente: che pensare dell'essere, di questo ultrasensibile che è nel sensibile?

Ricordate le osservazioni fatte di passaggio da Hegel: che questo è il senso e il destino dell'umanità europea moderna, in quanto cristiana. Osservazione profondissima: i pagani non potevano pensare la copula piena; la poterono solo formalizzare nell'immediatezza astratta del loro naturalismo. Solo il pensiero moderno, in quanto cristiano, è un pensiero che pensa la copula come piena, cioè come il figlio incarnato, come l'ultrasensibile che è qui, che si incontra qui nel mondo storico e nel tempo storico. Lì c'è tutto l'enigma del ritrarsi dell'ultrasensibile che è la stessa cosa dello svuotarsi del sensibile, donde le due tentazioni, le tentazioni di Satana a Gesù stesso: o esaltare il soprasensibile e disprezzare il sensibile (tentazione gnostica, neoplatonica, nella quale l'Occidente ricade infinite volte) o il contrario, la tentazione della superstizione contro la quale si batteva Spinoza: credere che proprio questo particolare qui è il figlio di Dio o che ci siano particolari privilegiati, che è una forma di superstizione che non si attiene al nodo della opposizione dialettica congiungente e disgiungente. L'ultrasensibile è qui nella copula, ma insieme non lo è. Non è la semplice copula e però la semplice copula non è che la manifestazione di questo ultrasensibile. Cosa vuol dire che l'ultrasensibile scompare nella copula, che il Padre scompare nel Figlio, cosicché possa essere abbandonato sulla croce? È questa la meditazione profonda dell'Occidente, che si chiede cosa fare di questo ultrasensibile, l'idea di Platone, che è la verità dell'Occidente. La domanda è attualissima anche oggi: cosa fare della scienza e della tecnica, cioè del nostro ultrasensibile? Come si vede, quando si leggono i grandi filosofi tutta quanta la filosofia e la storia è in gioco nelle loro proposizioni. Torniamo a Hegel.

Egli ribadisce: "È l'intelletto astrante, la riflessione soggettiva dell'intelletto astrante, che divide quella mediazione che è un atto unico, che è unità del concetto, sia pure ancora espressa inadeguatamente, che la divide in premesse separate e in una conclusione distinta da quelle". È l'intelletto che fa questo lavoro, indispensabile per certi versi, ma guai a crederci, per certi altri. Vedete, a suo modo anche Hegel guarda la pratica che sta dietro il sillogismo. Si chiede: ma chi è che ha fatto il sillogismo così? E risponde: l'intelletto astrante che è in tutti noi. Certamente però non guarda la sua pratica, la sua tenda, quello che invece dovremo fare noi. Non la può guardare per due ragioni. Anzitutto perché nessuno può guardare la sua pratica; e poi (di ciò Hegel è peraltro consapevole a suo modo) perché se la guardasse davvero, sarebbe finita la filosofia. Questo è il punto tragico di Hegel, che là dove egli disegna la soglia ultima, e invero sublime, della filosofia, la filosofia muore. Sicché Hegel ha assolutamente ragione nel considerarsi il compimento della filosofia occidentale; proprio per ciò, però, un millimetro più in là c'è il vuoto.

Quindi, diceva Hegel, è la riflessione soggettiva che fa questo lavoro, il lavoro dell'intelletto, indispensabile, ma insufficiente. "È un fatto che quando noi sentiamo enunciare ragionamenti del tipo 'tutti gli uomini sono mortali, Caio è uomo, dunque è mortale' si è subito presi dalla noia perché ci sembra che questa

sia una forma inutile". Il Medioevo ci si è provato all'infinito, ma per noi è diventato una forma inutile, che offre una parvenza di diversità, di mediazione, dicendoci in fondo quel che sapevamo già prima. Tutt'al più è un espediente soggettivo cui si può ricorrere dove non si riesce a vedere immediatamente la connessione; ma resta qualcosa che appare a noi molto estrinseco. Ora, Hegel dice che questo è vero, ma è un difetto di questa figura del sillogismo, non un difetto del sillogismo; è un difetto della ragione pensata dall'intelletto, non un difetto della ragione.

"La natura delle cose, cioè il razionale nel suo senso, non si mette all'opera con lo stabilire prima una premessa maggiore, poi una premessa minore e infine una nuova proposizione, che sarebbe la conclusione. Questo sillogizzare che procede per proposizioni separate non è che una forma soggettiva (potremmo dire una cattiva raffigurazione del medio, visto che aveva detto: il medio è il sillogismo) perché la natura delle cose (lo abbiamo già imparato dalla sezione del concetto) è che le sue determinazioni differenti e concettuali sono congiunte nell'unità essenziale". Qui invece sono divise in tre giudizi. "Il sillogismo invece dovrebbe essere la verità del giudizio. Questo è il sillogismo: mostrare ciò che il giudizio è in verità". In verità ogni giudizio è un sillogismo, ma il giudizio non lo può dire. È il sillogismo la verità espressa di ogni giudizio. Il sillogismo quindi non è un espediente soggettivo per ricavare da due giudizi un terzo; così lo pensa la logica dell'intelletto sino a oggi. Come è possibile quello scandalo che già i megarici opponevano a Platone, quello scandalo che sta nel dire che A è B, quando è evidente che l'unica cosa sensata sembrerebbe dire che A è A e B è B? E come facciamo a operare continuamente questa mediazione senza la quale non ci sarebbe vita, non intelligenza, non mondo, perché il mondo è appunto la ricchezza delle determinazioni nella loro indicibile unità?

Conclude qui Hegel: "Tutte le cose sono il sillogismo, cioè sono un universale che mediante la particolarità è concluso con l'individualità (tutte le cose sono questo; non c'è cosa che non sia un universale che si particularizza e perciò un individuale; tutte le cose sono così); certo però non sono dei tutti che consistano di tre proposizioni". Questa è la ridicolaggine della logica formale. Questo microfono è un universale che si particularizza, ma non è fatto di tre proposizioni.

Detto tutto questo della prima figura, ora come conseguenza di quel che si è detto, non possiamo fermarci lì; non possiamo arrestare il sillogismo, appunto perché non dipende da noi, dalla nostra riflessione soggettiva il farlo. In verità esso si è arrestato lì per duemila anni, dando luogo a quelle sottigliezze che abbiamo evocato. Nel momento in cui però l'intelletto è uscito da sé, allora la figura del divenire ha assunto un'altra maschera, un'altra identità, il che accade nella realtà, non nella volontà astratta dei logici. Ma allora ecco che le cose cambiano nel rapporto tra individuale, particolare e universale; a livello di discorso filosofico, della soglia della verità filosofica, le cose cambiano nelle figure del sillogismo. Ecco che il sillogismo finalmente esplode in quella irrequietudine che aveva sin dall'inizio in sé con le sue differenti figure, fraintese allora come puri giochi formali e combinatori. Ora Hegel ne darà le verità e mostrerà cosa sono in

verità queste figure, cioè come esse prefigurassero astrattamente questo inevitabile movimento della verità o movimento del concetto. Ed è quello che adesso vediamo: il movimento del concetto nelle figure del sillogismo. Di qui assisteremo al progressivo negarsi del sillogismo dell'essere determinato, al suo inevitabile contraddirsi, sino a sfociare nel sillogismo della riflessione, che è insieme la negazione del sillogismo determinato, o dell'esserci, e la verità del sillogismo determinato, ciò che lui è in verità, senza poterlo sapere.

Dice Hegel: "In quanto il sillogismo dell'esserci è, come sappiamo, il sillogismo della immediatezza, che prende i termini immediatamente e cerca di mediarli, allora i suoi termini, in quanto presi immediatamente, hanno un contenuto qualitativo". Ci sarebbe molto da dire su cosa Hegel intenda con "qualità", ma cerchiamo di dirlo per quel che basta a noi. Cosa vuol dire che i termini hanno innanzitutto un contenuto qualitativo perché presi nella loro immediatezza? Semplicemente questo: che I ha la qualità di essere un individuo, P di essere un particolare e U di essere un universale. Qualità è ciò che li determina nella loro proprietà qualitativa; Socrate per es. nella sua qualità di individuo, al quale diamo nome Socrate. Cioè il sillogismo qui prende i termini come si danno immediatamente in quanto espressione dell'individuo, della particolarità, dell'universalità, nella loro distinzione. "Ma allora ogni individuo non è che una molteplicità infinita, una molteplicità immediata e infinita".

Questa è la famosa cattiva infinità hegeliana, c'è la buona infinità, che è l'infinità del concetto, ed è la sua mediazione in se stesso; e c'è la cattiva infinità, quella del sensibile, che non è infinita nel senso dell'assoluto, è piuttosto indefinita, è un rinvio all'infinito, che non si chiude mai in sé. È una determinazione che non si determina, che non si conclude. Ciò si vede chiaramente nella pratica del sillogismo; anzi, la pratica del sillogismo, nella sua forma tradizionale, legata a questa prima aurorale apparizione (il sillogismo dell'esserci), è appunto questa pratica stessa che denuncia tale limite. Perché? Ma perché, siccome l'individuo ha un'infinita moltitudine di determinatezze, le quali tutte appartengono alla sua particolarità, allora ognuna di queste determinatezze può diventare un termine medio di un sillogismo; sicché si vede bene che se noi, tramite questa forma logica del sillogismo dell'esserci, volessimo dire che cos'è Socrate in verità, saremmo subito affetti dalla cattiva infinità. E infatti il sillogismo formale si applica a tutto e non dice niente di alcunché. Dice all'infinito cose superflue, senza mai arrivare a caratterizzare definitivamente ciò che dice. Abbiamo detto che Socrate è mortale partendo dalla sua determinatezza particolare di uomo, ma vi lascio immaginare quanti sillogismi potremmo dire partendo dalla sua determinatezza particolare di ateniese o di padre di famiglia o di oplita che combatte nell'esercito o di filosofo. È in quanto uomo che è mortale, in quanto ateniese che è greco, in quanto padre che è maschio, in quanto oplita che è soldato; non sappiamo rispondere cosa sia in quanto è filosofo, perché ce lo stiamo appunto chiedendo in questo corso, ma, se volessimo rispondere come Aristotele, diremmo forse che è razionale. Sono tutti sillogismi.

E Hegel osserva: "È quindi in generale del tutto accidentale e arbitrario quale delle molte proprietà di una cosa venga assunta e in base a quale venga la cosa

collegata con un predicato". La logica formale della tradizione mi insegna la mediazione. L'intelletto, nelle sue vedute sia pur limitate, coglie questa verità: che vero è mediazione, ma non va al di là di questo. Quale mediazione? Non si sa. Il sillogismo si restringe alla sua pura codificazione formale, dice che ci vuole un medio, ma non ci dice quale. E quando noi applichiamo alla realtà il sillogismo, entriamo nel regno del puro pensare intellettualistico del Medioevo. Cioè di un sillogizzare a vuoto su tutto e di tutto e che mai conclude a nulla. Di qui quel fastidio di cui parla Hegel, quella indignazione che prese Bacone, e non solo lui, quando diceva di non saper cosa farsene di tutti quei pappagalli che credono che conoscere una cosa significhi trovare il termine medio e metterla in tre giudizi sillogistici, come il prosciutto e il formaggio nel tramezzino. Queste sono sciocchezze; bisogna conoscere la concretezza del reale e abbandonare il sillogismo che è soltanto verbalistico. Hegel non sarebbe d'accordo e gli direbbe che è solo quel sillogismo che è fatto così; poi aggiungerebbe che quello che tu, Bacone, chiami induzione, andare a studiare la natura, in realtà è un altro sillogismo.

È vero però che se per ogni soggetto abbiamo una moltitudine indeterminata di sillogismi, allora finiremmo per avere questa situazione inaccettabile per la stessa logica formale: che ognuno di questi sillogismi è in sé corretto e però le conclusioni di alcuni si contraddicono, non possono stare insieme. "Queste poi non sono altro che le antinomie kantiane"; cioè esse non solo altro che la frequentazione dei sillogismi dell'intelletto. Ora, la logica tradizionale come si difende di fronte a queste obiezioni? Si difende dicendo: tutto questo lo sappiamo; la logica è solo formale, è indifferente al contenuto; detta solo le regole della correttezza formale. Per il contenuto ci vogliono altri modi di approccio. Hegel obietta invece: "Questi inconvenienti non si possono addossare semplicemente al contenuto, come se fosse indipendente dalla forma e questa, la forma, soltanto essa riguardasse la logica". Distinguere contenuto e forma logica è mettersi in una ottica intellettualistica. Non è che il contenuto se ne sta di là e la forma concettuale di qua. Il contenuto è contenuto perché è già concetto, è quel contenuto concepito, non un altro, cioè un concetto; come fate ad astrarre da questo fatto fondamentale? Solo che il contenuto è preso da voi secondo le vedute dell'intelletto e allora il difetto non sta nel contenuto, come dite voi, sta proprio nella vostra forma che voi volete salvare. "Il contenuto, dice Hegel, è determinato, ma questa unilateralità dà quella forma astratta". Non perché sia accidentale per il sillogismo che gli venga sottoposto quel soggetto oppure un altro, ma perché i suoi termini sono loro astratti, cattive infinità, cioè presi immediatamente in una relazione estrinseca, aventi l'uno la qualità immediata dell'essere individuale, l'altro quella dell'essere particolare, l'altro ancora quella dell'essere universale, che il sillogismo appare vuoto. Si tratta di termini in relazione di pura inerenza l'uno all'altro, come diceva Aristotele, e quindi sono loro che costituiscono lo schermo in base al quale il contenuto stesso diventa accidentale, sicché ogni accidentale va bene per fare il sillogismo. Ma ciò accade perché il contenuto è preso nella vacuità di queste forme estrinseche.

Continua Hegel: "E che le cose stanno così lo si può mostrare non soltanto

relativamente al contenuto (abbiamo visto che infiniti sono i sillogismi possibili e nessuno è concludente) ma anche proprio dal punto di vista della forma". Aristotele lo sapeva bene, e d'altronde è impossibile non notarlo, perché anche dal punto di vista della forma questa figura del sillogismo dell'esserci precipita nella cattiva infinità di un gorgo che non si chiude mai e rinvia all'induzione. Il sillogismo dell'esserci si compone di semplici giudizi la cui verità non è posta, la cui verità non è detta. Non possono essere semplici i giudizi del sillogismo; c'è qualcosa oltre, cioè c'è una mediazione che non può essere detta da semplici giudizi. Questa verità non è detta, non è posta, è solo implicitamente detta ed è solo estrinsecamente raffigurata. Il che contravviene la natura stessa del sillogismo, perché essa è di manifestare la verità del giudizio. Ma qui non si manifesta la verità del giudizio; si manifesta una successione di giudizi e niente più, con un "dunque" pretenzioso quanto oscuro: è lui stesso un giudizio, una semplice linea, un gesto, una decisione soggettiva?

Se stiamo al contenuto, è un rinvio infinito: dove appare allora il sillogismo? Lì appaiono tre giudizi, non il sillogismo e di qui deriva quella difficoltà che non poteva non essere notata già da Aristotele, che se davvero il sillogismo è costituito da due premesse e una conclusione, cioè da tre giudizi, perché funzioni, perché sia davvero una forma della verità, bisogna che la premessa maggiore sia a sua volta la conclusione di un altro sillogismo. Di per sé il sillogismo non si regge, perché di per sé, isolatamente, è un giudizio; e allora devo dire: se tutti gli uomini sono mortali e Socrate è un uomo, allora anche Socrate è mortale. Ma come faccio a stabilire che tutti gli uomini sono mortali? Ecco che, come si sa, il sillogismo si apre qui nella sua falla, nella sua voragine formale: è una forma non conclusa in sé, che rinvia indefinitamente a se stessa nella cattiva infinità del non potersi chiudere mai, del non poterci mai essere una premessa definitiva, perché nella forma del giudizio non può esserci. Il giudizio dice sempre A è B e non mostra perché, sulla base di che, sarebbe B, cioè non mostra il sillogismo. Sicché la conclusione diventa un andare all'infinito che è esattamente la stessa cosa del progresso infinito di ogni qualità dell'esserci immediato. Potremmo dire all'infinito cos'è Socrate e non esauriremo mai la sua qualità di individuo. Dice Hegel: "Ripetizione del medesimo difetto originario". Noi potremmo osservare: ripetizione del difetto del terzo uomo.

Questo progresso infinito è il limite del sillogismo dell'esserci, è la sua negatività. Questa negatività è però la benzina del motore: mette in movimento il sillogismo; è quella che fa sì che esso non si possa arrestare alla prima figura, ma debba necessariamente cambiare continuamente figura per trovare una soluzione a questa sua cattiva infinità. Ma gli accade questo: che da un lato la ribadisce continuamente, ripete continuamente il difetto originario di essere mediazione per semplice inerenza; e però fa qualcosa di più: viene portando questa sua inadeguatezza dal fondo alla superficie. In altri termini, quello che finora non è stato subito evidente, nelle altre figure progressivamente viene in luce; la non verità della verità si fa largo, emerge, sicché tutto il processo è negativo, è la ripetizione della medesima inadeguatezza; e tuttavia tutto il progresso è un *aufheben*, un andare verso l'alto, un portare in alto il proprio negativo, facendo esperienza

del suo errore. Ciò sino alla quarta figura, come vedremo, la quale dichiara apertamente tutto ciò, sicché, nella forma, lascia persino cadere i termini determinati. Le altre figure giocano con la I, la P e la U in diverse posizioni; l'ultima dice soltanto U, U, U. Il che significa: qui dentro non c'è niente. Questo però non è il niente assoluto, è il niente che nientifica questa astrattezza, che perciò ritorna dentro di sé, che si riflette dentro di sé, che finalmente si ricompone dentro di sé e cioè prepara il passaggio al sillogismo della riflessione. Siamo quindi di fronte a una negatività che nel processo nega se stessa. Questo significa appunto pensare hegelianamente. Negatività che quindi viene tolta, come dice lui, dove togliere la negatività è lo stesso che indicare che cosa essa è in verità. Ci sono degli studi interessanti, di Hyppolite e di altri, che hanno visto in questo passaggio della dialettica hegeliana una prefigurazione del metodo psicoanalitico. C'è molto di vero. Si suole dire che il metodo psicoanalitico ha il suo antecedente filosofico nella Genealogia di Nietzsche e tuttavia, dal punto di vista filosofico e speculativo, già qui in Hegel vi è una prefigurazione. Togliere la negatività è manifestare ciò che si è in verità, sicché le due cose si rimandano; non c'è un originario genuino; genuino esso si fa attraverso questo esercizio dialettico che, esibendo la negatività, la toglie, e togliendola raggiunge la verità di ciò che essa era in sé.

"Questo progresso infinito (del sillogismo dell'esserci), dice Hegel, dipende dalla forma della mediazione che è difettosa". Questo procedere infinito di cui faremo esperienza, questa cattiva infinità che, girando su se stessa, giunge alla vuotaggine totale della quarta figura, che quindi si mostra come la verità di tutto, questa esperienza dipende dalla difettosità della forma e non dall'accidentalità del contenuto. Dipende dalla estrinsecità dei termini presi come I, P, e U, cioè come diversi, uno esterno a se stesso e all'altro, annodati alla meglio dall'intelletto estrinseco nel medio. Ma annodati come? Al prezzo del loro infinito rincorrersi, sino a tradursi nella U della pura astrazione che si riflette su di sé. E nel mentre dice questa U, che è il sommamente astratto, dice la verità; solo che non la può ancora pensare, perché la verità è che il medio è proprio U, che il concreto è universale nel suo movimento.

È per noi essenziale, però, non arrestarsi a queste considerazioni. È evidente che ora potremmo fare un salto direttamente nel sillogismo della riflessione. Così facendo, daremmo l'impressione che questo sillogismo dell'esserci sia sbagliato. Hegel non pensa questo; non rifà l'intera storia dell'Occidente per dire che tutte le filosofie prima della sua erano sbagliate. Non può farlo, perché, per poter dire cosa è sbagliato, dobbiamo già sapere cosa non lo è; ma di ciò stiamo facendo appunto esperienza. Il vero non è un giudizio, ma un'esperienza dialettica. E allora il punto non è semplicemente constatare la cattiva infinità della prima figura sillogistica; bisogna invece farne esperienza, muoversi con essa, perché essa è bensì una apparenza che non si regge, che si vanifica in se stessa, ma questo vanificarsi è la sua verità e la sua verità è ciò che consente poi il rovesciamento dialettico in una nuova figura della verità. Sicché non ci sono filosofie giuste e filosofie sbagliate; c'è piuttosto quella che Hegel chiamerebbe la necessità del concetto: un movimento del pensiero che è il movimento stesso della

realtà per cui ogni cosa è un sillogismo. Tutti noi siamo sillogismi incarnati, tutti noi incarniamo anche e ancora queste figure inadeguate del sillogismo; si tratta di portarle alla verità, non di cancellarle come errori. Ecco perché non ci si arresta alla prima figura, ma si fa esperienza della sua mediazione nelle figure successive.

In tal modo si vede che il sillogismo dell'esserci non può non fare quel lavoro consistente nel mostrare che, come I e U, gli estremi, sono in relazione tramite P, anche P a suo modo è in relazione sia con I che con U; cioè deve completare il circolo delle sue mediazioni, del suo modo di mediare. P deve mostrare nei fatti la sua verità: che in quanto P, medio che annoda in sé I e U, è allora a sua volta un po' I e un po' U. Così come il terzo uomo dell'esempio platonico-aristotelico dev'essere un po' idea, un po' individuo. E infatti proprio perché la P si pone in mezzo tra I e U nella prima figura, I P U, allora ecco che vediamo subito che P è un individuo, è un soggetto quel P uomo, rispetto a mortale, perché mortale è più grande, è il suo predicato. Ecco che P, pur essendo una particolarità, funziona come se fosse un soggetto. Ma nello stesso tempo, in quanto P sta sopra I, allora P non è soltanto medio, è anche predicato rispetto a I; uomo è infatti predicato di Socrate. Ecco che allora quella P ha in sé tanto l'universalità quanto l'individualità. Di questo si deve fare esperienza; ciò va mostrato. In altri termini: anche il rapporto individuo-particolare e il rapporto particolare-universale debbono essere mediati.

Ma come? Evidentemente non allo stesso modo in cui accadeva la mediazione della prima figura del sillogismo, perché così non faremmo che ripetere l'inadeguatezza della prima figura. Bisogna trovare un'altra strada attraverso cui realizzare queste mediazioni, senza le quali la prima mediazione non si reggerebbe. La prima mediazione si regge solo se noi chiariamo in che modo la P sta in rapporto alla U e in rapporto alla I. E allora abbiamo evidentemente solo due possibilità, la prima: rapporto tra particolare e universale, là dove il medio funge da soggetto e l'universale funge da predicato; non c'è dubbio che qui I P e U possono stare in relazione solo se si fa carico di questa mediazione la I. Infatti qui la P funziona come una I, come un individuale. Poi abbiamo il secondo caso: la I in relazione alla P; qui la mediazione non potrà essere fatta altro che dalla U; il medio qui diventerà l'universalità che renda possibile dire che Socrate è uomo. La prima figura ha detto che Socrate è mortale. Ma noi dobbiamo dire adesso le altre due cose che ci restano da dire: cioè che gli uomini sono mortali e che Socrate è uomo. Vedremo che proprio questo non è possibile.

Passiamo dunque alla seconda e terza figura del sillogismo tradizionale. Cosa sta facendo Hegel? Sta mostrando che le figure del sillogismo aristotelico, che per lui diventano figure dell'esserci, non sono una semplice combinazione formale che l'antichità ha inventato per gioco; questa era invece la potenza della ragione che veniva bucando la scorza del suo formalismo e veniva mostrando cosa essa è. Anche perché queste figure non stanno scritte solo sulla carta, sugli incunaboli dei trattati di logica medievali. Queste figure sono poi l'imperatore, il vescovo ecc., cioè si incarnano in figure della storia dove c'è una universalità che deve fungere da individualità o un particolare che deve fungere da indivi-

duo; queste figure si incarnano per esempio nella dottrina politica dell'Occidente, o nella interpretazione teologica della fede cristiana. Sono figure che si incarnano nella storia e lì non sono affatto formali: grondano lacrime sangue.

Dobbiamo però fare subito un avvertimento. Se tenete sotto gli occhi lo schema aristotelico, che a suo tempo abbiamo dato, non tornano immediatamente i conti. Prima figura I, P, U; ora devono seguire le altre due. Esse sono, per la seconda figura, P, I, U particolare, individuale, universale, e per la terza figura I, U P individuale, universale, particolare. Ma quello che Hegel chiama seconda figura, nella tradizione era la terza; e quella che chiama terza figura, nella tradizione era la seconda. Hegel non si cura di come la tradizione ha messo in ordine le figure. Scrive: "per un'antica abitudine, senza alcun altro motivo, la seconda figura si porta come terza figura". A Hegel interessa qual è la logica di questo passaggio dialettico e la logica vuole che ciò che la tradizione ha chiamato come terza sia la seconda. La questione è stata molto dibattuta ma la maggior parte degli interpreti hanno riconosciuto che Hegel aveva ragione, che in effetti le cose funzionano speculativamente meglio nell'ordine che Hegel ha mostrato essere la necessità del cammino e dell'esperienza che il sillogismo fa in se stesso nella sua prima formulazione.

Vediamo allora la seconda figura, come essa tenta di mediare P e U attraverso I. Erano già stati mediati I e U nella prima figura; ora si tratta di mediare anche P e U. Il riferimento è alla figura tradizionale che Hegel chiama seconda, ma che nella tradizione era la terza: quella nella quale il medio funge da soggetto di entrambe le premesse; cioè nella formulazione aristotelica, M P, M S, dunque S P. Ricorderete però che la tradizione aveva stabilito, appunto perché questa mediazione non può essere uguale a quella della prima figura, che ciò non è vero per tutte le proposizioni, cioè per A E I O. Ciò non si può ritenere come valido per tutte le proposizioni universalmente affermative o particolarmente affermative, così come per tutte le proposizioni universalmente negative o particolarmente negative; questa possibilità è propria solo della prima figura in quanto modello della mediazione del sillogismo. Questa figura, che la tradizione chiama terza, dove il medio è soggetto di entrambe le premesse, può essere una deduzione valida alla condizione che la conclusione sia sempre particolare, solo così funziona; o nella forma "qualche S è P" o nella forma "qualche S non è P". Il che nella tradizione è detto per constatazione: se provate va così; invece Hegel ci mostrerà perché doveva essere così: non per accidens. Non può che essere così per una ragione speculativa che dipende dal movimento del concetto, non dalla constatazione empirica che le cose vanno così.

Vediamo anzitutto cosa succede in questa seconda figura nei termini di Hegel. L'universale è rimato al suo posto di estremo, mentre il particolare ha scambiato il suo posto con l'individuale, in quanto è ora l'individuale che funge da medio per poter mettere tra di loro in relazione particolare e universale. "Sicché, dice Hegel, il particolare, divenendo soggetto, è posto sotto la determinazione dell'estremo dell'individualità, è un particolare che si individualizza; mentre l'individuabile, fungendo ora da predicato, anzi da medio, è posto sotto la determinazione del medio, cioè della particolarità, è un individuale particolarizzato".

Cosa vuol dire? È qui che è significativo ricominciare che la conclusione deve essere sempre particolare. È come se dicessimo: qualche mortale è animale, non tutti! Ovvero: qualche mortale è uomo e qualche mortale non è uomo. Ma che significa allora questa trasformazione della prima figura in quella che Hegel chiama seconda? Come si muove qui implicitamente il pensiero? Come il concetto buca la sua scorza formale, cominciando a mettersi in movimento e a far vedere che cosa vuol dire pensare, dove pensare non significa semplicemente indicare o applicare etichette di segni alle cose, come se ci fossero le cose da una parte e dall'altra le etichette del linguaggio? Dice Hegel: "questo passare del sillogismo dell'esserci in un'altra figura non è altro che la incominciata realizzazione del concetto". Qui assistiamo al concetto che comincia la sua sgretolante parousia, manifestazione; il concetto si sta muovendo per mostrare cosa è razionale davvero in quella forma ancora astrattamente razionale. Il concetto lo fa nella progressiva esibizione e negazione della sua astrattezza, della sua accidentalità, così come essa è mostrata dal progresso infinito del sillogismo dell'esserci.

Da un lato quindi questa figura non è nient'affatto un gioco combinatorio di formule, ma è la incominciata realizzazione del concetto; "dall'altro, dice Hegel, questo passaggio (questo passare del sillogismo in un'altra figura) è un divenire altro della pura forma sillogistica". Perché? "Il sillogismo infatti non corrisponde più pienamente a quella forma". La seconda figura non è una semplice trasformazione della prima, ma è un movimento interno della prima che si nega, perché non può reggersi, perché è astratta, perché quando ci ha mostrato che I è U attraverso P, come sta però la cosa per P e U e come sta per P e I? E allora non si può fermare, deve mostrare come sta per P e U, seconda figura, deve mostrare come sta per P e I, terza figura. Ma allora queste figure non sono varianti della prima, sono la autonegazione della prima. Il sillogismo sta dichiarando: io non sono quel che appaio. Appaio come I P U, ma la mia verità è che U I P è la mia forma, ma la mia verità è che I U P è la mia forma, e così via. Questa inquietudine che non si arresta in nessuna di queste tre possibilità e che concluderà grandiosamente nella quarta figura, dove avremo soltanto U U U, questa è l'incominciata realizzazione del concetto che mostra l'inadeguatezza della sua forma, cioè mostra che la forma sillogistica tradizionale, cioè quella della prima figura, non corrisponde a ciò che essa dovrebbe essere, non corrisponde al razionale.

Questa è l'interpretazione hegeliana di ciò che Aristotele presentava come una pura trasformazione formale delle figure del sillogismo, o combinatoria dei termini tra di loro. Ciò giustifica anche la sua differente numerazione delle figure (e indurrebbe a pensare: forse le parti del mondo, come sostiene Hegel, sono tre e i geografi si sbagliano). Ma perché dice che quando veniamo alla seconda figura la forma del sillogismo non corrisponde più a se stessa? Provate a ridurre la seconda figura ai tre quadrati concentrici di cui sopra e vedrete che la cosa non riesce; cioè il principio della sussunzione e dell'inerenza non funziona più. Funziona solo nella prima figura dove P resta P e così per I e U. Se non lasciamo P tranquillo in questa sua situazione intermedia, ma al posto di P mettiamo l'individuo (è lui ora che media), ecco che il termine medio non è più ciò che essen-

do sussunto assume. E così abbiamo già contravvenuto il criterio base del sillogismo, perché infatti in questa seconda figura abbiamo il termine medio P che funge da soggetto in entrambe le premesse. Per dire la cosa in modo più semplice: è vero che usiamo ora l'individuo come medio, ma l'individuo non può mai essere un vero medio, appunto perché è l'individuo. Lo può essere solo nella forma del "qualche": qualche volta sì e qualche volta no.

Qual è la verità di tutto ciò, cioè l'interpretazione più profonda, più alta, di questa difficoltà? La verità di tale passaggio sta in ciò: che essendo in definitiva accidentale la verità della prima figura, accidentale sia per il contenuto, sia per la forma (è accidentale dire che Socrate è mortale attraverso uomo, poiché di Socrate si possono dire infinite altre cose a seconda del medio che possiamo prendere ricavandolo dalla cattiva infinità della sua qualità; accidentale perché questo stesso che diciamo rinvia infinitamente ad altre mediazioni, dato che la premessa maggiore deve essere conclusione di altri sillogismi e non chiuderemo mai la serie), quindi essendo accidentale ciò che dice la prima figura, accidentalità che non dipende da come riempiamo la formula, che non dipende da cosa mettiamo al posto di S, di M o di P, ma dal fatto che lei, la formula, è astratta perché vuole mediare cose differenti che restano estrinseche l'una all'altra, quindi essendo in definitiva accidentale ciò che è detto nella prima figura, cheché sia detto, per la natura stessa di questa prima figura, ora, nella seconda figura, questa accidentalità rinviata dev'essere conclusione di un altro sillogismo. Questa accidentalità ora è esibita, è scritta, è detta. Ne facciamo esperienza, la vediamo, ci passiamo attraverso. "Questa accidentalità, dice Hegel, è esplicita e si fa vedere espressamente nella conclusione e mostra perciò, questa seconda figura, che essa è la verità della prima". Non siamo più nella illusione dell'inferenza soggettiva, dove il pensiero non ha ancora cominciato a emergere; esso comincia il suo lavoro nel momento in cui mostra che cosa la prima figura dice in verità; essa in verità dice: qualche volta sì e qualche volta no. "Questa conclusione infatti è sempre particolare e una proposizione particolare è sempre tanto positiva che negativa".

Facciamo un esempio. Supponiamo questo sillogismo di seconda figura (terza nella versione aristotelica): tutti i filosofi sono presuntuosi, qualche filosofo è milanese, dunque qualche milanese è presuntuoso. Come possiamo metterci davanti agli occhi questa serie di relazioni? Potremmo per esempio ragionare così. Abbiamo presuntuoso, che è l'idea più grande di tutte in questa mediazione. Il presuntuoso ha sotto di sé, come sua specie, filosofo. Ma inoltre ha sotto di sé anche milanese, che sarebbe l'individuale di questo sillogismo. Ora se applicassimo la forma della prima figura a questi tre termini, dovremmo dire: tutti gli uomini sono presuntuosi, tutti i milanesi sono uomini, tutti i milanesi sono presuntuosi. Un esempio di questo genere lo riconosceremmo subito come fallace. Dobbiamo dire invece che solo qualche milanese è filosofo e solo qualche milanese è presuntuoso; solo così il medio può figurare da soggetto nelle due premesse, come vuole questa figura, solo a patto di quella particolarizzazione. Ecco che allora, come appunto dice Hegel, accade quello che aveva previsto che dovesse accadere per un'intrinseca necessità della cosa: cioè che milanese, che è

l'individuale, si particolarizza: quei milanesi che sono filosofi; e nello stesso tempo filosofi si individualizza, come aveva previsto.

La seconda figura, allora, ha messo in movimento e ha esibito ciò che è accidentale nella prima. Ma il movimento non si può arrestare perché abbiamo ancora un debito: il debito di dimostrare in che modo sia possibile mediare non solo P e U, ma anche I e P, ciò che indichiamo come terza figura; la quale quindi si presenta nella forma I U P. Ora è l'universale che funge da medio e qui le premesse sono già mentalmente mediate, perché I e U è stato mediato nella prima figura, P e U nella seconda; adesso vedremo I e P.

Hegel osserva che con questa terza figura il togliersi della immediatezza del sillogismo dell'esserci è già al compimento. Cioè con questa figura l'immediatezza si è tolta perché si è risolta, cioè si è esposta, si è fatta vedere. Il movimento del concetto ha perseguito, con queste tre figure, la fluidificazione di ciò che l'intelletto ha diviso: i tre termini, l'estremo, il medio, i tre giudizi, ecc. La logica del giudizio è davvero finita qui. E si può dire perciò che non a caso Aristotele si fermò a questa terza figura: perché idealmente con la terza figura già tutto era compiuto, già erano mostrate tutte le possibilità di questa forma sillogistica. Al di là non c'è altro che un'altra forma sillogistica, che Aristotele non immaginò. Questo non significa che la quarta figura sia inutile, come vedremo; anzi è piena di significato. Ma è anche vero che con la terza i giochi sono fatti. La quarta figura, nella versione hegeliana, non si serve infatti più dei termini I U P, ma si serve solo di U, e questo non è che il passaggio al sillogismo della riflessione. C'è di più, perché questa quarta figura è il cosiddetto sillogismo matematico e qui si materializzerà davanti ai nostri occhi il grande alter ego di Hegel e cioè Leibniz. Questa quarta figura non poteva essere presente ad Aristotele perché essa è l'inizio ideale della logica moderna.

Torniamo alla terza figura. Questa figura presuppone le prime due, ma anche viceversa. Ogni figura di questo sillogismo dell'esserci ha bisogno delle altre due figure, perché posso sostenere che I è U, l'individuale è l'universale, solo se ho sostenuto che il particolare è universale e che l'individuale è particolare; devo perciò mediare tutte e tre queste circostanze. Ecco perché se ne prendo una sola, le altre due sono implicitamente presenti o immediatamente richiamate. In quest'ultima figura è in generale compiuta, quindi, la determinazione del sillogismo, perché questo mediarsi reciproco delle figure mostra che ogni figura non ha in sé la totalità delle mediazioni. Ogni figura dovrebbe essere la mediazione del sillogismo, la mediazione del pensiero; ma la mediazione è mediazione, è mediazione razionale, perché è tutta la mediazione. In altri termini: o si ragiona o non si ragiona. Pensiamo per esempio al linguaggio. C'è un luogo periodo della vita nel corso del quale il bambino non capisce il linguaggio; poi c'è un momento nel quale una parola diventa per lui una parola; egli fa l'esperienza della parola e allora accade quello che Hegel dice qui: che in quella parola sta tutta la parola; il bambino non può avere solo un po' di parola; o è parola o non lo è. Qui è lo stesso. La mediazione è in ogni figura e deve essere tutta la mediazione in ognuna, altrimenti non sarebbe mediazione; e però nessuna figura riesce a esprimere la totalità di questa mediazione, perché appunto si appoggia sulle altre

figure. Avremo il sillogismo della ragione, cioè avremo esibito davanti agli occhi cosa facciamo quando pensiamo solo quando avremo in un unico gesto di scrittura la contemporanea presenza di questa mediazione e di tutte le mediazioni.

Quindi le figure del sillogismo dell'esserci fanno ognuna di per sé la mediazione; in pari tempo però non hanno in sé la totalità: hanno in sé una immediatezza la cui mediazione si trova fuori in un'altra figura. Di ciò fa particolarmente esperienza, proprio questo mostra la terza figura, dove, come sappiamo, gli estremi sono P e I e il medio invece è U. Si tratta di mediare particolare e individuo attraverso U. E qui abbiamo P che diviene due volte predicato e I che diviene due volte soggetto. Facciamo subito un esempio tipico di questa figura, antichissimo: nessuna pietra è animale (U P), ogni uomo è animale (I P), dunque nessun uomo è pietra (I U). Si vede subito che il vero medio è U, perché è l'unico termine che funge una volta da soggetto e una volta da predicato, secondo la regola generale che tutte le figure devono a loro modo incarnare. È così che U svolge la sua funzione di medio.

Ora Hegel osserva che "considerata in se stessa questa figura I U P è la verità del sillogismo formale". Intende dire che questa figura, in quanto, sia pure in una forma inadeguata, mostra che il medio è universale, dice la verità; quanto meno la scrive, anche se non la pensa ancora. Dice la verità perché questo sarà il nostro punto d'arrivo (il medio è U). La verità del sillogismo è a suo modo allusa dalla terza figura che dice che, soltanto se l'universale è il medio, allora raggiungeremo una ragione concreta e non astratta. Il che rovescia tutta la tradizione del formalismo logico, che pensa sempre l'universale come astratto; mentre per Hegel è l'universale il vero concreto, è l'universale il concetto. Si tratta di capire in che senso universale e in che senso concreto. Ma già qui ciò è alluso. Infatti il sillogismo formale non è che una mediazione astrattamente universale. Il sillogismo ha pertanto ragione sin dall'inizio, perché tenta una mediazione universale, e questo è quel che è da pensare. Sin dall'inizio il sillogismo cerca di mettere insieme I e U, Socrate è mortale; questo deve fare il sillogismo, perché pensare è individuare l'universale e universalizzare l'individuale. Tuttavia il sillogismo formale lo fa solo astrattamente, ma anche lo esibisce, e particolarmente nella terza figura. Avremo la mediazione concretamente reale solo nel sillogismo reale, quando l'universalità comparirà nel posto giusto.

La terza figura si limita a mostrare che gli estremi I e P non sono contenuti nel medio U secondo la loro determinatezza essenziale, cioè in quanto Socrate, in quanto uomo; sono contenuti nel medio U, nell'universalità di mortale, proprio in base alla loro universalità. Cosa vuol dire? Che c'è qualcosa nell'individualità di Socrate che è la mortalità; ma naturalmente questo non si riesce a dire nella prima figura, nella seconda e neanche in questa terza, che lo esige, ma non lo raggiunge. "Per cui qui, dice Hegel, è posto il formalismo del sillogismo dell'esserci i cui termini hanno un contenuto immediato, indifferente verso la forma, cioè sono tali determinazioni di forma che non sono ancora riflesse in se stesse così da diventare determinazioni di contenuto". Questa è una proposizione complicata, e lo è perché qui Hegel sta preannunciando il sillogismo della rifles-

sione. È nel sillogismo della riflessione che le determinatezze torneranno in se stesse e non saranno estrinseche l'una all'altra.

Traduciamo la cosa in termini più banali. Nella terza figura l'universale comincia ad acquistare quella posizione che deve avere nel sillogismo: è l'universale, in realtà, che deve far sì che l'individualità e la particolarità si coappartengano, è lui che deve far sì che questo individuo, Socrate, sia un mortale. Però per il momento questa è solo una opzione astrattamente universale, un tentativo. Una mediazione astrattamente universale perché i termini che vengono mediati sono indifferenti verso la loro forma. Ciò vuol dire che l'individuale si tiene fermo alla sua astratta individualità e non accede alla forma essenziale dell'individualità, non riflette in sé la forma dell'individualità: è solo l'accidentale hic et nunc. E così è lo stesso per il particolare e per l'universalità medesima. Solo quando queste determinazioni si ripeteranno in se stesse, diventeranno determinazioni di contenuto e non soltanto formali (nel sillogismo della riflessione), solo allora l'accidentalità, l'astrattezza, il formalismo della cattiva infinità di questo primo sillogismo verrà meditato, verrà risolto, verrà sollevato alla sua verità.

Qui tutto ciò che possiamo vedere è semplicemente questo: che il medio di questo sillogismo è bensì l'unità degli estremi, ma è una unità in cui è fatta astrazione dalla determinatezza degli estremi, sicché l'universale è sì l'unità degli estremi, ma in quanto universale indeterminato, non determinato dalla concretezza degli estremi. E anzi si potrebbe dire che la determinatezza di questo universale consiste proprio nella sua indeterminazione. È determinato in ciò questo universale: che esso non ha in sé la determinatezza dell'individuale e la determinatezza del particolare; li media, ma solo formalmente. Nell'esempio che abbiamo detto ciò si manifesta nella totale indifferenza della conclusione. "Ciò, dice Hegel, si manifesta appunto in un rapporto di soggetto e predicato che è totalmente indifferente, cioè in un giudizio negativo, poiché, come si sa, la conclusione di questo sillogismo deve essere negativa. Questa figura ha la sua particolarità in ciò, che la conclusione è sempre negativa". Essendo sempre negativa, cosa dice questa conclusione? Abbiamo detto che nessun uomo è una pietra, così come potremmo dire che nessuna pietra è un uomo. Questo sillogismo, questa figura, dissolve l'insieme delle mediazioni poiché mostra un risultato puramente negativo, indifferente. Se dico che A non è B, che tutti gli A non sono B o che qualche A non è qualche B, posso dire altrettanto bene che tutti i B non sono A, che qualche B non è qualche A; cioè non dico niente, dico la totale indifferenza. Dico però la verità di tutto questo movimento dell'esserci. Dico che la pretesa di presentare I P U come totalità della mediazione sillogistica è una pura estrinsecità; essa non dipende dai contenuti che metto al posto delle formule; dipende dalla forma stessa poiché essa è intellettualistica, non razionale. Non è così che pensiamo. Ci rimane la quarta figura, che è nel contempo l'apertura al sillogismo della riflessione.

Prima di passare alla quarta figura, svolgiamo qualche considerazione sintetica che in qualche misura anticiperà anche la quarta figura. Poi riprenderemo rapidissimamente l'argomento relativo alla terza figura e svolgeremo la quarta. Quanto al sillogismo della riflessione potremo riassumerlo in poche battute e il

sillogismo della necessità ci condurrà subito alla soluzione, cioè alla conclusione di questo difficile itinerario col quale Hegel vuole dimostrarci che dietro il formalismo della logica in verità sta altro. Questo è il punto che tuttavia si rivelerà solo alla fine, secondo quella regia dialettica che è tipica del procedimento hegeliano.

Abbiamo studiato tre figure, consideriamo che siano quattro, anche se la quarta non l'abbiamo ancora affrontata. Ora, cosa sono queste figure? cos'è il movimento che ci incalza dentro queste figure? La prima cosa da dire è che Hegel mostra qui l'astrattezza della riflessione ingenua. Questo è un punto che non si finirebbe mai di sottolineare. Dopo Hegel (ma questo dopo si aspetta nel Due-mila, come disse bene Heidegger) quello che non si dovrebbe più fare (e che in certo modo non si fa, anche se non ne siamo consapevoli) è filosofare in maniera ingenua, diretta. Potremmo dire: filosofare attraverso il giudizio. Infatti qui stiamo mettendo in gioco la forma del giudizio. Hegel lo ha detto in maniera così chiara che sicuramente ci è sfuggito. All'inizio egli ha disegnato la posizione del pensiero nei confronti della oggettività e ha detto che la filosofia antica, con tutti i suoi meriti, perché la filosofia antica è ben consapevole che non si dà realtà fuori dal pensiero, che non si dà pensiero fuori dalla realtà, è però ingenua. Il suo pensare è inadeguato perché crede che dire la verità consista nell'attribuire dei predicati a un soggetto. Cioè che la verità consista nel dire: il mondo è questo, l'uomo è quest'altro, Dio quest'altro, la verità quest'altro ancora. Se si filosofa così, si esercita certo la barriera socratica che abbiamo a suo tempo descritto. Qui è già accaduta la soglia della rivendicazione della autonomia del pensiero; cioè quel momento ironico-interrogativo socratico sul quale ci siamo lungamente fermati e che Hegel riassume in poche battute che non ripeto. Certo che accade questo momento della crisi ironica del pensiero, e tuttavia resta in essa l'ingenuità della pretesa di dare i predicati all'assoluto, dove assoluto, nella terminologia hegeliana, vuol dire il vero.

Siamo sempre naturalmente inclinati a ricadere in questa forma intellettualistica; sempre ricadiamo in quella ingenuità che consiste nel credere che si tratti di cercare la verità attraverso il giudizio, e di pervenire infine a essa con un giudizio. Il filosofo hegeliano avvertito deve invece rifiutarsi di rispondere a domande del tipo: "pensi che la realtà ci sia o non ci sia, sia esterna o interna? Pensi che l'uomo abbia l'anima oppure no?" Questo in realtà è un filosofare pre-filosofico, è una pretesa insensata ed è l'afferramento di questa insensatezza l'esperienza che stiamo facendo con Hegel. Sino a che questo non ci è chiaro, tutte le altre posizioni del pensiero sono filosoficamente prive di senso. Non c'è risposta sensata a domande del tipo sopra esemplificato. In ogni eventuale risposta viene completamente dimenticato quello che Hegel chiama il movimento del concetto, il movimento della realtà in quanto razionalità, cioè la manifestazione del concetto dispiegato. In sostanza siamo ancora figure di questo movimento sia quando interroghiamo, sia quando rispondiamo nella forma del giudizio. Cioè siamo figure ideologiche: incarniamo umoralmente questa o quella figura di giudizio, questa o quella figura di sillogismo. Siamo insomma povere anime nel flusso del divenire della realtà e nient'affatto filosofi, nient'affatto coloro la

cui parola dice la verità. Diciamo solo in una figura transeunte della verità.

Ora, precisamente questo accade nel sillogismo tradizionale. Il sillogismo era bensì una conquista rilevante, perché aveva capito che ciò che è in gioco nella parola dell'uomo è la mediazione: è la mediazione il punto. Aristotele lo esprimeva benissimo quanto osservava che, se dico "cavallo" o "corre", non dico niente; comincio a dire qualcosa quando dico "il cavallo corre", cioè quando dalla semplice, estrinseca astrattezza e universalità del termine linguistico pervengo alla forma del giudizio, che è una relazione. Però questa relazione non può essere in sé il vero, poiché anzi essa come relazione si presenta inspiegabile, contraddittoria; dice che una cosa è un'altra cosa, dice che A è B. E allora bisogna comprendere che cosa sorregge questa mediazione. Certo che di continuo dico che i cavalli corrono, ma come faccio a dirlo? Qual è la verità di questa proposizione? Quale movimento c'è dietro che consente a me di dire che i cavalli sono corridori? È il sillogismo che si fa carico di questo problema, che cerca di dimostrare come la relazione fra due cose implica la copula e la copula implica un movimento che non è detto mentre dico il giudizio, ma che certo deve essere presupposto perché io dica il giudizio. Deve esserci un movimento del concetto, direbbe Hegel, che mi sorregge in modo che io possa dire "cavallo, cioè l'animale che corre". E il sillogismo è precisamente il tentativo di mostrare questa mediazione, di scriverla e di giustificarla, mostrando come essa accade e in quali casi è valida, per esempio nel sillogismo apodittico, scientificamente fondato. Tutto questo, vedremo, è oggetto di apprezzamento da parte di Hegel, che non è affatto un nemico della logica formale per partito preso, ma si rende ben conto di come la formalizzazione sia stato un passo decisivo per la storia della ragione umana.

Tuttavia questo modo di presentare la mediazione non ce la fa a dirci cosa davvero accade quando diciamo "il cavallo corre" e ciò per una ragione semplicissima: che quella teoria del sillogismo antico, ancora in uso al tempo di Hegel, replica la forma del giudizio; risolve il problema portando i giudizi da uno a tre, ma quindi non riuscendo a risolvere la questione vera. Per questo va all'infinito. Si trattava invece di mediare la forma del giudizio, perché, come dice Hegel insistentemente, il sillogismo è la verità del giudizio, così come il giudizio è la verità del concetto astratto. Questo sillogismo allora non può essere la verità del concetto astratto. Questo sillogismo allora non può essere la verità del giudizio; può solo essere il primo passo, il primo movimento che si incammina per arrivare alla verità, e che si incammina negandosi, esibendo la sua astrattezza. E questa è già mediazione del concetto. Già qui è in cammino il concetto concreto, attraverso la sua autoriflessione, la sua autonegazione.

Ma allora guardiamo le tre figure, anzi quattro, che Hegel, con un gioco incomparabile, ha attraversato dialetticamente. Che cosa dicono le tre figure? Ricordate: il sillogismo dell'esserci ha la forma generalissima individuale, particolare, universale; il suo segreto è nel medio, in quella P. Non si può dire che questo cavallo è in relazione con l'universalità della corsa, se non attraverso una mediazione, un termine medio che congiunga gli estremi. Senonché non ce la fa questo termine medio; esso si presenta, nella prima figura, nella sua massima ge-

neralità. La prima figura contempla come conclusione tutti e quattro i possibili giudizi: l'affermativo universale e individuale, il negativo universale e individuale. E però, siccome questo termine medio, la P, media bensì U e I, ma avendoli fuori di sé, non avendoli dentro di sé, avendoli come determinazioni estrinseche rispetto alla sua, ecco che allora la prima figura non può reggersi in se stessa. Infatti va all'infinito. Hegel esige allora una determinazione ulteriore, che è quella apportata appunto dalla seconda figura. La seconda figura deve particularizzare questo rapporto e la terza figura deve addirittura individualizzarlo. Nei termini di Hegel: se è P la condizione del rapporto tra U e I, adesso dobbiamo vedere qual è la condizione del rapporto tra P e U e P e I, e i tre termini si mettono in rotazione. Essi, volta a volta, vanno al posto del medio. Tanto che, se avessimo senso seguire qui l'esempio tradizionale nel suo trascorrere dialettico nelle tre figure, dovremmo dire così: la prima figura asserisce che tutti gli uomini sono mortali; ma in realtà questo è asseribile solo di qualche: solo qualche uomo è mortale (il risultato della seconda figura); ma in realtà questo non è asseribile di nessuno: nessun uomo è mortale (terza figura). E le tre cose sono tutte e tre vere; le tre cose sono contemporaneamente vere e rinvianti l'una all'altra, proprio per la astrattezza di queste determinazioni che sono l'una fuori dell'altra. Tutti, ma tutti nel senso di qualche; qualche, ma nel senso di nessuno. Quale sarà allora il risultato della quarta figura? l'indifferenza assoluta di ogni termine rispetto a ogni altro termine. Uomo, mortale, dicono il medesimo, dicono la loro pura astrattezza.

Diciamo la cosa in un altro modo: l'individualità tenuta ferma in se stessa, la particolarità tenuta ferma in se stessa, l'individualità tenuta ferma in se stessa finiscono per essere uguali al medio. Non c'è più distinzione alcuna. La mediazione dove fa intendere come nel particolare stanno l'universale e l'individuale; ovvero come nell'individuale sta il particolare e l'universale; ovvero come nell'universale sta il particolare e l'individuale. Questa sarà appunto la soluzione, ma questo sillogismo non riesce a dirlo. Dice individuale; ma l'individuale è semplicemente il negativo delle altre due, ciò che non è particolare, ciò che non è particolare, ciò che non è individuale e così via. Cosa che non è universale. Analogamente universale è semplicemente il negativo degli altri due, ciò che non è particolare, ciò che non è individuale e così via. Cosa dice allora ognuno di questi termini? Un negativo, un puro zero, e perciò continuano a girare: nelle figure incarnano questa girandola per cui indifferentemente possono essere premessa maggiore premessa minore o medio tra queste due per fare la conclusione. Il quarto sillogismo non fa altro che trarre la conclusione di tutto ciò. Con la quarta figura scopriremo la pura inerenza formale delle prime tre figure o come dice Hegel, la pura inerenza matematica. Col che vedremo che Hegel tocca l'altra strada che parte da Aristotele, quella che appunto va sino in fondo per questa via, che dice che bisogna quantificare, formalizzare al più alto grado. Con la potenza di intendimento che gli è propria, Hegel vede subito i due veri responsabili di questa strada: Leibniz e Lullo.

Abbiamo detto che la conclusione della terza figura deve necessariamente essere negativa. Ma così siamo già sulla soglia della quarta figura che mirabil-

mente ci farà uscire dal formalismo del sillogismo dell'esserci; ci farà uscire alla maniera dialettica di Hegel, cioè, non dandoci una risposta, ma facendoci percorrere sino in fondo la strada dell'astrazione, portandola alle estreme conseguenze ed esibendo nella maniera più chiara cosa è il formalismo sillogistico. A quel punto potremo soltanto rovesciarci, avendo metabolizzato tutta la negatività di questa forma sillogistica, avendola vissuta dentro di noi, avendola portata in noi sino all'estremo della sua manifestazione; solo allora avremo la *metabolé*, il rovesciamento, per cui quel che era totalmente negativo si dà a vedere come positivo. È ciò che accade in ogni esperienza della vita. L'esperienza del comprendere è l'andare in fondo sino al limite estremo della totale incomprensione; o, detto in altri termini, ciò che si capisce subito non si capisce. La comprensione è questa catastrofe, è questa esperienza della propria morte che di lì rinasce in una nuova figura, senza la quale non c'è nuova figura.

10. LA QUARTA FIGURA

Vediamo la quarta figura. Come si sa, essa venne formalizzata dopo Aristotele, perché in effetti, da un punto di vista combinatorio, completava tutte le figure possibili. Avevamo il medio, con la prima figura, che stava una volta come soggetto e una volta come predicato; poi avevamo il medio che stava due volte come predicato; poi due volte come soggetto. Manca però la quarta figura, che non è altro che la prima rovesciata, non è altro che scrivere la prima figura alla rovescia: essa risulta la reciproca della prima. La prima dice che la premessa maggiore è P e U, particolare e universale; la premessa minore è I e P, individuale e particolare; e la conclusione è I e U; questa scrive: U P, P I, I U. Ma Hegel smaschera il gioco. Mentre prima aveva scritto I P U, I U P ecc., qui scrive: U U U: sono, cioè, tutte determinatezze astratte e quindi indeterminatezze e quindi universali astratti.

“Secondo il concetto, dice Hegel, il senso reale di questa figura è l'universale indeterminatezza formale dell'intero sillogismo dell'esserci”. Questa figura scrive la verità di tutto il sillogismo dell'esserci: U U U. Ogni termine è universalità astratta, indifferente, non relata con gli altri due termini, perché ogni relazione è una figura che rimanda all'altra figura in un circolo continuo. La mediazione non consiste in sé: “E infatti la sua deduzione, dice Hegel, la deduzione di questa quarta figura si ricava appunto dalla conclusione della terza”. Conclusione che è negativa. Secondo la considerazione formale del giudizio, il soggetto e il predicato della conclusione negativa non hanno il rapporto determinato di soggetto e predicato, ma uno può occupare il posto dell'altro. Sicché è indifferente quale termine venga preso qui come soggetto e quale come predicato. Secondo le norme stesse della logica formale, nel giudizio negativo A non è B, A non è propriamente soggetto e B non è propriamente predicato, perché appunto non gli viene attribuito. In questo senso l'uno è tanto soggetto quanto predicato dell'altro, indifferentemente. O, per esser più chiari, non c'è nessun soggetto, non c'è nessun predicato; c'è la semplice relazione formale del rapporto. La deduzione che è operata nella quarta figura non è altro che la messa in opera della conclusione della terza, che è un giudizio particolare, e ciò diventa il senso della quarta figura, la quale prende atto e generalizza questo risultato. Di qui l'indifferenza della quarta figura, il cui lavoro sta nell'estendere questa indifferenza dalla conclusione alle premesse e da queste ai termini stessi; perché in realtà è indifferente che cosa è premessa e cosa conclusione, o che cosa è il termine medio. Questo è appunto il senso di tutto il cammino del sillogismo dell'esserci: tutto circola indifferentemente e ogni apparente determinatezza si nega proprio perché va a finire in tutti i posti possibili; diventa premessa maggiore, poi premessa minore, poi medio, poi conclusione, in una inquietudine malata, in cui il malato si rigira su se stesso per cercare invano sollievo. Ecco perché dobbiamo chiamare tutti e tre i termini con la lettera U.

Tuttavia questa figura, nel darsi a vedere come negatività totale del sillogismo dell'esserci, dice negativamente la verità positiva. Dice cioè che effettivamente il medio, come unità degli estremi, è la reale universalità. La terza figura

non l'aveva detto compiutamente; aveva detto che il vero medio è l'universale, ma non aveva aggiunto che allora questo medio universale è lo stesso dell'individuale ed è lo stesso del particolare; là ancora l'universalità cercava di tenere distinte le altre due determinazioni, l'individuo come individuo, il particolare come particolare e di mediarle così astrattamente dall'esterno. Qui precipita nel gorgo, si abbraccia con se stesso, di ritrova di fronte a se stesso in ognuna delle determinatezze, poiché tutte sono astratte; e però questo dice a suo modo la verità verso la quale andiamo: che l'universale concreto è tale anche nel particolare, anche nell'individuale, e anzi solo in loro.

Scriva Hegel: "La verità di questa figura è che il medio è essenzialmente universale, l'universale concreto. Siccome però l'universalità non è dapprima che l'universalità qualitativa o astratta, la qualità di essere individuo, la qualità di essere particolare, la qualità di essere universale, così non vi è compresa la determinazione degli estremi. Il collegarsi di questi ha il suo fondamento in una mediazione che è al di fuori di questo sillogismo dell'esserci". In altri termini: quando sillogizziamo così o scriviamo così il ragionamento, non abbiamo ancora capito come effettivamente ragioniamo. Ci stiamo nondimeno avvicinando, ma è ancora l'intelletto che astrattamente cerca di fissare dei punti per capire, e così non sprofonda in se stesso sino a quella automanifestazione che sarà il concetto. "E infatti qui, dice Hegel, gli estremi sono indifferenti ed estrinseci". I non è U, P non è U e così via.

Descritta così la quarta figura, Hegel osserva che in fondo questo quarto sillogismo è al tempo stesso superfluo e necessario. Di che sillogismo in verità si tratta? E risponde che è il sillogismo matematico. Qui diventa davvero molto sottile il discorso di Hegel, perché va letto con gli occhi di Hegel, dapprima; ma anche, poi, o contemporaneamente, con una distanza critica da essi. Hegel crede qui di tirare un colpo mortale a ciò che oggi chiamiamo logistica; ma se acquistate oggi una storia della logica, troverete di tutto tranne un capitolo dedicato a Hegel. Hegel non appartiene alla storia della logica, secondo la mentalità disciplinare della logica contemporanea, mentre le appartiene proprio questa strada, quella del sillogismo matematico, che Hegel qui vorrebbe squalificare ed escludere.

Perché sillogismo matematico? "Perché appunto il sillogismo matematico, dice Hegel, è quello che fa astrazione dalla differenza qualitativa dei termini". Non interessa più al sillogismo matematico la qualità di essere individuo, di essere particolare o di essere universale. Si tratta di un sillogismo che non può fare esempi, appunto perché nessuna determinatezza gli va bene. "Per determinazione, dice Hegel, ha l'unità dei termini come unità semplicemente estrinseca, cioè la loro eguaglianza". Sono tutte unità estrinseche, sono tutti $1 + 1 + 1$. Il principio che regge questo sillogismo non è più il rapporto di sussunzione che aveva guidato il sillogismo di Aristotele (se Socrate sta dentro uomo, e uomo sta dentro a mortale, Socrate sta dentro anche a mortale); il principio che domina qui è semplicemente che se due cose, dice Hegel, o determinazioni, sono eguali a una terza, allora sono eguali tra loro. Principio eminentemente matematico. Il rapporto di sussunzione è cancellato. Ma questo cosa vuole dire? Che camminando

per la strada della sussunzione, Aristotele camminava in direzione della semplice inerenza logico-matematica. Questa è la verità profonda. Si doveva arrivare per forza qui, partendo da quella astrattezza che credeva di dir qualcosa quando diceva: il termine più grande ne contiene uno più piccolo. Ma poi questo termine più grande è risultato indeterminato: più grande in che senso? Perché è universale rispetto al particolare. Ma presi in questa indeterminatezza sono uguali, sono tutti universali. Allora non c'è un termine più grande dentro il quale stanno i più piccoli. Se lo cerco sul piano del contenuto, vado all'infinito, non lo trovo mai questo termine più grande. Anzi, secondo quello che è il paradosso della metafisica occidentale, quando ho nominato il più grande di tutti, l'essere, mi accorgo di aver nominato ciò che non ha nessuna determinazione. E se questo essere lo chiamo Dio, ho appunto nominato la teologia negativa: ciò di cui non si può dire nulla; non sono causali queste aporie della metafisica occidentale.

Quindi, se credo davvero che il sillogismo si fondi sulla sussunzione del termine più grande, quando vado a vedere cosa è questo più grande, esso sfuma nel nulla. Si analizza il semplice rapporto di sussunzione, e allora la verità si disegna davanti agli occhi: non è un rapporto di sussunzione, è un rapporto di semplice ed estrinseca relazione. Non sto dicendo che U contiene P e P contiene I; sto semplicemente dicendo che ho messo un termine in relazione con l'altro in maniera tale che anche il terzo sia in relazione col primo. Questo non è altro che il procedimento dimostrativo matematico nel senso speculativo del termine. Dice Hegel: "Il medio è in generale un terzo tra gli estremi; però il medio non ha in sé alcuna determinazione rispetto agli estremi". In che senso il medio è particolare? Per poterlo dire devo usare tutte le tre figure; così diventa volta a volta individuale e universale, altrimenti la relazione non si chiude e l'applicazione non si esibisce. Ma allora il medio perde la sua determinatezza rispetto agli estremi. "Ciascuno dei tre può quindi essere indifferentemente il terzo che media", come appunto ci fa vedere la quarta figura. Quale quindi di tali determinatezze sia immediata e quale sia mediata dipende da circostanze esterne. Abbiamo già visto che questo riempimento rimanda all'infinito, e allora ecco che ci accorgiamo che tutto è estrinseco rispetto a tutto. Nel sillogismo dell'esserci tutto è indifferente: nessun termine riposa in esso; è posto attraverso esso, ma non in esso. Il sillogismo dell'esserci pone i termini I P U, ma non li fonda, non li può radicare in sé; anzi li svuota, sino a renderli totalmente indifferenti.

Questo già accadeva nella prima figura (Hegel non lo nota), la quale è il modello di tutte le altre figure. Tutto era già iscritto nell'ideale mediazione I P U, già era alluso dalla prima figura. Essa è l'unica figura che dice che la conclusione può essere indifferentemente qualsivoglia giudizio, universale o particolare, affermativo o negativo; come diceva la tradizione: A E I O. Ma ora paghiamo il prezzo di questa generalità: quindi nessun giudizio, né universale, né particolare, né affermativo, né negativo, ma la semplice inerenza logica.

"Questo sillogismo, dice Hegel, è matematico perché traduce la qualità, l'esserci determinato, in mera quantità". Per capire sino in fondo questa espressione dovremmo tornare al primo volume della Logica, La logica dell'essere, e studiare il passaggio, che lì viene indicato, tra qualità e quantità, ma questo non pos-

siam farlo; diamolo per intuitivamente compreso. Notiamo piuttosto che questo passaggio implica la nascita della logistica. Il senso di tale passaggio si potrebbe esprimere così: se la realtà è ciò che dice la metafisica classica, l'ontologia di Aristotele e di S. Tommaso, allora la sua verità è la quantità, la matematica. Chi ha detto questo, ha determinato una delle rivoluzioni capitali della storia dell'Occidente. Possiamo pensare a Galileo; egli ha detto appunto che la verità di Aristotele è la scienza matematica della natura. Aristotele è colui che dice che la realtà è fatta di luoghi naturali qualitativi: il caldo, il freddo, il secco, l'umido, l'aria, il fuoco, la terra, l'acqua; ogni elemento tende allo stesso luogo naturale; ciò che determina il movimento è il telos, la finalità di raggiungere il proprio luogo naturale. Tutte queste però sono chiacchiere, non è scienza, non è verità, ed è cattiva teologia; la verità del movimento è semplicemente il movimento, cioè la sua quantificazione, la sua relazione puramente geometrico-quantitativa. E allora il passaggio dalla qualità alla quantità è il passaggio dalla metafisica classica alla scienza della natura. Hegel lo sa; come già Göthe contro Newton, crede che tutto questo si possa ancora fermare, che qualità è quantità possano essere riscattate dalla loro estrattezza e ricondotte a un'unità speculativa. Perciò nomina il sillogismo matematico, ma lo nomina come devianza ultima del sillogismo formale, che va compresa e lasciata al suo destino.

Torniamo a noi. Abbiamo detto che le figure sillogistiche dell'esserci si presuppongono l'un l'altra; ognuna ha la sua verità nell'altra figura e l'altra figura in ognuna. Potremmo dire che questa è già una prefigurazione formale del sillogismo disgiuntivo, cioè della verità, ma è solo una raffigurazione formale, un'inquietudine astratta che non riesce a raccogliersi in se stessa. Questo essere serrate insieme, dice Hegel, delle figure sillogistiche, accade però per una loro identità che ha altrove il suo fondamento, non in lei stessa, ed è questo altrove che il pensiero deve portare al concetto. Qui semplicemente fa scorrere l'inquietudine e svanisce nella nullità negativa e indifferente dell'ultima figura. Si tratta di mostrare qual è il perno di questa giostra, ciò per cui la giostra può giostrare, e vedere poi questo concreto che sta dietro le spalle. "Ne deriva, dice Hegel, che il termine medio, secondo la natura che ha nei sillogismi considerati sin qui, deve essere la loro unità, l'unità del concetto; ma qui è soltanto una determinatezza formale che non è posta come loro unità concreta". Infatti quel medio, che qui è assunto giustamente come ciò in cui si concentra la mediazione sillogistica, è però indifferentemente U P I e non si ferma. "Ora, dice Hegel, il sillogismo matematico esprime questa astrattezza (questa giostra), mostrando ed eguagliando tutti i termini: tutti e tre sono unità astratte, cioè universalità astratte, indifferenti".

Questa figura si concentra puramente sulla relazione estrinseca, accetta la relazione estrinseca. Emerge allora la verità di questa figura, se sappiamo leggerla specularmente. "Ma allora, dice Hegel, quello che veramente si ha non è la mediazione fondata sopra una immediatezza data, ma la mediazione che si fonda sulla mediazione". Questa grandissima frase segna il passaggio attraverso il quale abbandoniamo il sillogismo dell'esserci ed entriamo nel sillogismo della riflessione: ciò che il sillogismo dell'esserci è in verità. Commentiamo dunque

questa frase. Quello che è apparso e che la quarta figura ha trascritto definitivamente, ha accolto nella sua pura ineranza quantitativa, è il continuo mediare fondato sulla immediatezza presa astrattamente come tale. Il giudizio diceva S è P, soggetto è predicato. Il sillogismo dice: come fai a dire questa è? Allora prendeva immediatamente questa determinatezza del giudizio e diceva: ci vuole un altro termine, un termine medio: dev'essere lui che mi consente il giudizio.

Indichiamo questi termini con le lettere hegeliane: U P I. Ecco che abbiamo il gioco: ogni giudizio dice che una certa cosa individuale è un certo predicato universale, tramite il particolare. Il sillogismo dell'esserci prende queste immediatezze e le mantiene nella loro immediatezza. Così facendo, non arriva a chiarire (perché lo sapremo solo alla fine) come ci è dato qualcosa di individuale che ha una natura universale. Tutto ciò, dice l'intelletto non filosofico, viene dall'esperienza. Già, ma come è possibile l'esperienza? Il sillogismo formale prende infatti queste determinatezze immediate dall'esperienza, le prende così come sono, e cerca disperatamente di mostrare come possano inerire l'una all'altra. Questo è quello che ci esibisce. Ma cosa in verità ci esibisce? Ecco il passaggio, la metabolé: l'aver fatto esperienza sino in fondo di cosa significa l'esperienza immediata e quindi il suo rovesciarsi nel suo opposto dialettico: esso non è un'altra cosa, è la stessa cosa guardata dall'altra parte. Cosa risulta davvero in questo gioco della mediazione delle immediatezze? Che la mediazione la fa da padrona, come dice appunto la quarta figura. Che sono inessenziali I e U e P, poiché, presi nel circolo della mediazione, non sono appunto che mediazioni, non hanno altra consistenza che la loro mediazione. Cos'è I? La mediazione tra U e P. Cos'è U? La mediazione tra I e P. Cos'è P? La mediazione tra I e U; e il gioco continua.

Quindi questo sillogismo mostra in verità che l'intelletto può darci delle determinatezze solo a partire più profondamente dalla loro negazione; che pensare non è dire "cane", "nominando" l'esperienza; pensare è invece negare, dire no, riflettersi in sé. Questo lo diremo più propriamente nel sillogismo disgiuntivo; lì lo vedremo dispiegato totalmente. Apparentemente la quarta figura sillogistica ci presenta una mediazione puramente quantitativa, 1 1 1, che prescinde dalla forma della mediazione, sia che partiamo dall'universale, dall'individuale, e dal particolare. Apparentemente ci si mostra come questo prescindere dalla forma della mediazione, "ma in verità, dice Hegel, qui la mediazione non è altro che ciò che si riferisce alla mediazione". Non è un prescindere ma un riferirsi a se stessa della mediazione. O, se vogliamo: proprio perché prescinde, mostra che la mediazione si riferisce a se stessa; ossia abbiamo la mediazione della riflessione. Non si tratta più della mediazione tra i distinti posti come distinti, ma è la mediazione posta come mediazione pura, mediazione della pura riflessione. Hegel parla in proposito del "circolo del presupporre reciproco dei sillogismi dell'esserci". Cioè, il circolo per cui ogni figura presuppone l'altra figura e tutte insieme dovrebbero darci la totalità della mediazione; questo circolo del presupporre reciproco è il ritorno del presupporre stesso. Nella quarta figura non c'è più niente da presupporre, si è compiuto il movimento circolare, e allora questo circolo si mostra per ciò che è in verità: ritorno del presupporre.

In altri termini: per dire questa prima cosa, I è U, il giudizio, bisogna presupporre il medio; non so di farlo, ma di fatto lo presuppongo. Quando il bambino dice "la mamma è cattiva" (perché mi ha dato le botte), presuppone il medio; non lo sa, certamente, ma lo presuppone, altrimenti non lo potrebbe dire. Ma questo presupporre il medio, che dapprima è un presupporre qualitativo (perché dici che la mamma è cattiva? Le mamme sono buone), in realtà non si arresta: presuppone ancora altro, e infine, presuppone il presupporre stesso, la riflessione, quella riflessione originaria senza la quale il bambino non può dire: "io buono, mamma cattiva". Bisognerà andare nel fondo di questa riflessione per vedere cosa accade originariamente perché il bambino possa dire: "io, non lei, buono; lei cattiva".

Questo però non lo esibirà la riflessione. La riflessione, negando l'immediato, nega anche se stessa, e solo così arriva finalmente al sillogismo disgiuntivo. Ecco perché qui si dice semplicemente: "il circolo del presupporre reciproco dei sillogismi dell'esserci è il ritorno del presupporre in se stesso". Ora si vede che nel sillogismo si presupponeva; così diventa oggetto del sillogismo della riflessione questo presupporre stesso. Esso costituisce ora una totalità che non ha l'altro, il presupposto, fuori di sé, come astrazione, ma ce l'ha dentro il suo circolo stesso. Prima la totalità del circolo aveva il suo medio fuori di sé; ora che ci rendiamo conto, con la quarta figura, che ciò che conta in tutto ciò è la semplice mediazione, il semplice presupporre reciproco dei termini, il gioco della loro presupposizione, ora che sappiamo questo, per la prima volta il presupposto è dentro, non fuori. La riflessione ha in sé la riflessione. Presa come pura riflessione, non ha da cercar fuori di sé, ha da cercar dentro di sé. Per la prima volta il sillogismo è una totalità, come sarà all'arrivo; è una totalità ancora inadeguata, ma è una totalità, non un cattivo infinito. Il che è già prefigurato nella quarta figura, perché in essa non c'è niente da cercar fuori: tutto è nel circolo quantitativo degli elementi. Solo che qui siamo in un girare a vuoto che non si approfondisce in se stesso, ma si chiude in se stesso. Non devo presupporre né Dio né il diavolo; devo presupporre il presupporre, devo andare nel punto del presupposto, devo comprendere questo passo indietro del pensiero, che non è determinato dal contenuto, ma dalla sua forma stessa. Tutto questo non sarà che il sillogismo della riflessione.

"Abbiamo visto, dice Hegel, che ciascuna delle determinazioni formali I P U ha dovuto occupare il posto del medio, passando nel contempo ai due estremi. Il risultato semplicemente negativo di ciò è l'estinguersi delle determinazioni formali nel sillogismo semplicemente quantitativo-matematico". Ciò accade in quanto ogni determinazione assume la figura dell'altra, e così nella quarta figura si estinguono, muoiono nella pura quantità, nel puro 1 1 1. Ma il risultato positivo, o quello che veramente si ha, come dice Hegel, è che la mediazione avviene, non già per opera di una determinatezza formale singola, qualitativa, non già grazie a P o I o U; sicché non hanno ragione né gli empiristi, né i platonici; non è grazie a questo individuo qui che si può fare la mediazione, e non è grazie all'individuo universale che si può fare la mediazione. Avviene "non già per opera di una determinatezza formale singola, qualitativa, ma per opera della loro

identità concreta". Cioè per opera del fatto che queste sono formalmente tutte eguali e quindi sono concretamente eguali.

Il difetto formalistico della terza figura era che il medio doveva essere costituito da una sola di queste determinatezze. Il risultato che deriva dall'aver fatto esperienza di questo limite, cioè l'esperienza del divenire del sillogismo dell'esserci, sta in due cose. Primo: la mediazione si è determinata come indifferenza delle determinazioni formali immediate o astratte; secondo: la mediazione pertanto si è determinata come positiva riflessione dell'una nell'altra. Ecco perché Hegel ha tutte le ragioni di dire "l'immediato sillogismo dell'esserci determinato è con ciò passato nel sillogismo della riflessione". Sillogismo dove ogni termine è la positiva riflessione in se stesso rispetto agli altri. Si potrebbe dire che qui l'indifferenza diviene la presenza della differenza in ogni indifferenza; questa appunto è la formula della riflessione. La riflessione è quella indifferenza che colpisce tutto ciò che ha dentro sé nella sua differenza. Questo non potrà essere un punto d'arrivo; è un punto di passaggio, ma decisivo.

Affrontiamo ora una nota molto importante che Hegel inserisce da p. 152 a p. 159 nella versione italiana. Nota soprattutto importante per i nostri scopi, che mirano a ricostruire la duplice via che, partendo da Aristotele, delinea quelle due soglie del sapere filosofico che abbiamo ancora oggi: quella dello sguardo storico (che viene da Hegel e che è la tenda prevalente delle discipline umanistiche) e la soglia dei saperi formali, dei saperi che hanno una loro presenza anche nella filosofia e che si declinano come logica o logistica, come logica formale o logica matematica; poi anche i logici hanno nostalgie hegeliane, sicché accanto all'insegnamento della logica, vogliono anche l'insegnamento della storia della logica. Ma sostanzialmente il tipo di sapere che viene esercitato nell'ambito della logica formale è quell'altra strada che parte da Aristotele e che qui Hegel decostruisce (non è che bisogna aspettare Heidegger o Derrida per imparare la decostruzione: Hegel è il più grande smascheratore delle false universalità del sapere, per mostrare qual è l'anima che tiene insieme queste forme estrinseche o esterne). Ora questa nota si occupa proprio di questo; come a dire che Hegel aveva sentore di una duplicità, di una doppia anima del sapere occidentale. Qui Hegel cerca di esorcizzare questo fantasma, di cui egli ricostruisce con grande lucidità l'origine e il senso, che dal suo punto di vista è poi l'assoluto non senso.

La nota segue l'ultima figura, la quarta, del sillogismo dell'esserci, che Hegel chiama sillogismo matematico. Egli osserva che, infatti, è stato fatto un tentativo di elaborare esattamente le forme del sillogismo. "Anticamente, dice Hegel, questa elaborazione non era affidata alla quantità; era affidata piuttosto a una minuziosa ingegnosità, che non voglio seguire in tutti i particolari, e che ingenerò, dopo alcuni secoli, sazietà". Egli si riferisce a quei giochi sui modi e le figure del sillogismo che caratterizzavano il Medioevo e di cui abbiamo già parlato ("Barbara", "Celarent" ecc.). Questo gioco ingenerò sazietà "perché le sue sottigliezze diventarono oggetto del fastidio e disgusto generale", come effettivamente accade al sorgere dell'età moderna. "Contro questo disgusto si erse l'intelletto naturale" (Hegel pensa forse a Bacone). "E così, a partire dall'intelletto naturale, si credette di poter fare a meno di questa artificiale conoscenza

della ragione", cioè del sillogismo aristotelico e medievale della tradizione. "Infatti era convinzione del cammino dell'empirismo moderno che si potevano eseguire quelle operazioni naturalmente, spontaneamente, senza speciale tirocinio". Quell'operazione che il sillogismo della tradizione registrava con tanta minuzia e con tante sottigliezze che ingenerarono disgusto alla lunga, queste operazioni l'intelletto le fa da sé, senza bisogno di stare a riflettere su tutti i suoi piccoli passaggi. E in effetti, dice Hegel, starebbe fresco l'uomo se condizione del pensare razionalmente fosse il laborioso studio delle forme sillogistiche, così come l'uomo starebbe fresco se condizione del digerire fosse l'avere studiato anatomia o fisiologia. Cioè: noi non abbiamo bisogno di aspettare che ci spieghino in quanti modi si può dedurre la conclusione dalle premesse per ragionare sensatamente; l'uomo ragiona sensatamente anche se non sa nulla del sillogismo. Il lumen naturale, come sapeva Peirce riferendosi a Kant, è infatti quella capacità dell'intelletto umano di inferire da una situazione data una situazione che non è data attraverso mediazioni plausibili.

Ma che cosa le rende plausibili? Secondo un esempio di Peirce e diventato classico: se il sesso di un nascituro dovesse dipendere da un qualsivoglia evento dell'universo, cioè se fosse plausibile cercare ovunque la spiegazione di come mai un bambino nasce maschio o femmina, è chiaro che non potremmo mai avviare nessuna inferenza; cioè non potremmo mai trovare la ragione del fenomeno, perché tutto sarebbe in partenza equivalente. Cosa ci induce a restringere il campo e a supporre che forse quello che accade agli antipodi non c'entra niente con il sesso del nascituro? Una sorta di lumen naturale, risponde Peirce, e così rispondeva anche Kant. È il grande problema della sintesi: come facciamo a raggiungere conoscenze sintetiche (perché quelle analitiche sono ragionevoli, essendo conclusioni che traiamo da una conoscenza già data)? Quando anticipo qualche cosa sulla base di quello che non ho ancora di fronte, e quindi arrivo a una conoscenza sintetica, aumentativa del mio sapere, come posso farlo? Il che significa: come può l'uomo pensare? Questo è il mistero, che viene attribuito al lumen naturale, all'intelletto naturale: non c'è bisogno delle forme sillogistiche; l'uomo di per sé è orientato a ragionare bene. Hegel cerca di chiarire cosa è questo lumen naturale; è chiaro che l'intelletto naturale non gli basta, sebbene lo contraponga alle inutili sottigliezze del sillogismo della tradizione. Indubbiamente, osserva, studiare le forme sillogistiche può essere utile da un punto di vista educativo: esse educano l'intelletto a pensare esattamente, così come può essere utile conoscere l'anatomia e la fisiologia per una buona educazione dietetica. Quest'ultima favorisce la nostra capacità di digerire bene i cibi; ma se non avessimo già una naturale propensione a digerirli bene, questo sapere pedagogico sarebbe inutile.

Detto ciò Hegel tuttavia, da grande filosofo, aggiunge una considerazione importante: tutto questo è vero, "tuttavia, se non si reputa inutile di aver scoperto sessanta e tante specie di pappagalli, centotrentasette specie di veronica ecc. (veronica è un fiorellino), molto meno che mai si potrà ritenere inutile di rintracciare le forme della ragione. Una figura del sillogismo non è essa un che di infinitamente superiore a una specie di pappagallo o di veronica?" Cerchiamo di ca-

pire. Hegel ha sempre detto che il sillogismo della tradizione è astratto; non ha fatto che mostrare dialetticamente la sua inconcludenza, portandolo alla distruzione e al suo rovesciamento in quella che sarà la figura del sillogismo della riflessione. Ma ora, pur riconoscendo la sensatezza di un'appello all'intelletto naturale, ricorda che il sillogismo della tradizione è pur sempre una forma della ragione. È bensì vero che ci fu un'assurda minuziosità nei monaci e filosofi del Medioevo nel classificare i sillogismi; e tuttavia un filosofo deve dire che questa loro attività non fu affatto inutile. Fu inadeguata, ma non inutile, perché conoscere le forme della ragione è assai più significativo che conoscere quante specie di pappagalli, quante specie di erbe o quante specie di enti naturali ci sono al mondo. Sicché l'appello della ragione moderna all'esperienza, all'empirico, è, speculativamente, del tutto vacuo. Il filosofo deve sapere con cosa ha a che fare quando ragiona, altrimenti non è un filosofo. Il filosofo deve sapere che le forme del sillogismo valgono di più delle specie dei pappagalli, perché i pappagalli non ci sarebbero senza queste forme del sillogismo; essi sono pensati solo dentro queste forme; sono determinazioni del concetto e non cose naturali in sé, come pensa lo scienziato. Esse non starebbero lì davanti nella loro determinatezza se non avessero la determinatezza del concetto.

E allora è bensì vero che la forma del sillogismo, così come è tramandata dalla tradizione, è un che di vuoto che ingenera sazietà, ed è qualcosa di inutilmente sottile, per certi versi, perché non afferra il concreto pensare del concetto, che è razionale e reale; ma è altrettanto vero che queste figure sono un contenuto prezioso per la filosofia. "È solo rozzezza, dice Hegel, ragionare liquidando le forme del sillogismo perché astratte. Certo che l'accusa di futilità il sillogismo se la attirò da sé, ma semplicemente perché nella sua prima apparizione si attenne alla forma intellettuale del sillogismo, si attenne all'intelletto che tutto separa estrinsecamente". Peraltro l'intelletto nel far ciò, svolge una funzione preziosa, anche se solo iniziale; "Perciò, attenendosi alla forma intellettuale, il sillogismo non è né conoscenza razionale, né forma della ragione". È solo una prima apparizione della ragione. "Qui infatti le determinazioni del concetto vengono prese come determinazioni formali astratte". Non viene preso il concetto nel suo divenire concreto, nel darsi a vedere come un mondo di pappagalli, di veroniche, di uomini ecc., ma viene preso nella sua astrattezza, individuale, particolare, universale. "Nel sillogismo però sono essenziali le relazioni, non le qualità astratte dei termini". È essenziale la relazione tra le determinazioni, non le determinazioni in sé. In questo senso il sillogismo formale è la più pallida delle creature della filosofia; nello stesso tempo però il sillogismo dell'intelletto è la più bassa della più alta di queste creature, cioè il sillogismo come forma della ragione.

"Nel sillogismo, dice ancora Hegel, essenziale è la mediazione, l'unità delle determinazioni mediate". Nel sillogismo è essenziale il medio, quella figura che emerge dietro la copula del giudizio e lo rende possibile, chiarendo come faccio a giudicare e a pensare. Tutte le volte che pensiamo, anche il più banale dei pensieri, siamo già nel concreto del concetto; quando facciamo semplici riflessioni, siamo già nel concreto del concetto; frequentiamo già la sua vista universale concreta, ne siamo già la manifestazione, appunto perché la realtà non aspetta il

nostro sillogismo dell'esserci e il razionale della realtà non aspetta il nostro permesso per essere tale. Tuttavia noi non abbiamo ancora portato il nostro sapere a questo livello, non abbiamo ancora capito come ciò accada, non abbiamo ancora portato al concetto manifesto questa azione implicita del concetto che è reale e razionale e che è in tutti noi. È questo appunto il cammino che stiamo facendo. "Questo sillogismo formale, dice Hegel, è la contraddizione che un medio deve essere l'unità determinata degli estremi, eppure non è come questa unità, ma è come una determinazione qualitativamente diversa da quelli di cui deve essere unità. Essendo questa contraddizione, il sillogismo è dialettico in se stesso". Sta dicendo: non sono io, per i miei gusti personali, che metto in movimento le figure sillogistiche, una come conseguente all'altra, per farvi vedere la loro dialettica negazione; sono le figure ad essere dialettiche. Lo sono perché hanno dentro di loro l'intima contraddizione di un medio che dovrebbe essere unità degli estremi e però è qualitativamente diverso dagli estremi; e allora non può che torcersi in se stesso sino nel profondo per sradicare questo modo di formulare il ragionamento.

Così Hegel può allora concludere questa prima parte della nota: "Il difetto del sillogismo formale non sta qui nella forma di sillogismo". Ecco l'errore di tutta la filosofia moderna: che, per la sazietà, la vacuità, l'inconsistenza della sapienza teologica metafisica filosofica medievale, abbandona il sillogismo e crede di potersi affrancare dalla metafisica, abbandonandola a se stessa. Cosa fanno Bacone, Locke, Hume, Newton se non questo? La scienza naturale, per sazietà delle figure sillogistiche della tradizione le abbandona e si appella all'intuizione immediata (cioè a concetti contraddittori) e all'esperienza diretta. Ma in questo commette un grave equivoco: crede che l'errore stia nella forma sillogistica e non comprende che l'errore sta in quella forma sillogistica. "La forma sillogistica anzi, dice Hegel, è la forma della razionalità, ed è la forma della realtà". Lo scienziato non lo sa, ma la usa. Il filosofo mostrerà come e che cosa usa. "Il difetto quindi non sta nella forma sillogistica di per sé, ma sta in ciò, che questa forma sillogistica, così come la tradizione l'ha pensata nell'immediatezza dell'esserci, e non poteva che pensarla così, è solo una forma astratta e quindi è priva proprio di concetto". Il sillogismo formale perciò non serve a nulla, come abbiamo visto; e in sé questa forma sillogistica tradizionale è anche molto elementare, "e quindi è fastidiosa la quantità di regole e sottigliezze che vengono trovate per questa forma, in sé poi, tutto sommato, abbastanza semplice". Essa tratta, e questo è il suo difetto, in una maniera vuota di concetto, un oggetto che è proprio il concetto. È questo infatti il suo errore. Il concetto è l'assoluto, è Dio, è la totalità del reale e del razionale; trattando questa totalità come pura astrazione, proprio essa, quella forma sillogistica, non tratta il concetto, non coglie nel segno, proprio lei che ha come unico contenuto il concetto. In ciò è certamente colpevole; almeno lo scienziato ha le sue competenze concrete. La sillogistica tradizionale, che dovrebbe darci il concetto, mostrare cos'è il concetto, il pensiero, quindi la realtà, fallisce il suo compito.

A questo punto inizia la polemica contro la logica matematica e comincia con un passaggio molto sottile. Hegel ha detto che il sillogismo formale della

tradizione ha il suo peccato capitale nel fatto che, quell'oggetto massimamente concreto che dovrebbe essere il suo (il pensiero, il concetto), ce lo esibisce invece nel totale svuotamento, nella totale formalizzazione. Ora aggiunge: "cioè si comporta come quei maestri di aritmetica che forniscono ai loro allievi una quantità di regolette sulle operazioni di calcolo le quali tutte presuppongono che non si abbia il concetto dell'operazione". Cosa sta dicendo? Si sta aprendo la strada per arrivare a Leibniz: questo è il fantasma che verrà tra poco evocato. Sta dicendo che in quanto la logica formale della tradizione falliva il suo oggetto, che era il concetto, e ce lo dava svuotato di ogni concrezione, come pura regola di inferenza formale, allora la logica della tradizione già si disponeva da se stessa a degenerare nella quantificazione matematica; cioè si preparava da sé a diventare una pura regola di calcolo entro la quale ogni concetto è spento. Esattamente come ci viene insegnata l'aritmetica dai maestri di scuola, i quali, anziché farci comprendere l'operazione, anziché farci possedere il concetto della matematica, sfiduciati che mai si possa arrivarci, ci danno regolette per l'uso; regolette che mostrano subito come qui l'aritmetica non sia che un mero calcolare estrinseco, senza pensiero.

"Tuttavia, dice Hegel, questo si può anche comprendere, perché i numeri sono in sé una materia vuota di concetto, e un'operazione di calcolo è un estrinseco raccogliere insieme o separare, come poi si trovano appunto macchine da calcolare che compiono queste operazioni" (sta pensando alla famosa macchina di Pascal ed ai suoi succedanei). Le macchine stanno dunque al posto loro quando consideriamo l'aritmetica come una scienza puramente meccanica; in questo caso può essere supportata meccanicamente da regolette, da procedimenti privi di concetto. Hegel mette qui il dito su un punto nevralgico a partire dal quale il destino del sapere occidentale si è determinato per una strada poderosa che è quella dei calcolatori. Qui si apriva un'alternativa che nominerà subito dopo, dicendo il nome del fantasma contro il quale combatte. Come se dicesse: o Hegel o Leibniz. Oggi possiamo dire che abbiamo tutti e due questi fantasmi a disegnare la nostra soglia.

Hegel insomma sta dicendo che il carattere astratto dell'aritmetica è un procedimento che giustamente è stato meccanizzato da Pascal in poi. Sta al suo posto nell'aritmetica, non però nella logica, cioè nella scienza del concetto. "Il vero colmo di questa inconcettuale maniera di pigliare le determinazioni concettuali del sillogismo è che Leibniz associò il sillogismo al calcolo delle combinazioni". Ecco il culmine di questa strada, di questo sviamento che è cominciato con lo svuotamento formalizzante della tradizione, da Aristotele ai medievali, e che attinge nella quantificazione del calcolo logico il suo colmo. Hegel si riferisce alla *Dissertatio de arte combinatoria* del 1666. Questa operetta di Leibniz, che qui viene definita il vero colmo dell'inconcettualità della logica, è oggi invece considerata il glorioso punto di partenza a partire dal quale si disegnerà tutto il sapere della logica contemporanea.

Aggiunge Hegel, con quella ironia che ormai conosciamo: "Leibniz calcolò quante disposizioni del sillogismo sono possibili riguardo alle differenze tra i giudizi positivi e negativi, universali e particolari, indeterminati e singolari e si

trova che di coteste combinazioni ne sono possibili 2048, di cui, escluse le inutili, restano 24 figure o modi utili". Già dicemmo, parlando di Aristotele, che la combinatoria completa di tutte le possibili variazioni si riduceva a ventiquattro figure, esattamente ripartite: sei per ogni figura. Questo è parte del lavoro che fece Leibniz; ma questo numero ridicolo, 2048, ricorda certamente di più le 1003 donne che Don Giovanni, secondo il catalogo di Leporello, aveva sedotto in Spagna. Il collegamento non è puramente estrinseco; sarebbe suggestivo percorrere un po' questa strada: Don Giovanni e la tecnica, ma non ne abbiamo il tempo. La tecnica è infatti quella quantificazione che, svuotando la relazione concreta in sé e per sé del concetto, determina l'eros nichilistico, cioè l'eros di Don Giovanni, il catalogo puramente quantitativo delle prestazioni. Gli corrispondono le "conquiste" del nichilismo, le conquiste senza esperienza, senza formazione.

Continua Hegel: "Leibniz fa gran caso dell'utilità del calcolo combinatorio e della sua analisi, ma questo non è altro che calcolare quante combinazioni di lettere permette un alfabeto". Non lo dice a caso Hegel, perché tra poco verrà evocato Lullo, cioè colui che per primo tentò una logica combinatoria come sistema di scrittura; cioè tentò di tradurre la logica della deduzione, che è una pura deduzione formale, in ciò che questa strada chiamava *ars inveniendi*, arte dell'invenzione. Essa consisteva nell'elaborare un sistema di scrittura logica in modo tale che, se potessi scrivere ogni ente del mondo, l'intero foglio del mondo, in cui stanno tutte le possibili cose e tutte le possibili relazioni tra le cose, allora potrai anche sapere ciò che non è ancora accaduto. Se possiedo una scrittura, un alfabeto, mediante il quale risolvo nei suoi elementi primi tutto ciò che va sotto il nome di Giulio Cesare, di Rubicone ecc., se posso disegnare il foglio-mondo di quel momento della vita della storia romana, posso leggere in anticipo il destino e prevedere che Cesare passerà il Rubicone. Questo era il sogno di Leibniz e anzi già di Lullo: portare la scienza a questo sapere quasi divino. Oggi questo prende il nome di scienza della complessità. Frontiera della scienza moderna che, infischandosi dell'ironia di Hegel e di tutto il sapere storico e metafisico che da lui discende, continua imperterrita per la sua strada calcolando.

Quindi Leibniz calcolò le forme del ragionamento come se di trattasse di calcolare quante combinazioni di lettere permette un alfabeto. "Ciò però, dice Hegel, equivale a prendere il razionale come un che di morto e di privo di concetto. Questa applicazione leibniziana del calcolo delle combinazioni al sillogismo e al collegamento di altri concetti non si distingueva dalla screditata arte lulliana se non perché era più metodica dal lato del numero, ma per insensatezza la pareggiava". Diremo di questa insensatezza, ma prima andiamo a leggere le poche righe che Hegel dedica a Raimondo Lullo, pensatore nato a Maiorca nel 1235 e morto intorno al 1315, nelle lezioni di Storia della filosofia, dove a proposito dell'arte lulliana Hegel scrive che essa consisteva "nell'enumerare e nell'ordinare tutte le determinazioni concettuali da cui derivano tutti gli oggetti, nel trovare tutte le categorie secondo le quali essi possono venir determinati allo scopo di poter facilmente assegnare per ciascun oggetto concetti, nomi da applicarvi. Lullo è quindi sistematico, ma con ciò diventa insieme meccanico". La sistematicità

di Lullo, consistente nel cercare le parole ultime, i concetti ultimi dalla cui combinazione tutte le cose sono composte, questo proposito di scrittura universale è certamente sistematico nelle intenzioni. Lullo però si arena subito sulla ricerca degli oggetti primi (come d'altronde Wittgenstein modernamente), anzitutto perché gli mancava il calcolo combinatorio di Leibniz, cioè la matematica moderna con il calcolo degli infinitesimi.

Ma l'uno e l'altro, dice Hegel, sono "insensati". Cosa vuol dire questa parola? È evidente che Hegel sta esprimendo un giudizio negativo; insensati perché trattano inconcettualmente il concetto, perché là dove c'è la somma vita, la somma concretezza della realtà, essi, togliendola di mezzo, fanno apparire il puro calcolo quantitativo, quella pura meccanicità che può appunto essere surrogata da una macchina. Per parte nostra possiamo leggere la parola "insensato" anche e proprio nel senso di Wittgenstein: questo tipo di operazione, letta non come giudizio negativo, ma come valutazione fenomenologica dell'operazione stessa, è quel metodo che produce l'insensato. Quanto più aumenta l'efficienza calcolante, tanto più decresce la sensatezza, cioè la concretezza dell'esperienza; quanto più il calcolo diventa potente, tanto più il mondo si disegna sotto il segno della paranoia di don Giovanni: possedere tutte le donne.

Veniamo alle conclusioni di questa nota. Dice Hegel: "A questo calcolo Leibniz connetteva un'idea sorta in lui in gioventù e che, malgrado la sua incongruità e leggerezza, non venne da lui abbandonata neanche più tardi, quella idea cioè di una caratteristica universale dei concetti". Cioè la possibilità di trovare una scrittura adeguata a tutti i concetti, un alfabeto del pensiero, un alfabeto logico. "L'idea di una lingua scritta dove ogni concetto venga presentato secondo che esso è una relazione di altri o si riferisce ad altri, quasi che nel collegamento razionale, che è essenzialmente dialettico, un contenuto ritenesse ancora quelle medesime determinazioni che ha quando è fissato per sé". Qui Hegel sta precisamente distinguendo il metodo dialettico dal metodo logico-formale-quantitativo e fa un'osservazione sulla quale non si può dargli torto e che è anche la ragione del fallimento dell'arte combinatoria lulliana (ma che non segna storicamente il fallimento di quel progetto, come lui pensa).

Quello che Hegel obietta a Leibniz è appunto quello che ci ha mostrato sin qui, cioè che un contenuto concettuale determinato è in sé un contenuto dialettico, non qualcosa di immediato. Ciò che per esempio è individuale, non è individuale per sé, ma lo è nella relazione dialettica col particolare e l'universale. Il movimento della ragione è precisamente questa dialettica dei contenuti. I contenuti non si conservano mai per quello che sono, fissati in se stessi; questa è appunto l'illusione di Leibniz e di Lullo: la pretesa di dire quante cose ci sono nell'universo, come se l'universo fosse fatto di cose separate, isolabili, che stanno a sé, laddove, essendo le cose sempre cose del concetto, determinazioni del pensiero, le cose sono sempre in intimo travaglio, in intimo divenire e trasformazione. Ogni contenuto è pieno di un altro contenuto e la loro relazione determina un altro contenuto e così via. Questo approfondimento del contenuto in se stesso è l'essenziale del pensiero e della logica e su ciò Hegel ha indubbiamente ragione: col contenuto non si può fare quello che sognava Lullo e nemmeno quello che sognava Leibniz.

Perché Leibniz continua a sognare questo sogno? In realtà la sua visione non era soltanto matematica o scientifica; era, di più, una visione metafisica. Anche Leibniz è un filosofo che sta nel crocevia del destino dell'occidente. Egli aveva visto coi suoi occhi l'orrore delle guerre di religione in Europa, l'orrore dello stato moderno che con la sua politica imperialista diffondeva ovunque la discordia, la distruzione e la morte. Per di più aveva incrementato per primo i contatti tra Occidente e Oriente e la possibilità di aprire la scienza occidentale al mondo cinese, al mondo degli ideogrammi. Il suo grande sogno era ricostituire l'unità metafisica del genere umano attraverso la scienza, sicché i conflitti si potessero dirimere a tavolino. Ciò sarebbe possibile se disponessimo di una scrittura la quale, consentendoci di calcolare esattamente, attribuisse senza discussioni il vero e il falso. Questo però era anche il sogno di Platone e di Aristotele: tacitare per sempre i sofisti, il linguaggio delle passioni, la dialettica dell'istinto, sollevandola all'universalità del concetto.

Leggiamo la paginetta finale di questa nota. Dopo aver ricordato Leibniz, Hegel ricorda anche un dotto del suo tempo; Goffredo Ploucquet, che è un suo concittadino, nato a Stoccarda nel 1716 e morto nel 1790. Hegel se lo trovò davanti come professore a Tubinga. Costui, proseguendo il progetto di Leibniz, scrisse tra l'altro, nel 1753, un'opera che si intitolava *Methodus calculandi in logicis*, Metodo per calcolare in logica. Scrive Hegel, con quella sua ironia: "Il calcolo di Ploucquet si è senza dubbio applicato alla più conseguente maniera di procedere perché il rapporto del sillogismo diventi suscettibile di essere sottoposto al calcolo. Esso si basa su questo, che nel giudizio si fa astrazione dalla differenza di rapporto, la differenza cioè di individualità, particolarità e universalità, e si tiene ferma invece l'identità astratta del soggetto e del predicato, per cui essi si trovano ad essere matematicamente uguali. Relazione che riduce il sillogizzare ad una interamente insignificante e tautologica formazione di proposizioni. Nella proposizione: La rosa è rossa, il predicato non dovrebbe significare il rosso universale; ma soltanto un determinato rosso della rosa. Nella proposizione: Tutti i cristiani sono uomini, il predicato dovrebbe significare soltanto quegli uomini che sono cristiani. Da questa proposizione e dall'altra: "Gli Ebrei non sono cristiani", segue allora quella conclusione che non servi di buona raccomandazione a questo calcolo sillogistico presso Mendelssohn (famoso e grande filosofo ebreo del '700), conclusione che suonerebbe: "Dunque gli Ebrei non sono uomini".

Intento di Ploucquet, ricorda Hegel, è di arrivare, con la sua arte, a insegnare la logica anche ai fanciulli. "Questa raccomandazione, che tutta la logica possa essere insegnata meccanicamente agli ignoranti per mezzo del calcolo, è appunto il peggio che si possa dire di una scoperta circa la maniera di esporre la scienza logica". Quello che Hegel sta dicendo va di nuovo guardato in prospettiva, nella sua verità destinale. Egli sta dicendo che insegnare la logica agli ignoranti meccanicamente è il peggio che possa accadere alla scienza logica, cioè alla scienza del massimamente concreto, del soggetto concreto. E in effetti, potremmo dire noi, un sapere che si riduce al calcolare, che dà in mano la potenza del calcolo e la certezza del risultato, è pericoloso poiché è un sapere al tempo stes-

so molto efficiente, ma anche messo in mano a individui totalmente incolti, totalmente ignoranti. Questa è poi l'ignoranza degli scienziati (degli "spensierati ingegneri", come diceva Nietzsche), è l'incoltura del nostro tempo: la totale mancanza di formazione surrogata dalla potenza dell'informazione; ciò per cui tutti, colti e incolti, sono rozzi, tutti sono barbari, nessuno si è formato alla dialettica del concetto e alla consapevolezza della storia. Questo tipo di giudizio lo ha appunto espresso in maniera emblematica Nietzsche. Egli più di cento anni fa dice: la cultura universitaria sta diventando giornalistica (questo in effetti è ciò che è accaduto); e aggiungeva: ciò che caratterizza il sapere attuale è che dappertutto non è che plebe.

11. I SILLOGISMI DELLA RIFLESSIONE E DELLA NECESSITÀ

Affrontiamo ora il sillogismo della riflessione. Non abbiamo interesse a seguire Hegel in tutte le sue capriole dialettiche, perché ciò che egli analizza nel sillogismo della riflessione e poi nelle prime due figure del sillogismo della necessità non ha più un diretto riferimento ad Aristotele, come era invece per tutte le figure del sillogismo dell'esserci. Procederemo dunque in modo molto più sintetico.

Il tratto fondamentale dei sillogismi della riflessione sta in ciò: che il termine medio non è più, come nel sillogismo dell'esserci, un termine preso immediatamente nella sua astrattezza: il particolare in sé, di contro all'individuale in sé e all'universale in sé, e questi di contro tra di loro. Tutto ciò si è dialettizzato, come sappiamo, nel sillogismo dell'esserci, giungendo a quella quarta figura che Hegel chiama sillogismo matematico, nella quale l'astrattezza viene portata sino in fondo, sicché alla fine, come ricorderete, ci troviamo in mano tre componenti, tre termini del sillogismo che ormai sono tutti e tre universale astratto. Ma allora questo, diceva Hegel, è precisamente il passaggio alla riflessione, cioè alla comprensione che il medio non è un particolare di contro agli altri due, ma è esso stesso universale, come del resto gli altri due. "Tutto ciò che è stato uguagliato, dice Hegel, per ciò stesso è stato anche negato".

Nel sillogismo della riflessione abbiamo un medio che è qualcosa di individuale, ma come universale. Il sillogismo della riflessione batte dunque la strada, in tutte e tre le sue figure, di un medio che è bensì qualcosa di individuale, ma nella sua universalità. Tenete ben presente questa definizione e allora tutto si semplificherà. Tutti i sillogismi dell'esserci, ispirandosi ad Aristotele che così imposta la questione, considerano il medio un particolare tra l'individuale e l'universale. Il sillogismo dell'esserci non ce la fa, e questo medio particolare comincia a circolare in tutte le figure sinché arriva a quella sua contraddizione che è l'universalità astratta. Lo schema generale del sillogismo della riflessione tende a un'altra via, poiché deriva dal fallimento della prima, o meglio dal suo *Aufheben*: dall'aver negato-conservato la prima. Tenta un'altra strada nella quale il medio ora è l'individuale, cioè qualcosa di determinato, preso però come universale poiché deriva da quell'U, da quell'universale astratto che è la conclusione del sillogismo dell'esserci.

Anticipiamo subito che i sillogismi della necessità batteranno, per conseguenza, l'ultima strada: quella nella quale il medio non è P, ma è l'universalità stessa.

Nella riflessione allora il medio è un individuo. La sua prima figura è quella che Hegel chiama sillogismo della collettività compiuta. Se andate a vedere il testo della traduzione italiana edita da Laterza troverete invece la dizione: sillogismo della totalità. Poi però c'è una nota del traduttore che dice: in realtà non si sa come tradurre, perché il termine tedesco che Hegel usa non è *Totalität*, ma è *Allheit*; la tuttità, potremmo tradurre. Non si tratta qui di quella totalità concreta che vedremo per esempio all'opera nel sillogismo disgiuntivo, si tratta d'altro. Come si fa a esprimere questa differenza? Non abbiamo in italiano una parola e-

quivalente. Ma in fondo ciò che Hegel vuol dire è che questo sillogismo prende l'individuale (avevamo detto il medio come individuale determinato), ma nel senso di un universale: cioè lo prende come tutti gli individui di una collettività. Ecco perché propongo la traduzione: collettività compiuta.

L'individuo è qui uno di una collettività; "l'individuale come tutti", dice per esempio Hegel. Oppure, ed è la stessa cosa, prende tutte le determinazioni di un individuo. Socrate come tutti gli Ateniesi (primo caso), oppure Socrate come colui che può essere seduto, ateniese, marito di Santippe, figlio di Sofronisco ecc. (secondo caso). L'individuo non è più preso immediatamente come nel sillogismo dell'esserci, cioè nella sua astratta, illusoria immediatezza (il questo qui al quale si fa tante volte riferimento credendo di dire qualcosa di concreto; ma Hegel ha mostrato che ogni questo qui è un questo qui, cioè una vuota astrazione, cioè un universale astratto). Qui l'individuo è preso avendone sperimentato la immediatezza illusoria: è quell'individuo lì, ma in quanto emblema della collettività; è Socrate, ma in quanto ateniese, in quanto emblema di tutti gli Ateniesi. Così si cerca di fermare la cattiva infinità del sillogismo dell'esserci che, appellandosi alla qualità, trovava poi che questa qualità andava all'infinito; infiniti sono i possibili individui; infinite sono le possibili determinazioni dell'individuo. Qui si cerca di creare un universale che li abbracci. Tuttavia questa totalità non è ancora la totalità, *Totalität* appunto. Perciò Hegel usa un altro termine. Non è quella totalità reale e razionale del concetto che compenetra perfettamente l'essere dell'individuo, dell'universale e della loro particolarità. Ciò che qui agisce, dice Hegel, è la semplice riflessione esterna. Essa muove dall'esserci immediato, che riflettendosi appunto in sé, dopo lo smacco del sillogismo dell'esserci, dice: non questo o quell'altro individuo accidentale, non questa o quell'altra determinazione accidentale dell'individuo, ma tutti gli individui, tutte le determinazioni accidentali. Ma lo dice dall'esterno, sicché Hegel può sinteticamente concludere: "Questo collocare l'individuo nella sua collettività è però ancora un mediare, un pensare, un ragionare che conserva una parte di immediatezza non mediata". Non abbiamo ancora la mediazione compiuta che il sillogismo esige per essere razionale. Perché c'è ancora una immediatezza non risolta. Hegel si esprime così: "In fondo alla universalità della riflessione, che comprende in sé tutti i singoli o tutti gli individui singoli o tutte le determinazioni singole di un individuo, stanno ancora queste determinazioni stesse". Stanno di per sé. È accidentale Socrate e non Corisco, o Callia e non Fedone; è accidentale seduto e non in piedi; è accidentale scalpellino e non filosofo. Queste determinazioni vengono assunte nel loro isolamento e prese come tali nel sillogismo della collettività compiuta. Questi individui vengono ancora presi e lasciati nel loro in sé accidentale, assunti da fuori, non mediati.

Precisamente a questo difetto cerca di sopperire, per una interna necessità dialettica, negando ciò che è da negare, e quindi ricavandone un risultato positivo, il sillogismo dell'induzione. Esso cerca di rendere compenetrati l'individuo e l'universalità, non assunti dall'esterno dalla riflessione: questo individuo qui nel suo essere rappresentante di una collettività. Il sillogismo dell'induzione cerca invece di raggiungere questo universale, che là veniva chiamato collettività, pro-

prio attraverso gli individui, non estrinsecamente rispetto agli individui. Qui siamo proprio a Bacone, il quale, contro il sogno antico e medievale di raggiungere la verità razionale attraverso una mediazione puramente logica, oppone che questa mediazione si riduce a essere verbalistica. Peraltro già Aristotele aveva introdotto l'induzione nella genesi del concetto. È l'induzione che consente davvero di raggiungere l'universale, perché l'induzione accade attraverso gli individui e non dal di fuori, estrinsecamente rispetto a essi. "Questa universalità che è appresa immediatamente nel sillogismo della collettività viene ora mediata, dice Hegel, dal pensare induttivo".

L'induzione dunque tende, come deve fare il sillogismo, a rendere concreta la relazione individuale-universale, quel A è B del giudizio finale insomma. Ecco l'esempio che fa Hegel: "Il leone, l'elefante ecc. costituiscono il genere quadrupede". Tramite l'esperienza, l'universale non viene sovrapposto immediatamente, come era nella collettività, o dall'esterno, ma trovato in tutti. Già sappiamo, però, quali sono i limiti dell'induzione, e da par suo Hegel li mette in rilievo. Il sillogismo induttivo implicitamente afferma che là dove c'è un individuo, c'è un universale e che là dove c'è un universale c'è un individuo, le due cose non sono estranee (questo è appunto il suo merito). Dove c'è il leone c'è il quadrupede e il quadrupede è nel leone. L'induzione non vuol dire altra cosa che questa. Però la dice solo implicitamente. Infatti questa intrinsecità del rapporto tra individuo e universale è appunto solo implicita, non è esplicitamente posta. Cosa vuol dire che è implicita, ma non posta? Significa che siamo ancora nel sillogismo della riflessione, cioè in un sillogismo che cerca bensì di tenere insieme l'individuo e l'universale, ma lo fa dall'esterno, e non dal loro interno, non per loro necessità, non ponendo e mostrando la loro necessità. È un sillogismo che dall'esterno dice: andiamo a vedere quanti quadrupedi ci sono; così facciamo tutto il cammino che dall'individuale esser qui dell'elefante, del leone ecc., mi conduce all'universale totalità del quadrupede. Naturalmente questa riflessione si ritrova a un livello più alto del sillogismo dell'esserci; è appunto un sillogismo della riflessione, non dell'immediatezza dell'individuo; e tuttavia anche a questo livello più alto, fatalmente, per il suo limite, ritrova il progresso all'infinito del sillogismo dell'esserci. Lo ritrova nella forma che è appunto propria dell'induzione: l'induzione non è mai finita, l'induzione non può mai concludersi in una totalità razionale, chiusa in sé. È il limite classico dell'induzione compreso dal punto di vista speculativo. Dice Hegel che questo sillogismo, ovvero questo abito di pensiero del quale tanto si è giovata la scienza moderna allo scopo di staccarsi da ogni problema speculativo e di dichiararsi non filosofica, ma concretamente rivolta all'esperienza, "questa induzione di cui tanto si è giovata la scienza moderna, resta tuttavia, dice Hegel, in un perpetuo dover essere". L'universale cui essa mette capo, ma cui in realtà non mette mai capo, non è essere, non è l'essere della totalità concreta, ma è un perenne dover essere. Questa espressione è abbastanza maliziosa. Essa spiega perché, quando Hegel parlava della posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività, Kant venisse assimilato all'empirismo. Nella misura in cui Kant sostiene il dover essere (della morale, della libertà, di Dio ecc.) è un empirista. Questo ci fa capire l'antikantismo di Hegel.

Un perpetuo dover essere fa sì che la conclusione resti sempre problematica. La conclusione è sempre aperta e quindi non si può arrivare a dire A è B con assoluta certezza. Sicché questo medio, che voleva mostrare la sua universalità attraverso l'individuo stesso, "questo medio, dice Hegel, cade spezzato in due". Da una parte stanno gli individui che già conosciamo, dall'altra sta l'universale, con il suo perpetuo dover essere che non si chiude e non fa di questi individui una concreta totalità. Sicché cosa voglia dire essere quadrupede lo sappiamo in parte e non lo sappiamo mai, poiché dobbiamo sempre aspettarci un altro quadrupede che cambia i nostri conti.

A questo difetto della seconda figura del sillogismo della riflessione sopprime la terza e ultima figura del sillogismo della riflessione, che è il sillogismo dell'analogia. Con questo siamo passati da Bacone a John Stuart Mill. Tutti ricordiamo che Mill, consapevole del fatto che l'induzione è un procedimento aperto all'infinito e quindi autocontraddittorio, poiché dovrei conoscere tutti i particolari individui per poter dire che tutte le rose sono rosse, ma in quanto non li conosco questo giudizio resta problematico (posso sempre imbattermi in una rosa bianca), pretese di sostituirlo con un procedimento analogico. Secondo il suo famoso e malizioso esempio (Mill era un radicale, in forte polemica nei confronti delle istituzioni aristocratiche e monarchiche, era un parlamentare molto brillante, difensore dei diritti degli umili, dei diseredati e delle donne): non possiamo dire: Tutti gli uomini sono mortali, il duce di Wellington è un uomo, quindi il duce di Wellington è mortale; non lo possiamo dire sulla base dell'induzione perché non avremo mai "tutti gli uomini", ma solo quelli vissuti sin qui abbiamo. Tuttavia è lecito dirlo, perché quello che crediamo sia un procedere induttivo, in realtà poggia su un fondamento di altra natura. Non è l'induzione di per sé, perché l'induzione di per sé ci potrebbe portare alla (sciagurata) conclusione che il duce di Wellington forse non sia mortale. Quanto ragioniamo così, lo facciamo invece in base a una analogia; la quale sostanzialmente dice: poiché A, B, C, D sono tutti morti, il duca di Wellington, che è analogo a questi, morirà.

In questo modo il sillogismo per analogia cerca di chiudere dall'esterno quello che nell'induzione ha aperto a un infinito problematico. Adesso vediamo come lo spiega Hegel. Egli dice che nel sillogismo dell'analogia l'individuo viene preso, non come uno di una collettività, non come una espressione di un universale all'infinito, o del genere all'infinito, ma secondo la sua natura universale. Non si tratta di una generica ed estrinseca appartenenza a una collettività; non si tratta neppure del fatto che, cercando nell'esperienza, trovo che questa caratteristica è un genere che ritrovo in tutti (ma in realtà non so mai se proprio tutti sono così). Qui invece è colta subito una sua natura universale: per natura morirà il duca di Wellington, per la sua propria natura. E però come viene colta questa sua natura? Viene colta in base all'analogia, cioè in base a una riflessione estrinseca. Dall'esterno la riflessione prende una qualità, una nota, una somiglianza e la solleva a natura universale. Sicché se c'è un sillogismo fragile, un sillogismo logicamente, ma anche sperimentalmente, fragile, è proprio il sillogismo dell'analogia, perché con l'analogia si può dire di tutto. Ci aggiriamo per somiglianze

estrinseche. L'esempio di Hegel è il seguente. La terra è abitata, la luna è una terra, dunque la luna è abitata. L'essere una terra sarebbe quella natura comune che consentirebbe l'analogia, dalla quale scaturirebbe come dal cilindro del prestigiatore il fatto che, sicuramente, essendo la terra abitata, lo sarà anche la luna. Questa ridicolaggine dell'esempio mette in luce che quella che doveva essere la natura universale, cercata per arrestare il progresso della falsa infinità dell'induzione, finisce per essere un che di "immediatamente estrinseco posto dalla riflessione", dice Hegel, che acchiappa una nota qualsiasi e da questa trae l'ottimistica conclusione che allora ciò che è uguale in quella nota sarà uguale anche in altri aspetti.

Nel sillogismo della analogia accade nondimeno qualcosa di molto importante, dal punto di vista di Hegel. Esso è l'estremo limite di quello schema della riflessione che assume come medio l'individuo concreto, però inteso come universale. Tuttavia il sillogismo della riflessione, attraversate le sue tappe dialettiche, si sta avvicinando alla conclusione irrefragabile secondo la quale il medio non può essere né una particolarità, né una individualità, ma proprio universalità. Salvo che esso non ce la fa a darsela, perché se la dà dall'esterno, cioè estrinsecamente e accidentalmente. Dice Hegel: "Nel sillogismo dell'analogia il genere (genere mortale, genere terra ecc.) è momento del medio, però solo come presupposizione immediata e quindi in sé non è che la prima negazione della immediatezza". Conclusione generale che possiamo trarre e che Hegel trae dal sillogismo della riflessione: il sillogismo della riflessione è un momento per arrivare al sillogismo disgiuntivo. La riflessione ha messo in movimento quello che l'antichità, con Aristotele, aveva immobilizzato nella sua astrazione. Il momento della riflessione, che è un momento della negazione, è sempre, in Hegel, un momento decisivo: là dove la mediazione comincia a scavare. Infatti sono accaduti, in questo scavo del sillogismo della riflessione, alcuni fatti importanti. Prima di tutto la riflessione, nelle sue tre figure, ha posto quelle che erano le determinazioni formali del sillogismo dell'esserci (l'individuale, il particolare, l'universale) l'una dentro l'altra. Il sillogismo dell'esserci scambiava loro di posto per risolvere il problema, ma così rimanevano irrigidite nella loro astrattezza. Comincia allora lo sforzo potente della mediazione con l'intelletto che si avvia alla ragione speculativa. Solo lei dimostrerà che l'individuo in quanto individuo, proprio lui, è universale e che l'universale in quanto universale è proprio individuo, e infine che questo non è altro che la particolarità della loro mediazione.

Però il sillogismo della riflessione avvia questa operazione prendendo a fondamento un'individualità la quale è bensì mediata, ma incompiutamente, perché l'universalità compare nell'individuo solo attraverso una determinatezza estrinseca degli individui, una aspirazione alla compiutezza, una aspirazione alla totalità, che però non si compie mai: il sillogismo resta riflessione dall'esterno. Ma l'universalità è essenziale all'individuo e soprattutto lo è se l'individuo deve essere un medio concludente, un medio che effettivamente pone la mediazione tra individuo e universale. Qui sono dette due cose e dobbiamo coglierle tutte e due. La riflessione scopre che l'universale è essenziale all'individuo, cosa vuol dire? Che nella realtà concreta non abbiamo mai di fronte un semplice individuo, ab-

biamo di fronte un individuo in quanto specie. Non posso ascoltare un suono e non ascoltare anche l'essenza suono. Quello che ascolto è un caso particolare dell'essenza suono, quello che vedo è un caso particolare dell'essenza colore. Se dico individuo, ma non aggiungo la specie, non dico niente. Un individuo è un individuo in quanto è colorato, in quanto risuona, in quanto è un animale, in quanto è una cosa materiale, ecc. Quindi all'individuo stesso è essenziale l'universale, che poi è la grande scoperta di Platone: la verità è che ogni visione sensibile presuppone una visione soprasensibile; la verità è che noi non vediamo solo individui, vediamo anche idee, diceva Husserl, sebbene dal punto di vista degli empiristi ciò sia dichiarato impossibile. Invece in ogni momento vediamo proprio idee, solo che, per pregiudizi cognitivistici, non ci accorgiamo o non ammettiamo di vederle. Hegel direbbe: questo è appunto ciò che dice il giudizio quando afferma "questo è un suono"; dice che immediatamente questo qui è quell'universale là, un suono. E questo è il primo aspetto: il sillogismo della riflessione ci ha reso consapevoli che all'individuo è essenziale l'universalità, altrimenti non abbiamo neanche l'individuo, non sappiamo di che individuo si tratti.

Vediamo ora il secondo aspetto. L'individuale che il sillogismo della riflessione assume come medio deve poter mediare il soggetto del giudizio e ciò che si predica di questo soggetto. Lui stesso, l'individuo che funge da medio, deve contenere questa compenetrazione, deve mostrarla, deve porla. Il sillogismo della riflessione pone l'esigenza e però non la risolve. Ci fa scendere a questa profondità, che ancora non era pensata nella logica formale della tradizione, ma nello stesso tempo ce ne impedisce la formulazione, perché il sillogismo della riflessione non riesce mai a togliere l'estrinsecità del rapporto individuo-universale, soggetto-predicato; non riesce a compenetrarli davvero. Quindi l'individuo è l'universale e l'universale è l'individuo, ma solo e sempre per accidente, per riflessione dall'esterno, sicché gli estremi vengono solo parzialmente mediati.

Questo sforzo del sillogismo della riflessione nelle sue tre figure porta nondimeno a un risultato positivo, cioè come dice Hegel, alla negazione della sua negazione. Il risultato è che l'immediatezza comunque si è tolta e nel contempo viene in primo piano il medio come l'universalità col sillogismo dell'analogia. Esso dice che per la sua universale natura il duca di Wellington deve essere considerato mortale; poi però questa pretesa natura si fonda solo su una accidentale analogia estrinseca: perché anche gli altri che gli assomigliano sono morti. Ecco che allora l'ultima figura del sillogismo della riflessione è la preparazione al grande balzo del sillogismo della necessità, dove alla fine si perviene alla verità speculativa secondo la quale il medio è l'universale stesso. Grande enormità, perché eravamo partiti dall'esigenza di mediare individuale e universale attraverso qualcosa di particolare. Ora stiamo dicendo che è l'universale stesso che lo deve fare. Se non lo fa, restiamo nelle figure astratte dell'intelletto, non perveniamo alla concretezza del concetto, come dice Hegel. In termini più semplici, non arriviamo a capire come facciamo a pensare, non arriviamo a capire quello che già Kant aveva indicato benissimo come la questione irrisolta della logica: come facciamo a procedere sinteticamente (la sintesi del giudizio) e come fac-

ciamo ad avere delle conoscenze che non abbisognano dell'esperienza per essere necessarie e universali (come facciamo a essere certissimi che Socrate morirà, che tutti gli uomini sono mortali). Ciò non accade certamente sulla base di tutte le figure che l'intelletto si dà via via per giustificare questa sua convinzione; dietro di esse lavora il concetto. Lo si comincia a scorgere quando si comincia a comprendere che il concetto non è individuale, non è particolare, è universale esso stesso; cioè che la mediazione concettuale, il nostro ragionare, opera sulla base della universalità concreta. Si tratterà quindi di fare l'esperienza di questa universalità concreta, di vederla all'opera, posta via via nei sillogismi della necessità.

“Quindi, scrive Hegel, con la terza figura del sillogismo della riflessione il sillogismo è entrato sotto lo schema formale I, U, P e il sillogismo della riflessione è passato nel sillogismo della necessità”. Quando l'ultima figura della riflessione si accorge che il medio non può essere un individuo, sia pure di una collettività, ma deve avere per sé una natura universale, sta già alludendo al sillogismo della necessità, il quale abbandona lo schema in cui il medio era l'individuo e assume lo schema in cui l'universale è medio: I, U, P. Va da sé che adesso le figure del sillogismo che ci troviamo di fronte sono tutte e tre I, U, P; ma la prima la prende come particolarità, la seconda la prende come individualità e solo la terza la prende davvero come universalità. In altri termini, tutte queste figure riproducono dentro loro stesse le tappe precedenti, ma a un livello più alto. Qui molto in sintesi attraversiamo le prime due figure per arrivare finalmente alla terza, che è lo scioglimento di tutti i nostri problemi di lettura con Hegel.

Il primo sillogismo della necessità è quello che Hegel chiama sillogismo categorico, ma per intenderlo bene diciamo qualche parola in generale su tutti i sillogismi della necessità. Qui il medio finalmente è l'universalità concreta, non astratta. “È il concetto, dice Hegel, cioè sia U, sia I, sia P”. Ricordiamoci la distinzione hegeliana tra concetto concreto e concetto astratto. Qui si tratta ovviamente del concetto concreto, non del concetto della logica dell'intelletto, preso astrattamente, come il bianco, il rosso, l'uomo ecc. Qui non abbiamo il medio astratto delle immediatezze formali, né il medio nella sua differenza riflessiva: abbiamo il medio concreto in sé e per sé.

Come lo abbiamo? Hegel si esprime così: “Il medio nel sillogismo della necessità è la riflessione in sé della immediatezza degli estremi, della loro determinatezza”. Cioè la determinatezza degli estremi (universale, individuale) non se ne sta più separata rispetto al medio, sicché il medio non si sa come faccia a metterle insieme. Questa determinatezza che viene cancellata con il sillogismo matematico, per cui questa determinatezza è tolta nella sua estrinsecità, è però nel contempo conservata, recuperata, riflessa nel medio, rimessa dentro il medio come sua determinatezza, e appunto si tratterà di vedere come può farlo, il medio, un lavoro del genere: di togliere e conservare questa determinatezza, assumendo così finalmente l'aspetto del concetto, del concetto concreto che si concepisce concretamente. Per l'essenziale abbiamo qui che il medio è l'universale, ma che l'universale ha riflesso in sé le determinatezze dell'individuo e della particolarità, le ha dentro di sé, non fuori di sé. Infatti Hegel dice che “i termini so-

no in realtà momenti di un unico, necessario essere determinato”. Stiamo camminando verso questo unico, necessario essere determinato i cui momenti insensenziali sono individuo, particolare e universale. Questo unico necessario essere determinato è il concetto. “Allora gli estremi del sillogismo sono la stessa totalità che dapprima è il medio”. Gli estremi sono la stessa cosa del medio, salvo che dapprima solo il medio è così, poi, si vedrà (ma solo nel sillogismo disgiuntivo) che tutti i termini del sillogismo sono totalità. La necessità che caratterizza questo sillogismo, cioè la necessità della relazione tra gli estremi “dapprima è solo un contenuto sostanziale: nella sostanza il medio è quel contenuto sostanziale che riflette in sé gli estremi”. Dapprima: questo sarà appunto il suo limite iniziale. Infine questa relazione è posta nella forma stessa; non un contenuto di contro alla forma, ma posto dalla forma stessa, come forma sostanziale. E questo è il concetto o il sillogismo disgiuntivo, che è assolutamente il medesimo. Il concetto come forma sostanziale, non forma astratta.

Prendiamo molto in sintesi la prima figura del sillogismo della necessità, che è poi il tradizionale sillogismo categorico che già Aristotele formulò; ma non poté pensare nella sua necessità. Questo sillogismo sussume un individuo sotto un universale poiché mostra la sua differenza specifica, la sostanziale differenza specifica di un individuo. Cioè non assume l'individuo in una differenza accidentale. Scrive Hegel: “Sparisce l'accidentalità che il soggetto sia connesso soltanto per via di un certo termine medio con una certa qualità”. Non un casuale termine medio, o preso dall'immediatezza che è l'estrinsecità della riflessione. Qui l'individuo è colto nel suo contenuto come quella differenza specifica che esso è e non un'altra. Qui, per poter andar bene l'esempio tradizionale (Socrate ecc.), perché questo esempio sia significativo del sillogismo categorico (ma un esempio ovviamente non lo è mai), dovremmo poter mostrare che l'essere mortale di Socrate non è una accidentalità, una sua qualità immediata o qualcosa che è analogo a quello che hanno tutti, ma è ciò che lo fa quell'individuo che è, è ciò che lo rende uomo e per di più quell'uomo che è. Dovremmo cioè mostrare che essere uomo ed esser mortale sono la stessa cosa e che l'esser uomo ed essere mortale non può che capitare a un individuo così determinato. Naturalmente Hegel di ciò non dà dimostrazione nella Logica, ma nella Filosofia della natura, là dove mostrerà che l'uomo è appunto l'animale malato, l'animale che sa di morire, per cui, come dice Hegel, l'animale finisce, solo l'uomo muore.

Ma qui ci interessa solo che il sillogismo categorico, che è una figura della necessità, è il tentativo di porre come medio un universale in quanto esso si determina come differenza specifica dell'individuo, o è la differenza specifica dell'individuo e non una differenza casuale. Come scrive Hegel, “qui il medio è la essenziale natura dell'individuo”. Quello che prima l'analogia diceva dall'esterno, ora dall'interno si mostra come la sua natura, “e non già una qualunque delle sue determinatezze e proprietà”. Il medio è proprio la sua natura essenziale e ciò chiude il progresso all'infinito, quella inconcludenza che è propria del sillogismo dell'esserci, perché il medio non è estrinseco, è intrinsecamente individuale e universale. Tuttavia questo sillogismo ha ancora dentro di sé una accidentalità irrisolta. È sostanzialmente sillogismo della necessità, ma per la forma

è ancora accidentale. Dove sta l'accidentalità? Sta nel fatto che stiamo parlando di questo individuo. E gli altri? Stiamo dicendo che questo individuo ha in sé quella differenza specifica per cui è un universale, stiamo dicendo di Socrate che è mortale. Ma, va da sé, anche ogni altro uomo. Ciò però significa che la forma non è ancora adeguata al suo contenuto, che il contenuto resta in una accidentalità di scrittura o di mediazione che non esprime la sostanzialità della forma. "L'esistenza dell'individuo così è un'esistenza indifferente". Si tratta di Socrate, si tratta di Wellington, è indifferente chi sia. Ne nominiamo solo uno rispetto a una moltitudine; ma così questo uno e poi tutti gli altri restano di contro all'universale, non sono in esso assorbiti, mediati. Quella necessità dell'universale si afferma solo come positivo contenuto, la differenza specifica, ma non è ancora espresso nella forma adeguata. Dice qui Hegel, come anticipazione del sillogismo disgiuntivo, che "questo contenuto non è ancora espresso nella negatività dei suoi estremi". Per ora è solo una frase, ma si può intuirne il senso. Stiamo dicendo di Socrate, ma questo è accidentale, stiamo dicendo di Wellington, ma è accidentale; bisognerà che questi accidentali si neghino nella loro accidentalità per potersi pareggiare all'universale natura della loro differenza specifica e si tratterà di vedere come fanno a negarsi.

L'ultimo passo lo fa il sillogismo ipotetico, ma lo fa esagerando, per così dire; non sa stare in equilibrio, perché appunto il sillogismo viene sempre rimandato da un estremo all'altro ed è facendo l'esperienza di queste estremità, di questi eccessi, che poi la loro verità emerge come mediazione totale. Cosa fa il sillogismo ipotetico? Toglie l'accidentalità dell'individuo e la passa tutta nell'universale; ma perde così la differenza specifica. E tuttavia, come direbbe Hegel, questo è un passo della concrezione del medio: il medio diventa sempre più concreto, sempre più universale. Questo è del resto il segno comune di questi tre sillogismi: che il medio sta sotto la figura universale. La prima è una universalità sostanziale, ma nella forma non si rispecchia, nella forma è ancora accidentale; nella seconda toglie questa accidentalità e cerca di mostrare la coappartenenza universale di entrambi gli estremi, ma così perde il nodo della differenza specifica. Cosa fa dunque il sillogismo ipotetico?

Questa figura venne inaugurata dagli Stoici e poi ripresa in età moderna. Il sillogismo ipotetico è considerato il più potente dopo l'induzione. È il sillogismo di Peirce, o in altri termini, quello che secondo Peirce guida davvero la ricerca scientifica. Non è vero che essa si basa sull'induzione; questa è solo un'astrazione dell'intelletto. Di fatto lo scienziato non va a cercare quanti individui ecc., ma procede per ipotesi, avanza ipotesi e cioè ragiona in questo modo: se A, allora B. Che significa? Stiamo dicendo che l'essere di A è anche l'essere di B; li eguagliamo nella universalità del loro essere. Nel far ciò però noi non sappiamo ancora né che sia A né che sia B. Questa possibilità di esprimere cosa siano il sillogismo ipotetico la risolve con la seconda premessa e con la conclusione.

Vediamo allora qual è la forma del sillogismo ipotetico: se è A è B, dice la premessa maggiore. La premessa minore dice: ma è A. La conclusione dice: dunque è B. Riempiamolo con l'esempio stesso degli Stoici: Se vi è sole allora è giorno, ma il sole vi è, dunque è giorno. Cosa è accaduto in questo modo di ra-

giungere, giudicato dai logici più potente dell'induzione perché, in verità, l'induzione poggia in ultimo sul sillogismo ipotetico? (Hegel non sarebbe ovviamente d'accordo; direbbe che non basta ancora, che bisogna arrivare al sillogismo disgiuntivo per esprimere ciò che facciamo quando facciamo un'induzione e quando pensiamo). Certamente il sillogismo ipotetico ci va vicino, perché la relazione tra A e B, la famosa relazione del giudizio, della conclusione, A è B, non è più affidata a una astratta copula. Solo qui per la prima volta, nella vicenda del sillogismo, la figura disturbante, astratta e intellettualistica del giudizio, finalmente va a fondo, finalmente è abbandonata; finalmente la copula è sormontata ed emerge davvero il medio. "Perché accada B emerge, dice Hegel, una unità mediatrice, non una semplice copula". Lo si intende già a orecchio, dalla curiosa formulazione del sillogismo ipotetico. Qui non c'è nessun giudizio nel senso tradizionale; il giudizio è infatti diviso tra la seconda delle premesse e la conclusione: ma è A, dunque è B. È l'essere-se della prima premessa che consente di dire di A che è quindi B.

"L'un termine, dice Hegel, esprime la totalità delle condizioni; l'altro la loro realtà". Questa totalità delle condizioni ha un essere che si rispecchia nella realtà. Se l'essere dell'esser giorno è l'esserci il sole e il sole è uno stato che c'è, allora la totalità delle condizioni (che qui è una sola, l'esserci il sole, appunto) è rispettata e io ho la totalità delle condizioni come essere di ciò che è qui di fronte (l'esser giorno). Le due cose si rimandano. Però c'è un limite in tutto questo ragionamento. Esso è già espresso nella prima battuta, quando si dice: la mediazione tra A e B consiste nella indicazione della loro comune natura universale: l'essere di A è anche l'essere di B. Uno può rappresentare la totalità delle condizioni, l'altro l'istanza di realtà delle condizioni stesse. Ma allora resta indifferente quale termine è preso come universale e quale come individuale. Dicevo prima che il sillogismo ipotetico esagera; per mostrare l'universalità del medio passa gli estremi tutti nell'universalità: qual è veramente universale? l'esser giorno oppure l'esserci del sole? È perché c'è il sole che fa giorno o è perché fa giorno che c'è il sole? Ciò non viene determinato in questo sillogismo, non viene posto nella forma; non si mostra un essere finalmente comune che sostituisca l'astratta copula e operi la mediazione effettiva. Essa continua a stare da tutte e due le parti: quale la condizione, quale la realtà, quale il termine maggiore, quale il minore? Tutto diventa vago, perché quando dico: se è A è B, sto dicendo anche il contrario, che se è B è A.

Questa è la forza del sillogismo ipotetico e insieme la sua debolezza. La forza perché mostra l'universalità comune; ma la mostra in modo che la differenza specifica di A e B è persa. E allora queste condizioni sono ancora astratte rispetto alla realtà; sono condizioni non specificamente determinate. Sono l'universale, ma, dice Hegel, "è solo il loro esser raccolte insieme in una individualità ciò per cui sono entrate nella realtà". Ci sono tutte queste condizioni, ma è per il fatto che accidentalmente si sono concretate nell'esserci il sole che allora hanno acquistato realtà. Allora vediamo bene che la compenetrazione non è compiuta: l'individuo, nonostante tutto mantiene la sua accidentalità. C'è il sole, dunque è giorno. L'appello a una individualità non è ancora il riflesso in sé dell'universa-

le, la determinatezza che si riflette dentro l'universale. Per esprimermi in modo banale: bisogna alzare gli occhi per vedere se c'è il sole; e l'alzare gli occhi dove lo metto? Tutto questo è presupposto, è l'accidentalità dell'individuo che nonostante tutto permane.

Questo individuo è da un lato accidentale e dall'altro è l'incarnazione di un essere necessario; è tutte e due le cose, ma il sillogismo non riesce a dirle compenetrando nella forma. Di fatto la sua è una mediazione. Non è che constato che c'è il sole come constato che ieri sera mi è cascata inavvertitamente la penna dal tavolo; constato che c'è il sole in quanto esso è segno reale del suo esser giorno, della sua necessità universale, della sua natura sostanziale. Non constato questa accidentalità dall'esterno, come faceva la riflessione, come qualità estrinseca come faceva il sillogismo dell'esserci; lo constato in quanto incarnazione di una necessità; di necessità se c'è il sole ciò significa che è giorno. Il sole incarna questa necessità in tale sillogismo, è una accidentalità che ci sia, ma tutto nel suo essere è assunto come l'essere di un altro, dice Hegel, come l'essere del "fa giorno". In quanto il sole è la condizione reale del giorno, nel momento stesso in cui lo invoco come riferimento accidentale per giungere all'universale, lo nego nella sua accidentalità. E questo è il passaggio che conduce al sillogismo disgiuntivo.

Con le parole di Hegel: "L'essere di A nel sillogismo ipotetico non è, insieme, il proprio essere, ma è l'essere di B, e viceversa in generale l'essere dell'uno è l'essere dell'altro, e precisamente nella conclusione l'essere immediato o la determinatezza indifferente è come una determinatezza mediata, cosicché dunque l'esteriorità si è tolta ed è posta la sua unità tornata in sé". È posta l'esteriorità di questo accidentale esser lì, ma al posto di questa esteriorità finalmente emerge il concetto, indicato qui come unità che è tornata in sé, che si è alienata in tutte le figure del giudizio e del sillogismo e che nell'ultimo movimento di recupero, di *Aufheben*, ritorna in sé con tutte le sue differenze, con tutti i suoi sviluppi, con tutte le sue determinatezze, nel contenuto e nella forma. Nel contenuto lo è già, in quanto siamo nel sillogismo della necessità; ma solo nel sillogismo disgiuntivo si perviene a parificare contenuto e forma, interno ed esterno, soggettivo e oggettivo, concettuale e reale.

Questo appunto è il sillogismo disgiuntivo la cui forma è I U P, individuo, universale, particolare, come in tutto il sillogismo della necessità; qui però del tutto adeguatamente, poiché qui il medio è l'universale riempito con la sua forma, cioè l'universalità del contenuto e della forma. Il medio è qui finalmente una totalità, cioè quel tutto delle sue parti che sta in tutte le parti, che è organicamente presente in tutte, sicché tutte le parti sono quel tutto. E questo è il concetto: "Totalità, dice Hegel, oggettiva sviluppata". Totalità concreta. Sviluppata, cioè mostrata, nella sua forma. Non soltanto implicitamente mostrata, come nel sillogismo categorico, sicché solo ora accade questa cosa straordinaria: che il termine medio è tanto universalità, quanto particolarità, quanto individualità; o, come si esprime in formula il sillogismo disgiuntivo, A, che è tanto B, quanto C, quanto D ecc. Potete mettere tutti i termini che volete, purché compongano una totalità. "E questo non è altro, dice Hegel, che il genere diviso nelle sue specie". Il genere mostrato nelle sue differenze specifiche, non nelle sue differenze estrinseche.

Come il sillogismo disgiuntivo scrive, mostra, porta all'evidenza tutto ciò? In due modi viene espressa questa totalità dove l'universale, il genere, è nelle sue specie, nelle sue differenze specifiche. "Anzitutto ponendo, dice Hegel, un aut aut tra il genere e le specie. L'universalità è qui una unità negativa, ovvero è il reciproco escludersi delle determinazioni". Mettiamolo in forma: A è o B o C o D, ecco la disgiunzione. Animale è o uomo o cavallo o bue, secondo un esempio di Hegel stesso. Dopo ci vuole la seconda condizione, perché questo è solo un inizio di mediazione in cui i due estremi si riflettono nel medio. Essa è l'individualizzazione, quell'aspetto individuale, I, che è negazione di questa negazione, che è negazione di questa disgiunzione; cioè è quel riferirsi a sé della determinatezza particolare che, in quanto esclude tutte le altre, allora implica tutte le altre. Le esclude perché le implica, le implica perché le esclude; ecco perché ogni termine è la negatività in se stessa, come Hegel diceva prima. E adesso scriviamo le due formulette, esse sono espressione di quel che in generale è detto sin qui.

Prima forma del sillogismo disgiuntivo o prima scrittura: premessa maggiore: A è o B o C o D; premessa minore: ma A è B; conclusione: dunque A non è né C né D. Animale è o uomo o cavallo o bue; ma animale è uomo; dunque animale non è cavallo né bue.

È sufficiente? No, qui Hegel scrive "oppure"; ma vedremo che non è un semplice oppure. Cominciamo a dissociarsi inevitabilmente da lui. È tanto poco un oppure che se non aggiungessimo la seconda formula, la prima non sarebbe un compiuto sillogismo disgiuntivo. L'oppure è necessario. Forse sarebbe più giusto scrivere "eppure". Cosa dice la seconda formulazione? Inverte semplicemente la premessa minore e la conclusione. Dice: A è o B o C o D; ma A non è né C né D; dunque A è B. Ciò dice: animale è o uomo o cavallo o bue; ma animale non è né cavallo né bue; dunque animale è uomo. Bisogna pensarle insieme tutte e due.

Cosa sta dicendo Hegel? Sta dicendo che quando ragioniamo, per poter qualificare un individuale esser qui con un predicato, cioè per poterci esprimere nella forma del giudizio comune che dice questo è X, dobbiamo anzitutto inserire X in una totalità, come medio di una totalità; la quale è sempre una totalità disgiuntiva. Ma disgiuntiva vuol dire anche congiuntiva. La totalità, qui esemplificata dalla lettera A o dalla parola animale, questa totalità è o, o, o, cioè e, e, e. Animale è o uomo, o cavallo, o bue. Ciò significa che è e uomo, e cavallo e bue. Tuttavia, se tutte le volte che vedo una animale dico: ecco un animale, non dico niente di determinato. Devo dire che è un animale, e anche che non lo è; che non lo è come negazione interna delle sue stesse partizioni. Ciò devo dire che animale è o questo o quello o quell'altro, quindi nessuno di questi. Solo se faccio questa contemporanea operazione allora ogni particolare, ogni determinazione, è concretamente animale. Non astrattamente, perché è il riflettersi in sé di questa totalità in questa determinatezza a esclusione di tutte le altre, ma avendo a base la comunanza con tutte le altre. Ed è questo che Hegel cerca di esprimere, ed esprime anche molto efficacemente, con le due formulazioni che messe insieme mostrano il movimento del concetto.

Questo è semplicemente il movimento che accade se un bambino ci chiede: "cos'è un ornitorinco?" Noi gli diciamo subito che l'ornitorinco è un animale. Il bambino allora sa subito in quale totalità deve collocare questo ornitorinco di cui non sa nulla, salvo la parola (ma la lingua appunto procede per sillogismi disgiuntivi). È un animale, e cosa pensa? Come il cane, il bue, il cavallo ecc.; non è un pennino o un'automobile. Ha stabilito la sua totalità concreta, ha già ragionato per inclusione e disgiunzione, ha già detto: è uno degli animali che ha in comune l'essere animale con tutti loro, ma che ha anche il suo, a esclusione di tutti loro. E infatti il bambino non si accontenterà di questa risposta, chiederà ancora che animale è. E noi andremo avanti nello stesso modo, disegnandogli delle totalità. Se lui ci chiedesse cos'è una zebra, gli diremmo che è un quadrupede; allora lui si immagina la sua totalità concreta: come un cavallo, un asino, un bue ecc. Poi gli diremmo che è un quadrupede di quelli che hanno lo zoccolo; allora il bambino escluderà il gatto e il cane. Poi gli diremmo che assomiglia al mulo e che ha il manto simile ai colori della maglia della Juventus, e così il bambino è arrivato. Pensare logicamente è procedere esattamente in questo modo, continuamente affermando una partecipazione e negandola; ma questa negazione, come questa partecipazione, non sono astratte, sono riflessi in quell'individuo lì, sono la sua partecipazione all'universale e quindi la sua esclusione nell'universale, sono la sua esclusione e quindi la sua partecipazione. Esser bue significa essere animale, in quanto esattamente non uomo e non cavallo, secondo il nostro esempio. Essere un essere umano vuol dire esattamente: quell'essere umano che non è nessuno degli altri esseri umani, che li nega tutti; ma non è nessuno in termini generici, è nessuno dentro una totalità in cui è associato a tutti. Era l'esempio che faceva, per la lingua, De Saussure: che significa parlare francese? Significa essere un parlante di una totalità che viene implicata nel momento stesso in cui viene esclusa, perché io so parlare il francese e nessun altro lo sa parlare come me, poiché è il mio parlare francese che si riflette nella concretezza della mia determinatezza individuale; ma che può farlo solo perché ha in sé la partecipazione all'universale concreto, al parlare francese di tutti, di quella collettività che ora è totalità di cui io sono incarnazione, esemplarità vivente.

Tutto molto straordinario. Nondimeno sostengo che la vera formula del sillogismo disgiuntivo Hegel non l'ha scritta; l'ha nascosta dietro due scritture che mantengono ancora un rapporto con la tradizione (premessa maggiore, premessa minore, conclusione). Da un punto di vista formale Hegel doveva scrivere così: era la conclusione di tutto il suo cammino. Vedremo poi cosa ne dirà. Dirà per esempio questa cosa straordinaria: attenzione, a prima vista sembra un sillogismo, ma in realtà non è più un sillogismo quello che ho scritto. Il sillogismo è uscito da sé. Si deve ammettere che questa scrittura abbia una sua necessità logica e speculativa assoluta; e tuttavia quello che Hegel sta dicendo non è stato scritto. La sintesi della mediazione, la conclusione dell'inferenza, il concetto insomma, come Hegel lo chiama, non si possono infatti scrivere. Non è possibile scriverli e su ciò ci interrogheremo: cosa significa che non si può scrivere? dove siamo arrivati? in che misura la nostra soglia è debitrice ancora di questa impossibilità di scrittura? cosa ha fatto veramente Hegel? Ma queste saranno appunto le domande conclusive.

Tra le due formule del sillogismo Hegel scrive un "oppure". Ma questo "oppure" crea dei problemi, almeno a me. Che significa "oppure", che possiamo scrivere nel primo modo o nel secondo indifferentemente? E perché? C'è poi una seconda domanda: dove sta scritta questa indifferenza? Dobbiamo tener presente che questa è la formula della ragione, questo è il reale e razionale, questa è la verità, questo è Dio! Questo che abbiamo scritto è la verità speculativa per eccellenza; diremo più avanti che dopo questa scrittura non ce ne sono state altre in filosofia; tutte le altre scritture non sono più scritture filosofiche, vedremo come e perché. Allora in questa scrittura non si può essere accondiscendenti, bisogna essere assolutamente rigorosi, esigenti: dove sta scritta quella indifferenza? L'unica risposta è che sta scritta nell'"oppure".

Chi è però il soggetto di quell'indifferenza, di quell'oppure? Il sillogismo disgiuntivo, il concetto concreto, la totalità reale e razionale, quell'individuo chiamato Hegel, o ancora una difficoltà insita nello strumento della scrittura alfabetica? Qual è la risposta? Ragioneremo su questa risposta.

Anzitutto diciamo subito che in realtà Hegel non avrebbe dovuto scrivere quello che ha scritto. L'"oppure" maschera una difficoltà, che poi è la difficoltà. Ciò per cui ci sono tutte le ragioni per dire che con Hegel muore la filosofia. Al che va aggiunto però che, sulla base della nostra domanda di senso, cioè cosa facciamo qui, qual è la nostra soglia, che tenda ci caratterizza, quale uso della distanza e in che modo questa soglia potrebbe disegnare un foglio-mondo, che è il foglio della vita del mondo, una scrittura di mondo, di fronte a queste domande, se si guarda lo smacco hegeliano, dobbiamo dire che quello che facciamo qui rischia allora di non avere alcun senso. Chiusa la parentesi, su tutto ciò torneremo, su tutto ciò si concentrerà la conclusione.

Cerchiamo invece di capire cosa Hegel avrebbe dovuto scrivere, e che invece ha mascherato con quell'"oppure", quasi che fosse indifferente che noi mettiamo prima: A è B, quindi non è...; oppure: non è, quindi A è B. In realtà quello che egli ci consente di scrivere, in forza del suo stesso cammino è quanto segue: premessa maggiore: A è o B o C o D. A è la totalità concreta articolata nelle sue specie, è l'essere animale che sta nelle sue particolarizzazioni, così come l'essere umano sta nell'essere bianco, nero, giallo, rosso, ecc. Seconda premessa, senza la quale la prima non ha senso alcuno, cioè sarebbe una mera espressione dell'intelletto e A sarebbe un concetto astratto (come voleva Aristotele, astratto dai particolari; salvo che i particolari non ci sono senza il concetto, come Hegel ci ha insegnato). Quindi seconda premessa: A non è né B né C né D. Conclusione: questa non si può scrivere. Si può fare una finzione di scrittura. Possono scrivere ad esempio: dunque A è B. Ma questa è come la croce che Heidegger scrive sopra la parola essere: non è un gesto di scrittura. Ciò che si invita a fare in questa scrittura hegeliana, e che io vi invito a fare, è di capire che sono contemporaneamente vere tutte e due le premesse e che lo sono l'una per l'altra. È esattamente vero che A è B, C, D in quanto, e per la stessa ragione, è altrettanto vero che non è nessuno di loro. Questo tipo di conclusione non si può scrivere, se non contravvenendo a tutte le leggi della scrittura, e in sostanza invitando chi legge a uno sforzo intellettuale che vede bensì questo movimento, questo trapassare del-

le due premesse l'una nell'altra; ma appunto perché lo vede si accorge che è una soglia irraggiungibile, che è sempre un di là che deve tornar di qua e poi ancora di là, cioè una oscillazione. Il medio non si può scrivere.

Per rendere la cosa ancora più evidente, userò lo stesso grandioso esempio di Hegel, che regge tutta la sua dialettica, là dove Hegel nega il principio di non contraddizione aristotelico: non si può dire nello stesso tempo e nello stesso senso che A è B e che A non è B. Regola fondamentale di tutta la logica formale e di tutto il nostro modo di pensare e di giudicare. Hegel è colui che nega la validità di questo principio. Beninteso non la nega perché sia semplicemente vero il suo contrario; nega la validità di questo principio perché, così com'è, è astratto, è superficiale, va approfondito in se stesso, va compreso. Detto così è solo la punta di un iceberg; bisogna vedere cosa c'è sotto, comprendere il movimento concreto del pensiero e del concetto che è in esso, bisogna sollevarsi dalla pura verità formale alla verità speculativa. Cosa dice Hegel? Il famosissimo principio di identità permenideo asserisce che principio della verità è che A è A, sicché dove si contravenga questo principio si è fuori dalla verità; sicché l'unica scrittura della verità deve essere coerente con questo principio. Di qui le note difficoltà del giudizio che dice che A è B, donde la soluzione proposta da Aristotele e da tutta la tradizione di mostrare che A è B, ma in funzione di C e che quindi, però, siccome C è uguale a B e ad A, tutto è A, e ne deriva che alla fine viene rispettato il principio che A è A. Hegel mostra che questo modo di ragionare, che indica nell'identità l'autoconsistenza del dire, che questo principio non è vero. Questa è la grandiosità hegeliana: non perché ci sono dei casi empirici che lo contestano (come già dicevano gli avversari di Parmenide e della filosofia): è intrinsecamente falso.

Quando diciamo A è A e crediamo di dire qualcosa di assolutamente vero e di conclusivamente vero, in realtà non sappiamo quel che diciamo e non abbiamo fatto caso a quel che abbiamo scritto. Infatti A è A solo a partire dalla differenza di due A; ne devo scrivere una a sinistra e una a destra per poterle eguagliare, per dire che sono uguali. Devo tenerle davanti nella loro differenza per enunciare la loro identità. Se non facessi questo, non avrei nessun principio, perché il semplice A non è un principio; il semplice A è l'immediato indeterminato, il vuoto che c'è. Non appena cerco di dire cosa c'è qui, allora quell'A si articola in una uguaglianza: A è questa scrivania; e ciò è vero se A è A, cioè se questa scrivania è proprio quell'A che è qui. Ma allora ho due A. Questo è il punto, sicché il principio di identità non dice la verità perché non dice tutto. Più esattamente: non soltanto dice una mezza verità, ma dice anche una menzogna. Perché fa intendere che basti dire che A è A; bisogna invece aggiungere che A non è A, perché il primo A non è il secondo. E così siamo passati dalla immediatezza alla riflessione; nei termini del nostro cammino: dal sillogismo dell'esserci al sillogismo della riflessione.

Ma non possiamo arrestarci qui. Non possiamo nemmeno prendere questo secondo giudizio (A non è A) come un giudizio assoluto; così come non è assolutamente vero che A è A, altrettanto assolutamente non possiamo dire che A non è A. Dobbiamo comprendere il rimando, l'approfondimento dialettico, la

negazione della negazione. È in quanto A è A che essi sono diversi. È nella loro uguaglianza che si stabilisce la differenza ed è nella loro differenza che si stabilisce l'uguaglianza. Siamo invitati a pensare insieme queste due cose, così come se dicessi: è nell'uguaglianza dell'esser noi tutti italiani che siamo diversi parlanti; come potremmo essere differenti parlanti se non avessimo qualcosa in comune, cioè la lingua italiana? Ma questo A comune non sta altrimenti che nelle nostre differenze, nel fatto che nessuno di noi è la lingua italiana; ognuno di noi quando la parla la nega poiché la particularizza. Si mette in relazione con l'altro stabilendo un'unità, una comunanza nella differenza ed una differenza nella comunanza, e se non si pensa appunto questo non si pensa la verità. Nella misura in cui il senso comune, o addirittura la scienza, si rifiutano a questo pensiero speculativo, restano a livello della logica dell'intelletto, non arrivano alla verità della ragione e cioè, nel senso filosofico stesso, non pensano. Usano l'intelletto, ma non pensano.

Già, ma come facciamo a scrivere che A è A perché non è A e che A non è A perché è A? Come la nostra logica della scrittura consente una raffigurazione corretta di tutto ciò? Certo io posso usare trucchetti e scrivere $A \neq A$ e invitare a pensarlo insieme; ma che significa pensarlo insieme? In realtà lo pensiamo sempre con un "oppure": A è A oppure non è A e viceversa. È la questione del "si-ve" in Spinoza che esaminavamo l'anno scorso. Quindi qui di nuovo vediamo con chiarezza che la sintesi non si può scrivere, che la scrittura filosofica tocca qui il suo ultimo orlo. Rifletteremo su come Hegel ha cercato di aggirare questo problema. Hegel non ha scritto quello che doveva scrivere, non poteva scrivere quello che avrebbe dovuto scrivere, ci torneremo. Vediamo adesso come lui si interpreta, cosa dice di aver fatto e allora vedremo questa difficoltà riempirsi di problemi speculativi, ma anche storici, umani, psicologici ecc.

Hegel, come prima cosa, sottolinea che nel sillogismo digiuntivo finalmente il medio non è soggetto soltanto nelle due premesse (soggetto o predicato, a seconda delle varie figure che il sillogismo è venuto prendendo) ma è soggetto di tutte e tre le proposizioni. Subito possiamo osservare (Hegel lo dirà poi più avanti molto bene): ma che razza di sillogismo è mai questo che contravviene la norma istitutiva del sillogismo? perché il medio ha invaso le premesse e sta dappertutto. Ma se gli estremi sono invasi dal medio, che mediazione è? Poteva però non esser così? Proprio il fatto di non essere così dava luogo a quel difetto per cui il medio, permanendo in una sua figura differente, indipendente rispetto agli estremi, non li mediava mai. Era un medio dell'intelletto, un medio estrinseco, della riflessione esterna, e proprio perciò insufficiente, assurdo e non vero; cioè tale da riprodurre sempre la questione del terzo uomo. Se il medio non è già gli estremi, cosa media il medio con gli estremi? Ecco il paradosso di tutta la storia della logica occidentale. L'unica soluzione è che il medio diventi gli estremi, ma non può diventare gli estremi sic et simpliciter; non siamo qui nel sillogismo matematico: U, U, U, tutto è astrattamente universale. Lì si prefigurava solo, come soluzione, che l'universale deve andare dappertutto; ma in quanto è negazione della negazione. Cioè negazione di sé. Cancellazione e conservazione.

Nota a margine che lascio alla vostra intuizione (poi, per altra via, la ripren-

deremo più avanti). Il medio è cancellazione, ma cancellazione di cosa? Il medio è cancellazione di sé, ma il medio cos'è per noi? Il medio per noi è la tenda di Pitagora: il medio è cancellazione della tenda di Pitagora, cioè del sapere iniziatico-razionale. Ma chi ha cancellato la tenda di Pitagora? Lo sappiamo: Socrate. Questo allora significa che Hegel ha portato a compimento il gesto di Socrate e che solo ora si rende visibile ciò che in Socrate era già implicito, ma non esplicito, non portato al concetto: ovvero che dietro la tenda non c'è nessuno. Se è così, si può osservare: quando emergono nella cultura post-hegeliana e contemporanea quelle posizioni che enunciano la morte di Dio, il nichilismo (là dove nessun valore ha più valore, dove i valori cessano di avere valore) ecc., si sta parlando in realtà di questo movimento e di questa cancellazione di una scrittura che dall'interno mostra la sua nullità.

Hegel naturalmente non si legge così; si legge più "romanticamente". È un uomo che scrive queste cose all'inizio dell'Ottocento. Hegel dice che il medio, in quanto è negazione della negazione, è quella mediazione della ragione che, disperdendosi, si raccoglie infine nella sua unità. Con una metafora molto sintetica: il medio è Cristo in croce, è la verità. "Io sono la verità e la vita". Cosa vuol dire? Io, qui crocifisso, sono l'universale, sono Dio, nel particolare, l'uomo. Il che va compreso attraverso una morte, una negazione, un sacrificio e una redenzione, che è negazione della negazione: esperienza di catarsi, di trasformazione, di recupero. Quel recupero che Nietzsche, ritenendo di pensare anticristianamente, chiamava la capacità di abbandonare lo spirito di vendetta rivolto al passato, in favore di una volontà che vuole a ritroso ("così volli che fosse"), perché si è compiuto finalmente l'atto faustiano e non vi è più nulla da recriminare. Tutto il cammino dell'intelletto che qui Hegel ci ha mostrato nella Logica (ma ovviamente il cammino dell'intelletto della Logica è soltanto l'immagine logica della tragedia della storia del mondo, e quindi si potrebbe dire: tutto il cammino dialettico delle catastrofi della storia del mondo) trovano finalmente la loro giustificazione là dove Cristo in croce è il salvatore, è colui che porta la vita a un livello più alto; sicché anche il passato è redento. Tutto infatti è stato materia di questo compimento, è stato particolare negativo di una totalità che, negandolo, lo comprende in sé. Cioè tutto è senso.

Questo è l'ideale scientifico di Hegel; ma già di Fichte, naturalmente. Questo è l'ideale della scienza: essa introduce l'uomo nella verità e lo forma nella verità, e non semplicemente lo abilita a esercitare una professione. Ecco perché Hegel parla della ragione che si costituisce nella sua verità profonda e dapprima inapparente; sicché tutto il cammino fatto sin qui ai suoi occhi altro non è che la rivelazione del profondo. Anche la religione trova nel cristianesimo il suo invero: abbandono degli Dei pagani e loro recupero: il cristianesimo si rifonda sul sacro di tutta la tradizione umana, lo invero.

Hegel ricapitola la forma del sillogismo presentandola così: "Nella prima premessa si vede il soggetto universale che ha nel predicato (o B o C o D) l'universale particolare nella totalità delle specie. Nella seconda premessa l'universale è posto come un preciso determinato, ossia come quella specie lì; ma nella conclusione l'universale è posto come la determinatezza esclusiva, singo-

la". Cioè A è B a esclusione di C e D, e non per altra ragione. Allora questa circolazione è appunto la vita dell'universale. Ma naturalmente Hegel deve aggiungere: "oppure è posto già nella premessa minore come individualità esclusiva e nella conclusione è posto positivamente come quel determinato che esso è". Oppure nella seconda premessa dice: ma non è nessuno di questi, e finalmente la conclusione dice perché è proprio questo qui: uomo, non cavallo. "Abbiamo così, dice Hegel, l'unità del mediano col mediato". Finalmente il termine che fa la mediazione, il termine medio, il mediano, è identico al mediato. Non identico nel senso dell'astrattezza dell' $A=A$; identico nel senso della unità-distinzione, dell'auto-negazione recuperantesi. E questa unità del mediano col mediato che la tradizione non ha potuto pensare, o meglio: che proprio non pensandola l'ha però preparata al pensiero, questa verità viene finalmente posta nel nostro sillogismo ed espressa.

Già nel sillogismo ipotetico veniva posta, ma non scritta; qui viene scritta, secondo Hegel. Egli allora osserva: "Ma così il sillogismo disgiuntivo non è in pari tempo più un sillogismo". La conclusione del sillogismo è che esso si rovescia in qualcosa d'altro. Scrive Hegel: "Il medio, che viene posto come totalità del concetto, contiene cioè esso stesso i due estremi nella loro concreta determinatezza. A essi non compete più di fronte al medio alcuna determinatezza propria". Non hanno determinatezza di fronte al medio; stanno nel medio; B, C e D sono B, C e D dentro A, in quanto tutti animali, e non fuori di A. "Con ciò, scrive Hegel, è ora tolto il formalismo del sillogizzare". Fine della logica formale aristotelica. Il formalismo dell'intelletto, che gioca con la struttura logica, è tolto e insieme è tolta la soggettività del sillogismo e del concetto in generale. Cioè finalmente sillogismo e concetto sono movimenti della realtà in cui anch'io sono iscritto e non movimenti del mio cervellino che dell'esterno riflette sulla realtà (come la tradizione impostava la cosa: io da fuori faccio l'induzione e dico: dunque è un animale). Questo soggettivo applicare predicati alla cose (questa supposizione, perché non è affatto vero che facciamo questo; crediamo di farlo e non vediamo il concetto profondo che ci sorregge per consentirci di farlo), questo supporre soggettivo che io dall'esterno giudico il mondo è finalmente tolto. Non ve n'è più bisogno. Anzi si è manifestato per quello che è in verità: una pura astrazione.

Continua Hegel: "Questa formalità o soggettività consisteva in ciò; che quello che mediava gli estremi era il concetto come determinazione astratta (era il concetto astratto, il concetto nella sua particolarità: Socrate è uomo, uomo è mortale) e questa determinazione era perciò diversa da quelle di cui era unità (uomo era diverso da mortale e da Socrate, era il particolare nella sua astrattezza di contro a I e U). Al contrario, nel compimento del sillogismo, dove l'universalità oggettiva è insieme posta come totalità delle determinazioni formali, la differenza del mediano e del mediato è allora scomparsa". P non è più diverso da I e U, perché la totalità non è né P né I né U, in quanto è sia P, sia I, sia U; ed è P in quanto non U e I; è I in quanto non è U e P ecc. Dobbiamo continuamente tenere d'occhio questo movimento. "Quello che è mediato è appunto un momento essenziale del suo mediano, e ciascun momento è come la totalità dei momenti".

Quello che è mediato è un momento essenziale del mediente. Uomo è momento essenziale di animale; non c'è animale se non c'è uomo. Quindi non sono estrinseci. Non può stare l'animale da una parte senza l'uomo che starebbe da un'altra; nello stesso tempo allora ciascun momento è la totalità. Uomo non può stare senza cavallo e senza bue; deve stare nella sua differenza tra cavallo e bue, perché insieme è la sua unità con loro nella totalità animale, o come animale. Ma animale poi non sta altrove: sta in questa reciproca delimitazione e determinazione, dove tutto sta con tutto e dove la totalità non è un astratto altrove. Essa è qui, in questa particolarità che richiama tutte le particolarità per connotarsi così com'è: non bue, non cavallo, ecc.

Poi Hegel riassume più dettagliatamente il cammino, e io a mia volta lo riassumo. In sostanza Hegel dice: nelle figure del sillogismo dell'esserci ogni determinatezza del concetto, cioè del concetto come particolare, come individuale, come universale, si dà a vedere singolarmente come medio. L'inquietudine del sillogismo dell'esserci è che si tenta disperatamente di far passar per medio il particolare; ma la cosa non va, allora l'universale; ma non va, allora l'individuale. Singolarmente, cioè volta per volta, si fanno vedere come medio queste determinatezze astratte del concetto. Quello che abbiamo qui non è pertanto il concetto nel suo essere concreto, ma soltanto il suo dover essere, dover raggiungere quella concretezza che non raggiunge, perché gira su se stesso. Nei generi poi, dice Hegel e intende dire nei tre generi sillogistici dell'esserci, della riflessione e della necessità, "abbiamo visti tutti insieme i gradi del compimento del medio". Via via il medio si riempie, si compie, abbandona le sue "astratte spoglie", per arrivare alla fine a ciò che sappiamo: che il medio è la totalità concreta includente gli estremi. Hegel fa così l'operazione opposta a quella di Aristotele: Aristotele aveva asciugato il mondo delle idee di Platone, aveva isolato il concreto per potersi concentrare sulla formalità della relazione. Hegel ha invece riempito il formalismo del concetto o del medio, mostrando che lui stesso esige di essere riempito. Il che vuol dire che Hegel torna, in certo modo, a Platone. Grossa e tradizionale questione: torna a Platone attraverso Aristotele; ma allora, è platonico o aristotelico? Abbiamo in serbo una risposta molto migliore dell'alternativa posta dalla tradizione: in realtà li compie tutti e due, perché va a vedere cosa c'è dietro a entrambi. Scrive Hegel: "Nel sillogismo dell'esserci, il sillogismo formale, il medio viene posto come totalità solo per ciò, che tutte le determinatezze, ma ciascuna separatamente, percorrono la funzione della mediazione" (cioè questo medio è sì la totalità, è P, I e U, ma solo in questo modo: che volta per volta le percorre tutte, ma singolarmente, separatamente e astrattamente). Nel sillogismo della riflessione il medio è come l'unità che abbraccia la determinazione degli estremi, ma estrinsecamente. Nel sillogismo della necessità si è determinato il medio a essere l'unità sviluppata e totale e la forma del sillogismo, il quale consiste nella differenza del medio di fronte ai suoi estremi, si è con ciò tolta". Questo non è più un sillogismo, perché ciò che costituiva quella forma era l'astrazione della differenza tra medio ed estremo. Era l'illusione di trovare un terzo termine dietro la copula del giudizio che mediasse gli altri due. Cioè era un tentativo estrinseco di pervenire alla verità.

Pensate alle controversie teologiche dei primi secoli del cristianesimo. Lette oggi sembrano un parto di menti impazzite: ma insomma che cosa è Gesù? Una parousia di Dio, una sua manifestazione umana, una mera apparenza, oppure un uomo in cane e ossa? E la soluzione, che non poteva non imporsi, poiché senza questa soluzione la rivoluzione cristiana si vanificherebbe, dice che sono il medesimo la natura umana e la natura divina. Detto nei termini della religione è un *mysterium fidei*, è qualcosa (come diceva Hobbes) che bisogna mandare giù in fretta e senza pensarci come una pillola amara. Hegel avrebbe obiettato: perché non sai pensare, perché non sei un vero filosofo; io invece te ne dò ora il concetto, ti mostro il sapere adeguato a questa avventura dello spirito, porto al concetto ciò che è capitato alla realtà. Portare al concetto vuol dire buttare via la forma del sillogizzare. Cioè, il pensare questa unione, tra umano e divino, comporta l'abbandonare la logica dell'intelletto, la quale si esprime soltanto in alternative astratte: o Gesù è Dio, o Gesù è uomo, *tertium non datur*. Ma questa, Hegel ci direbbe subito, è solo la premessa minore, la quale comporta la premessa maggiore: Dio e uomo. Questo è il genere, la totalità, la quale comporta che quando Cristo è sulla croce è uomo e soffre umanamente; ma ciò comporta, nello stesso tempo e nello stesso senso, che il significato di questa sofferenza è Dio. Quella morte infatti riscatta, ridà la vita, fa uscire l'uomo dalla astrazione del peccato originale, cioè dall'essere fuori di Dio, dall'essere fuori della verità. Diciamo meglio: dall'essere uscito dal paradiso terrestre della natura (dove non c'è verità, c'è il semplice esserci immediato) per compiere poi tutto il cammino dell'errore e della disperazione, come dirà Hegel alla fine della *Fenomenologia dello spirito*, incarnandosi in tutte le figure in cui doveva incarnarsi, sino a quella figura che lo riporta al paradiso, ma con tutto il sapere di questa mediazione, come negazione della negazione e non come semplice presenza dell'animale o dell'angelo, ma come travaglio umano della verità.

"Il primo passo, dice Hegel, della realizzazione del concetto, era quella affermazione del concetto che è unità in sé negativa è soltanto negativa, cioè astratta". Uomo, ma non Callia, né Socrate, né Fedone ecc. "Questa prima manifestazione astratta del concetto come pura negazione del particolare avviene nel giudizio", perché nel giudizio il concetto si determina attraverso un predicato, attraverso quelle determinatezze che sono appunto I, P e U: Socrate, ateniese, uomo. Nel giudizio il concetto si determina nella differenza determinata, ma al tempo stesso però, e questo è il problema, indifferente. Il concetto di frutta può essere uva, ma anche ciliegia ecc., e non si capisce bene cosa gli è essenziale per essere concetto. Nel sillogismo finalmente queste differenze se le contrappone da sé, le contrappone a sé stesso; cioè non le prende dall'esterno buttandoci sopra il tendone del concetto, dicendo semplicemente: pere, mele, banane, sono tutte frutta. Queste determinatezze si riflettono sul concetto di frutta e l'essere pera è esattamente perché non è mela, non è uva ecc., come interna negazione e recupero attraverso la negazione.

"Nel sillogismo formale, scrive Hegel, mentre il concetto è l'intero di questa sua exteriorità (cioè è l'intero di una pura e semplice exteriorità del concetto rispetto ai particolari concreti), col movimento dei sillogismi questa exteriorità

viene finalmente ad essere pareggiata con l'unità interna". Non c'è un'unità del concetto che sta a sé e le sue differenze stanno da un'altra parte, come se io potessi andare nel frigorifero a prendere la frutta; devo prendere una frutta determinata. Questa differenza nel movimento dei sillogismi si retroflette nel concetto, è la sua negazione-determinazione cioè la sua realizzazione. Dapprima solo in un terzo (o medio) estrinseco. Ma poi le diverse determinazioni stesse tornano (nel sillogismo disgiuntivo) in questa unità del medio e "l'esteriorità presenta in lei stessa il concetto".

Attraverso tutto questo movimento il concetto non è più una astrazione dell'intelletto, o una convenzione della lingua; il concetto è la forma stessa della cosa che da sé si fa vedere. Questo è esattamente il *tì en einai* di Aristotele, l'ousia aristotelica che tiene insieme la forma-struttura della materia individuale. Quindi è vero che Hegel riempie le forme di Aristotele con i contenuti platonici, ma più ancora con i concetti della metafisica aristotelica; mette insieme ciò che Aristotele aveva separato, metafisica e logica, ontologia e logica, perché in Aristotele non c'è la possibilità di pensare insieme queste due cose. Solo ora si possono pensare insieme, perché solo ora perveniamo a una logica speculativa e dialettica. Ragione per cui i colleghi logici non studiamo la logica di Hegel, non la nominano neppure nei loro trattati, poiché, avendo deciso che la logica è quella formale e basta, questa sembra a loro tutto fuorché logica. È bensì vero che si parla di concetto, giudizio e sillogismo; ma, prendendo appunto alla lettera Hegel, da un punto di vista speculativo, cioè non quello della logica come disciplina particolare. Al che la risposta ovvia di Hegel sarebbe che quindi il vero viene detto solo nella logica come disciplina particolare. Al che la risposta ovvia di Hegel sarebbe che quindi il vero detto solo nella logica speculativa, perché nelle logiche particolari e astratte viene detto il falso. Stranamente, proprio le logiche, che dovrebbero darci la dottrina della verità, sono inidonee a farlo poiché non pensano il fondamento speculativo del loro stesso formalizzare.

Riferendoci ancora ad Aristotele e a Platone, dobbiamo però aggiungere: certo che si recupera l'ontologia platonico-aristotelica dentro la logica, ma con un'altra scrittura. Ora non si possono più scrivere dialoghi o trattati, perché non è più la stessa ontologia.

Torniamo a Hegel. Ha detto che l'esteriorità presenta finalmente in se stessa il concetto: è lei che è concettuale, è il reale che è razionale, perché, come diceva Aristotele, da un cavallo non viene fuori una lepre. Conclude Hegel: "Il sillogismo è mediazione; il concetto concreto nel suo esser posto". Il sillogismo è mediazione, certo, e questa è l'invenzione aristotelica sulla base della diaresi platonica, ma cosa vuol dire? Questo Aristotele non l'ha pensato. Questa mediazione è il concetto totale, concreto, posto, non implicito, esplicito, portato al sapere, e infine scritto. Tutte le figure della storia sin qui lo hanno scritto male, cioè parzialmente. Il Sacro Romano Impero lo ha scritto, ma a modo suo; la rivoluzione francese lo ha scritto, ma a modo suo. Non si riusciva a scrivere questa totalità integrata con le sue parti, queste parti che sono piccole totalità. È ora lo stato moderno che deve scriverle, lo stato cui Hegel allude nella Filosofia del diritto. È questa nuova società dell'uomo finalmente diventato libero, e perciò u-

niversale, che può concretamente scrivere questa verità e mostrare che la mediazione è il concetto posto.

Ma ora Hegel aggiunge: "Il movimento suo (del sillogismo) è il togliere questa mediazione". Ecco ciò che lascia a bocca aperta qualunque logico di oggi, il quale crede di dover sempre di nuovo trovare qualche marchingegno che funzioni meglio per fare la mediazione (la logica modale ecc.). Hegel dice: non avete capito; lo scopo della mediazione è di cancellarsi come mediazione, di togliersi; non di inseguire in eterno il concetto come dover essere, ma di portarlo all'essere. Prosegue Hegel: "Nella mediazione infatti, sinché è mediazione, nulla è in sé e per sé, ma ciascuno è solo per mezzo di un altro". Nulla è in sé e per sé, ognuno ha la sua identità rincorrendo l'altro, e così all'infinito; quindi non è fondato in sé per sé, non è l'in sé e per sé della verità, non è il nodo incarnato Dio-uomo. "Il risultato di questo togliere la mediazione (ciò per cui alla fine il sillogismo non è più un sillogismo e toglie il formalismo del sillogizzare) è quindi una immediatezza che è posta per il togliere della mediazione". Non l'immediatezza di partenza, il puro esserci astratto ed estrinseco, ma quella immediatezza che fermenta dalla mediazione tolta. E continua: "il risultato è un essere, il quale è insieme identico con la mediazione (perché ha dentro di sé la mediazione) ed è il concetto che ha ristabilito se stesso nel suo esser altro e dal suo esser altro". Il risultato è quindi un essere che è identità con tutto il processo della mediazione e delle sue interne determinazioni. Il concetto concreto si ristabilisce, si riafferma nell'altro (nell'essere) che è il suo altro, e si ristabilisce a partire dall'altro, dall'essere immediato. Ogni cosa allora è in sé il concetto; questo bué è in sé animale. Il concetto si dà a vedere finalmente nell'essere e così pareggia la sua esistenza e la sua essenza.

Ultime due righe: "Questo essere è perciò una cosa che è in sé e per sé, l'oggettività". Ricordiamoci quella frase che diceva: ogni cosa è un sillogismo; ogni cosa si dà a vedere, tramite la mediazione, come immediatezza che ha dietro di sé le sue mediazioni e che ora le recupera in sé, che si restaura dal suo esser altro, mostrandosi come identico con questo altro. Questa appunto è quella oggettività della quale siamo sempre così certi, contrapponendola alle vane ciance della filosofia; ma è proprio la realtà, invece, a essere concetto, sillogismo, mediazione, e solo per questo possiamo giudicarla, valutarla, amarla, odiarla ecc. È evidente che questa conclusione hegeliana si riallaccia con tutto il cammino compiuto dal concetto astratto in poi; e si riallaccia ancor prima con l'analisi della prima metafisica (prima posizione del pensiero nei confronti della oggettività) dove si diceva che quella posizione aveva il suo valore in ciò: che aveva capito che la oggettività è il pensiero, il concetto; ma non aveva poi saputo pensarla il concetto. Aveva creduto che bastasse giudicare la realtà per dirne la verità. Già Aristotele si rende conto che il giudizio non basta: bisogna metterci il sillogismo dietro. Così il sillogismo comincia a diventare il motore del pensiero nei confronti dell'oggettività, sino a che essa viene ritrovata in sé e per sé nel sillogismo disgiuntivo, e cioè nella "cosa" ora finalmente compresa.

12. LA SCRITTURA DI HEGEL

Proprio mentre diciamo questo ecco che emergono tutti i nodi relativi al nostro corso. Hegel ci ha detto che il sillogismo disgiuntivo, l'ultima tappa del sillogizzare, non è più in pari tempo un sillogismo; è stato tolto il formalismo del sillogizzare e insieme la soggettività del sillogismo e del concetto in generale. Quindi le varie immagini del sapere come filo-sophia sono abbandonate: basta con la ricerca verso il sapere, perché finalmente abbiamo dato compimento alla ricerca, siamo arrivati alla Wissenschaftslehre, alla dottrina della scienza, come già diceva Fichte. Con la dottrina della scienza, con la verità del concetto, siamo restituiti alla immediata realtà, all'immediatezza mediata della realtà, e alla oggettività della cosa. Abbiamo capito che ogni cosa è appunto un sillogismo; con questo Hegel non intende dire che ogni cosa è fatta di tre proposizioni: questo è un modo estrinseco di guardarla. Il sillogismo si volatilizza nella cosa stessa che finalmente mostra il concetto: cosa che è la cosa stessa nella sua oggettività.

In quanto la filosofia speculativa pensa questo, essa è la cornice di tutte le scienze. Così ragionava il rettore Hegel a Berlino e così organizzava la sua università, che è in parte ancora la nostra. La filosofia speculativa è già arrivata col pensiero al concetto, ha compreso che ogni cosa è un sillogismo, un movimento che si volatilizza nella sua immediata presenza. Per quanto riguarda la filosofia, in generale, la filosofia speculativa ("teoretica") fornire il concetto delle sue oggettività: Storia della filosofia, Filosofia del diritto, Estetica, Fenomenologia dello spirito, e infine Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Si mostrano così tutte le mediazioni che fanno sì che la cosa della filosofia divenga una oggettività. Tutto questo viene mostrato nel cammino dialettico che porta il concetto a compimento. Ma per far ciò bisogna anche fare la storia del mondo; bisogna comprendere com'è che ci sono le civiltà orientali, che c'è l'Africa o l'Oceania, con le loro culture, e poi che ci sono i Greci, il Medioevo, i cristiani, la rivoluzione francese e, finalmente, la modernità, l'attualità del concetto che, per comprendere, deve ricostruire questo suo cammino.

Dentro questa cornice stanno poi, dal punto di vista di Hegel, tutte le scienze empiriche. Ogni cosa è un sillogismo, sicché se vediamo un bue, pensiamo subito cavallo e uomo, d'accordo. Ma quanti animali ci sono? e come si è via via articolata l'animalità? e come si passa dalla vegetalità all'animalità? Qui è compito delle scienze rispondere, tenute dentro, però, nel concetto speculativo, non lasciate alla mera empiria occasionale. Esempio emblematico di ciò è come Hegel ripensa la filosofia della natura, con tutto lo scandalo che ne derivò.

Adesso abbiamo davanti agli occhi il progetto filosofico complessivo, sicché Hegel (beato lui) quando faceva lezione sapeva quel che faceva. Perciò poteva dire ai suoi studenti: cari amici, se pensate che io sia un filosofo, sbagliate di grosso; io, miei cari, sono la filosofia. Infatti se non sono questo, non sono niente. O sono nella verità (e vi porto al concetto) o qui stiamo perdendo tempo. Questo era ciò che Hegel sapeva. Ma noi, che non lo sappiamo più, gli chiediamo: che tipo di scrittura è la tua? Dire: ho tolto il formalismo del sillogizzare, non è dire qualcosa di poco conto. Così infatti è tolta tutta la scrittura della verità

filosofica: è tolta la diairesis di Platone, è tolto l'Organon di Aristotele, è tolta la logica trascendentale di Kant che ancora si appoggiava su quelle forme, è tolta ovviamente tutta la logica medievale e moderna. Hegel ha detto addio a tutte queste scritture e con ciò ha compiuto il gesto epocale per il quale si sta dicendo: ogni espressione per giudizi è errata. Dire la verità in senso speculativo non è attribuire predicati a un soggetto.

Ma allora cos'è? Ha forse Hegel inventato un'altra scrittura? Un fatto del genere è accaduto molto tempo prima e contro questo fantasma abbiamo visto Hegel dibattersi con molta rabbia, cercando di vanificarlo. Questo è accaduto nel momento in cui la sapienza occidentale ha deciso, per tutta una serie di ragioni che in questo corso non potremo affrontare, di non poter più scrivere come scrivono i medievali, o già Aristotele, di non poter più usare la scrittura alfabetica, con i suoi giudizi del senso comune, attaccato alle apparenze sensibili. Bisogna invece scrivere con la matematica, con la geometria. Le figure vere sono cerchi e triangoli. Questa poi è la scrittura di Dio, è la scrittura dell'assoluto. Questa però è l'altra strada, quell'altra strada che fa capire che anche Galileo ha in Aristotele la sua premessa: in un Aristotele letto al contrario di come lo legge Hegel. Se Hegel lo riempie con la stessa ontologia aristotelica, riempie l'Organon, la scienza moderna invece la svuota ancora di più. Non si accontenta delle lettere (A, B, C, D); svuota ancora di più la relazione, la radicalizza in un altro senso.

Hegel certamente non segue questa via; anzi dice che questa è la strada della somma ignoranza di cosa sia la concreta verità speculativa. Piuttosto egli radicalizza la scrittura tradizionale stessa della filosofia, portandola al compimento, portandola da quella scrittura estrinseca che è la scrittura dell'intelletto, il formalismo del sillogizzare, a quella scrittura intrinseca, concreta, che è la scrittura della ragione. Perché il sillogismo disgiuntivo mostra effettivamente come noi si pensa.

Bisogna aggiungere che, arrivati lì, comprendiamo anche la scrittura dell'intelletto. La logica dell'intelletto non è propriamente un errore; sarebbe di nuovo come supporre che il pensare sia esterno alla realtà. Il pensare è invece il macersarsi della realtà attraverso le sue forme estrinseche, inadeguate. E allora Hegel non può che proporsi di inverare la scrittura della tradizione, dell'intelletto, di inverarla nella ragione, non di buttarla via. Di qui la straordinaria provocazione della scrittura hegeliana, che deve portare a espressione il profondo dell'intelletto nel superficiale dell'intelletto; deve mostrarlo come risultato dialettico, come il divenuto di tutto il divenire dell'intelletto. Per questo la scrittura hegeliana è provocatoria. Nessuno legge una pagina di Hegel rimanendo indifferente; per lo più la legge e pensa che chi scrive o è un imbroglione o è un pazzo. Schopenhauer appunto si rifiutava di leggere la pagina hegeliana; diceva, è una cialtroneria.

Quello che doveva fare Hegel, giunto su questa soglia, era mostrare che il formalismo del sillogizzare non è un errore da correggere e quindi una forma da buttar via. Quel formalismo era il modo di dire l'oggettività, e quindi il modo di essere dell'oggettività, proprio di una determinata umanità: quell'umanità che crede nel formalismo del giudizio e del sillogismo, quell'umanità che crede ne-

gli uomini liberi e però anche negli schiavi. È la stessa cosa, perché è l'umanità che ha del concetto di uomo una nozione astratta. Astratta non vuol dire che non sia a suo modo reale. È reale quella definita realtà per cui io sono uomo greco, tu sei uno schiavo, cioè sei una macchina, come dice Aristotele, una macchina che parla. Questo modo di ragionare non è un difetto morale, è un difetto del pensiero, è un difetto della realtà storico-sociale, cioè della realtà nel senso pieno, perché non ce n'è un'altra. Quindi non si tratta semplicemente di buttar via tutto ciò; si tratta di intendere le tappe, di pensarle come stazioni (così come vediamo nella Fenomenologia dello spirito) della diveniente realtà in sé e per sé: momenti del concetto, del concetto concreto. E allora si tratta di scrivere tutto questo. In quale modo Hegel può farlo, se non narrandone la storia? La Fenomenologia dello spirito appare così come il romanzo della coscienza umana. Non mettiamoci nulla di letterario in questa parola romanzo, pensiamola come Hegel l'ha pensata. Bisognava mostrare l'avvicinarsi delle determinazioni nel loro sollevarsi alla ragione e diventar concetto, cioè spirito, sino a quella comprensione totale che è l'ultima tappa della Wirklichkeit, della oggettività, che è lì davanti in carne ed ossa: io sono la filosofia, io sono la verità. Ovviamente la verità speculativa, la verità di Gesù, la verità della civiltà cristiana che si è compresa nel suo fondamento. Per questo poi gli allievi di Hegel si dividono in destra e sinistra: la filosofia di Hegel è cristiana, non è cristiana, ecc. Questo diventa poi il problema stesso del cristianesimo, ma lasciamo da parte tutto ciò.

Abbiamo capito che portare al concetto significa scrivere come scrive Hegel. Ma sappiamo che la sua scrittura è una mediazione il cui risultato è "il togliere la mediazione stessa, è una immediatezza che è posta per il togliere della mediazione". Il risultato è un essere "il quale è insieme identico con la mediazione", ed è il concetto "che ha ristabilito se stesso dal suo esser altro e nel suo esser altro". Questo essere in sé e per sé è perciò una cosa, l'oggettività, qualsivoglia cosa: ogni cosa è un sillogismo.

Che significa questo gioco di prestigio per cui, attraverso la mediazione, siamo ricondotti all'immediatezza della cosa? Hegel ha tentato di recuperare il senso di tutta la tradizione filosofica. Lo ha fatto però, potremmo dire, distruggendo la logica. Questo è il primo risultato straordinario della Logica hegeliana: Hegel ricostruisce la logica per mandarla a spasso, per operare una vera e propria Destruktion, decostruendone l'intero cammino. Il concetto hegeliano in sostanza mostra che la logica non è la logica e che quello che noi chiamiamo la logica occidentale, la razionalità europea ecc., è il prodotto di un gesto che in sé non si riduce alla logica. Il che, tradotto nei termini del nostro corso, significa: la tenda non è propriamente una tenda, la soglia non è una soglia; c'è dietro dell'altro. L'istituzione non è l'istituzione. Bisogna operare la Destruktion per capire cosa c'è dietro e di fronte a cosa siamo condotti.

I logici di oggi non si occupano della logica hegeliana, non la leggono, forse non sarebbero nemmeno in grado di spiegarla; essi la considerano estranea ai loro interessi. Questo naturalmente suscita sorpresa: come mai il logico di oggi, che non ha mai letto una proposizione della logica hegeliana, la considera al di fuori dei suoi interessi? Qualche motivo c'è; anche se non sa bene il perché, il

motivo lo ha però intuito: perché se entra nella logica hegeliana, il logico frequenta una distruzione della logica. La logica infatti non è assegnabile a una disciplina logica. Proprio la Logica di Hegel ha mostrato che la disciplina logica è un'insensatezza. Si può capire che colui che fa il logico non abbia molta voglia di occuparsi di una Destruktion del suo mestiere. Se lo facesse ne uscirebbe trasformato, ma dopo non riuscirebbe più a fare la stessa logica di prima, o per lo meno dovrebbe inventarsi un altro atteggiamento.

Abbiamo visto che quando Hegel arriva alla conclusione della dialettica del sillogismo, il sillogismo disgiuntivo (che non è più un sillogismo) è ricondotto all'oggettività, a una realtà che è immediata e mediata al tempo stesso. La "vana immagine del sapere" dilegua ed emerge la "cosa". Non la cosa ingenua del senso comune, che è rossa, che è bella ecc., ma quella immediatezza mediata che sa che dentro quella cosa immediata c'è tutta una mediazione infinita. Non si arriva a questo microfono senza la mediazione infinita del lavoro, della natura, dell'uomo, della società ecc. Siamo di fronte a quella cosa dentro la quale il formalismo si è volatilizzato, e ora essa ci è lì di contro, lì davanti: cosa immediata, ma anche cosa saputa, cosa concepita: ora ne abbiamo il concetto. In sostanza abbiamo di fronte quella cosa saputa che è esattamente, nei termini di Hegel, la Wirklichkeit. Non la semplice Realität, l'accidentale realtà dell'esser qui davanti, ma il movimento, il Wirken che l'ha prodotta. Questo movimento si dà a vedere, è posto: è il concetto posto lì davanti.

Quello che dobbiamo dire subito è che però, nel momento in cui siamo ricondotti a questa immediatezza mediata, tutta la scrittura filosofica della verità dilegua. Questo è il punto sul quale dobbiamo tenere ferma l'attenzione. Dilegua tutta la scrittura filosofica della verità da Pitagora a Socrate, da Aristotele a Kant, tutta quella scrittura che ha contribuito a fare la cosa, senza la quale non ci sarebbe il microfono, tipico oggetto della ratio occidentale. Questa scrittura che ha contribuito a fare la cosa si volatilizza nella cosa, è diventata cosa.

Piccola riflessione a margine per comprendere come la filosofia non si fa per epoche storiche o per mode culturali: ma questo è esattamente quello che sostiene Heidegger quando dice che la filosofia si è risolta nella scienza e anzi nella tecnica, che la filosofia viene a compimento, finisce in esse, e perciò non ha più autorità. Perché? Perché si è totalmente tradotta nel fare tecnico, il quale ha dietro le spalle il cammino della razionalità filosofico-scientifica. A suo modo è proprio questo che sta dicendo Hegel; non bisognava aspettare Heidegger e il nostro secolo.

Quindi, proprio perché la cosa è posta davanti, la scrittura della filosofia si è volatilizzata. La dialettica definitoria di Platone, l'Organon di Aristotele, la sillogistica medievale, la dialettica di Kant, tutto ciò è abbandonato da Hegel. Quando diciamo che Hegel opera la Destruktion della logica speculativa, stiamo dicendo che abbandona questa scrittura perché ha sollevato la tenda di questa scrittura: ha fatto vedere cosa c'è dietro. (Noi però, per parte nostra, non l'abbiamo ancora visto; stiamo lavorando per vederlo). Ha sollevato la tenda e ha detto: dietro non c'è né l'intelletto di Aristotele, né di Platone, né la teologia degli Scolastici; c'è lo spirito, il Geist, lo spirito del mondo nel suo operare intersoggettivo.

Ma come ha realizzato Hegel questa volatilizzazione, questo gesto d'addio a tutta la razionalità e a tutta la scrittura filosofica precedente? Questo gesto d'addio è stato fatto, molto prima di lui, anche da un'altra parte della cultura occidentale. Per esempio Galileo dice addio ad Aristotele: i suoi sillogismi non gli interessano. Anche lui, a suo modo, toglie il formalismo del sillogizzare: non mi sognerò mai più di chiedere alla logica sillogistica cosa sono le macchie della luna. Questa scrittura verbalistica la lasciamo a sé stessa. Però come lo fa Galileo? inventandosi un'altra scrittura. Per dirla alla buona: rivolgiamoci a un'altra ditta per fare le nostre tende; utilizziamo la matematica. Cosa ciò significhi dobbiamo lasciarlo da parte.

Quello invece che fa Hegel (ciò per cui il suo gesto è epocale, chiude un'epoca, e noi siamo ancora nella deriva di questa epocalità, come vedremo tra breve), è di portare sino in fondo, sino al suo autosollevamento, sino alla sua sublimazione, volatilizzazione, la scrittura filosofica, non tramite un'altra scrittura filosofica, o magari una scrittura che non voglia più essere filosofica, ma attraverso la scrittura filosofica stessa. In questo senso il suo gesto è emblematico, perché è vero che compie la filosofia. Le famose domande: è vero o non è vero che Hegel pensa che con lui la filosofia è finita? Questa polemica, che si è trascinata per anni, che ancora si legge oggi, non è casuale, perché effettivamente la filosofia si compie, portando l'intelletto alla ragione, prendendo la scrittura formale estrinseca dell'intelletto, l'*Organon* di Aristotele e tutte le sue mediazioni, e rendendola intrinseca alla ragione. Intrinseca perché cammina dentro l'intelletto, opera dall'interno della ragione comune; e insieme concreta, perché conclude nella oggettività, conclude in quella che per Hegel sarà la filosofia della storia e la filosofia della politica.

Hegel mostra, attraverso il sillogismo disgiuntivo, come effettivamente si pensa: noi pensiamo mettendo in opera ogni momento, dando di continuo oggettività al sillogismo disgiuntivo. Più prudentemente direi: come pensa l'uomo occidentale, in quanto prodotto della via filosofica socratica e platonica. Questo, lo sappiamo, non significa che l'intelletto sia sbagliato, che la logica dell'intelletto sia un errore, che tutte le forme del giudizio sono sbagliate e adesso ce ne dobbiamo inventare delle altre. Non è questo il senso: tutte queste forme appaiono superate, non sbagliate, alla luce del sapere della ragione; ma la ragione ha camminato lì dentro. Se le considerassimo puramente erronee, non avremmo capito niente dell'operazione hegeliana e neppure della sua scrittura. Se si trattava di questo, bastava scrivere l'ultima cosa e lasciar perdere tutte le altre cose. (Ricordate però che l'ultima cosa non si può scrivere, e questo sarà il nostro punto).

Se giudicassimo sbagliate le forme dell'intelletto dovremmo dire: Aristotele ha sbagliato; se fosse stato più accorto sarebbe arrivato subito alla totalità hegeliana. Questo non è un ragionamento sensato, perché di nuovo sarebbe un ragionamento soggettivo. Sarebbe come dire: la realtà in sé per sé sta là, noi ne stiamo di qua e, o la guardiamo bene, oppure male; Aristotele la guardava male, Hegel bene. È evidente che non si tratta di questo. La realtà non se ne sta là, immota in sé; la realtà è il concetto che si muove; realtà e concetto sono lo stesso processo. Una tappa di questo processo (e che tappa!) è Aristotele; il che significa

che la logica dell'intelletto manifesta via via le tappe dell'automanifestazione del concetto, del venire il concetto a se stesso. Sicché la scrittura hegeliana, nella sua complessità, è un portare a espressione tutto ciò, il che vuol dire: portare alla scrittura della ragione il profondo del concetto dove è tutto "aufgebeizt", lasciarmi passare il termine orribile, cioè è tolto, ma anche conservato; tolto perché conservato, conservato perché tolto. C'è stato un mondo che era reale a livello del sillogismo aristotelico. Hegel lo ha detto espressamente: era il mondo di uomini non liberi, di uomini ancora naturalistici, ignari del cristianesimo e quindi della vera libertà e del vero concetto di Dio, cioè del vero concetto dell'assoluto. Ma non si trattava di errori di quegli uomini; erano tappe della realtà che si avvicinava al momento dell'oggettività compiuta. Momento nel quale il di fuori e il di dentro, la forma e il contenuto, l'espressione e il significato si trovano finalmente riuniti a partire dalla loro originaria dispersione. E questo è il momento del Cristo in croce, il momento in cui l'assoluto si fa uomo, cioè il senso diventa cosa, oggettività. Tutto questo la filosofia deve portarlo al concetto, come sappiamo: prima il mondo accade, poi lo si comprende. Quando la filosofia lo porta al concetto fa di un fatto immediato un fatto mediato, e quindi un'oggettività lì davanti dispiegata.

Cos'è questa oggettività lì davanti dispiegata? È lo stato cristiano, l'Europa triumphans, quello stato che a partire dal Cristo diventa la realtà storica universale di tutti gli uomini, diventa il senso realizzato e compiuto della storia, in cui l'uomo si solleva alla universalità reale delle sue istituzioni liberali e poi repubblicane, perché ormai il sovrano non serve più. Ecco perché insomma il sillogismo formale non è un errore da correggere. Esso è adeguato all'umanità dell'intelletto che è in cammino verso l'umanità della ragione; stazioni attraverso le quali lo spirito giunge alla sua ultima e piena manifestazione; momenti del concetto. Il che significa che la verità di tutto ciò è storia, storia dello spirito naturalmente. Ancora oggi, se parlate con un teologo cristiano, che magari è in crisi come tutti, osservate che però su una cosa insiste e su questa non è disposto a revisioni: che la caratteristica del cristianesimo è il Cristo storico. Il cristianesimo è storico, non nel senso del banale storicismo, ma nel senso che la verità è un fatto, un evento oggettivo. Su di esso si possono dare mille interpretazioni, ma quell'evento è ciò che viene prima; e se tu non lo conosci, non ti ci confronti, non guardi il volto del Cristo e non lo riconduci a te e tu a lui, allora non c'è più cristianesimo. Questo è precisamente quello che Hegel sta dicendo. Egli sta portando al concetto, sta mostrando, che tutta la contraddittorietà della storia del mondo è che ciò l'agnello di Dio prende sulle sue spalle. Proprio facendo questo mostra che questa esperienza dialettica della contraddizione non è un errore, ma è l'escata del divenire della realtà, cioè del concetto, cioè dell'assoluto, cioè di Dio.

Il gesto speculativo hegeliano è naturalmente un gesto preoccupante per i filosofi. La filosofia è la trama attraverso la quale, come egli dice, l'operare di tutti e di ciascuno viene portato al concetto. Ricordate la domanda di Socrate: "Dove vai, Eutifrone, vai a sacrificare agli dei? Ma sei sicuro che abbia senso quello che stai facendo?" Ha senso l'operare nostro? Questa è la domanda della filoso-

fia. Essa vuol portare l'operare al concetto, vuole portare ogni operare a una manifestazione del divenire storico del concetto, vuol portare il divenire alla esplicazione saputa di questo divenire. La filosofia consiste nel dare il concetto (Hegel insiste tanto su questo). Chi non dà il concetto non fa filosofia; esprime solo opinioni soggettive. Quindi questa scrittura della Scienza della logica, questa scrittura del sillogismo disgiuntivo, non è che la trascrizione in termini di scrittura saputa della realtà divenuta, della *societas Christi*, della *philosophia Christi*, nel nostro caso, perché proprio in questo senso la filosofia è la nottola di Minerva che prende il volo sul far della sera; perché questo deve fare la filosofia: essa deve dare il concetto del divenire, essendo l'ultima tappa in cui la realtà si compie. Cristo può ben morire sulla croce, ma bisogna comprendere perché lo ha fatto; sicché la filosofia non ha niente da vergognarsi a venire per ultima: deve venire per ultima.

Ecco il realismo concreto di Hegel, ha sua immodesta modestia. Non si fanno le cose perché prima ce ne dicono le ragioni; non accadono così le cose. Non faccio una cosa perché mi si mostra razionalmente che devo farla; nessuno agisce così. Si agisce così nelle cose di nessuna importanza. Nelle altre si agisce a impulsi, a sentimenti, a passioni, al fatto di essere parte in causa e posta in gioco, figura dialettica della realtà; parte non autosufficiente, che ha consistenza solo rispetto all'altro: cavallo, bue; girondino, giacobino. È in questo gioco disgiuntivo che si agisce, ognuno affidato alla forza della sua volontà naturale di esistere, alla incarnazione della sua passione di esistere. Così accadono le cose. Ma proprio in queste passioni è in opera il concetto. Esso sta elaborando la sua crisalide per diventare farfalla. E questo è appunto il compito della filosofia: che alla fine dica chi erano i sanculotti, i giacobini, i girondini, chi era Robespierre, chi Napoleone, quale figura recitavano sul teatro della realtà e della storia, che ne dia il "concetto".

Se teniamo presente tutto ciò, allora è subito chiaro perché Hegel ha scritto come ha scritto: doveva scrivere questo travaglio, non poteva fare altro che scriverlo. La sua operazione ha così la stessa, identica necessità della scrittura platonica. Naturalmente quando si parla di necessità di una scrittura filosofica non è che questo criterio di necessità lo possiamo prendere dal di fuori; dire per esempio: questa scrittura è riuscita perché è bella, espressiva e coerente; non è questo il punto. Non abbiamo criteri estrinseci, i criteri sono intrinseci. Platone è l'unico che ha guardato Socrate che moriva, l'unico di tutti coloro che erano intorno a Socrate morente, e che al di là del pianto si sia chiesto perché voleva morire, cosa voleva dire quel suo non sottrarsi e lasciarsi morire. È la stessa domanda degli apostoli: perché tu che fai miracoli te ne stai lì a morire in mezzo ai ladroni? Come poteva rispondere Platone alla sua domanda se non scrivendo i dialoghi? se non facendo agire nello scritto quel dialogare ironico in cui era celato e manifesto il segreto di Socrate? Non vi è estro artistico di Platone che lo giustifichi. La prima scrittura filosofica in senso proprio non poteva essere altro che la rappresentazione del gesto di Socrate: il gesto che, come sappiamo, aveva osato sollevare le tende iniziatiche e cercare dietro a quel sapere che era divino per ricondurlo a un sapere umano.

A sua volta Hegel, che altro poteva fare se non appunto scrivere la trama dialettica, il sillogismo disgiuntivo perenne di ogni stazione della storia umana? cioè la scrittura di un intero implicito che viene a galla un po' alla volta e dentro il quale stanno le disgiunzioni? Né questo, né quello, né quell'altro; né girondini né aristocratici; ma questo né è anche un et, et, all'interno di un'unica spiritualità, di un fare comune opponentesi.

Questa opposizione è il veicolo attraverso il quale emerge poi l'unità profonda. Quando emerge è saputa; quando è saputa è lasciata alle spalle. Chi di noi oggi prenderebbe partito per i giacobini piuttosto che per i girondini? Non avrebbe senso. Se ci mettiamo a studiare la cosa dal punto di vista storico, diciamo che avevano le loro ragioni entrambi. Li possiamo capire perché li pensiamo a partire dalla loro peculiare pratica di vita: non potevano fare che quello che hanno fatto. Ma loro non si vedevano certo così; proprio loro ci hanno portato a pensare così come pensiamo, ma per il fatto che accanitamente si opponevano. Si distinguevano e con ciò anche si identificavano. La realtà è disgiuntiva e nello stesso tempo dialettica. E allora Hegel non poteva che scrivere attraverso una cavalcata dialettica della parola. Chi pensa che la dialettica hegeliana, tesi, antitesi e sintesi, al di là della maggior o minor veridicità dei suoi contenuti letterali, sia qualcosa di superfluo, una specie di mania, non ha capito niente. Non è che Hegel si sia inventato questo strumento per fare l'originale. Egli si è inventato questo strumento, o meglio, ha risposto alla chiamata di questo strumento, perché non ne aveva e non poteva averne altri. Doveva essere così: quella era l'unica scrittura filosofica capace di esprimere quello che aveva visto.

Ma se noi ne comprendiamo la necessità, allora comprendiamo anche che questa scrittura spazza via tutte le altre. Cioè che da un punto di vista speculativo, filosofico concreto, dopo questa scrittura non ce ne sono altre. Ci sono stati altri di libri di filosofia, ma nessuna scrittura filosofica in senso proprio. Perciò è vero che la filosofia muore con Hegel, che noi da allora pensiamo solo una cosa, la morte della filosofia e il senso di questa conclusione. Beninteso, questo significa, non la fine di una disciplina scientifica, ma la morte dell'Europa, la fine del cristianesimo europeo, la fine della trionfale visione occidentale della vita. E questo tocca la vita di tutti, sino all'esplosione che Nietzsche aveva previsto: esplosione di guerre mai prima combattute tra gli esseri umani, dove si scontreranno non solo i popoli tra di loro, ma le classi sociali e i fratelli con i fratelli. Profezia agghiacciante.

Della scrittura di Hegel non abbiamo altri esempi. Nessuno ha osato rifarla. E però la particolarità unica della scrittura hegeliana di fatto cancella le altre scritture, speculativamente. Se si comprende la verità speculativa di Hegel, come si fa a frequentare ancora la forma del trattato, del commento medievale, la forma del saggio, la forma del dialogo? Lo si può fare, certo, ma tutte queste forme non sono più in grado di dare il concetto. Queste forme sono piuttosto espressioni del nostro disagio. Spesso sono tentativi consapevoli di sfuggire a Hegel. Perché dopo Hegel viene fuori una scrittura così caratteristica come quella di Kierkegaard? Kierkegaard, dopo Hegel, tenta una nuova scrittura, una scrittura estetica, psicologica, patetica. Il romanzo, il diario. Kierkegaard è una grande

figura; come si sa, è il precursore dell'esistenzialismo, è il primo esistenzialista ante litteram. La sua scrittura torna in Nietzsche, e anche in Heidegger. Essa cerca disperatamente di sfuggire alla mandibola di Hegel. Molto spesso però, come è stato notato, si riduce a incarnare una figura interna dell'itinerario hegeliano. Cosa c'è di più evidente se non che Kierkegaard è l'incarnazione della coscienza infelice?

Guardando la cosa in generale, il trattato, il commento, sono ancora ingenui tentativi di dire la verità secondo la logica dell'intelletto, di dire la verità nelle proposizioni dell'intelletto: come se fosse adeguato, al compito speculativo di dire l'assoluto, attribuire predicati all'assoluto. Dopo Hegel nessuno, che sia filosoficamente avvertito, può fare un lavoro del genere: dire semplicemente cos'è la realtà, cos'è Dio o cos'è l'uomo. Queste domande possono essere ancora frequentate nell'altra scrittura, che non vuole essere speculativa e che se ne infischia della sua autocontraddittorietà. Se dite a uno scienziato che le sue proposizioni sono filosoficamente insensate, vi replicherà che però il numero atomico del carbonio è proprio questo. Ma nell'ambito della filosofia nessuno può più sognarsi che attraverso giudizi o marchingegni formali della logica si possa dire qualcosa di fondato della realtà.

D'altra parte sfuggire al giudizio, alla razionalità, attraverso il saggismo, il kierkegaardismo della coscienza infelice, è certamente qualcosa di significativo. Hegel non ha mai detto che sono significative solo le scritture filosofiche: per esempio si occupa a fondo di Rousseau, che, per parte sua, non sa nemmeno cosa sia la scrittura filosofica. Nel saggismo sono contenute molte verità, dette con l'immediatezza del sentimento, secondo le esigenze dell'intuizione e del cuore; salvo che poi bisogna portarle al concetto, se vogliamo che abbiano qualcosa a che fare con la verità. Questo deve fare il filosofo; e se il saggismo viene invece assunto come alternativa al filosofo, questa allora è solo un'ingenuità o il sintomo della nostra povertà: cioè che la filosofia non la si può più dire né scrivere perché da un lato c'è l'intelletto, dall'altro la letteratura; ma nessuno dei due dice la verità. È magari sintomo della verità, ma non ce l'ha, non la pone, non la può esprimere. Ciò che è congruo con la cosa stessa, col divenire della cosa stessa, non è la scrittura dell'intelletto, ma nemmeno il saggismo letterario, o il saggismo psicologico. Congrua è soltanto quella scrittura che ne può descrivere il divenire, che può far vedere la cosa nelle tappe di avvicinamento al concetto. Ecco perché ci vuole una scrittura del movimento; ma, badate, non una scrittura del movimento della doxa, questa era appunto quella di Platone (perché ci sono solo due grandi scritture filosofiche: quella di Platone e quella di Hegel; vero è che quella di Aristotele praticamente non ci è rimasta); bensì il movimento oggettivo della cosa. Come dice Hegel nell'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*: è la cosa che si muove da sé e noi dobbiamo starla a guardare, e così trascriverla. Movimento del concetto che è lo stesso movimento della realtà nel suo urgere verso il vero sapere, che è il sapere assoluto.

Assoluto vuol dire sciolto da questo movimento stesso, che si è rivelato come è, che si è volatilizzato. Quindi la scrittura hegeliana è l'esposizione della vita del concetto, come la scrittura platonica era l'esposizione della ricerca di So-

crate. Ma quando diciamo che la scrittura hegeliana è l'esposizione della vita del concetto, per quel che sappiamo del concetto, possiamo dire senz'altro che è l'esposizione della vita; cioè della esperienza che facciamo della realtà nel suo costitutivo operare, nel suo *Wirken*, nel suo agire. Sicché tutte le tappe che Hegel qualifica come tesi, antitesi e sintesi, tutte le tappe di questa esposizione, mostrano come via via il concetto si è solidificato in oggetti, parole, istituzioni e soggetti. Dare del soggettivista a Hegel, come talvolta è tentato di fare Heidegger, è del tutto inadeguato. Hegel è un grande soggettivista perché mostra il farsi del soggetto: come diventiamo soggetti nelle complete e complicate figure del nostro esser soggetto. Ognuna di queste concretizzazioni del concetto sono un esibirsi in primo piano negando lo sfondo: ora mettiamo in primo piano B negando C, D, E e tutti gli altri. Lo sfondo viene negato perché qualcosa si pone in primo piano e però questa operazione ha in sé la sua negazione; perché io sono qualcosa negando l'altro, perché sono per l'altro, e per questo sfondo che mi sorregge. Quindi la mia verità non sta in me, sta in lui; e d'altra parte non sta in lui senza di me. Ecco che la mia negazione diventa una negazione della negazione, ecco che questo gioco, una volta compreso, dà luogo ad un nuovo "posto", a una nuova figura della scrittura del concetto.

Per questo è così difficile esprimere Hegel in un'altra scrittura diversa dalla sua. Accade a lui quello stesso che accade a Platone, non a caso. Oserei sostenere che ciò che dice Aristotele, o ciò che dice Kant, o ciò che dice Locke, si può benissimo dire in un altro modo da come loro lo hanno detto. Lo si può riassumere, si può fare una sintesi. C'è molto da dire per esempio su cosa pensa Kant del noumeno; si possono scrivere interi libri e ci si può anche dividere nelle interpretazioni, però a partire da alcune proposizioni che sono sicuramente kantiane; motiveranno certo letture differenti, ma infine poi Kant ha detto così. Ma cosa ha detto Platone? Tutte le volte che torniamo a dire cosa ha detto Platone, lo perdiamo, perché Platone ha detto tutto e il contrario di tutto, ha sparpagliato il contenuto del suo pensiero in infiniti personaggi, in infinite posizioni di Socrate, perché quello che Platone faceva era un'esperienza dialettica: non il riassunto in una scrittura altra dal dialogo, ma l'esperienza stessa del dialogo. Lo stesso in Hegel. Come si può riassumere Hegel? Volete definire cos'è lo spirito o l'assoluto? Non ha senso, è già una contraddizione rispetto a quello che lui insegna; rimetteremmo nella logica dell'intelletto quello che dovrebbe stare nella logica della ragione. Certo, possiamo definire una figura: cos'è il terrore in Hegel. Si può riassumere perché questa figura della Rivoluzione francese è ben determinata nei suoi contenuti; ma il senso vero di questi contenuti poi non lo posso riassumere, perché è compreso nell'intero movimento e devo fare tutto il movimento per capirne qualcosa. Quando l'ho fatto, se sono sensato non lo riassumo più, o lo riassumo solo per me, per motivi di studio. Quando l'ho fatto sono di fronte a una nuova oggettività, come Hegel dice giustamente. Quale nuova oggettività? Che io non sono più la stessa persona di prima, che non riesco più a guardare il mondo con gli stessi occhi di prima; così come chi, attraversando i dialoghi di Platone, ha incontrato Socrate: non può guardare il mondo iniziatico con gli stessi occhi di prima.

Ecco perché questa scrittura non si può trascrivere e ogni volta che si è tentati di farlo ci si accorge che nessuna delle nostre proposizioni è più hegeliana. Anche Hegel usa l'intelletto, ma in quanto continuamente lo nega, lo trasforma, lo "aufhebenizza", sicché quella stessa proposizione non ha più il senso di prima, non ha il senso che manifestamente ha, ne ha tanti altri. Il suo scrivere è scrivere continuamente che A è A, dunque non è A e così via. Se leggete la *Fenomenologia dello Spirito*, fate proprio questa esperienza: "scienza dell'esperienza che la coscienza fa di sé", dice Hegel. La coscienza, leggendo, attraversa questo travaglio, assume e si spoglia di tutte le sue varie figure; le guarda, le mette a distanza e viene alla comprensione che lui, con le sue figure della coscienza, è stato nient'altro che una scena del mondo, un particolare nel gioco del divenire stesso del mondo. E in questo senso la scrittura hegeliana, nella sua peculiarità unica, è l'effettivo tentativo di scrivere il mondo, cioè di darci il foglio-mondo, come diceva Peirce. La Logica di Hegel è il tentativo di scrivere la filosofia, cioè duemilacinquecento anni di vita del mondo: foglio-mondo in cui finalmente il reale si rispecchi nella sua stessa forma, diventi scrittura sapienziale, scrittura del sapere dove il filosofo scrive la voce di Dio. Per questo lui diceva: non sono un filosofo, sono la filosofia. Il filosofo diventa l'amanuense di Dio. Il filosofo diventa l'amanuense della verità. E se il filosofo non è questo, non è niente. Quindi deve tracciare il foglio-mondo, il che è lo stesso che dire: deve portare al concetto.

E tuttavia c'è una grande ambiguità in questa scrittura. C'è una profonda ambiguità, perché certo questo amanuense di Dio che è Hegel può scrivere (deve farlo e nel modo dialettico in cui lo fa) tutte le tappe dell'intelletto. Il suo sforzo consapevole è di scrivere proprio ogni evento e ogni ente. Ciò ha fatto anche sorridere: quest'uomo incredibile cercava proprio di dire tutto, di scrivere l'enciclopedia universale. Si chiede cos'è il sonno, perché ci addormentiamo, perché abbiamo due mani e non quattro, perché la generazione degli animali avviene così e non in un altro modo, insomma egli si chiede conto di tutto. Il suo studio contiene una raccolta impressionante di compendi, riassunti, articoli, poiché si occupava di tutto: dei particolari della moda degli abiti femminili, e perché c'è la moda (tutte domande che solo nel nostro mondo sono diventate significative). Si doveva portare sulle spalle tutto il sapere del mondo perché doveva portarlo al concetto, non c'era via d'uscita. E tuttavia poteva solo scrivere le cose dell'intelletto, le cose che già avevano oggettività. Ma non poteva scrivere il concetto, questo è il punto. Poteva scrivere le tappe del concetto, il cammino del concetto, ma arrivati al concetto, questo non aveva più scrittura. La cosa che più di ogni altra meritava di essere scritta sfuggiva alla scrittura. Hegel non si rende conto adeguatamente di questa impossibilità. Ricordate quell'oppure: il sillogismo disgiuntivo si può scrivere così oppure anche così. La verità è che non si può scrivere. Perché?

Hegel aveva operato la *Destruktion*, aveva sollevato la tenda della metafisica, aveva guardato dietro la tenda. Ma là dietro stava appunto l'ultrasensibile, il gesto di Platone, stava quella che io chiamo la strategia dell'anima, stava la formalizzazione di Aristotele, ma più profondamente – e qui posso solo affermarlo,

rimandandovi a *Etica della scrittura* – stava il gesto di una scrittura alfabetica: è questa scrittura che produce l'ultrasensibile filosofico. E allora la situazione è molto evidente; si potrebbe dire, con una battuta alla Wittgenstein, che la scrittura alfabetica può scrivere tutto, meno se stessa. Scrive tutte le cose, meno quella cosa che è lei; non si può vedere nel suo stesso gesto. Questo significa che Hegel ha portato, sia pure inconsapevolmente, il segreto della scrittura allo scoperto. Se avessimo tempo sarebbe molto interessante leggere cosa dice della scrittura nella *Enciclopedia delle scienze dello spirito*. Dice cose molto significative e acute (anche se, certo, non risolutive) di quella nostra scrittura occidentale che è la scrittura alfabetica. A differenza di tutti gli altri che non se ne occupano affatto, Hegel sa che la scrittura è una grande questione; tanto grande che addirittura arriva a dire che i cinesi non hanno filosofia perché non hanno la scrittura alfabetica. Con i geroglifici e gli ideogrammi non si può fare filosofia, non si può accedere allo spirito; questo si può fare solo con la nostra scrittura, che quindi è la scrittura più grande, "la più vera in sé e per sé". È verissimo. Salvo che questa verità non la può dire e non la può scrivere. Nel momento stesso in cui la scrive mi trovo su un orlo infrequentabile, inespriabile. Hegel può scrivere l'inquietudine dell'intelletto, del giudizio, le loro contraddizioni, può iscrivere in un cammino di approssimazione al sapere; ma la ragione in sé e per sé non la può scrivere perché essa è lo stesso atto di scrittura. Questa ragione non ha né scribi né funzionari e Hegel è un decostruttore della metafisica in quanto compie quest'operazione.

Ad esempio non possiamo fare quello che tentai di fare, tanti anni fa, nella mia tesi di laurea, cioè di riscrivere tutta la *Fenomenologia dello spirito* a partire dalle sintesi parziali e dall'ultima figura del sapere assoluto. E infatti avrei dovuto chiedermi perché Hegel non l'ha fatto. Signoria e servitù, ad esempio. Contesa tra due autocoscienze, signoria e servitù, che determina una nuova figura della soggettività, sino ad arrivare alla rivoluzione francese. Ma Hegel non si sogna di tornare indietro a dirci, alla luce del risultato, cosa in verità è il signore, cosa il servo. Non c'è una vista della ragione che dopo la limitatezza del confronto dialettico mi ridia un nuovo senso di queste figure; queste figure sono abbandonate al nulla. Muoiono e non hanno possibilità di scrittura, perché la loro scrittura è nel loro morire, nel loro divenire. Quando poi siamo alla fine, quando siamo al sapere assoluto, possiamo riscrivere tutto il mondo a partire dal sapere assoluto? No, non c'è più niente da scrivere. C'è una pagina della *Fenomenologia dello spirito*, che affronteremo più avanti, in cui Hegel è chiarissimo al riguardo. Arrivati al sapere assoluto siamo a mezzanotte, nel momento in cui lo spirito ha risolto tutto in sé, ha mangiato tutto il mondo passato, e adesso lo abbandona dentro di sé e si avvia verso una nuova alba, verso una nuova figura, verso un nuovo mondo. Su questa mezzanotte non c'è niente da scrivere.

Ma allora la scrittura della ragione, la scrittura ultrasensibile, non è possibile; o è una scrittura della mezzanotte che nessuno vuole leggere. La scrittura della verità si volatilizza assieme alla scrittura dell'errore o dell'errare. La nottola la porta con sé nel buio della sera. Allora la scrittura dell'errare è la stessa scrittura della verità? Cosa significa? Vedremo che qui ci scontriamo con il problema che

Hegel non ha risolto. Comprendere la scrittura della ragione come scrittura che comprende in sé tutto l'intelletto, la totalità del movimento dell'intelletto, certo, questo è quello che lui fa; ma questa comprensione cos'è? Tutti i sillogismi si possono scrivere, ma tutti sono solo in movimento verso la loro verità, che è il sillogismo disgiuntivo. Finalmente arrivo al sillogismo disgiuntivo, che è la mediazione posta in tutti i termini. Adesso tutti i termini sono mediazione. Nessuno se ne sta lì, testardo, isolato per sé. Ma come si fa a scrivere questa mediazione di tutti i termini? E che sapere è quello che ho in questo istante, rispetto a tutte le altre figure? Si potrebbe dire che è il sapere di un istante, che è un "attimo". Già dicevamo: non dobbiamo vedere la cosa come la scrive Hegel, ma così: A non è né B, né C, né D; A è B, C e D. Adesso date un'occhiata d'insieme per riuscire a capire che sono vere tutte e due, l'una in funzione dell'altra. Ma questo che vi invito a guardare non lo posso scrivere: è un attimo, poi si ricade nella logica dell'intelletto, delle due proporzioni separate, di per sé non vere; vere in un congiunzione che è in sé non scrivibile. Si ricade immediatamente in un essere immediato dove la mediazione si volatilizza.

Sicché potremmo dire, usando i termini di Hegel: il sapere è tuttora e sempre davanti. È l'intelletto che ha un sapere effettuale, oggettivo e di cui può mostrare gli effetti, perché l'intelletto frequenta – io direi col mio linguaggio – pratiche finite, cioè definite, circoscritte; ma lo spirito che scrive dietro l'intelletto questo lo si può guardare solo con un'occhiata. Questo soggetto anonimo della scrittura filosofica è lui che scrive attraverso Hegel. Né naturalmente a Hegel viene mai in mente che si tratti in realtà del soggetto di una pratica di scrittura come quella alfabetica, ma questo è un altro discorso. Si è reso conto, Hegel, quanto meno di questo: che il sapere assoluto, il sillogismo disgiuntivo, è un "istante". Come se ne è reso conto? Ricordavamo le ultime pagine della *Fenomenologia dello spirito*, che affronteremo più avanti. Qui, giunto a quel punto della logica che ha mandato a spasso il formalismo del sillogizzare e che si apre all'oggettività, Hegel dice che l'aver visto e saputo tutto questo cammino comporta che questa verità si traduca in una prassi.

Arrivati al sillogismo disgiuntivo, o in generale al sapere assoluto hegeliano, non si tratta di porsi il problema di scriverlo: problema contraddittorio, ci farebbe ricadere nella scrittura dell'intelletto; si tratta invece di compierlo. Ora che abbiamo visto il concetto, bisogna compierlo. Questo in realtà non è già più Hegel, sebbene si tratti di una eredità che nasce inevitabilmente da lui. Chi lo ha capito non si mette a imitare la scrittura hegeliana, ma fa l'unica cosa sensata che può fare in quel momento; dice a se stesso: allora il concetto, di cui Hegel ha mostrato il movimento, questo concetto va portato nelle cose; deve diventare effettuale là dove non è; cioè deve diventare un progetto politico. La mediazione va portata in tutti i termini. Questo vuol dire: la verità e la libertà vanno portate in tutti gli individui. Non è un caso che lo stesso destino lo vivesse Platone, a modo suo. Anche Platone si scontra con gli stessi problemi perché la filosofia ha in Platone e in Hegel il suo alfa e il suo omga, se guardata entro la prospettiva che qui stiamo seguendo. Anche Platone sa che non si può scrivere la sua verità; si può scrivere la ricerca, l'ironia, la preparazione. Socrate di deve scrivere, altri-

menti non si entra nella filosofia. Ma quando si è fatta questa esperienza e bisogna guardare la verità che è nascosta dentro l'ironia di Socrate, questa verità, non chiede di essere scritta. Si può soltanto parlarne tra noi intimi, come dice Platone nella lettera VII. Ma soprattutto, ora bisogna fare la rivoluzione. Bisogna costruire la città, bisogna far sì che questa visione, che è un attimo e che sempre la perdiamo a che sempre la dobbiamo recuperare, diventi la realizzazione dello stato perfetto. Non è un caso che già Platone fosse di fronte a questo problema, e a maggior ragione colore che vengono da Hegel.

Non abbiamo, dopo Hegel, altro che una prassi. Una doppia prassi che possiamo chiamare, salvo poi comprendere il senso di queste due categorie, marxismo e storicismo. In verità, prescindendo dalla filosofia anglosassone e dall'altra via della formalizzazione, non abbiamo avuto altro che questo: filosofie marxiste e filosofie borghesi. Nei termini della cultura italiana (la quale non è affatto filosoficamente una cultura minoritaria): che Gramsci (o meglio: Gramsci-Gentile) e Croce, presi nella loro opposizione dialettica. Prassi che nel primo caso può essere definita rivoluzionaria (Gramsci: rivoluzione proletaria; Gentile: rivoluzione autoritaria e "statalista"). Il concetto che Hegel ha lasciato in cielo bisognava portarlo sulla terra; la sua dialettica, che andava con la testa in giù, scritta solo nei libri, quella scrittura doveva diventare la scrittura delle cose, così come esse appaiono a Marx nella rivoluzione proletaria: scrittura di una società senza classi, che nega cioè le determinazioni dell'intelletto e porta la mediazione in tutti gli individui; tutti gli individui sono assoluti. L'altra via, più sottile, è la via dello storicismo. Essa constata che il concetto, l'assoluto, lo spirito non si possono scrivere. Utilizziamo tutto ciò che abbiamo imparato da Hegel ma senza restare chiusi metaforicamente in Hegel. Abbiamo imparato che tutto è storia, che tutte le figure sono relative, che non c'è mai totalizzazione ultima, non c'è mai un assoluto. Ogni figura storica è una figura dell'intelletto, cioè è una figura finita, localizzata, determinata. Recidiamo la pretesa di dare uno sguardo assoluto del divenire e studiamo invece tutte le cose storiograficamente, Hegel incluso. Questa è ancora la nostra tenda.

Ricapitoliamo sinteticamente i punti essenziali delle nostre ultime riflessioni. Per poter esprimere la realtà del concetto, che è poi la realtà dello spirito (nel senso hegeliano della parola Geist che non ha niente a che vedere con lo spiritualismo), Hegel aveva bisogno di una scrittura in movimento. Doveva scrivere il movimento del concetto, movimento che da implicito si rende esplicito e che, come dice Hegel, urge verso il vero sapere, cioè verso il sapere assoluto. Questa è la questione finale che ci troviamo di fronte. La scrittura dialettica del concetto è l'espressione stessa del divenire del mondo, del sollevarsi del mondo all'auto-coscienza assoluta di sé e per questo possiamo dire, con una espressione mutuata da Peirce, che la scrittura compiuta della filosofia, quale Hegel ci rappresenta, è in sostanza la trascrizione del mondo in un foglio-mondo. Le opere di Hegel sono ideali fogli-mondo nei quali tutto il movimento della realtà viene esibito nella sua verità. Fogli-mondo in cui il reale e il razionale si corrispondono e, come dice Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, a noi non resta che il puto stare a vedere. Noi non aggiungiamo nella di soggettivo, nulla di psicologico, ma assi-

stiamo a questo movimento. Siccome abbiamo utilizzato molte volte questo esempio nella prima parte del corso, potremmo dire: come lo psicanalista non aggiunge nulla di suo, sta a vedere, anzi il suo problema è di potersi collocare in quel punto dove effettivamente c'è un puro stare a vedere, sicché deve esercitare l'orecchio, per dire così, a cogliere la frana nascosta che sorregge la parola del paziente; così il filosofo deve porsi in quel punto di visione in cui la trama nascosta della vita umana e della vita universale gli si rivela nella sua verità. Si potrebbe dire che il filosofo di questa scrittura esercita quindi una scrittura dell'assoluto o una scrittura di Dio perché l'assoluto è Dio per Hegel; in senso filosofico, Dio è la verità.

Abbiamo notato però una difficoltà profonda che affligge questa scrittura, perché tutto si può scrivere meno il sapere assoluto. Il sapere assoluto non ha scrittura e in fondo Hegel stesso lo riconosce. Possiamo trascrivere tutte le tappe del compimento, del sollevarsi della realtà al concetto, ma non il compimento, non il concetto.

Questo concetto è l'ultrasensibile puro, è l'atto puro di Aristotele, l'ultrasensibile della filosofia che viene appunto portato al concetto, al compimento storico, sicché in certo modo Hegel denuncia, senza rendersene conto, qual è il segreto della scrittura filosofica. Proprio in questo fallimento della sua scrittura, è lui il vero decostruttore della filosofia, proprio perché ne ricostruisce la scrittura e mostra l'impotenza ad efferrare quello che c'è dietro l'orlo della scrittura filosofica. La ragione in sé per sé non ha cultura, non ha corpo, non si può ritrascrivere in altro. Si potrebbe osservare che non va posto così il problema. La questione non è la scrittura dell'assoluto, perché l'assoluto e la ragione non sono figure separate entro il processo. L'assoluto è la totalità del processo, la ragione è l'insieme delle sue figure, cioè l'insieme delle figure dell'intelletto e quindi di tratta di ricomprendere questa totalità. Ma come si fa a ricomprendere il processo? come si può ripetere la dialettica hegeliana? Giunti all'ultima pagina ricominciamo dalla prima e rileggiamo tutto come prima?

È stupefacente constatare che Hegel, in certo modo, risponderebbe di sì. Quando si giunge al sapere assoluto, il sapere assoluto, come già il sillogismo disgiuntivo, opera su di sé una ulteriore capriola: rovesciamento dialettico che mostra che l'ultimo è ancora il primo. Nei termini della Fenomenologia dello spirito: giunti al sapere assoluto, all'ultima figura del travaglio della coscienza, anzi, come si esprime Hegel in quelle celeberrime pagine, quando si arriva alla fine del calvario dello spirito (la parola calvario rievoca tutte le nostre considerazioni sul rapporto tra la filosofia hegeliana e il cristianesimo), quando si arriva lì, quando si getta un'occhiata sul sapere assoluto, perché non è più che un'occhiata, un "attimo", lì, dice Hegel, si ricomincia dall'inizio, cioè dalla certezza sensibile. Si ricomincia dalla prima, più povera, più immediata figura della coscienza: la sensazione. La comprensione del sapere assoluto è un'occhiata in cui il sapere si volatilizza, e torna da capo. Nella logica Hegel dice anche altro; dice che il concetto ritorna all'oggettività. Al di là del concetto compiuto c'è soltanto la cosa; si ricadere in un essere immediato, che è effettuale e che certo proviene da tutta la mediazione, ma che per se stesso è immediato.

Avevamo notato che quindi, al di là del sapere assoluto indicato dal sillogismo disgiuntivo, c'è la prassi. Il sapere si conclude e si traduce in una prassi. È d'altronde il sapere della prassi quello che abbiamo qui: il sapere del farsi pratico della realtà. Una volta che la realtà l'abbiamo saputa, siamo introdotti in una nuova prassi, in una nuova figura del fare, siamo ricondotti al fare, alla sua immediatezza, certo sorretta da tutta la precedente mediazione, che però si volatilizza. Quale prassi? Ne abbiamo indicate due. Una è la prassi rivoluzionaria di Marx. Giunti a Hegel non c'è che rovesciare Hegel e passare alla rivoluzione: i filosofi hanno interpretato il mondo; è ora di cambiarlo. È ora di tradurre nella realtà il sapere, la mediazione del concetto. Realtà è per Hegel lo Spirito incarnato storicamente nello Spirito di un popolo (cioè nei suoi costumi, nelle sue leggi e istituzioni, nella sua religione, arte ecc.). Si tratta allora di realizzare una società in cui si è dissolta ogni prepotenza naturale, ogni accidentalità dell'essere così (io sono aristocratico, tu sei plebeo ecc.) e viceversa. Tutte queste accidentalità vengono meno. Resta la verità dell'Uguaglianza e della differenza nello spirito, cioè nella varietà: cioè tutti figli di Dio. L'altra prassi è la prassi della scienza storica, del sapere storico che dopo Hegel si mette in moto. Sono le due facce (a prescindere da un'altra via che teniamo da parte e che esaminiamo l'anno prossimo) della cultura e della civiltà borghese, nel tempo del suo compimento e della sua dissoluzione.

In base a tutte queste considerazioni diciamo allora che con Hegel si incarna l'ultima scrittura della filosofia, l'ultima scrittura effettivamente speculativa. Hegel ha portato a compimento il gesto di Socrate, ha sollevato la sua stessa tenda, la tenda di Platone e Aristotele, che infatti unifica nella sua logica (l'idea speculativa di Platone e l'esigenza logica di Aristotele). Ha guardato dietro questa tenda della filosofia, cercando di ricomprenderla in una totalità dinamica di scrittura. Anche lui è un discepolo di Socrate, nella misura in cui vede il nulla dietro la tenda, cioè vede il nulla dello spirito, della notte spirituale, della negazione, dell'antitesi. Lo spirito è negazione, è accettazione della morte che si traduce nel lavoro sociale. Nella misura in cui ha visto tutto questo Hegel ripete il gesto di Socrate. Ma se le cose stanno così, allora dobbiamo dire francamente che tutto quello che segue Hegel è filosofia epigonale. E in effetti l'hanno detto in molti: Hegel ci attende un po' più in là. Il tentativo di sfuggire a Hegel si traduce spesso nel diventare una figura del suo itinerario, o come figura del suo calvario. Vedi Kierkegaard e la coscienza infelice.

D'altronde è evidente che è possibile ripetere la scrittura hegeliana. Sarebbe ridicolo rimetterci a totalizzare il mondo che è seguito a Hegel con le categorie di Hegel, se non altro perché il mondo che è seguito a Hegel è la continua smentita della verità di Hegel, è la non-realizzazione di quella verità. Sul piano più banale, è il fallimento dello stato prussiano quale Hegel aveva in mente. Non resta altro da fare che prendere la scrittura hegeliana e trasferirla nella scienza storica. Il metodo speculativo della filosofia viene meno. Infatti, quale altra grande metafisica è venuta dopo Hegel? Nessuna. Il "metodo" prosegue nell'altra via, quella che qui non esaminiamo, ma sganciato da ogni compromissione speculativa o metafisica. Vedremo l'anno prossimo che le cose e il risultato sono poi

paralleli: anche Wittgenstein sancirà la fine di questo metodo, raggiungendo a suo modo l'attimo del silenzio, così come in Hegel il sapere è l'occhiata di un attimo.

Non c'è più scrittura filosofica; nelle due versioni della prassi rivoluzionaria e della prassi storiografica non si tratta più di scrittura filosofica. La filosofia si è trasformata in altro: nella lotta del proletariato, nella acribia delle scienze storiche, delle scienze dello spirito in senso storico, che toccano molto da vicino la nostra tenda. La scrittura filosofica diviene altamente problematica e perciò i più interessanti tra i pensatori che seguono Hegel sono coloro che tentano nuove scritture filosofiche. Kierkegaard è un caso emblematico: egli ha il coraggio di scrivere come nessun filosofo prima aveva scritto. Non parliamo poi di Nietzsche: egli è il più consapevole di tutti della necessità di trovare una nuova scrittura filosofica. Addirittura come scrittura che contesti il concetto fondamentale della filosofia: il soggetto, il *subiectum*. Potremmo dire che Hegel a suo modo ha costruito una genealogia del soggetto, in quanto scrive una fenomenologia dello spirito. Nietzsche tenta di sfuggire a questo gesto proprio perché arriva sino alla contestazione della scrittura e della grammatica, intuendo su questa via quello che lo stesso Hegel non poteva vedere: cioè che la filosofia è un effetto della grammatica, o della scrittura. Perciò Nietzsche scrive aforisticamente. I suoi aforismi sono come schegge impazzite, come tasselli di un mosaico che non si ricompone mai da nessuna parte; anzi, proprio quando egli cerca di comporlo, le cose non gli vanno tanto bene. Sono aforismi in cui il soggetto Nietzsche si declina in infiniti modi e non è più una unità. Ogni aforisma ha un soggetto diverso, è scritto da un soggetto diverso. Quando cerca l'espressione profetica, si nasconde dietro Zarathustra; assume la maschera di uno stile inaudito, mezzo evangelico, mezzo contestatore della scrittura evangelica, mezzo ditirambico; cioè diventa addirittura un nuovo genere filosofico letterario, perché non può più scrivere in modo genuinamente filosofico.

Questo dramma della scrittura lo ritroviamo emblematicamente in uno dei capolavori del '900, cioè in *Essere e tempo*. Heidegger ha lucidamente detto che ha lasciato l'opera incompiuta perché gli mancavano il linguaggio, le parole, la scrittura. Egli seguiva il metodo fenomenologico di Husserl, e fu una fortunata combinazione. Husserl infatti non aveva mai letto Hegel. Egli arrivò per conto suo a comprendere che la scrittura della filosofia doveva ridursi a un puro stare a vedere (come diceva Hegel), cioè alla descrizione del movimento della cosa, mettendo tra parentesi le mie opinioni intellettualistiche sulla cosa. Bisognava rendere inoperoso l'intelletto, tramite l'*epoché*, e poi disporsi al puro stare a vedere come la cosa si muove; *die Sache selbst*, la cosa stessa: espressione di Hegel. E naturalmente, siccome la filosofia ha un suo destino, una sua oscura, magica necessità, dopo molti dubbi su come indicare questa sua nuova scienza filosofica, che egli intendeva come il compimento finale di tutta la filosofia, Husserl scelse, guarda caso, la parola fenomenologia, continuando a ignorare la Fenomenologia dello spirito di Hegel. Ciò dipende da molte ragioni storiche, dal declino di Hegel alla fine dell'800, dal fatto che Husserl veniva da studi matematici, che si era formato a Vienna, non a Berlino ecc.

Heidegger prese questo strumento di Husserl, che era adeguato, era all'altezza della cosa stessa, e tentò di metterlo in opera in *Essere e tempo*. Alla fine capì che non funzionava. Capì che esso poteva preparare, decostruire, ma non poteva dire, e non poteva scrivere *die Sache selbst*, la cosa stessa, il fenomeno nella sua realtà e verità. Ecco perché *Essere e tempo* resta come un abbozzo grandioso, michelangiolesco, ma non ultimabile. Sicché tutto il cosiddetto secondo Heidegger non è che un tentativo di nuove scritture. Per esempio il dire poetico o l'analisi etimologica. Egli sa bene di non poter pervenire, per questa via, ad alcuna scienza filosofica. I miei scritti, disse, sono cammini (*Wege*), non opere (*Werke*).

Ma allora è giusto dire che la filosofia finisce con Hegel: grande problema che Hegel ha lasciato dopo di sé. Forse che dopo Hegel non ci sarà più il divenire del mondo e un altro mondo? Ciò è impensabile. Hegel, come una sfinge, non ha detto né sì, né no. Non ha mai detto espressamente: la mia è l'ultima filosofia; però ha detto questa è la filosofia. Non si vede cosa si potesse aggiungere. E non ha mai detto: verrà un'altra filosofia che totalizzerà il mondo futuro. Tutt'al più vi sono solo cenni in questo senso, per esempio in una lettera a Goethe. Certo, dopo Hegel la filosofia non ha più la possibilità di essere scienza. Non che non ci sia più la filosofia; sono infinite manifestazioni di quel che noi, nel parlare comune, chiamiamo filosofia. Però la filosofia come scienza della verità dopo Hegel non può esserci più.

Sono centocinquant'anni che siamo alle prese con questo problema, perché il venir meno della possibilità della filosofia è la stessa cosa di ciò che Nietzsche chiamava nichilismo, o di ciò che Marx chiamava crisi del mondo borghese, crisi di quel mondo che si era aperto speculativamente con Spinoza e Locke. Spinoso: la via speculativa che porta sino a Hegel; Loke: la via formale-logica-empirica che porta sino a Wittgenstein. Questo problema che travaglia la filosofia è il problema stesso dell'infondatezza di senso della vita europea. Nella Crisi delle scienze del 1936 Husserl ripete, un secolo dopo, ciò che era già ben chiaro a Hegel e di cui Hegel sperava però la soluzione. In modo ben più drammatico Husserl vede che, così com'è, la vita europea è infondata e priva di senso. Il modello della nostra verità si può esportare solo con la forza, non con la ragione, e la nostra stessa vita si fonda sull'irrazionalismo della forza, non sulla ragione. A tutto ciò non si sfugge, evidentemente, con invenzioni poetico-saggistico-letterarie, che sono certo interessanti, ma appunto come sintomi di questa crisi.

Cosa dobbiamo esaminare in conclusione? Due cose, che sono le ultime due domande che possono chiudere, dare appunto una conclusione, quanto meno provvisoria, al nostro discorso. La prima è ovvia. Ci chiediamo come, tutto quello che stiamo dicendo, tutto quello che abbiamo esaminato, si riverbera sulla nostra pratica del sapere filosofico. Come sta su questa soglia che ci caratterizza? Come si intrama con la nostra ideale tenda? Come sto io di qua, che faccio la figura di Pitagora, e voi di là che state zitti come gli allievi di Pitagora? Tutto ciò non è senza nessi col compimento hegeliano; e nemmeno con l'altra via che qui non esaminiamo. Ma in sede di Filosofia teorica è soprattutto importante la prima. La seconda domanda è poi quella che sinora ci siamo limitati a far balenare:

in che consiste la crisi della scrittura hegeliana? È già evidente che il primo punto non è che conseguenza del secondo. E' da questa crisi adeguatamente compresa che emergerà perché esercitiamo la filosofia istituzionalmente, così come di fatto la esercitiamo.

13. L'ALTRO DAL SAPERE.

Prima di buttarci a capofitto in queste due questioni, che, come vedrete si potranno risolvere anche molto sinteticamente una volta che ci si sia intesi, sento nondimeno il bisogno, e tanto più credo voi, di una brevissima ricapitolazione. All'inizio, parlando di teoria del foglio-modo, si era detto: si tratta, in questo corso, della scrittura filosofica, per chiederci, attraverso di essa, chi è il filosofo e cos'è l'esercizio filosofico. Chiedendo il come dell'esercizio speravamo di voler emergere il chi del filosofo. Chi siamo noi e perché esercitiamo la filosofia così, molto spesso senza riflettere sul fatto che la esercitiamo appunto così? E allora la domanda di partenza era, in generale, come si scrive la pratica filosofica, e in particolare come si scrive la nostra pratica, quella che esercitiamo qui. Naturalmente quando parliamo di scrittura, non intendiamo solo il fatto materiale dello scrivere, ma qualcosa di più ampio che già Platone dice bene, quando qualifica il filosofo nel Sofista come colui che mima la verità, o la giustizia, e che lo fa persino col suo corpo. Platone esprimeva questo concetto di mimesi dicendo: "ergois te kai logois", con le azioni e con le parole; e aggiungeva che questa operazione era una certa mimesi storica del sapere, "epistemes hystoriké tina mimesin". Naturalmente quell'hystoriké non va guardato già con occhi hegeliani, altrimenti lo storico della filosofia ci mozza la lingua; però, insomma, lo ha detto.

Di lì viene la nostra parola storia, storico. L'essere è storia per Hegel e Platone in qualche modo l'aveva "predetto"; certo non l'aveva pensato nel modo di Hegel. Filosofo sarà dunque colui che sa mimare la storia, ergois te kai logois, con le opere, con la scrittura, col linguaggio. La filosofia è esercitare questa scrittura. Qual è allora la specificità della parola filosofica? Cioè della nostra parola, della nostra pratica?

Avevamo cominciato come si deve sempre cominciare in filosofia, cioè guardando la cosa stessa. Cioè osservando quel che facciamo qui. Ricordo che allora dicemmo che il nostro è in sostanza un corso elementare, perché si riferisce agli elementi della filosofia, il che non vuole dire che sia semplice. Scopriamo subito che questa nostra pratica è scandita sostanzialmente da una soglia, anche fisicamente visibile nelle nostre aule, da una distinzione (cioè da una tenda); in altri termini, del privilegio di chi usa la voce rispetto a chi ascolta ecc. Tutti insieme siamo soggetti a questa pratica. Anche colui che è il portatore del privilegio della voce è soggetto a regole che deve rispettare. Sicché tutti siamo soggetti qui alla pratica filosofica piuttosto che soggetti della pratica filosofica. Siamo tutti, dicevamo, scritture filosofiche incarnate, a nostro modo.

Operando una sorta di sguardo genealogico all'interno, per darci un punto di partenza, avevamo individuato, in maniera metaforica, la nostra soglia di partenza come una conseguenza della tenda di Pitagora (posto che quella pitagorica fosse la prima pratica filosofica dell'umanità; e in effetti la scuola di Pitagora fu forse la prima che usò la parola filosofia, o così almeno si dice). Avevamo esaminato questa soglia iniziatica del sapere pitagorico, a partire dal quale tutto si è messo in movimento. Soglia iniziatica, certo, esoterismo filosofico, sapere asce-

tico quello di Pitagora; e però filosofico, legato alla scienza, alla scienza dei numeri, e alle categorie.

Avevamo poi osservato che non è solo la nostra parola filosofica a essere caratterizzata da una soglia; tutte le parole lo sono, perché non ci sono parole pure e semplici. La parola è sempre contestualizzata, è sempre in situazione e in questo senso, come direbbe Derrida, è sempre scritta, anche la parola orale.

Ma la nostra soglia, allora, come ripete la sua origine da Pitagora? Avevamo messo a confronto le due esperienze. Nel caso di Pitagora, ciò che giustificava quella soglia erano tante cose: la figura di Pitagora, i suoi viaggi in Oriente, la sapienza che lì ne aveva tratto, l'aspetto leggendario e sovrumano della sua persona, donde deriva il fatto, certamente molto importante, per cui il maestro non si dava a vedere ai neofiti, se non dopo cinque anni. Per noi non si tratta di niente del genere: non abbiamo tende e neanche cosce d'oro. Quello che autorizza l'esercizio della nostra pratica, come pratica del sapere filosofico, è il "supposto sapere" di colui che la esercita. Esso viene in qualche misura preteso da colui che ascolta e garantito da una sorta di soglia istituzionale, di soglia pubblica. Si guarda per esempio l'annuario dell'Università: professor Carlo Sini, ordinario di Filosofia Teoretica; allora è autorizzato a parlare, a far lezione, perché si suppone, se è ordinario, che la filosofia la sappia. Siamo perciò garantiti da questi luoghi comuni dell'istituzione pubblica.

Subito avevamo detto che però questo è ciò che si mostra, questa è l'apparenza; ma ogni apparenza ha una sua inapparenza. Dietro ogni soglia c'è un interrogativo, dietro ogni tenda c'è una invisibilità. E l'invisibilità più caratteristica che a noi si mostrava subito era il fatto che, appunto, noi non facevamo uso di tende, né di referenze leggendarie o esotiche relative al sottoscritto. La domanda che sorgeva era: perché non ne facciamo più uso? Ora che siamo alla fine potremmo rispondere: perché non usiamo più la scrittura pitagorica. Questo adesso è visibile, possiamo cominciare a vederlo. Di fronte alla domanda: "perché non usiamo più una tenda? Perché, se uno lo facesse reagiremmo pensando che questa è una insopportabile bizzarria?" la risposta, dicemmo allora, è ovvia: perché non siamo più ai tempi di Pitagora: la tenda scandiva un passaggio dai saperi iniziatici ai primi aurorali tentativi di sapere filosofico. Così però (osservammo) noi rispondiamo appellandoci alla storia. Diciamo che la storia, nelle sue differenti epoche, ci giustifica ad agire come agiamo e giustifica anche Pitagora. Questa però è di nuovo l'apparenza di una inapparenza: chi autorizza infatti il sapere storico a imporre la sua risposta e cosa vuol dire il sapere storico, che cosa fonda la sua autorità? Tradizionalmente è il filosofo l'autorità somma, l'istanza ultima del sapere e della sua verità; perché allora quando ci chiediamo come pratichiamo la nostra scienza filosofica, ricorriamo al sapere dello storico? Se non poniamo alcuna domanda su questo punto (peraltro così condiviso e diffuso), abbiamo già fallito il primo passo della nostra pratica, della nostra iniziazione o esercizio filosofico. È la stessa cosa sapere storico e sapere filosofico? È questa la risposta? Come vedete, Hegel era già alle porte. E in fatti siamo abituati a studiare anzitutto la storia della filosofia, dove comparirà anche Pitagora con le sue bizzarre tende. Ma ciò non si può fare in questa pratica "teoreti-

ca", la quale non può fare semplicemente storia, perché se la fa, deve anche chiedersi perché.

Per rispondere a questa domanda abbiamo messo in piedi quello che avete visto, cioè una sorta di genealogia della soglia filosofica, chiedendo anzitutto come accadde che la tenda venne abolita. Venne abolita nel momento in cui si sollevò una domanda sulla tenda stessa, una domanda ironica, che chiedeva a cosa servono poi le tende, e soprattutto chi c'è dietro la tenda: chi è questo soggetto del sapere che si arroga il diritto di dirci la verità? È insomma Socrate che scandisce quella soglia di passaggio a partire da un sapere che ancora, non a caso, siamo soliti chiamare "presocratico".

Socrate ci si è configurato anzitutto come una sorta di incarnazione dell'antitesi hegeliana. Nel sapere presocratico c'era il *sophos*, il sapiente, il saggio, l'invitato, colui che parla con gli dei, l'eroe della purificazione. Con Socrate accade tutto il contrario: c'è il *philosophos*, cioè colui che non sa nulla, che non è per niente sapiente, che non è certo ancora arrivato a esser saggio, che non è niente di straordinario, che è un uomo come tutti altri, che è per eccellenza l'antieroe, ma che pone, proprio per ciò, l'istanza del non sapere. Questa mina tremenda esplode su tutta la cultura occidentale. Socrate incarna così una nuova sapienza basata sul senso comune, una sapienza esposta al giudizio di tutti. Comincia la democrazia del sapere, oltre che la democrazia politica. Socrate che parla in tribunale non parla solo al tribunale degli Ateniesi; infatti il tribunale degli Ateniesi non lo comprende e lo manda alla morte; soprattutto Socrate parla al tribunale della ragione, cioè chiamando a testimonianza tutti gli uomini razionali della storia. La sua è una sapienza umana che muove dal riconoscimento ironico delle proprie peripezie, della propria autobiografia, quella che Socrate racconta appunto in tribunale. Non una biografia immaginaria come quella di Pitagora, ma qualcosa di simile a ciò che racconta Cartesio nel Discorso sul metodo.

Insomma, Socrate è colui che ha sollevato la tenda, che ha constatato che dietro non c'era nessuno e che così l'ha dissolta. La sua ironia colpisce al cuore tutti i saperi iniziatici ed esoterici. Saperi non esaminati col dialogo e cioè non resi coscienti. Già, ma anche noi che siamo figli del dialogo non siamo ben coscienti delle soglie che frequentiamo, dal momento che dobbiamo fare tutta questa fatica per vederle. Il dialogo, l'esame ironico, maieutico, la dialettica: questa è la nuova tenda e la dialettica di Hegel è il compimento di tutto ciò. Non il silenzio: la filosofia non si esercita col silenzio. Non si sta zitti al di là di una tenda. Voi direte: noi però stiamo zitti. Questo è solo pedagogico-strumentale, perché poi vi si chiederà di parlare eccome all'esame. E in realtà io, come quando scrivo, così quando parlo, parlo a ognuno di voi immaginando ognuno di voi come l'alter ego di un dialogo. C'è una dialettica anche quando è implicita, non è esplicita. Nel trattato scriviamo: "noi sosteniamo che": non "io", noi tutti insieme, noi che esaminiamo insieme la cosa. Ecco il dialogo, l'esame collettivo, il cercare in comune.

È questa la nuova soglia, della quale però, questo lo sappiamo, è peculiare una nuova distanza. Anche questa soglia non è la trasparenza assoluta. Non c'è parola nella trasparenza assoluta, non c'è parola senza scrittura, quindi senza

schermo. E questa scrittura è proprio la scrittura di Platone. È lui che trascrive il dialogare socratico: lo trascrive per tutti noi. Ma nel dialogare socratico si impone una ben definita distanza sulla quale abbiamo insistito molto. Socrate, in realtà, non è come gli altri, ma si ritaglia una posizione tutta particolare: lui è la levatrice, perché, dice, non è capace di generare; e con questa furba metafora si arroga il diritto di far generare gli altri. La pretesa dialogica del comun denominatore, in base al quale si arriverebbe a dire in comune, ergo *te kai logois*, la verità, è in realtà una pretesa un po' ipocrita di questa scrittura della parola. Il dialogo istituisce un'uguaglianza, e perciò la sua scrittura si fonda sulla costitutiva ineguaglianza. L'eguaglianza è un effetto di quella scrittura: ma la scrittura è altro da questo effetto e proprio per ciò è diseguaglianza.

Avevamo analizzato queste cose in riferimento a Blanchot. Ora, alla fine, potete valutare meglio quanto è stato importante quel cammino fatto con Blanchot. Allora Blanchot sembrava semplicemente un espediente per esorcizzare il socratismo, il platonismo e tutta la filosofia. Adesso che siamo arrivati a Hegel, possiamo rileggere Blanchot comprendendo che egli aveva compreso, a suo modo, la stessa conclusione alla quale, come vedrete, arriveremo. Blanchot aveva denunciato ciò che il dialogo nasconde, l'apparenza del dialogo come fondamento della verità. Per esempio col mito di Admeto, raccontato da Bacchilide, il quale, a differenza del Dio Apollo, deve dividersi tra il sì e il no. Nella sua testa stanno la tesi e l'antitesi, guarda caso. Admeto è così l'inventore del dialogo istituzionalizzato, cioè di dialoghi che agiscono, in realtà, entro contesti di potere e di forza. Forza che viene pudicamente nascosta con l'appello alla ragione. Apparentemente o idealmente il dialogo "razionale" accade tra eguali. Il maestro e il discepolo, il padre e il figlio, il marito e la moglie: di fatto stiamo sempre entro dialoghi che acquistano il loro senso per una scrittura istituzionale e per una scansione di "poteri". Questo è il nucleo pedagogico-universale delle nostre scuole, nate nell'illuminismo. Ancora deriviamo il nostro ideale universitario dell'Università di Berlino, che ebbe Hegel come rettore e Von Humboldt come rappresentante della Bildung, della formazione umanistico-scientifica. Siamo figli di questa istituzione, che non è la scuola medioevale, né quella rinascimentale; siamo figli di questo tipo di scuola con le sue garanzie istituzionali, con le sue diseguaglianze, con i suoi diritti e doveri, con le sue funzioni sociali. Il dialogo socratico ha dovuto accomodarsi qui dentro, con gli esami, i verbali, i voti, le tesi di laurea. Con tutto questo si è intramata la nostra dialettica della verità.

Ma poi Blanchot osservava che il dialogo non si basa soltanto sulla differenza istituzionale, che di volta in volta è quella che è (noi di nuovo diremmo che è quella che è per ragioni storiche; di nuovo ci scontriamo con questo enigma della verità storica); in realtà è il dialogo stesso che crea la differenza tra i dialoganti. Non è che prima ci siano i dialoganti e poi c'è il dialogo; è l'esercizio del dialogo che dà ai soggetti la figura dei dialoganti. Per questo Socrate faceva tanta fatica a farsi capire: nessuno sapeva dialogare ed era lui che insegnava come si dialoga, come si diventa soggetti dialoganti. Prima di lui la pratica della voce e della parola ignorava questo tipo di scrittura, di contesto. Tale pratica pone l'intersoggettività dei dialoganti (cos'è lo spirito per Hegel? È il "noi", l'intersog-

gettività) e così nasconde la differenza tra i parlanti, cioè quella scrittura che fa emergere la differenza tra i parlanti. Non però semplicemente la differenza tra questo parlante e l'altro parlante, in quanto risultati del dialogare; più profondamente, la differenza che ogni dialogante ha dentro di sé. Nel dialogare si nasconde l'Altro, l'Estraneo. Tu che dialoghi con me non mi sei più estraneo, fai parte dell'intersoggettività e io con te. Ma la figura dell'Estraneo, quella che tu hai e che io ho proprio in quanto ci comuniamo nel non-essere più estranei, questa figura dell'Estraneo viene cancellata. L'Estraneo non è in opera tra i soggetti, ma nello stesso soggetto e in quel "tra". Perché? Perché nel dialogo si esercita l'ironia, la ricerca in comune, si condivide la domanda, si dialoga appunto perché la questione è: "cosa si deve fare?" Ma il dialogo pretende poi di dare la risposta. E così lascia fuori quell'Altro che è la domanda stessa. Nel momento in cui Socrate dice: dialoghiamo, così cerchiamo insieme la verità, l'istanza del dialogare, il gesto del domandare, questo resta fuori. È assunto come ovviamente strumentale rispetto alla verità e come la scrittura idonea per raggiungerla. Perché però lo sarebbe? Perché il domandare è meglio della tenda di Pitagora? Questo è quell'Estraneo che resta estraneo, è quell'Altro che resta altro. È quel sapere che non si può scrivere.

Questo Estraneo è la scrittura stessa poiché la scrittura (il contesto di ogni voce) non si può scrivere. La scrittura filosofica deve sempre mostrarsi nella sua specificità, volta a volta, cioè nella sua scrittura, ergo *te kai logois*, nelle sue opere e nelle sue parole. Ma questa specificità stessa, questa scrittura stessa, non si mostra: mostra ma non si mostra. Si nasconde, sta sempre dietro una tenda. Si nasconde sia con il dialogo, sia con la dialettica degli opposti. Proprio la scrittura, che nel suo esibirsi dovrebbe garantire il sapere, poggia su una differenza più originaria, su una separazione, su una relazione che non si può ridurre a ragione, cioè a scrittura esibibile, che non si può sapere. Non dobbiamo per questo immaginare, come pensano le teste deboli, che allora sia sopra il sapere. Hegel e Spinoza ci hanno immunizzato da queste estemporanee uscite dalla filosofia per la porticina mistica sul retro. Quel che non si può sapere è già elemento del sapere: questa scrittura che non si può scrivere è un elemento della scrittura stessa. Non è dicendo: "Forse ce lo diranno dopo", che comprenderemo il senso del nostro problema. È in questa scrittura che si cela l'evento di questa scrittura, cioè il suo Estraneo.

Ricorderete che Blanchot svolge tutto ciò col mito di Edipo e della Sfinge. Edipo risponde alla Sfinge e così elide la domanda. Rispondendo colma la distanza. Ma insegnare il sapere, dice Blanchot, genera una distanza infinita, una discontinuità che il sapere disperatamente insegue. La colma, perché la filosofia, da Aristotele in poi, è appunto il linguaggio della continuità. La filosofia deve fornire il linguaggio della continuità, deve dire e spiegare tutto, deve disegnare il foglio-mondo. Se non lo fa, fallisce. Se resta anche una minima discontinuità, la risposta di Edipo non vale più nulla; allora si insinua il dubbio dell'altro. Discorso della continuità, cioè, hegelianamente, storia della filosofia. Ma questo discorso della continuità non riesce mai, la filosofia è il foglio-modo che non si riesce mai a scrivere; il foglio-modo così come lo intendiamo qui, in una espres-

sione metaforica, si potrebbe dire che è l'atto mancato della filosofia. L'atto mancato, in senso psicoanalitico, non è semplicemente un atto mancato; è qualcosa di molto più profondo, è l'indice di qualcos'altro. Discorso della continuità che cede alla discontinuità. Noi sosteniamo che il sapere si può insegnare; questo, da Socrate in poi, è il nostro obbiettivo, sino alla scuola illuministica, appunto, che vuole insegnare tutto a tutti. I sofisti dicevano invece che non si può; i socratici minori che è impossibile. Noi siamo impegnati da duemilacinquecento anni a mostrare che si può, che il sapere è insegnabile, che si può diventare sapienti. Si può, diceva Platone; si deve, ha detto Kant (e la rivoluzione francese): tutti devono essere introdotti nel sapere, altrimenti non avremo una società giusta.

Questa è la nuova soglia. Però sappiamo tutti che la discontinuità minaccia continuamente la continuità di questa soglia. Il nostro presunto sapere sa poco. Ma la ricerca è infinita, si dice. Questa immagine retorica ("lo sapremo all'infinito" o "lo sapremo nell'infinito"), sia nella versione laica, comitiana, sia nella versione religiosa, cioè lo sapremo nell'al di là, non maschera il fatto che non lo sappiamo; non maschera il fatto che il passaggio da Socrate a Platone, dalla domanda alla scienza, dalla discontinuità della domanda, del gesto della domanda, alla continuità della risposta, della dialettica di Platone, questo gesto si scontra continuamente con le sue interne difficoltà. Detto nei termini filosofici: da sempre la continuità della parola filosofica, il pieno dell'essere che dovrebbe disegnarsi nel foglio-mondo della filosofia, è minacciato dal nulla; da sempre il grande dubbio è: ma non avrò detto nulla? Non mi sarà capitato l'errore degli errori, cioè di dire nulla? da sempre la filosofia si scontra con tutto ciò: da Parmenide che cerca di esorcizzarlo il nulla (non si può nemmeno dirlo), a Platone che ammonisce: bisogna starci attenti con queste cose, perché se diciamo che non si può dire il nulla, allora non si può dire neanche qualcosa; addomesticiamolo con la dialettica questo nulla. Il nulla diventa l'Altro dialettico, che arriva sino a Hegel: solo col sillogismo disgiuntivo si può dire esattamente l'essere e il nulla. A è: o B o C o D; e perciò non è: né B né C né D. Il gesto ora è compiuto, la totalità è composta, il sapere è garantito, la scienza è attinta. Tranne che non si può scrivere questo "ossia", non si può scrivere questo "e perciò". Lo si può vedere in un baleno, come diceva Hegel. A e B si oppongono dialetticamente, è questo il problema della filosofia: essere e nulla; A e B; io e tu. È il problema stesso del giudizio: bisogna mostrare che A è B, che io e te, siamo tauton, che nella verità ci uniamo pur nella nostra differenza.

La verità dialogica nel profondo ci rende accomunati. Mettiamoci d'accordo, diceva Aristotele. Bisogna accordarsi. Bisogna dare ragione di quel che siamo e quindi di quel che facciamo o diciamo; dobbiamo trovare l'unità per cui A è B. Ma A e B si unificano solo in C. Questo è il problema del giudizio, perché tutti i giudizi sono: io più quell'altro, l'altro più me, il soggetto più il predicato. Questo è il nodo, il problema che arriva da un lato sino al sillogismo disgiuntivo di Hegel, dall'altro sino al Trattato di Wittgenstein. "Cos'è una proposizione sensata?", ecco la domanda di Wittgenstein. Di lì le due strade: da un lato il tentativo speculativo di disegnare la continuità dell'essere e del nulla, che ha la sua massi-

ma raffigurazione in Hegel; dall'altro il tentativo formale, della scrittura formale del giudizio; vediamo se, calcolando mediante i segni stessi del giudizio, possiamo arrivare al sapere (o a sapere): Leibniz. Già Aristotele, però, vide per primo la minaccia di un ricorso infinito: il giudizio si fonda sul sillogismo, ma il sillogismo va all'infinito.

Blanchot diceva che c'è un altro nulla rispetto a quello che ha pensato la filosofia: il nulla dell'Estraneo non riconducibile alla scrittura filosofica. È lui che rende la filosofia philo-sophia, amore del sapere, non sapere. Questo nulla è la cosa del desiderio, direbbe la psicoanalisi. E questo è il problema stesso dell'uomo. Ricordate la domanda di Javhé: "Adamo, dove sei?". Come osserva Blanchot, ha già detto dov'è: è lì, nella domanda. Non si tratta di rispondere. L'uomo è l'essere della domanda. Ma allora la risposta a dove è l'uomo, la risposta di Edipo: "la verità è l'uomo", è al tempo stesso il grande pericolo e l'errore dell'Occidente. Rispondendo "l'uomo", Edipo si affranca dai mostri, dalla sfinge, ma solo perché li attira in sé e poi dentro la città, come peste del politico, come peste dello spirito assoluto hegeliano. La peste è portata dentro l'uomo nella risposta stessa che dice: "l'uomo è la verità". Si instaura la sovranità del regno umano, del regno laico contro il mito; ma questa sovranità ha in sé l'orrore dell'Altro.

Cosa voleva Socrate? Voleva davvero la risposta? O voleva solo l'esercizio della domanda, voleva una forma di saggezza che tollerasse la domanda alla quale non seguiva la risposta? C'è chi dice che Socrate autentico è il Socrate dell'ironia; la maieutica è un'invenzione di Platone. Resta il fatto che il Socrate che la tradizione ci consegna è il Socrate che risponde, che ricerca; ma in questa ricerca allora, come diceva Blanchot, la domanda già si è estraniata dall'Altro radicale. La domanda fa appello a un Estraneo (a una mostruosità che è la mostruosità del desiderio), fa appello a un Estraneo che proprio perché viene inquisito non può essere raggiunto. Nella domanda stessa viene reso irrecoverabile. Sicché se questo è il proprio dell'uomo ("Adamo dove sei?" sei nella domanda), l'uomo è al tempo stesso un essere duplice; cioè colui che domanda, ma che domandando, strappandosi dalla natura, per così dire, porta la domanda con sé, porta con sé l'Estraneo, l'enigma, la Sfinge; è un essere duplice, un centauro. La risposta che dà Edipo (o quella che dà Platone, se vogliamo mettere la cosa nei termini della filosofia), la pretesa di rispondere e quindi la pretesa di instaurare un regno umano, di pensare la verità come una cosa umana e di affidare all'uomo il compito della verità, questo intento che dovrebbe essere il più nobile, proprio lui fa sì che l'Escluso, l'Estraneo, il non più avvicinabile proprio perché domando, venga portato dentro all'uomo. Edipo lo porta con sé e la peste che trasmetterà alla città è, in altri termini, l'origine stessa del "politico". Il politico è la peste, in quanto affida alla coscienza umana una pretesa di verità, di continuità, di virtù insegnabile. Tutto ciò non è che una maschera della follia.

Il mito non si comportava così: accoglieva l'inumano, accettava la regressione "naturale"; Nietzsche ha colto bene questi aspetti. Il rito dionisiaco accettava e anzi favoriva la perdita dell'identità: i celebranti perdono l'identità sociale. Così l'uomo paga il suo tributo a quella natura dalla quale ha preteso, con un at-

to sacrilego, di separarsi. Paga un tributo calcolato. Come dice Foscolo, la società comincia con nozze, tribunali ed are, poiché l'uomo è l'istituzione di tutto ciò. L'uomo è colui che esce dalla gran selva e che non può più affidarsi, come dice Vico, agli "incerti concubiti". La relazione sessuale deve essere al tempo stesso affettiva sociale e pubblica. Ma il mito è consapevole della fragilità di questa risposta, della sua precarietà, del fatto che l'uomo, nel momento in cui perviene al linguaggio e quindi al nome, al nome delle cose, al giudizio, arriva a un regno estremamente superficiale, precario, falso almeno parzialmente; mentre la risposta "umanistica", quella di Edipo e di Platone, pretende di determinare un regno umano che non sia minacciabile dall'Estraneo, un regno umano che, essendo tutto spirituale, sia al riparo dalla minaccia dei mostri. Questa risposta, agli occhi di Blanchot, perpetua una sorta di retorica della ragione, di retorica dell'intelletto, dell'anima, retorica che, non casualmente, è sempre sconfitta nella storia della cultura occidentale; sicché, si potrebbe dire, i sogni della ragione partoriscono mostri. Proprio questa stessa ragione che si presenta come salvifica partorisce mostri. I mostri del mito sono infatti tali dal punto di vista della ragione; dal punto di vista del mito sono semplicemente il sacro. Inizia quella strada che Nietzsche ha qualificato perfettamente, chiamandola la via della morale. Le passioni originarie non sono né morali, né immorali; ma a partire da Platone e dalla sua condanna diventano questioni morali.

Ora, cosa abbia visto Socrate non lo possiamo certamente recuperare; però indubbiamente egli ha visto ambiguità dell'Altro e la sua nullità; e ha visto che rispetto all'Altro il ritorno al Medesimo è precario. Blanchot dice addirittura che non c'è più ritorno al medesimo. È questo ciò di cui dobbiamo alla fine parlare, perché dopo Hegel non c'è più ritorno al Medesimo, al Medesimo della filosofia, cioè al Medesimo della ragione. Socrate ha visto che dietro la tenda c'è una domanda, cioè quel gesto stesso che lui compie sollevandola. Dietro tutte le soglie, dietro tutte le tende, non sta infatti, come si crede, un grande enigma. Questa è quell'ingenuità dell'essere umano (del "fanciullino" diceva Socrate) che sogna anche quando chiede il significato dei sogni. Dietro la tenda non c'è da vedere chissà che, non c'è da intendere chissà quale profonda verità, non vi sta nascosto chissà quale mistero. Dietro la tenda sta sempre la pratica che l'ha istituita; è tutto qui; e se noi la solleviamo, dietro questo sollevamento sta la pratica, il gesto che l'ha sollevata; non c'è altro che questo (e "tollerare" che sia così è certamente difficile). Da questo punto di vista si potrebbero dire che Socrate aveva già capito tutto, se è vero quello ora diciamo di lui; che in sostanza si tratta di sopportare il silenzio, e che proprio questo è il senso "etico" dell'esercizio della parola filosofica. Se c'è una grande differenza tra la tradizione ebraica e quella greca (che peraltro poi si coniugano, come sapete, diventando i due ceppi vitali della cultura occidentale attraverso il cristianesimo), se c'è una differenza immediatamente percettibile, è che Giobbe continua ostinatamente a chiedere ragione e non si rassegna al silenzio, mentre Socrate fa del silenzio il suo esercizio, fa di questa ironia, che non ha possibilità di riscontro, cioè di incontro, poiché non c'è niente da incontrare, il suo destino.

Potremo dire che la soglia della filosofia, instaurata dall'ironia socratica, è u-

na sorta di rimbalzo della domanda su di sé. Non è una semplice domanda quella della filosofia; la semplice domanda è quella della scienza, che si ritaglia il suo cammino dentro la domanda filosofica; è ciò che Heidegger esprimeva molto bene quando differenziava la domanda dal problema: la domanda è domanda, mentre il problema è una cosa più ristretta. Se uno ha un problema, può inventarsi un cammino metodologico per tentare di risolverlo. Ma la domanda in quanto tale non si risolve. Se la domanda cade nel problema, diceva Heidegger, come accade in tutta la cultura occidentale, e tanto più oggi, dove sembrerebbero esservi un'infinità di problemi, ma quasi non più alcuna domanda, se la domanda cade nel problema, la filosofia muore. Ma non muore perché gli uomini non sanno più dove andare e cosa fare, o perché nel mondo della tecnica tutto si è trasformato in problemino tecnico; questi fatti non accadono per caso e non sono una devianza della tecnica; è che proprio la domanda, nella sua ambiguità, consuma se stessa.

Hegel, proprio lui, il grande consumatore, è colui che mostra come, arrivati a un certo punto, non è che non si possa più domandare, non è questo il punto. Il punto è che ora si manifesta quel fatto inquietante per cui la domanda rimbalza su di sé. Diventa una domanda di secondo grado. Si domanda sulla domanda: perché la domanda? Che vuol dire la domanda? Che uomo è colui che domanda? Che distanza disegna domandando? Platone non è rimasto semplicemente alla domanda socratica; Aristotele ancora meno. Aristotele ha fatto della domanda ciò che lui chiamava dialettica. La dialettica in Aristotele non è l'esporsi all'angoscia della domanda, al nulla della risposta, al silenzio che circonda l'istanza stessa del domandare; in Aristotele la domanda diventa una cosa molto tecnica, l'oggetto della discussione preliminare sulle opinioni di coloro che ci hanno preceduto in ordine alla soluzione di questo o quel problema. Perché ormai nella ricerca ciò che si ha di mira non è la giustizia, ma è la giustezza: che la proposizione che si enuncia sia vera, cioè accordata alla cosa. Il passaggio da Socrate a Platone, e ancor più da Platone ad Aristotele, ha di mira l'oggettività: proprio la figura che conclude il sillogismo disgiuntivo hegeliano. Si tratta di raggiungere la oggettività. Al limite possiamo dare uno sguardo, un'occhiata al perversimento che deriva dall'oggettività (ciò che ha capito più a fondo di tutti Husserl), al fatto che l'oggettività si rivolge alla soggettività del domandante stesso e la assorbe in sé "cosalizzandola".

Ci sono sempre molte ambiguità. Prima dicevo: la domanda rimbalza su di sé. Possiamo radicalizzarla, possiamo chiederci: "ma perché domandare? perché un uomo domanda?" Come sempre, possiamo guardare la questione con due occhi. Uno che sta alla questione, che la abita, che non si propone di enunciare proposizioni vere sulla questione; l'altro che ne fa appunto un problema e che lo traduce così: "dunque chi è l'uomo, oggettivamente parlando?" La stessa soggettività umana diventa allora oggetto di una scienza obiettiva, qual'è l'antropologia, la sociologia, la psicologia, la psicologia del profondo. Diventa oggetto delle scienze umane, come ultima alienazione della domanda e trasfigurazione del problema. Non "conosci te stesso", ma "poni l'oggettività"; persino l'oggettività di te stesso; renditi oggetto a te stesso conoscendoti (il paradosso husseliano).

no della soggettività).

Noi abbiamo percorso il cammino della scrittura della verità oggettiva, mostrando la sua prima apparizione nella dialettica di Platone, nella diairesis, nell'arte del dire filosofico-dialettico. Poi abbiamo visto come Aristotele abbia portato tutto ciò a un livello incomparabilmente più alto, che mette capo alla oggettività dei discorsi. Per dir qualcosa di sensato, nel senso della *orthotes*, Aristotele dice che bisogna accordarsi razionalmente sulla cosa stessa. Anzitutto attraverso il dialogo, perché bisogna imparare da coloro che parlano dimostrando ciò che dicono, chiedendone la ragione. Bisogna dare la ragione, *logon didonai*. Questo è ancora Hegel. Hegel è colui che vuol dare la ragione al più altro livello.

Ma Aristotele è poi anche colui che compie quel gesto, in tutti i sensi decisivo per la nostra soglia, che consiste nello spezzare in due il problema. Non possiamo tenerlo insieme come fa Platone nella sua "mitologia"; dobbiamo distinguere la forma del dar ragione, la forma della verità razionale, dal contenuto della verità razionale. Si mettono in cammino così le due strade dell'Occidente filosofico, cioè la logica formale e la metafisica. Le quali hanno una vita di relazione molto interessante quanto precaria. Dovremmo percorrere tutta la storia della filosofia per vedere come accada questo continuo confronto e scambio fra queste due vie. Noi ci siamo limitati a mostrare sino a che punto la scrittura logica diventi astrattiva e formalistica, trovando poi in Hegel colui che rovescia la situazione.

Egli non è certo il primo a denunciare il formalismo astratto della logica medioevale, però è il primo a prenderlo anche sul serio. Mentre la scienza moderna lo lascia semplicemente fuori dalla porta e persegue in altro modo il progetto formale di Aristotele, determinando quell'altra via, quell'altra scrittura di cui qui non ci siamo occupati, e quindi non prendendo sul serio le esigenze iscritte nella pratica logica del Medioevo, Hegel invece le prende sul serio e porta a compimento il cammino speculativo. Egli ricongiunge ciò che Aristotele aveva separato, rimette insieme logica e metafisica (tutti hanno notato che la Grande logica hegeliana è in realtà un trattato di metafisica). Hegel ricompone la spaccatura perché si rende conto che solo così possiamo davvero dar ragione, dove la parola ragione assume una pregnanza tutta particolare. Non è un dar ragione generico, ma un pervenire alla ragione, oltrepassando l'intelletto. Questa è la comprensione effettiva della oggettività della cosa stessa, non semplicemente un esprimere proporzioni esatte sulla cosa, come fa l'intelletto, come fa la scienza. Bisogna comprendere colui stesso che parla, l'intelletto stesso che giudica, il giudizio stesso come parte della realtà, come struttura oggettiva delle cose, come necessità dell'errore. Ogni cosa infatti è un giudizio. Il giudizio non è una semplice riflessione soggettiva sulle cose: il giudizio è portare a parola, a proposizione (vera e falsa) come la cosa è fatta: è la casa che è bianca, è il dipinto che è bello, non sono io che lo dico. Ma nello stesso tempo, così come ogni cosa è un giudizio, cioè un dividersi dalla totalità, un porsi in emergenza, altrettanto è vero che ne daremo ragione quando su questo movimento stesso appunteremo lo sguardo. Quando cioè diremo: la verità del giudizio è parziale; ogni cosa è un giudizio, ma non è

soltanto un giudizio; ogni cosa è oggetto dell'intelletto, ma non è soltanto oggetto dell'intelletto. Sicché arriviamo alla seconda affermazione, che non contraddice la prima, ma la ingloba, ne fa un'esperienza di innalzamento, di *Aufheben*, dove ciò che viene tolto viene anche conservato; affermazione che dice: "ogni cosa è un sillogismo". Ogni cosa è il movimento oggettivo della sua stessa produzione, compreso me stesso che la dico e che sono parte di questo gioco.

Sembrerebbe che, arrivati qui, finalmente siamo in grado di dar ragione, *logon didonai*. È quello che Hegel fa; egli dà la ragione di tutto. Di tutto si può dar ragione perché di tutto si può mostrare, dal punto di vista della ragione concreta, assoluta, il movimento dialettico del suo venire all'esistenza. Ma abbiamo più volte anticipato che questo dar ragione è al tempo stesso il fallimento della filosofia. Non un semplice errore, ma ben altro. È una sorta di precipizio in cui la filosofia, attraverso Hegel, torna alle sue radici. Avevamo detto che, arrivati alla oggettività del sillogismo disgiuntivo (quel movimento per cui nella totalità stanno tutti i particolari che reciprocamente si affermano e si negano), il passo successivo non può essere che la prassi, il ritorno alla prassi. Siamo partiti dalla prassi per tornarvi. Quando abbiamo capito che la *Wirklichkeit*, la realtà, è il pratico emergere di questa relazione disgiuntiva, che essa è la sostanza che è reale e razionale (nei termini di Socrate: che se sollevo la tenda dietro non c'è nessuno, non c'è Pitagora, nessuna coscia d'oro, nessun miracolo o mistero), a questo punto non ho davvero altro da sapere. Ho saputo quel che basta e non c'è altro da sapere; ho solo da mettere in opera quel sapere. È quello che accade infatti in Hegel. Quando ha totalizzato l'intero scibile umano entro la sua dialettica, non c'è più nessuna filosofia da fare. C'è la sua messa in pratica. Ed è ciò che accade, sotto il duplice profilo della prassi storica e della prassi scientifica.

Cos'è la prassi storica? Grosso modo quello che è stato il cammino di Marx: venendo da Hegel, non aveva più niente da pensare oltre Hegel; avendo compreso che Hegel era il culmine della filosofia occidentale, ma appunto il culmine, non c'era altro da fare che tradurre "la filosofia classica tedesca" in una prassi. Già Hegel aveva cominciato a farlo, perché, per comprendere la rivoluzione francese, aveva avviato una grandiosa rimemorazione, e quindi in senso nicciano una genealogia, della storia dell'uomo. Bisogna ricominciare da capo per capire come si arriva a questa enormità, a questa dissacrazione totale che è la Rivoluzione francese. Le pagine della *Fenomenologia dello spirito* sul terrore, su Robespierre, sono tra le più profonde mai scritte; nessuno storico è riuscito a scrivere niente del genere. Anche Hegel si rende conto che, dopo la Rivoluzione francese, l'ultimo passo della comprensione filosofica non poteva essere che la messa in pratica di ciò che è implicito nella rivoluzione francese e che Hegel chiama stato liberale moderno. Marx porta fino all'estrema coerenza tutto ciò: l'eguaglianza di diritto dello stato liberale è solo formalistica: bisogna renderla concreta.

Così Max è colui che politicizza sino in fondo la storia, come Hegel non ha fatto. Egli legge tutta la storia umana sotto il profilo della categoria del politico, che è l'ultima comprensione a cui l'umanità previene con la Rivoluzione francese. La questione nel suo fondo è politica: la vera questione è la lotta di classe e-

conomico-politica. È la comprensione di questa lotta che deve diventare "scientifica". Dopo Hegel non c'è altro che prassi scientifica. Non serve più la filosofia; essa ha detto tutto quello che doveva dire e ha detto che la realtà è storia. Marx traduce: storia politica; si tratta ora di portarla al compimento pratico-scientifico ("socialismo scientifico"). Ma d'altra parte è storia; quindi va interpretata storicamente. Ma anche per interpretarla storicamente la filosofia non serve più. Il sapere assoluto hegeliano non ci serve più, perché il sapere assoluto è quello sguardo a partire dalla totalità che dice: la totalità è un divenire storico. Il sapere assoluto è la circonferenza di tutto ciò che è storico. Lui stesso però non è storico, non si può farne la storia, e quindi non serve per il sapere. Il sapere assoluto non si può scrivere; si realizza direttamente nelle cose.

È così che il concetto di nazione, nell'età contemporanea, da nozione culturale è diventata una categoria politica. La nazione non era una categoria politica nell'età moderna, ma lo diventa a partire da Bismarck. Anche Mazzini parlava di nazione, ma non la intendeva solo come entità geografica o storica o linguistica, bensì come qualcosa di più profondo; Mazzini è ancora un hegeliano, a suo modo. Bismarck, come comprese Nietzsche, faceva della nazione lo strumento della prassi e della potenza politica. Questa prassi politicizza tutto, politicizza la stessa cultura. Di qui la proporzione ben nota: tutto è politica, anche la cultura è politica. Guardata con gli occhi di Hegel e di Marx questa è tutt'altro che una sciocchezza; salvo che tale proposizione era vera nella loro ottica. Se si scaricava il sapere assoluto, tale proposizione diveniva priva di senso. Coloro che, alcuni anni fa, dicevano: tutto è politica, anche la cultura, si ritenevano molto marxisti; in realtà erano molto hegeliani; giuravano, senza saperlo, sul sapere assoluto hegeliano, come se esso fosse il culmine della verità assoluta sicché non c'era che rovesciarla, metterla con i piedi per terra, come dice Marx.

Ma il sapere assoluto non viene reciso solo nella prassi politica; viene reciso anche nello storiografismo, nel relativismo storiografico. Non so fino a che punto sia vero che il destino della prassi storico politica marxista sia finito, come oggi si dice, dopo la caduta del muro di Berlino. Ma certo quello che non è finito e non è passato affatto è il relativismo storiografico, che è la medesima conseguenza della filosofia hegeliana, letta dal punto di vista della prassi della cultura, non della prassi storica. Non ci siamo ancora immunizzati da questo virus; non è ancora caduto questo muro. La nostra soglia istituzionale è totalmente storiografica, siamo ancora iscritti lì (nonostante le profetiche critiche dalla seconda *Innattuale* di Nietzsche). Adesso ci è ben chiaro perché alla domanda: come mai non c'è più la tenda di Pitagora? non potevamo che rispondere: "perché erano altri tempi". La nostra soglia istituzionale declina la filosofia nella sua storia: storia della logica, storia della morale, storia della filosofia. L'unico imbarazzo è per la teoretica, che non può avere storia (solo che uno ci pensi e sia ancora capace di pensare). Sicché abbiamo molte discipline filosofiche, ma non abbiamo più filosofia. Siamo "disciplinatissimi", ma pochissimo filosofi. La cosa più imbarazzante, per un professore di teoretica, è che deve collaborare con tutto questo, deve portare il suo contributo a quella formazione che consiste nella comprensione della storia della filosofia. Cosa importantissi-

ma, indispensabile; nessuno la vuole svalutare; però è al tempo stesso la morte della filosofia, con tutta l'assurdità della soglia teoretica che frequentiamo qui. Essa non mette in questione solo questa organizzazione del sapere nato da Hegel (che ancora si salvava col sapere assoluto); è l'intera tradizione della filosofia che diventa ora problematica, e che allude a qualcosa d'altro. Ma noi siamo appunto iscritti qui come conseguenze, spesso inconsapevoli, della grande rivoluzione hegeliana.

Leggiamo in cosa consiste questa rivoluzione hegeliana in tre proposizioni di Dilthey e in una proposizione di Marcuse, che dicono bene cosa è Hegel rispetto a tutta la storia della filosofia, ma che dicono anche cosa ne deriva per noi. Dilthey ricorda che il concetto di vita, su cui Hegel ha lavorato nei suoi scritti giovanili, è poi la totalità, l'oggetto supremo della filosofia, la medesima cosa che Hegel in seguito chiama spirito; quando parla di spirito intende la vita in tutte le sue espressioni. Questa è "la vita storica": "nel concetto di vita la soggettività della ragione si unisce con l'oggettività del suo operare". E ancora: "In Hegel, rispetto a Kant, il problema della conoscenza si approfondisce". Non è soltanto il problema della dottrina della conoscenza; questo è un problema astratto. "Il problema della conoscenza si estende, diventa un problema della vita vissuta". "Non soltanto quindi il conoscere e la volontà morale (le due critiche kantiane) appartengono alla coscienza trascendentale, bensì ogni esperienza vissuta, il complesso della vita reale". Non si tratta semplicemente di studiare i concetti della conoscenza e quelli della morale, ma tutta la vita nelle sue espressioni. E infine: "Il luogo dell'autocoscienza trascendentale è l'intero essere della storicità della vita che si pone al centro della riflessione filosofica. Nel momento in cui il soggetto della vita vissuta non è più inteso astrattamente, come in Kant, in Fichte, in Schelling, il suo contenuto concreto, di esperienza vissuta, diventa oggetto della conoscenza filosofica. La questione deve diventare allora quella del rapporto di questo contenuto vissuto nell'intero ambito della vita vissuta da parte dell'individuo, con il contenuto di esperienza vissuta dell'umanità in generale. Ogni vita vissuta nella sua individualità accidentale viene riportata al vissuto generale dell'umanità". Questo è ciò che fa la fenomenologia dello spirito. Non si può chiedere in generale, come fa Kant, cosa è la ragione; bisogna scrivere la fenomenologia della coscienza storica dell'uomo, di cui il tribunale della ragione è solo una figura tra le tante.

E Marcuse, in quello che certamente è il suo libro più bello, cioè *L'ontologia* di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità, scriveva: "nella filosofia occidentale, sin dall'antichità, mai la vita nel suo agire e il mondo della vita, come opera e pratica, erano stati così posti al centro dell'ontologia". La grande rivoluzione di Hegel sta in ciò: che l'ontologia non è una dottrina dell'essere, ma una ricostruzione della prassi, del fare concreto. L'essere stesso è storia, sicché l'operare storico è per Hegel il tratto essenziale della realtà. Ogni realtà è il prodotto di un operare storico; la stessa natura in certo modo lo è. Ma Hegel qui non è arrivato sino in fondo; chi lo fa è Marx, quando diceva che la natura, i cieli, la terra, non sono oggetti indipendenti dalla prassi sociale umana. E allora potremmo dire: non c'è l'essere e la storia; l'essere è la stessa storia. Sono le scien-

ze naturali e quelle umane che ancora credono ingenuamente di frequente due mondi diversi: natura e realtà sociale.

Se ora teniamo davanti agli occhi quella rivoluzione di Hegel che compie il destino della filosofia, ecco che allora sorge un problema: che se l'essere è storia, noi però abbiamo due storie. Hegel se ne rende conto benissimo. Parla infatti della storia reale e della storia dello spirito. La storia reale, o storia della vita, è il concreto divenire delle concrete individualità. Cioè tutti i particolari del sillogismo disgiuntivo: B, C, D nella loro immediatezza. Ma poi c'è la storia dal punto di vista dello spirito, cioè il riflettersi di tutte le figure nel sapere, quel loro fare esperienza dell'inautenticità del loro sapere, del carattere finito, superficiale del loro sapere, che alla fine si totalizza nell'ultima figura del sapere assoluto. Qui, a partire dallo spirito realizzato, l'individuo riguarda tutta la storia della vita dal punto di vista del sapere assoluto; dice che la storia della vita, diventando storicità saputa, diventa la verità profonda della vita stessa. Cosa dobbiamo pensare, però, del sapere assoluto? Come ha osservato Marcuse, se il sapere assoluto è questo punto di arrivo, allora nel sapere assoluto la storia è ferma, o si ferma; ne abbiamo detto la verità, ma allora la verità non si muove. Perché se è la verità "assoluta" non ha in sé antitesi dialettica, non ha da colmare alcuna differenza. Questo sapere assoluto è la comprensione della necessità per la quale ci dovevano essere B, C e D nella loro situazione, girandini e giacobini in quella situazione dialettica determinata. Abbiamo visto la necessità del concetto; siamo perciò arrivati alla "scienza" della logica, e quello che era disperso nello spazio (storico) si è infine raccolto nell'unità dello spirito (storico).

Non soltanto il sapere assoluto non può muoversi, ma, dal suo punto di vista, e cioè nel profondo, non si è mai mosso. Tutto quel che sembrava che si muovesse era un'illusione dell'intelletto. Sembrava che A è: o B o C o D, e che A quindi non è: né B né C né D; ma questa apparenza è l'apparente verità della povera coscienza singola, che fa i suoi percorsi accidentali e che sente che C e D le sono familiari, perché, come lei, sono tutti A, e però sente che le sono anche estranei e contrari, perché lei non è né C né D. E così nascono le gran questioni della vita, con i suoi drammi e le sue disillusioni. Questo però dal punto di vista del povero B, che vive le sue contraddizioni. Ma guardato con l'occhio dello spirito assoluto, il povero B stava in realtà già incastonato in A e nella sua inamovibile relazione con C e D.

Scrivendo Hegel alla fine della *Fenomenologia dello spirito*: "Il sapere assoluto abbandona il regno del mondo, la sua esistenza alienata, lo abbandona alla pura interiorizzazione del ricordo (*Erinnerung*)". Cos'è questa *Erinnerung* che compare alla fine della *Fenomenologia dello spirito*? E' la mezzanotte dello spirito. Il mondo della vita si compie nel ricordo totale, cioè nel foglio-mondo che l'ha trascritto. E quel mondo ora si volatilizza e si rovescia. La mezzanotte è solo un'occhiata istantanea, o una metabolé; al di là della mezzanotte comincia un altro mondo. Come comincia? Ovviamente dalla sua fase più esterna, più immediata, perché tutte le mediazioni volano via. Il ricordo della mediazione di tutte le mediazioni vola via e io allora dove mi ritrovo? Nel bel mezzo della naturalezza, nella cosa semplicemente presente. Cioè, nei termini delle figure della Fe-

nomenologia dello spirito, mi ritrovo nella certezza sensibile (grado infimo di ogni certezza, di ogni sapere). Il sapere assoluto non si può scrivere; esso è solo un transito, un passaggio, un transfert.

Qui incontriamo il limite di quel logon didonai cui pretende Hegel. La questione però non è da pensarsi così: che c'è una soglia, sia pure irraffigurabile, e di là c'è la certezza sensibile. No, il punto è che, non appena arriviamo al sapere assoluto, esso è certezza sensibile; e quando siamo nella certezza sensibile, siamo però già nel sapere assoluto. E' precisamente questa parificazione di assoluto e accidentalità l'enigma del sistema hegeliano, la sua necessità profonda ma anche la sua impensabilità. Potremmo anche dire: il sillogismo disgiuntivo, la logica di Hegel, vale per tutte le cose nella loro concretezza, tranne che per i loro aspetti accidentali. Si spiega tutto, si comprende perché questo oggetto è proprio così; ma perché sia ora a sinistra, oppure a destra, questo non lo possiamo dire. Però è proprio a partire da questa accidentalità che si mette in moto l'*Erinnerung*, la storia dello spirito, che vorrebbe risolvere in sé la storia della vita.

Cosa accade al sapere assoluto nel momento in cui varca la soglia, nell'attimo della mezzanotte? Comprendiamo che riguadagna la vita perché l'aveva persa di vista, non la sapeva più. Ora però che la "ricorda", la vede e la "sa", il sapere assoluto è nel momento della immobilità (verso che dovrebbe andare?): e allora proprio in questo momento il sapere assoluto è anche senza vita, perché vivente è solo ciò che sta nel movimento della individualità accidentale, nella separatezza dell'intelletto, nella dispersione della distanza. Ma il sapere assoluto è poi la negazione di tutto ciò: dice invece che tutto sta insieme. E per altro verso, se il sapere assoluto è la filosofia, l'ultima figura cui la filosofia arriva, allora il sapere assoluto, per ciò che abbiamo appena detto, è anche la fine della filosofia. Comprendiamo sempre meglio questo paradosso hegeliano: la sua è la filosofia che compiendo se stessa non ha più vita, non ha un oltre e un altro. In altri termini: o lo spirito assoluto non è vivente, non fa nulla, è solo un transito, un punto di arrivo che si volatilizza; oppure vogliamo sostenere che è vivente (come sarebbe altrimenti reale e razionale?). Ma allora cosa succede? Che se anche lui è una figura della vita, anche lui è storico, così come lo siamo noi e i nostri saperi.

Tutte le precedenti figure del sapere sono allora figure assolute. Tutte le figure, in quanto riflessioni sulla vita, modi di portare la vita al concetto, di esprimere la vita, tutte sono sapere adeguato. Non sono più adeguate solo quando cambia la vita storica. Ma questo è appunto il punto di vista dello storicismo; questo è ciò che pensa lo storicismo; questo è quello che abbiamo in testa tutti, che ci piaccia o no. Nessuno di noi crede affatto che Hegel abbia detto, una volta per tutte, la verità del mondo. Salvo che non ci rendiamo conto che questa è una conseguenza del gesto hegeliano, che però si rifiuta alla sua coerenza ultima, perché la coerenza ultima di questo gesto ci toglie proprio la filosofia, ovvero l'essere europei. Noi pensiamo che di tutto si debba fare storia, perché tutte le figure, a loro modo, sono saperi assoluti. A guardar bene, è una cosa abbastanza comica, perché rendiamo Hegel vittima e oggetto della sua stessa scoperta. Dopo Hegel, quel che diciamo ha perso ogni sensatezza filosofica; ha bensì una

piena sensatezza scientifica, storiografica, a patto però di essere filosoficamente insensati. Di permanere cioè nel sogno hegeliano (che rifiutiamo relativizzando secondo il quale dire la verità di una cosa significa farne la storia. In realtà non facciamo che applicare alle cose la scrittura hegeliana della filosofia. Però una scrittura alienata, dimentica di sé. Tutte l'ermeneutica contemporanea, che frequenta il relativismo degli orizzonti, non è altro che un hegelismo senza la testa, forse uno storicismo più raffinato di quello di Croce, ma speculativamente non è che Gadamar, per esempio, abbia fatto un solo passo più avanti di Croce; si limita a dirlo in maniera più adeguata alla nostra esperienza attuale.

Questo relativismo è semplicemente la resa della prassi cultural-scientifica di fronte alla domanda della filosofia. Come va infatti la cosa per la filosofia? Per Hegel si trattava di iscrivere l'intero divenire dello spirito nelle sue infinite figure, portandolo al concetto posto, al foglio-mondo del mondo; e tuttavia abbiamo verificato con lui che questo foglio-mondo è sempre in via di scriversi, e che alla fine non si può scrivere. Alla fine sembrerebbe esserci un salto: saltiamo fuori e torniamo nella vita, ma non sappiamo come. Che vuole dire torniamo nel mondo dopo aver scritto il foglio-mondo hegelianamente? Possiamo ricominciare? No, saltando fuori dal sapere assoluto quello che è certo è che non si può ricominciare. Si può abbandonare il problema, si può entrare semplicemente nella oggettività: si può passare alla prassi rivoluzionaria o a quella scientifica e storiografica, come vorrebbero Croce e l'ermeneutica. Ma se si sta al problema speculativo, noi non possiamo più ricominciare come Hegel. Quello che è sicuro è che fuori del sapere assoluto hegeliano non sta più una certezza sensibile che sia totalizzabile in un concetto hegeliano.

E' qui che bisogna vedere la complementarità del gesto hegeliano e di quello heideggeriano: quello di Hegel è la ricostruzione dell'intero cammino dell'Occidente attraverso la filosofia; quello di Heidegger è la sua decostruzione. Sono la stessa cosa. Ricostruire l'intero cammino significa rendere impossibile l'andare oltre nella stessa direzione. Distruggere l'intero cammino significa appunto questo: far vedere che alla radice c'è un gesto (in Heidegger è quello che confonde "metafisicamente" essere ed ente), cioè una decisione che non può venire reinserita nella metafisica stessa. Non si può più rimemorarla. Lo sapeva, in certo modo, anche Hegel; consultato da Goethe sul significato dei moti rivoluzionari del 1830-31, Hegel gli rispose: non so, non capisco, sarà compito di un concetto futuro. Perché il filosofo non può essere colui che vive una situazione e contemporaneamente la capisce; il filosofo ha bisogno di tempo e così anche il concetto, che si deve via via realizzare. Solo alla fine rivelerà la sua verità profonda. Un concetto futuro; cioè una filosofia futura; ma quale, la sua? No, la sua proprio no, perché la sua era ferma alla vita che la precede.

Non possiamo ricominciare hegelianamente la rimemorazione, perché la rimemorazione che Hegel compie, la verità dello spirito che Hegel manifesta dipende da una distanza originaria in cui è iscritta. Potremmo dire la distanza della tenda pitagorica nella misura in cui Pitagora comincia a parlare di concetti, cioè di categoria; potremmo dire il gesto di Socrate che abolisce la tenda di Socrate, perché lì emerge un uomo capace di far domande, che osa domandare il senso

del tutto. Sia l'una, sia l'altra, certo queste soglie (Blanchot lo aveva vaticinato) hanno buttato fuori qualcosa; hanno separato qualcosa da qualcos'altro. Noi le compiamo nella rimemorazione totale, ma quel che resta fuori è l'escluso di questa rimemorazione. Ne facciamo esperienza continuamente. E' questa la perenne incertezza delle verità occidentali, il confondersi dei suoi fondamenti. Ed è proprio l'altro, con la sua distanza, con la sua scrittura, col suo operare, che torna alla soglia del circolo. E' così che il sapere assoluto non si consegna, come crede Hegel, alla "certezza sensibile". Infatti cosa dice il senso comune? Che quello che dice Hegel è certamente sublime, però già nel 1840 la sensibilità della gente era cambiata. Gli uomini non portavano più le stesse giacche, le donne non avevano più le stesse idee sulla femminilità, gli stati non si governavano allo stesso modo e così via. Ci si confronta con un Altro radicale che non sta in quella rimemorazione.

Perché non si può ricominciare? Perché il sapere assoluto è la scrittura di quel foglio-mondo che, per fare in fretta, possiamo definire Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto è l'espressione della capacità di un uomo, giunto al culmine della cultura filosofica, di scrivere la scienza dell'esperienza che la coscienza fa; però è certo che la scrittura con la quale è stato scritto questo foglio non la possiamo scrivere. Ed è per ciò che il sapere assoluto non si può scrivere, esso è il sapere della logica, del sillogismo disgiuntivo, è questa distanza della parola che comincia nel momento in cui un uomo ha osato domandare; o che si nasconde dietro una tenda per dire le cose che Pitagora si presume dicesse. E' questa scrittura che non può esibire se stessa. Può esibirsi nei risultati, nelle figure del foglio, ma non può iscriversi essa stessa nelle figure del foglio. Sconta così quello che è il suo paradosso di base, questo ovvio problema che Wittgenstein ha portato alla massima manifestazione alla fine del cammino dell'altra via. Perché cosa ha voluto fare Hegel, che forse Socrate non voleva fare, ma che già Platone ha cominciato a fare, se non abolire la distanza, cancellare la tenda, portandola al concetto e "laicizzando" la totalità dell'esperienza? Non c'è più distanza perché tutto è spiegato e scritto. E' l'ossessione assicurativa dell'uomo contemporaneo, che tutto sia scritto diceva Nietzsche: e calcolato e che non si incontrino imprevisti.

Vi ricordo l'esergo col quale abbiamo cominciato, quello di René Char che diceva: "Là dove aboliamo la distanza gli Dei muoiono"; l'altro sta nella distanza; se la aboliamo non c'è più: "gli Dei muoiono solo a stare con noi". E allora il paradosso hegeliano è la pretesa di una scrittura totale, di una distanza abolita. E' l'ideale dello stato marxista dove tutti sono nella giustizia, è l'ideale dello stato borghese dove tutti sono assicurati. Questa è la tenda che agisce anche nella formazione del nostro sapere enciclopedico: in teoria bisognerebbe sapere tutto. In pratica accumuliamo il sapere nelle scritture delle biblioteche e dei computer, nella pia speranza che serva a qualcosa (sebbene ci sia difficile precisare a che). Ricercate, calcolate, perché, almeno di principio, si può saper tutto. E dopo? Il dopo è sempre un'altra storia.

Ma in certo modo è vero che ora vediamo e sappiamo com'è fatta la nostra invisibile e ultrasensibile tenda. Cioè chi siamo noi e qual è la nostra scrittura er-

gois kai logois. O almeno ne vediamo una buona metà. L'altra metà la lasciamo alla "storia" del prossimo anno; unitamente alla domanda relativa a come ci accada di vederla e di saperla, così come la vediamo, e infine a che cosa ciò comporti per quelle scritture incarnate che tutti siamo.

La domanda resta sospesa. La mezzanotte non è ancora passata.

Appendice

LO STORICISMO

Vorrei ricordare all'inizio il celebre titolo del libro di Nietzsche che è stato definito il manifesto dell'antistoricismo, cioè Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Titolo nel quale risuonano insieme le due parole vita e storia. Nesso felicissimo, colto con quella intuizione che a Nietzsche non faceva mai difetto. Quello che cercherò di mostrare è che appunto questo nesso tra storia e la vita è la questione essenziale dello storicismo. Intendo lo storicismo come qualcosa di più della corrente che noi conosciamo, ormai consegnata alle storie della filosofia; oltre a ciò lo storicismo è, in sostanza, l'ultima figura della metafisica occidentale. Cercherò quindi di illustrare il nesso vita-storia, anziché impegnarmi in un'arida rassegna delle tesi principali dei maestri dello storicismo europeo, da Dilthey a Meinecke, a Troeltsch, a Spengler, a Dreusen, a Ranke, sino a Croce. Mi è sembrato che tentare di sintetizzare le tesi principali di questi autori in una sorta di rassegna sarebbe stato qualcosa di piuttosto povero, anche, probabilmente, per i miei limiti, e che invece convenisse concentrarsi proprio sulla questione speculativa dello storicismo, che cerco di individuare, come dicevo, nel rapporto tra vita e storia.

Credo che questo fondamento speculativo sia, oggi, tutt'altro che sorpassato o invecchiato; anzi direi che il problema ci sta ancora fortemente davanti, anche a livello di situazione quotidiana e situazione politica. Molti di noi, e io sicuramente, sperimentiamo un disorientamento nella impossibilità di comprendere proprio quel nesso di vita e storia che stiamo vivendo. Sicché non credo affatto che ci sia un superamento, nella cultura attuale, della questione di fondo dello storicismo e concordo pienamente con le osservazioni che faceva questa mattina Melchiorre, quando si riferiva appunto alla necessità di riprendere in esame le questioni metafisiche fondamentali. In particolare credo che non potremo pensare di avere consumato, compreso, nel senso di consumata in noi, l'esperienza dello storicismo, finché non avremo portato sino in fondo la questione del tempo e la questione della verità pubblica, o del regno del mondo, secondo una celebre espressione. L'idea stessa poi di superamento, che in fondo ancora l'ermeneutica contemporanea usa spesso in maniera molto ingenua, non è che un'eredità dello storicismo. E restano da chiarire come si costituiscono la nozione e la pratica stessa della storicità; su che base esse si costituiscono, e qual è infine il luogo a partire dal quale noi possiamo porre queste domande.

Richiamata a grandi linee quella che è la cornice problematica della mia relazione, torniamo allora al nesso vita-storia, nesso che Dilthey stesso concepisce come fondamentale e che però individua, non tanto nello storicismo da lui inaugurato, quanto in un grandissimo autore che tutti già immaginate, cioè in Hegel. Il nesso vita-storia è al centro della speculazione hegeliana. Nell'inaugurare il movimento dello storicismo, Dilthey fu consapevole di essere debitore, riguardo al nesso vita-storia, proprio nei confronti di Hegel. E la stessa consapevolezza ebbe, credo, ad un altissimo livello, Marcuse. Mi riferisco in particolare a l'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità, del '32, forse il più bel libro di Marcuse da un punto di vista strettamente speculativo. Ricorderò che

Marcuse era reduce dalle lezioni heideggeriane su Hegel del '30-'31, e la cosa si sente, naturalmente. Quindi, vita e storia in Hegel è il nostro punto di riferimento. Vita e storia in Hegel come fondazione della storicità nello storicismo. È ovvio che qui dovremo cercare di procedere per cenni essenziali, sperando che siano sufficientemente chiarificativi.

Quello che è nuovo in Hegel è, anzitutto, proprio il concetto di vita, la nozione di vita. E' quella emergenza straordinariamente originale che appunto prende luogo, prende campo, si viene affermando sin dagli scritti teologici giovanili. Ebbene, è su questo concetto di vita che Dilthey ha molto lavorato, esprimendo su di esso alcune valutazioni che mi sembrano ancora di piena attualità, e comunque fra le migliori che si possono desiderare dal punto di vista della esegesi hegeliana. Qui ne ricorderò fondamentalmente tre, tre proposizioni diltheyane relative a cosa si deve intendere per vita in Hegel; tutte e tre sono tratte dal secondo volume delle opere complessive di Dilthey. Ricorderò però anche un altro testo, come viatico, anche questo famoso, il libro di R. Kroner, Von Kant bis Hegel, del '24, che pure si incentra sulla questione della vita e della storia in Hegel.

Leggiamo allora le tre complesse, ricche proporzioni diltheyane come inquadramento generale del nostro problema. Scrive, anzitutto, Dilthey: «La vita in Hegel è la totalità, l'oggetto supremo della filosofia, la medesima cosa che Hegel in seguito chiama Spirito». Questo è molto importante: fin da principio il concetto hegeliano dell'assoluto, che verrà esposto dal sistema, è pensato in modo molto più ricco dell'assoluto di Schelling. Oggi c'è tutta una Schelling-Renaissance, ma Dilthey pensava un po' diversamente, o guardava altre cose. «La vita storica, la vita dello spirito ne costituisce il più importante contenuto. Nel concetto di vita la soggettività della ragione si unisce con la oggettività del suo operare». Vi prego di sottolineare questa espressione che ci servirà più avanti: con la oggettività del suo operare. L'idealità del pensiero si unisce con la realtà dell'essere storico. Quindi l'idea e la storia fanno tutt'uno.

Seconda citazione di Dilthey: «In Hegel, rispetto Kant, il problema della conoscenza si approfondisce e si estende, diventando un problema della vita vissuta. Non soltanto, quindi, il conoscere e la volontà morale appartengono alla coscienza trascendentale, bensì ogni esperienza vissuta, il complesso della vita reale». Naturalmente si può discutere su questa contrapposizione, che leggeremo anche nella terza citazione, che Dilthey stabilisce tra la ricchezza del soggetto-oggetto hegeliano rispetto alla coscienza trascendentale kantiana.

Terza citazione. Le prime due righe le riassumo per brevità: sostanzialmente Dilthey dice che con Hegel si pone al centro della fondazione filosofica, in luogo dell'autocoscienza trascendentale, della appercezione pura kantiana, l'intero essere della storicità della vita, e continua: «Nel momento in cui il soggetto della vita vissuta non è più inteso soltanto astrattamente, come in Kant, in Fichte, e Schelling, ma il suo contenuto concreto di esperienza vissuta diventa oggetto della conoscenza filosofica, la questione deve diventare quella del rapporto di questo contenuto vissuto, dell'individuo, con il contenuto di esperienza vissuta dall'umanità in generale, cioè col contenuto storico». Poche righe dopo, espressamente Dilthey contrappone la fenomenologia dello spirito di Hegel alla ragion

pura di Kant. Dice: «la fenomenologia dello spirito è una risposta alla ragion pura». È una correzione - è un superamento, se vogliamo usare questa categoria - della ragion pura, proprio per la concretezza del suo riferimento alla vita, alla vita vissuta individuale e alla sua relazione con l'universalità della vita storica dell'intero genere umano.

Con questa interpretazione, non certo neutrale, di Hegel (che può suscitare critiche, perplessità, discussioni) Dilthey in sostanza mostra il passaggio allo storicismo: Hegel è il ponte che ci introduce in ciò che lo storicismo nei suoi vari esponenti ha inteso fare: la comprensione della vita individuale vissuta, in relazione all'esperienza dell'umanità in generale nel suo contenuto storico.

Ma vediamo ora qualche punto più da vicino; facciamo qualche piccolo colpo di sonda, per dir così, in Hegel stesso. Cerchiamo di caratterizzare il concetto hegeliano di vita, al di là delle valutazioni generali che Dilthey ci ha dato, con una presa d'atto di come il concetto di vita si muove negli scritti teologici giovanili, editi dal Nohl nel 1907. Vediamo in particolare Lo spirito del cristianesimo e il suo destino, un testo che anche Marcuse tiene continuamente davanti agli occhi. In questo testo straordinario, vita, dice Marcuse, indica il modo di essere del reale, il modo di essere del mondo (la totalità, diceva Dilthey). Dilthey stesso, commentando questi passi, afferma: il carattere di ogni realtà è la vita. Ma Hegel poi, in quel testo, distingue due accezioni del termine vita: egli parla di vita vivente, e usa la parola greca *zoè*; parla di vita pensata, e usa la parola greca *fos*, luce, verità. Questo non significa che siano due specie di vita; esse sono da pensarsi entrambe come modi di essere della medesima vita. È inutile che qui dica, perché probabilmente tutti lo hanno già chiaro, come sia evidente il riferimento a Spinoza, nel concetto di modi della vita. E se poi prendessimo Spinoza, faremmo un'operazione, secondo me, ulteriormente interessante; potremmo vedere come Spinoza, filtrato da Hegel, è la remota premessa del pensiero dello storicismo; pensiamo solo al Trattato teologico-politico come atto di nascita di una ermeneutica storica, tra virgolette.

Ma lasciamo da parte Spinoza e cerchiamo di capire queste due modalità della vita, che sono però intimamente connesse: la vita vivente, *zoè*, e la vita pensata (riflessa, dirà anche Hegel), *fos*. La prima certamente si può definire come la vita immediata, con un termine tipicamente hegeliano, ma bisogna comprendere cos'è questa immediatezza. Non è un'immediatezza intuitiva, è l'immediatezza della separazione, piuttosto; la vita immediata è immediatamente l'evento del suo separarsi, del suo *Ur-teil*, della sua divisione originaria, del suo giudizio, poiché qualcosa diventa soggetto per un oggetto e qualcosa diventa oggetto per un soggetto. Ma, nei termini del concetto di vita, soggetto e oggetto sono troppo astratti; dobbiamo parlare proprio dell'individuarsi della vita, come questo singolo individuo che accade col suo mondo inorganico, come dice Hegel, dove il mondo inorganico non è qualcosa di fisso, è l'inorganico per quella vita, per quella vita vivente rispetto a quell'inorganico, ritagliata entro quell'inorganico. Viene da sé pensare al concetto fenomenologico moderno di *Umwelt*, ovviamente. Quindi la vita vivente è quell'individuarsi separandosi che ritaglia originariamente la totalità, e così la fa accadere, la fa essere:

Ma, allo stesso titolo, badate, nello stesso tempo e senso, si potrebbe dire che, per lo stesso motivo, questo individuarsi separandosi è anche un mettersi in relazione; e il mettersi in relazione è precisamente la vita pensata, la vita riflessa, la vita che si individua ritraendosi, appunto proiettando fuori l'inorganico e dentro l'organico, se vogliamo usare queste categorie molto liberamente; è anche una vita che pone perciò stesso una relazione, un rapporto. Questo rapporto è ciò che Hegel chiama qui «comprendere». E non è evidentemente, all'inizio, un comprendere intellettuale; è un comprendere operativo, pratico. Vedremo del resto che la prassi viene sempre più in primo piano. Dice Hegel che si tratta del suo sapersi come luce, come *fos*. Marcuse commenta: come luce la quale fa sorgere l'ente nella sua verità. E qui si sente la lezione heideggeriana, nel modo in cui Marcuse legge Hegel; ma è anche molto interessante notare che in fondo egli legge correttamente. Già in questa nozione di *fos* c'è in nuce l'intuizione dell'*aletheia*: l'ente che si staglia, che sorge nella sua verità, nella sua luce.

Ora, questa vita, che, abbiamo visto, è internamente duplice e unitaria, secondo questo testo, è il mondo, cioè una unità di io e mondo, quell'unità in movimento, dinamica, che si ritaglia e si ricompone. È la totalità dell'ente e il suo riflesso, o il suo riflettersi nella luce della verità, nella luce del sapere e del sapersi. Hegel dice: sicché ogni uomo è, nel mondo, *fotizomenos*, illuminato, rischiarato; e il mondo non è che il complesso dei rapporti e (badate) dell'operare dell'uomo illuminato (*anthropou fotos*). Il mondo non è che l'insieme dei rapporti stabiliti dall'operare dell'uomo, che così operando si mette in relazione e rischiarla la vita. A sua volta commenta benissimo Marcuse: il mondo viene accolto nell'essere della vita e si afferma la conoscenza del modo di questa unificazione nella storicità della vita; storicità perché è una vita pratica, attiva. Si può dire che Hegel si sia aperta di qui la dimensione della storicità; egli arriva a comprendere la storicità, come non avevano potuto Kant, Fichte, Schelling (se seguiamo la lezione di Dilthey), muovendo dalla vita, dal suo interno differenziarsi e dall'operare che illuminando mette in relazione.

Questa è poi la storia, o la genesi del concetto di storia, nello storicismo. Proprio Dilthey, in questo senso, disse che di qui, da questi passi (è una citazione dal quarto volume delle opere) si aprono a Hegel nuove prospettive nella vita storica. Partendo dalla sua metafisica egli si immerge nelle ultime profondità della storia, che si potrebbero enunciare così: non soltanto l'uomo che viene al mondo è, come abbiamo visto, *fotizòmenos* foti *alethine*, cioè rischiarato dalla luce della verità, ma, come dice espressamente Hegel, il *fos* è anche nel mondo stesso. Il mondo stesso è questo riflettersi nella luce, questo venire alla luce, questo prender coscienza di sé attraverso l'operare umano, che è l'operare stesso della vita, che nella sua immediatezza si sdoppia e si riflette. Dice ancora Hegel: è l'intera natura che perviene alla coscienza, che perviene all'essere vero del mondo stesso. Se ci pensate, queste ultime righe degli scritti teologici giovanili sono già, in nuce, tutto il programma della Fenomenologia dello spirito, la quale, a sua volta, non è altro che l'esecuzione grandiosa, magistrale, di questo programma. E certo, se noi volessimo seguire Hegel nello sviluppo successivo del concetto di vita, dovremmo ora passare quanto meno al System Fragment, alla

Logica di Jena, e quindi attraversare varie tappe della Fenomenologia dello spirito, cosa che qui non possiamo evidentemente fare. Allora, andiamo direttamente alla conclusione della Fenomenologia dello spirito, riportiamoci allo spirito, che, come ricorderete, nasce come totalità della vita, che è l'unità della vita, in quanto immediatamente riflessa in sé. Riportiamoci alla figura terminale dello spirito, tenendo presente la bella definizione dello stesso Hegel a livello di Fenomenologia dello spirito: lo spirito è sostanzialmente l'operare di tutti e di ciascuno; è l'opera intersoggettiva, avrebbe detto Husserl.

Ora, è proprio mediante questo concetto di opera, che comincia ad agire già negli scritti giovanili, che Hegel fonda la storicità, l'accadere storico della vita, come totalità reale del mondo. Marcuse, ad esempio, che ha colto molto bene, secondo il mio avviso, questo aspetto, scrive che la realizzazione storica della vita accoglie nel suo accadere tutte le regioni dell'ente, fa incontrare ogni ente nella sua storicità. L'operare fa incontrare ogni ente nella sua storicità, dove di nuovo un'eco della terminologia heideggeriana è evidente. E scriverà ancora Marcuse, per chiarire questo concetto di praxis al centro della riflessione hegeliana: il compimento della vita come spirito e lo sviluppo della storia dello spirito dal regno dell'eticità (come quella dimensione in cui si realizza l'essere della vita, in cui lo spirito è come vero, o giunge alla sua verità) non possono in genere intendersi, se non si tiene presente che la cosa in sé, e quindi l'attuazione della categoria, del concetto, si trovano in intimo rapporto con l'azione dell'autocoscienza. Cosa in sé e concetto non sono astrazioni in Hegel, perché si collegano con l'intimo operare dell'autocoscienza. E Marcuse sottolinea poi che la primaria determinazione ontologica della vita, l'essenza della vita, pensata da Hegel, è sin da principio l'agire (come infatti abbiamo letto). Già da ciò si può stimare quanto l'originaria fondazione ontologica hegeliana si allontani da ogni logismo assoluto, come talvolta invece si legge Hegel, e da ogni razionalismo astratto o intellettualistico, e anche (qui Marcuse è d'accordo con Dilthey) dalla filosofia trascendentale di Kant. Marcuse conclude con questa bella frase: «Nella filosofia occidentale, sin dall'antichità, mai la vita nel suo agire e il mondo della vita come opera e pragma erano stati così posti al centro dell'ontologia». Quindi la rivoluzione hegeliana, se vogliamo esprimerci così, non consiste in quelle formule che troppo spesso si sentono ripetere: l'idea, la natura, lo spirito, il logos, ecc.; la rivoluzione hegeliana consiste nell'aver incentrato la speculazione filosofica sulla concretezza della vita intesa come operare, intesa come praxis, come pragma.

La vita infatti è pragma e l'opera, l'operare, è storia, cioè regno dell'eticità, che, come sappiamo, in Hegel si esprime in concreto nella vita di un popolo libero. Ma in fondo questo non è altro da ciò che Ranke e Dreusen chiamano mondo morale, e non è altro da ciò che già Dilthey chiamava, partendo da Hegel, mondo spirituale. Lo storicismo, allora, che viene da Hegel, che si incentra su Hegel, che è incomprensibile se non si ritorna al fondamento hegeliano, non è altro che la comprensione, l'affermazione, secondo la quale la storicità, cioè la praticità, è il tratto essenziale di ogni realtà, cioè il tratto ontologico fondamentale; non c'è l'essere e poi la storia, l'essere è la stessa storia: questo è lo storicismo.

L'essere, in altri termini, il fondamento ontologico, è concepito come un processo di gradi, come sappiamo, nei quali, scrive Hegel, lo spirito del mondo diventa cosciente. Il che significa, come commenta bene Marcuse, che l'essere dello spirito del mondo dipende dal diventare cosciente del suo essere divenuto, del suo essere attuato. E aggiunge ancora: «Solo il fare desiderante e operante della vita prepara il terreno per il diventare cosciente, come superamento della propria oggettività e alienazione nel fatto, nell'opera compiuta». Qui però (posto che voi benevolmente possiate condividere il cammino fatto sin qui, quanto meno per amore di dialogo) cominciano i problemi speculativi. Se questa è l'operazione hegeliana, ora noi ci troveremo di fronte ad alcune difficoltà di comprensione e di soluzione di questa operazione medesima, perché in quello che ho appena letto noi abbiamo, in realtà, due concetti di storicità, e, come vedrete, non sono facilmente sovrapponibili, o collocabili, o problematicamente collegabili. Abbiamo la storicità in quanto progresso per gradi, la storicità pensata come quell'operare, quell'agire che è di volta in volta quello che è, cioè diverso; esso sarà in progresso, o non sarà in progresso, ma in ogni caso esso è diverso: c'è un operare greco, c'è un operare latino, c'è un operare medioevale, ecc. Questo è il processo di gradi attraverso il quale, secondo Hegel, la vita, lo spirito del mondo, come dice lui, diventa cosciente. Ma poi c'è un altro livello della storicità: ciò per cui lo spirito diventa cosciente del suo esser divenuto, cioè diventa consapevolezza storica del suo procedere storico.

Quindi abbiamo due concetti di storicità o, come qualcuno ha voluto dire, anche una certa equivocità del concetto di storia. Cogliere il senso di questa equivocità, misurarne la portata, è la stessa cosa che comprendere il nodo speculativo dello storicismo, il fondo dello storicismo, ciò per cui, come dicevo all'inizio, lo storicismo è tutt'altro che morto, è ancora una questione ben viva davanti a noi. Cerchiamo di definire questa equivocità con due espressioni che anche Marcuse usa, felicemente; potremmo chiamare questi due momenti: la storia in quanto movimento di gradi successivi; e la storia in quanto divenire divenuto nella propria coscienza. Potremmo anche dire: storia della vita e storia dello spirito. Proprio questa distinzione, secondo Marcuse, occasiona la discussione posthegeliana circa il problema della storia. E proprio di qui, secondo Marcuse (e io sarei d'accordo), Dilthey parte. Questo è il vero problema della storicità in Dilthey, il quale cerca dapprima di dominarlo da un punto di vista metodologico, conoscitivo, con la celebre distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, che è però più superficiale, più astratta, più semplice che non quel nodo speculativo che emerge da Hegel (e che, peraltro, Dilthey conosceva benissimo).

In seguito Dilthey, via via che la sua riflessione procede, tende a unificare la distinzione posta all'inizio; scienze della natura e scienze dello spirito finiscono per diventare tutte scienze storiche, almeno in prospettiva. Ma, detto questo, cioè indicata la prosecuzione storiografica del problema, torniamo al nesso: storia della vita, storia dello spirito. L'ambiguità, la questione speculativa che sta sotto, esplode proprio nelle ultime pagine della Fenomenologia dello spirito; cioè, proprio là dove si tratta del sapere assoluto, il problema viene messo finalmente a fuoco. Siamo nella figura conclusiva, nell'ultima verità di questa carrel-

lata di verità-non verità che è la Fenomenologia dello spirito, nel punto dove Hegel si impegna espressamente a formulare il concetto finale di storia, o della storicità della storia, cioè dove porta a rigorosa espressione l'essenza della storia. E qui le questioni sono complesse, come tutti sanno, e io cercherò di indicare quelle che mi sembrano più utili per noi e più rilevanti.

La storia della vita. Che cos'è la storia della vita? È ciò che Hegel, talvolta, chiama anche la storia reale; per esempio, egli dice, si tratta del movimento consistente nell'esprimere da sé la forma del suo sapere, cioè il lavoro che lo spirito compie come storia reale. La storia della vita è la storia reale delle operazioni antropologiche, potremmo dire, anche se il termine è inadeguato, delle operazioni che la vita vivente individuatasi nell'uomo compie per sollevarsi al sapere. Cioè nella storia reale noi abbiamo la prassi reale, i pragmata reali.

Ma, attenzione, la storia reale non è una parte della totalità, è essa stessa la totalità; nella storia reale si attua la totalità dell'ente; non c'è altra realtà da questa. E si attua, anzitutto, nella forma della natura: grande questione che tocco appena, perché se dovessimo fermarci, ci scontreremmo con troppi problemi. La natura non è certamente pensata da Hegel in senso biologistico, meccanicistico, questo lo sappiamo tutti; natura non è qui un atro dominio dell'essere rispetto allo spirito, rispetto alla storia, non è un altro regno; piuttosto la natura è l'immediato esser fuori di sé dello spirito: per esempio, l'immediato esser fuori di sé della mano, che ha l'oggetto fuori di sé, che tocca l'oggetto fuori di sé, che ha appunto l'inorganico fuori di sé, ma che operando la porta dentro di sé, e col quale stabilisce subito una relazione. La natura è il fuori di sé delle varie figure della Fenomenologia dello spirito, quali, tutti le ricordiamo, la certezza sensibile, la percezione, l'intelletto, il rapporto signoria-servitù, il lavoro, ecc. Quindi, come dice Hegel espressamente alla fine, la natura è il darsi dell'individualità, dell'individualità attiva, pratica, lavorativa, nello spazio; è il suo individuarsi come spazio. Con termini husserliani potremmo dire: come Leib, come corpo vivente contrapposto alla Umwelt, al mondo circostante, che segna le circostanze del suo operare.

Ora, questa natura è sin dall'inizio la totalità dell'ente, perché essa è sin dall'inizio storica, cioè connessa all'operare umano; sono solo le scienze, nella loro astrazione intellettualistica, che pretendono di parlare di una natura in sé, fuori dell'uomo, di una natura puramente naturale, per dir così, fuori dal commercio sociale dell'operare e del sapere umani. Quindi non abbiamo natura più storia sociale umana, secondo schemi molto ingenui, che peraltro sono ancora un punto di riferimento per le scienze non filosofiche. La storia della vita, in quanto storia reale, è sin dall'inizio storia della coscienza, della coscienza sensibile, percettiva, ecc., storia sociale, dirà Marx. E, nel contempo, ogni momento della storia sociale, per usare questa espressione, è anche natura, è sempre natura, è sempre spazializzazione, cosalizzazione, oggettivazione, alienazione, estraneazione; e di nuovo l'ombra di Spinoza appare nello sfondo. Spazializzazione nel corpo, nella pietra, nel geroglifico, nel villaggio, nella città, nel tempio, ecc., nei vari regni dell'eticità.

Ma, in quanto la storia reale è questo divenire della coscienza nel suo opera-

re, allora la storia della vita è, al tempo stesso, la storia dello spirito; non c'è differenza, ognuna delle due è la totalità dell'ente; eppure bisogna distinguerle. La storia dello spirito si innesta nella storia della vita e vi si traduce, vi si esprime. Qui cadono i due fondamentali concetti che Hegel utilizza e che sono, secondo Dilthey, Marcuse e tanti altri, i fondamenti concettuali di ogni storicismo: i concetti di ripetizione e di memoria.

Che cos'è la ripetizione, nell'accezione hegeliana? È quel momento per il quale l'esser fuori della coscienza, l'esser sempre nello spazio, l'esser sempre natura, l'esser sempre corpo e circostanza inorganica, questo esser fuori è nel contempo un interiorizzarsi attraverso l'operare (il mangiare, l'afferrare, ecc.). Quindi è un riflettersi che ripete in sé l'esser altro, perché l'essere altro dell'altro è un esser altro per me, solo rispetto al quale «me» è altro. L'esser altro non è mai un esser altro in sé; esso ha nel suo «per me» il suo fondamentale, iniziale riflesso, la sua ripetizione. Quindi questo divenire cosciente dell'estraneo come proprio, è la ripetizione dell'estraneo in sé, che si rivela in verità come l'estraneo in me, cioè come nuova figura della coscienza; la quale ora si sa come divenuta, attraverso questa operazione. L'immediato è un divenire divenuto. Una forma della vita, nella storia della vita, diviene ripetendosi come forma dello spirito. La storia dello spirito non è altro che quella luce, diceva il giovane Hegel, che rischiarava in sé e da sé il sapere dell'operare.

E la memoria che cos'è? Nella accezione hegeliana, naturalmente, la memoria è il divenuto che si raccoglie come verità del divenire. La memoria non è ovviamente nulla di psicologico, a questo livello, piuttosto è la fondazione ontologica di ogni possibilità psicologica. La memoria è la storicità del divenire che assurge alla sua verità, che ora si sa in quanto divenuto, si rischiarava, e in questo senso si raccoglie nella memoria. E in questo senso, appunto, la verità dell'essere è la sua storia, cioè la storia diventa il fondamento ontologico di ogni nozione metafisica. Questa memoria è quella che dice all'arrivo che tutto è stato storia, e che l'essere stesso non è altro che questa storicità del divenire che nella ripetizione si raccoglie nella memoria assoluta, nella verità assoluta.

In tal modo noi non possiamo parlare della storia della vita senza parlare nel contempo del suo divenire divenuto, cioè di quella storia dello spirito che, da un lato, Hegel tiene distinta e, dall'altro, non può tener distinta perché sono la stessa dinamica. Potremmo dire che Hegel le distingue per una comodità espositiva. Potremmo dire che la storia dello spirito è il succedersi delle stazioni, come dice Hegel, dei gradi, delle figure, nei quali il divenire della vita, tramite il suo operare reale, si solleva a sapere veritativo, a sapere, in questo senso, ideale: divenire riflettentesi in sé, dice Hegel; o anche un divenire (ma questo è Marcuse) che si ferma e si tiene nel sapere intorno al divenuto. Il darsi della storia dello spirito accade allora nel tempo. Non possiamo tenerle distinte e tuttavia le dobbiamo distinguere, perché la storia della vita è l'immediatezza dello spazio, dell'estraneazione, dell'altro, sia pur subito ripetuto nell'operare; ma il movimento attraverso il quale questa ripetizione si rende possibile, diventa vita dello spirito, è però il tempo, non lo spazio. E su queste due nozioni, tempo e spazio, si giocano le ultime pagine della Fenomenologia dello spirito.

Cos'è il tempo, alla luce di questa conclusione grandiosa di Hegel? Hegel dice: il tempo è la libertà verso l'altro, che è, nel contempo, libertà del ritorno a sé. Libertà verso l'altro: cioè il lasciar essere l'altro nella sua alterità spaziale; è il tempo come ciò che cade, di cui parlava molto bene Melchiorre, il tempo come caduta nel non essere e libertà verso la morte del tempo. Ma anche, libertà verso il riscatto dalla morte, libertà come ritorno a sé, dalla alienazione dell'altro, mantenimento autoriflesso della identità, nella dispersione, per la dispersione della differenza. Capacità di padroneggiare la differenza nei due sensi: nel senso che il tempo la rende possibile (differenza delle sue estasi: passato, presente e futuro); nel senso che mentre la rende possibile, anche la riunifica, la riscatta, la recupera, la riporta in sé, la tiene e si tiene presso di sé. Allora, potremmo dire, la storia reale è una alienazione nello spazio, nella accidentalità naturale della vita del tutto, che però, insieme, è sempre riguadagnata, mediata, risolta nella interiorizzazione del tempo, nella storia dello spirito; la quale risoluzione, però, ogni volta è immediatamente una nuova figura della libertà verso l'altro, una nuova alienazione nella storia reale, nello spazio, nella natura, e così via.

Tutto questo è la storia, la storia come essere profondo, come verità profonda. Ma tutto questo non è ancora l'ultima profondità. Non è ancora l'ultimo traguardo dell'essere storico pensato da Hegel, dell'essere in quanto storico, perché l'ultimo traguardo accade precisamente con la figura del sapere assoluto. Tutto ciò che abbiamo sin qui richiamato non è che la preparazione per comprendere e attingere il sapere assoluto, che è l'ultima meta di tutto, il senso di tutto il percorso. E qui emergono problemi veramente complessi. Detto in modo molto semplice, nel sapere assoluto, culmine della storia, la storia è cancellata. Sulla base della storicità stessa, dice Marcuse, e mi pare dica bene, la storia è fermata. Avevamo letto prima quella proposizione di Marcuse dove egli diceva che il divenire riflesso in sé si ferma e si tiene nel sapere intorno al divenuto. L'ultimo livello del sapere assoluto, culmine della storia come verità dell'essere, proprio questo culmine, questa verità, non è qualcosa di storico. Questo culmine ferma la storia. Nel sapere assoluto lo spirito scopre che l'accidentalità delle figure divenienti, alienate nello spazio e nel tempo, è in verità una necessità. Quello che sembrava estrinseco, esterno, accidentale, i fatti della terra, del mondo, che sono come sono, in quest'ultima figura vengono portati alla loro necessità: niente si è mosso (e questa è la «sostanza»). Quella necessità nascosta, scrive Hegel, in ciò che accade, e che si mostra soltanto alla fine, ma in maniera tale che questa fine, questa necessità, è stata anche all'inizio, proprio questo è il sapere assoluto. La fine, dice Hegel, mostra questa priorità di se stessa, solo in quanto, mediante il cambiamento operato dall'agire, non risulta nient'altro che ciò che era già. L'ultimo cambiamento operato dall'agire fa sì che la comprensione della storicità è la comprensione della necessità della storicità, dove tutto ciò che è estraniato nello spazio e nel tempo è risucchiato nella verità dello spirito come immoto esser così come doveva essere e come necessariamente non poteva non essere;

Allora, nel sapere assoluto il tempo come alienazione è sacrificio dello spirito (tipiche espressioni hegeliane); è negazione, nelle sue evanescenti figure, divise nelle varie estasi temporali, passato, presente e futuro; nel sapere assoluto il

tempo viene a sua volta negato, e così riscattato. Il sapere assoluto abbandona la sua esistenza temporale, il regno del mondo, dice Hegel, alla pura interiorizzazione (Erinnerung), alla pura memoria, al puro ricordo. Notte della sua autocoscienza che solleva il vissuto temporale nella atemporalità eterna dell'istante in cui si attua il sapere assoluto, cioè la verità del divenuto. Marcuse commenta così: finché vive nel regno del mondo di volta in volta presente, lo spirito è nell'alienazione, il suo sapere intorno a se stesso si è, per così dire, impigliato in questa exteriorità, non può raggiungere la sua essenza e la sua verità; solo nel declino di quella esistenza esteriore questo sapere diventa libero e l'oggettivazione è definitivamente spezzata. Quindi, viene risolta, questa oggettivazione, nella atemporale libertà in sé e per sé del sapere, del concetto, della scienza. Nel sapere assoluto lo spirito non è più abbandonato alla immediatezza estraniata della storia reale, come l'avevamo chiamata, come se esso potesse divenire immediatamente in questa spirito assoluto; non è nella storia reale che diventa spirito assoluto, lo diventa attraverso la storia reale. Ma in quanto poi la depone, il sapere assoluto se ne libera, ricapitolando nel ricordo l'intero processo dei gradi immediati nella mediazione assoluta. Solo così può essere la totalità dei momenti, non essendo nessun momento, avendone mediata ogni immediatezza in sé, ed essendo, lui, la mediazione pura.

Ma qual è il senso di tutto ciò? Direi sinteticamente così: giunti qui, allora, giunti al sapere assoluto, lo spirito perde la vita. Questa sostanza spinoziana perde i suoi modi. Lo spirito perde la vita dalla quale era partito per configurarsi appunto come storia, come storicità. Hegel non può sostenere, come tenta qui di fare, la differenza e insieme la complementarietà fra vissuto e saputo: solo apparentemente egli colma nello spirito assoluto questa differenza. Perché? Perché non possiamo operare la mediazione hegeliana tra vissuto e saputo? Ce lo ha insegnato proprio Hegel. Il vissuto non è mai un vissuto in sé, è sempre un vissuto saputo; il vissuto non è mai cosa in sé, ma ciò che già dall'inizio è mediato dal mettersi in relazione dell'operare e delle varie figure della luce, della verità. Quindi il vissuto è sempre vita rischiarata, riflesso dell'operare nello spirito e dello spirito.

Ma allora, che cosa significa sapere assoluto? Se il sapere è assoluto (letteralmente, in quanto è sciolto da questo operare), non è più vivente nell'individualità della vita, che è sempre differente differenza dell'operare, della prassi concreta, esercitata nella sua alienazione e nel recupero dell'alienazione, opera spazio-temporale. Se è assoluto, in quanto sciolto non è vivente, e in questo senso, dicevo, lo spirito assoluto nell'ultima figura perde la vita. Se invece vogliamo dire che anche questo spirito assoluto è vivente, allora tutte le figure sono viventi e assolute, allora non c'è figura del percorso della Fenomenologia dello spirito che non sia evidentemente assoluta; sono tutte mediazioni assolute, il che significa: nessuna di esse è una mediazione assoluta, proprio perché vivente. L'intima storicizzazione della realtà, della vita e del sapere, si prende qui la sua rivincita, come Nietzsche aveva intuito quando contrapponeva vita e storia nel suo celebre pamphlet, e quando accusava Hegel di portare al concetto il fatto e di genuflettersi di fronte al fatto.

Avvertenza: stanno proprio così le cose in Hegel? Fra due minuti, perché sto

Avvertenza: stanno proprio così le cose in Hegel? Fra due minuti, perché sto concludendo, mi dovrò forse ricredere. Però le cose stanno certamente così per lo storicismo. Lo storicismo nasce da questa irrisolta tensione fra vita e sapere, fra vita e storia, fra storia vivente e storia riflessa, o assoluta. Lo storicismo si incentra su questo nesso e lo medita, lo sviluppa, lo elabora, ma sostanzialmente, mi sentirei di dire, secondo due principali direzioni, che ancora oggi noi conosciamo bene: da un lato, poiché non si potevano tenere insieme questi due concetti di storicità, l'abbandono del sapere assoluto hegeliano. Se vogliamo essere storici, dobbiamo rinunciare al sapere assoluto della Fenomenologia dello spirito, o anche alla totalità della logica hegeliana; cioè dobbiamo avvicinarci a quello che prima esemplificavo dicendo: ogni mediazione, ogni figura dello spirito, in fondo è assoluta, assoluta nella sua relatività. Ogni, quindi nessuna. Storicismo radicale sarà allora prendere tutto quello che si può da Hegel (concetto di vita, di storia, di mediazione, di tempo, di estraneazione, di interiorizzazione), tranne l'ultima figura, tranne il sapere assoluto. Questo è tutto quel lato dello storicismo, quella corrente dello storicismo che però non può evitare il relativismo. Per essere concretamente storico, lo storicismo deve rinnegare la filosofia e deve cadere nella inconseguenza, nella insostenibilità speculativa e concettuale del relativismo.

L'altro tentativo, che pure è stato battuto dai grandi maestri dello storicismo (Meinecke, per esempio), è di salvare il sapere assoluto, ma nell'unico modo in cui lo si poteva salvare, cioè facendone una figura metastorica, facendone qualcosa di trascendente la storia, sebbene posto a governarla, sebbene posto in una dimensione, potremmo dire, provvidenziale, o finalistica, rispetto alla storia. Ma il fondare la storicità su una trascendenza astorica è di nuovo, se me lo consentite, un fallimento del progetto storicistico, cioè della intuizione hegeliana che l'essere è intimamente storico. Lo storicismo cade in contraddizione: in un senso, perché non è più sapere; nell'altro, perché diventa trascendenza astorica.

È per questo che, dopo Hegel, il problema della vita ha continuato a tormentare la filosofia occidentale; non perché, dopo Hegel, sono accadute certe cose nell'esperienza sociale. Sarà vero anche questo, ma da un punto di vista speculativo non si è trattato per niente di una caduta nell'irrazionalismo, nel vitalismo, nel misticismo o in altre categorie non speculative, quali spesso si sentono ripetere. Era piuttosto destino della metafisica moderna che la vita venisse in primo piano come il punto di partenza della sua estrema evoluzione e della sua estrema problematicità. Per questo Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Bergson, sono tutti coinvolti nel confronto tra vita e storia, sono tutti coinvolti in questa eredità irrisolta dell'hegelismo.

Tuttavia, ed è l'ultimo punto che rapidamente cerco di accennare, prima chiedevo: ma veramente Hegel dice questo nelle ultime pagine della Fenomenologia dello spirito? Veramente non c'è altro che la constatazione di questo spirito che perde la vita? Abbiamo davvero colto l'ultimo fondo del sapere hegeliano, o abbiamo saltato l'ultimo passaggio, per quanto ambiguo, croce e delizia degli interpreti da sempre? Voi sapete che le ultime due pagine della Fenomenologia dello spirito esibiscono l'ultima capriola hegeliana, e invero una sublime

capriola. Avevamo detto: è soltanto una breve notte quella nella quale i singoli giorni dello spirito vengono alla loro verità immobile, una notte che si staglia fra un mondo che tramonta e uno che sorge. Già, perché alla fine il mondo ri-sorge, nella Fenomenologia, e quindi questa notte è una immobilità, una fermata, come diceva Marcuse, ma non misurabile nel tempo; è un istante, appunto, che non ha distensione temporale né spaziale; è un attimo che è destinato a subire (dice bene Marcuse) l'intima legge della storicità. Hegel, infatti, parlerà di questo istante come alienazione immediata; questo istante è al tempo stesso la fermata e l'alienazione da sé, perché alla fine della Fenomenologia dello spirito ciò che ri-emerge, tutti lo sappiamo, è la certezza sensibile, la prima figura. È l'estrema spazializzazione della coscienza nell'esser altro, è l'estrema naturalità dello spirito. Scrive Hegel: lo spirito deve ricominciare da principio nella sua immediatezza in modo altrettanto naturale, svilupparsi di nuovo da essa come se tutto ciò che precede fosse per esso perduto, e non avesse nulla imparato (sembra sempre così, infatti, nella storia degli uomini) dall'esperienza degli spiriti precedenti. Allora la profondità della morte dello spirito, la rivelazione del profondo, dice Hegel, come concetto assoluto della storia, avviene soltanto come sua alienazione, come negazione della sua profondità, ovvero nella sua estensione. Il punto più interno del tempo si rovescia nel punto più estremo, estrinseco, esterno dello spazio.

C'è ancora storia allora, dopo il sapere assoluto hegeliano, c'è ancora storia della filosofia e storia del mondo, o storia degli uomini? Sono domande, se volete, un po' ingenui, ma anche ben note e legittime. Come pensare il dopo? Lo stesso Hegel non ci ha dato molta luce. Forse che Hegel voleva dire che questa atemporalità del tempo e dello spazio o, per dir meglio, questa distanza come luogo di ogni spazializzazione e di ogni temporalizzazione, cioè quell'operare reale dello spirito, è sempre l'estraneazione nello spazio, l'eternità quindi della distanza in ogni presenza storica, eternità di un luogo della distanza in cui gioca il divenire? Questa è certo una lettura addomesticata e forzata per accordarle a una mia prospettiva. Ma, posto che noi leggiamo oggi così, resta ferma una cosa: che però non si ricomincia. Voglio dire, il sapere assoluto non può riprendere a tessere le sue fila. Comunque sia, il sapere assoluto è un evento del mondo che tramonta, per sempre, nella sua distanza irripetibile. Non si tratta cioè, in Hegel, della struttura ontologica di ogni divenire storico, ma di quel divenire, che è la storia della metafisica, come leggerebbe per esempio Heidegger; cioè si tratta della storia di quell'operare che ha consentito di scrivere la storia, e di farne emergere una pratica definita: quella dell'uomo storico, e dell'ente storico.

È la storia della metafisica che chiude il circolo, consegnandosi al suo altro radicale, alla sua distanza più radicale, al suo evento radicale, altro dalla storicità dello spirito. Essa si consegna alla necessità di rimemorare il nascosto, l'altro, l'obliato, il profondo, della rimemorazione storica stessa. Ma appunto questo non si può rimemorare, non si può storicamente rimemorare, perché è l'altro dalla memoria storica, è l'altro dal suo operare, dalla sua praxis, è l'altro dalla sua scrittura. Allora, la scrittura ontologica della storicità entra qui, e solo qui, all'inizio della sua crisi definitiva. Lo storicismo entra qui, e solo qui, nei suoi pro-

blemi paradossali, quali oggi viviamo; e non per l'opinione ingenua e transeunte che l'ermeneutica avrebbe superato la dialettica, o cose di questo genere.

Qui, ora, in questi concetti, noi ci rendiamo conto che, se il destino della metafisica è di dire la storicità dell'essere, la rimemorazione della storicità dell'essere non può più esser questione della metafisica. O, in altri termini, la verità storica, il tempo, la verità pubblica, che nominavo all'inizio, il passato, la scrittura storica e la sua tradizione non possono più essere trascritti in una fenomenologia dello spirito; devono essere trascritti in un altro luogo.

Io direi: in un luogo di rivoluzione etica, cioè in un altro modo di abitare la pratica umana. In una parola: in un'altra etica della scrittura.

BIBLIOGRAFIA

- G.E. Barié, *Il concetto trascendentale*, Milano 1957 («Il problema dell'universale storico»: 37 e sgg.).
- W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1923-'36 (vol. II e IV).
- G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907.
- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Hamburg 1980.
- H. Marcuse, *Hegel Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1932, trad.it., Firenze 1969.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo I, Milano 1972.
- C. Sini, *Etica della scrittura*, Milano 1992 (parte II: «La tradizione del pensiero»).

**LE LEZIONI UNIVERSITARIE
OPERE DI CARLO SINI
EDIZIONI CUEM**

Carlo Sini	Wittgenstein e il problema del linguaggio. Tavole illustrate
Carlo Sini	La verità pubblica e Spinoza
Carlo Sini	Pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica
Carlo Sini	Immagine e conoscenza. Le basi materiali del conoscere e l'iconismo della scrittura
Carlo Sini	Metafisica: analogia e scrittura della verità. Tavole illustrate
Carlo Sini	La mente e il corpo
Carlo Sini	L'origine del significato. Filosofia ed etologia
Carlo Sini	La virtù politica. Filosofia e antropologia
Carlo Sini	Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia
Carlo Sini	Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia
Carlo Sini	La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali
Carlo Sini	Del vivere bene. Filosofia ed economia
Carlo Sini	Distanza un segno. Filosofia e semiotica

ISBN 978-88-6001-549-5



9 788860 015495

€ 22,00