



Diels-Kranz
I Presocratici

Bompiani, Milano 2006
Pag. 2002

13 luglio 2022

Questa sera incominciamo la lettura de *I presocratici* di Diels-Kranz. Leggeremo questo testo come sempre abbiamo fatto, quindi, non come suggerisce Reale. Reale, a pag. XL, dice così: *L'origine del filosofare per i Greci è derivato da un bisogno di conoscenza e di sapere. Il fine della filosofia doveva essere appunto l'appagamento, o, quantomeno, il tendere all'appagamento di questo bisogno e, dunque, il conoscere ricercato e conseguito per se stesso e non per scopi ulteriori...* Questa è l'idea che molti hanno tutt'oggi di un percorso fine a se stesso. Che non esiste. ...*come in modo emblematico viene detto per alcuni dei Presocratici a partire da Talete, e in particolare per Anassagora e soprattutto per Democrito. Il fine del filosofare è il conoscere per il conoscere o, come dicevano i Greci, il theorein (θεωρεῖν), il conoscere come puro atteggiamento contemplativo del Vero. Che è poi diventato il Paradiso dei cristiani. La tradizione antica riconosceva come creatore del tipo di vita che ha come fine il "contemplare" proprio il primo dei filosofi greci, ossia Talete. Gadamer ha richiamato l'attenzione su questo significato del classico theorein – antitetico a quello che oggi viene dato al termine – che da molti è del tutto ignorato. Oltre che in Verità e metodo, Gadamer è ritornato più volte su questo tema, e lo ha ripreso anche nell'ultimo libro da lui pubblicato... /.../ "Essa rappresenta ciò che contraddistingue propriamente l'uomo, questo fenomeno frammentario e subordinato di tutto l'universo, che è tuttavia capace, nonostante la sua misura esigua e finita, della pura contemplazione dell'universo. E tuttavia sarebbe impossibile, dal punto di vista greco, formulare delle teorie. Ciò suona come se noi potessimo "fare". La parola non significa il comportamento teoretico pensato dal punto di vista dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che senza prenderne parte ci fa conoscere ciò che è, e con ciò lo sottomette ad un potere anonimo. La distanza della theoria è piuttosto quella della vicinanza e dell'appartenenza. Intanto, non esiste la pura contemplazione: io contemplo qualcosa, ma perché? Per farci cosa? Dice poi della distanza, che c'è una distanza, senza accorgersi che questa distanza non è altro che il linguaggio, che, sì, da una parte ci illude di dominare l'ente, ma al tempo stesso ce lo allontana definitivamente. Cosa che noi oggi sappiamo perfettamente, perché sappiamo il suo funzionamento, e cioè per il fatto che per potere dire qualunque cosa devo determinarla, se*

non la determino quella cosa è nulla. Anche l'ente, il famoso ente di Platone: lui lo voleva irrelato, ma se è irrelato non è determinato da nulla e, quindi, se non è determinato non posso neanche dire che è un ente; se dico che è un ente, questa è già una determinazione, cioè, sto dicendo dell'ente qualche cosa che l'ente non è, perché è un'altra cosa, sto dicendo un'altra cosa. Ora, lasciamo perdere tutto il resto, che comunque va nella stessa direzione, cioè di una lettura accademica, di una lettura cioè che vuole sapere che cosa ha veramente voluto dire l'autore. Quindi, non una lettura sfrontata, audace, che pratica la *hybris*, e cioè che interroga il testo per vedere come approccia la questione e che cosa può dare da pensare. Un testo letto accademicamente è un testo che non deve dare nulla da pensare, se non ripetere quanto è già stato detto. Cosa che a noi non interessa. Il testo inizia con Orfeo, che non si sa nemmeno con precisione se sia mai esistito, per esempio per Aristotele no, lo ritiene una leggenda, un mito. Era un cantore, suonava la cetra. Di lui non c'è nessuna traccia se non testimonianze, alcune delle quali non si sa nemmeno da dove arrivino, non c'è alcun riferimento; sono state trovate, ma non si sa con precisione di chi siano. D'altra parte, siamo a cavallo del VI-VII secolo a.C. A pag. 13. *Il Caos vi era e la Notte e il tenebroso / Erebo al principio, e il vasto Tartaro; / non c'erano invece la Terra né l'Aria né il Cielo: / nelle infinite cavità dell'Erebo / per primissima cosa la Notte dalle nere ali genera / un uovo che è senza seme, / da cui, nel corso delle stagioni, / germogliò l'amabile Eros, / dal fulgido dorso per le ali d'oro, / somigliante a turbini ventosi. / Poi costui, associato al Caos alato, / nottetempo, per il vasto Tartaro / fece nascere la nostra stirpe, / e per prima la recò alla luce. / In precedenza non c'era la stirpe degli immortali, / prima che Eros mescolasse tutto: / mescolati poi gli uni agli altri, / nacquero Cielo e Oceano, / la Terra, e di tutti gli dei beati l'incorruttibile stirpe.* Questa è la genealogia, una cosmogonia. Quindi, all'inizio vi era il Caos, e la Notte. Poi, dice, e questa è la cosa interessante, c'è Eros, l'Uno, ciò che unisce. Continueremo a vedere come già c'era l'idea dell'uno e dei molti, molto prima di Parmenide. Il Caos è associato ai molti e Eros è associato all'Uno, come ciò che unisce. Come dire che ci si è accorti fin da subito della necessità che ci sia l'Uno per potere conoscere, per potere sapere, ma un Uno che viene dai molti, dal Caos, dall'ἄπειρον nel caso di Anassimandro, o, come diranno i latini molto tempo dopo, *ex pluribus unum*, dai molti l'uno. Si sa che sono molti, li vedo, ma per conoscere devo ridurli a Uno, a qualcosa di conoscibile, di finito. Io parlo dell'infinito ma, di fatto, parlandone lo pongo come finito, altrimenti non potrei parlarne. A pag. 15. *Alcuni, tra i quali c'è anche Eforo, raccontano che i Dattili Idei nacquero nei pressi dell'Ida, in Frigia, e che passarono poi con Migdone in Europa; siccome, da maghi quali erano, incominciarono ad operare incantesimi, riti e cerimonie misteriche, presa dimora intorno a Samotracia, stupirono non poco gli abitanti della zona. Ebbene, in quel tempo anche Orfeo, per natura eccezionalmente dotato per la poesia e per il canto, divenne loro allievo, e fu il primo a introdurre tra i Greci riti e misteri.* Sembrerebbe di no perché altri già li praticavano, sono cose più antiche di Orfeo. Risulterà, mano a mano che andiamo avanti, che alcune cose si ripetono, cose che sono dei punti fermi presso gli antichissimi, e cioè gli dei, vale a dire, l'idea di un qualcuno più potente di tutto e di tutti, e la giustizia. Badate bene. Intanto i Greci avevano due dee che si occupavano della giustizia, *Δίκη* e *Νέμεσις*. *Δίκη* è la dea che punisce chi offende *Δίκη*: chi offende la giustizia, cioè *Δίκη*, viene punito. Perché? La risposta in qualche modo ce la dà l'altra dea, *Νέμεσις*, che è la dea della giustizia distributiva, quella che deve uniformare le cose: tu hai troppo, te ne levo un po', tu hai poco, te ne do un altro po', oppure, più propriamente, tu mi fai uno sgarbo, io ne faccio uno a te e, come si suole dire, siamo pari. Da dove viene questa idea di essere pari? Questa è la *Νέμεσις*, la dea della giustizia distributiva, che riequilibra le cose, rimette tutto in equilibrio, cioè, in armonia, in ordine. Non dimentichiamoci che *Κόσμος* in greco originariamente significa ordine. L'ordine vuol dire che è qualcosa di misurato, di misurabile. Da qui i numeri, che servono a misurare. L'ordine è già un modo di possedere la cosa: la ordino, quindi, la controllo; mentre se c'è il disordine allora è il caos, è l'ἄπειρον. Quindi, c'è l'idea di un ordine, di un *Κόσμος*: tutto deve essere ordinato, tutto deve essere cioè controllabile. A pag. 19. *Alcuni affermano che il corpo (soma) sia la tomba (sema)*

dell'anima, in quanto essa vi starebbe come sepolta nel tempo presente, e anche perché grazie ad esso l'anima significa ciò che può significare, e per questa ragione viene detta correttamente "segno" (sèma), a me pare che gli Orfici, soprattutto, abbiano stabilito questo nome, come se l'anima, scontando la giusta punizione per le colpe per le quali è punita, abbia il corpo come luogo di detenzione, per esservi custodita, a somiglianza di un carcere. Dunque, a loro avviso, il corpo, così come il nome indica, è custodia (soma) dell'anima, fino a che essa non abbia scontato le pene che deve scontare: e non c'è bisogno di cambiare nemmeno una lettera. – anche gli antichi teologi e indovini, poi, attestano che l'anima, a causa di determinate punizioni, è sepolta in questo corpo (soma) come in una tomba (sèma). L'idea della punizione. Δίκη va sempre di pari passo con l'altra dea Νέμεσις. Sono le due facce della stessa cosa: l'una punisce perché si è offesa la dea Δίκη e l'altra, Νέμεσις, rimette le cose in equilibrio, in pari. Andiamo avanti e arriviamo a Epimenide. Alcuni dicono che fosse figlio di Orfeo, altri dicono che fosse un suo discepolo, altri dicono che fosse il padre di Orfeo. A pag. 67. *Coloro che con maggiore curiosità indagano la provvidenza dell'universo e con maggiore impegno celebrano gli dei sono popolarmente chiamati "maghi"...* Gli antichi fisici erano tutto sommato dei maghi. ...come se fossero in grado anche di fare accadere quello che sanno che accadrà: tali, per esempio, furono un tempo Epimenide, Orfeo, Pitagora, Ostane, e successivamente furono considerate di questo tipo le Purificazioni di Empedocle, il demone di Socrate, il Bene di Platone. A pag. 69. *Cretesi: sempre mentitori, cattive bestie, solo ventre, e pigri!* Da qui hanno poi costruito il famoso paradosso di Epimenide, che dice che tutti i cretesi sono mentitori, solo che anche lui era cretese, per cui mente o dice la verità? Passiamo a Ferecide di Siro. A pag. 107. *Ferecide diceva che Zeus si trasformò in Eros, allorché si accingeva a fabbricare il cosmo, e che, costituendolo a partire dai contrari, lo portò alla concordia e all'amicizia, e disseminò in tutti gli esseri l'identità e l'unità che è diffusa nell'universo.* Qui c'è già la questione: fabbricare il cosmo. Per fabbricarlo, dice costituendolo a partire dai contrari, quindi, i contrari erano già prima. Quindi, cosa ha dovuto fare? Eros ha dovuto compiere quella operazione che poi Hegel chiamerà *Aufhebung*. Eros non la chiamava così, ma ha dovuto fare un'operazione simile, cioè riunire i contrari. Solo in questo modo ha potuto disseminare identità. Ricordate l'in sé e il per sé, che ritorna sull'in sé. Stiamo vedendo come già negli anni antichissimi fossero presenti quelle stesse questioni che poi hanno interrogato Platone, Aristotele e altri a seguire, ma erano già lì. A pag. 109. *Celso, spiegando i versi omerici, dice che sono parole del Dio rivolte alla materia quelle di Zeus indirizzate a Era, e che le parole rivolte alla materia sono enigmatiche e alludono a questo: mentre in principio la materia si trovava in stato di confusione, Dio la collegò in determinate proporzioni e le conferì un ordine, e, quanto ai demoni viventi attorno ad essa, gettò fuori quelli tracotanti, castigandoli, facendoli venire quaggiù.* Perché i demoni tracotanti? Perché erano quelli che evidentemente non si sottomettevano all'ordine che lui voleva imporre e, quindi, li ha voluti castigare. Ecco la giustizia che riporta l'ordine. La giustizia riporta, potremmo dire così, la computabilità delle cose, la loro governabilità. A pag. 111. *Ferecide e i suoi seguaci chiamarono la diade "ardire", "impulso" e "opinione", poiché nell'opinione risiedono il vero e il falso.* Quindi, già Ferecide sapeva che opinare non è l'affermare qualche cosa di vero, ma che può essere vero o falso. Cosa ripresa da Aristotele. Troveremo spesso cose riprese poi da altri, come Platone, Aristotele. Passiamo a Teagene. A pag. 113. *La grammatica è duplice; una, infatti, riguarda i caratteri scritti e la pronuncia delle lettere, ed è chiamata grammatica antica, in quanto è anteriore perfino alla guerra di Troia ed è venuta alla luce quasi insieme con la natura; l'altra, invece, riguarda il greco, ed è quella più recente: incomincia da Teagene, ed è stata poi perfezionata dai Peripatetici Prassifane e Aristotele.* Anche questa questione della grammatica, antichissima, loro la fanno cominciare, così come la conosciamo, con i Greci. *La teologia, ossia il discorso relativo agli dei, riguarda nel complesso ciò che non è costruttivo e al contempo è anche sconveniente; infatti sostiene che non sono decenti i miti sugli dei.* Questo è tratto da uno scolio. Gli scolii non sono altro che raccolte di detti, riferiti agli antichi. *Ebbene, contro un'accusa del genere, alcuni cercano di sbarazzarsi dell'interpretazione letterale, considerando che tutto sia stato detto in senso allegorico a proposito della*

natura degli elementi, come in riferimento a contese tra gli dei. E dicono, infatti, che il secco contrasta con l'umido, il caldo con il freddo, e il leggero con il pesante. Dicono, poi, che l'acqua ha facoltà di spegnere il fuoco, e il fuoco quello di prosciugare l'acqua. Allo stesso modo, d'altra parte, anche per tutti gli elementi dai quali risulta costituito l'universo sussiste un'opposizione, e qualche volta può esserci una distruzione nelle singole parti, ma l'universo nella sua totalità permane in eterno. Essa fissa, inoltre, varie battaglie, chiamando di volta in volta il fuoco Apollo ed Elio ed Efesto, l'acqua Posidone e Scamandro, la Luna Artemide, l'aria Era, e così via. Nello stesso modo, talvolta, dà i nomi degli dei anche alle disposizioni dell'animo: alla saggezza il nome di Atena, alla stoltezza quello di Ares, al desiderio quello di Afrodite, alla ragione quello di Ermete, e li adattano a questi. Il fissare con dei nomi, in questo caso gli dei, per delle caratteristiche, è come un primo tentativo di stabilire una sorta di dizionario, in un senso molto ampio naturalmente: dare i nomi alle cose è il primo passo per potere pensare di controllarle. Non stiamo naturalmente considerando il fatto che, certo, non possiamo parlare se non usiamo queste cose, ma interessa come sono sorte, in che modo e, soprattutto, a che scopo. Adesso siamo ad Acusilao. A pag. 119. *Esiodo dice che per primo ci fu il Caos (e poi la terra dall'ampio seno, sede di tutti gli esseri, sicura sempre) e dopo il Caos (nacquero) questi due, la Terra e Eros. (Parmenide descrive la Generazione come "primissima... di tutti" (28 B 13). Concorda con Esiodo anche Acusilao. Così, da più parti si conviene che Eros è il più antico degli dei. Eros, quello che riguarda l'unità. L'idea di Eros, dell'unione, dell'Uno, del Bene: l'Uno che consente di dominare il Caos. È l'Uno che domina il Caos, lo gestisce, lo ordina. Ma bisogna arrivare a Talete per saperne qualcosa di più e di meglio. A pag. 155. Di lui si tramandano anche i detti seguenti. La più antica tra le cose è dio, perché è ingenerato; la più bella, il mondo, perché è opera di dio; la più grande, lo spazio, perché contiene tutto; la più rapida, la mente, perché attraversa tutto; la più forte, la necessità, perché domina su tutto, la più sapiente, il tempo, perché tutto rivela. Diceva, inoltre, che non c'è alcuna differenza tra la morte e la vita. "Allora tu", gli disse qualcuno, "perché non muori?" "perché", egli rispose, "non fa alcuna differenza". A chi gli domandava che cosa fosse nato prima, la notte o il giorno, rispose: "la notte, un giorno prima". Qualcuno gli chiese se un uomo che fa un'ingiustizia possa sfuggire agli dei. "Neanche se solo pensa di commetterla", rispose. Un adultero chiedeva se potesse giurare di non aver commesso adulterio: "lo spergiuro", rispose, "è peggio dell'adulterio". Chiestogli che cosa sia difficile, replicò: "conoscere se stesso"; su che cosa invece sia facile: "il dar consigli a un altro"; sulla cosa più piacevole: "l'esser fortunato"; su che cosa sia il divino, "ciò che non ha né inizio né fine". Ciò che eterno, così come dice Severino: non ha inizio né fine, non viene da qualche parte e non va da qualche altra parte. Chiestogli che cosa avesse visto di singolarmente nuovo, rispose "Un tiranno vecchio". Si vede che a quel tempo i tiranni non campavano tanto. Sul modo più semplice, per qualcuno, di sopportare una disgrazia, "Se riuscirà a vedere i suoi avversari star peggio... Anche questo è interessante. Qual è la cosa più bella nell'affrontare una disgrazia? Vedere che i propri avversari stanno peggio. Anche qui è la dea Νέμεσις che interviene per equilibrare: io sto male ma se tu stai peggio, io mi sento meglio. Verrebbe da domandarsi: perché? Solo la volontà di potenza può illustrare una cosa del genere: perché il tuo stare peggio di me mi mette nella posizione di sentirmi comunque superiore, di essere migliore. A pag. 169. Talete, Pitagora e i suoi discepoli hanno diviso l'orbe di tutto il cielo in cinque parti, che chiamano zone. Una di queste è detta artica, ed è visibile sempre; un'altra è quella del tropico d'estate; la terza è equinoziale; la quarta quella del tropico d'inverno, e la restante è l'antartica, che non si vede mai. Obliquo alle tre "zone" centrali si dirama quello che viene chiamato Zodiaco, tangente a tutte e tre. Il meridiano, invece, le attraversa tutte in linea retta, dall'artico all'antartico. C'era già l'idea – lo vedremo più avanti – che la terra fosse rotonda. A pag. 171. Eudemo narra, nella Storia dell'astronomia, che Enopide fu il primo a scoprire l'obliquità dello Zodiaco il ciclo del grande anno; Talete, invece, scoprì l'eclissi di sole e trovò che il periodo dei solstizi di esso non è sempre uguale. Talete sosteneva che gli astri hanno natura terrestre, ma infuocata. – Talete sosteneva che il sole è simile alla terra. – Talete disse per primo che l'eclissi di sole accade quando la luna, che ha natura terrestre, passa*

a perpendicolo sotto di lui. E stando sotto il disco del sole, vi si rispecchia per riflessione. Erano i primi tentativi di dare delle spiegazioni, perché noi umani siamo gli unici che cercano una spiegazione delle cose. Naturalmente, sappiamo benissimo perché cerchiamo spiegazioni: non per il puro piacere di contemplare o di sapere. Nietzsche è stato molto chiaro su questo: non esiste nessuna volontà di sapere, di conoscere il bene, il bello, il vero, ecc., sono tutte storie, l'unica volontà è la volontà di potenza, non ce ne sono altre, e gli umani vivono di questa. La volontà di potenza è la vita. A pag. 173. *Che il cerchio sia effettivamente diviso dal diametro in due parti uguali, dicono che l'abbia dimostrato per primo il famoso Talete. – Bisogna essere riconoscenti al vecchio Talete sia per molte altre scoperte, sia per il teorema seguente. Infatti, dicono proprio che egli abbia riconosciuto e definito per primo, come una novità, che in ogni triangolo isoscele gli angoli di base sono uguali, e abbia perciò chiamato all'antica "simili" gli angoli uguali. Questo teorema dimostra, dunque, che gli angoli al vertice formati da due rette che si intersecano sono uguali: è stato scoperto per primo da Talete, come sostiene Eudemo. – Eudemo, dunque, nella Storia della geometria, attribuisce a Talete questo Teorema (quello dell'uguaglianza di due triangoli aventi un lato e due angoli adiacenti). Sostiene, infatti, che il modo in cui dicono ch'egli dimostrava la distanza delle navi nel mare, rende indispensabile l'uso di questo teorema. Certo, in molti casi è intervenuto proprio questo: la necessità di conoscere la distanza delle navi tra loro. Talete di Mileto scoprì come trovare la misura dell'altezza delle piramidi, misurandone l'ombra nel momento in cui essa risulta esser pari a quella del corpo che la proietta. – Posto un bastone sul limite dell'ombra che la piramide proietta, generatisi due triangoli grazie al punto di contatto del raggio luminoso, hai mostrato (la parola è rivolta a Talete) che la piramide, rispetto al bastone, aveva lo stesso rapporto dell'ombra di quella rispetto all'ombra di questo.* Lo studio dei rapporti, quindi, delle uguaglianze, delle disuguaglianze, prevede naturalmente una sorta di calcolabilità, anche se ancora molto provvisoria.

Intervento: L'analogia.

Esattamente. L'analogia è ciò che mette vicine due cose e dice che sono simili; quindi, le qualità dell'uno possiamo attribuirle all'altro.

Intervento: Verrebbe quasi da pensare che il numero sia una sorta di formalizzazione dell'analogia.

In che modo?

Intervento: Il numero serve per esprimere delle quantità. Queste quantità le possiamo caratterizzare anche come dei predicati, che vogliamo attribuire a enti diversi, non necessariamente uguali. Quindi, formalizziamo questi rapporti di quantità, attribuendoli a tutti indistintamente per analogia.

È una tesi interessante. Un'analogia di rapporti. In effetti, il numero è sempre stato considerato – lo vedremo con i pitagorici – come qualcosa di divino, dato dagli dei. Dato dagli dei per fare che cosa? Per misurare, quindi, per dominare, per fare quel lavoro che nella mitologia faceva Eros, unificare i molti in modo da poterlo gestire, perché fino a che sono molti sono l'*apèiron*, l'indeterminato, l'infinito, non posso fare nulla. Quindi, occorre un qualche cosa che mi consenta di fissare questi rapporti. Questa linea è i 4/5 di quell'altra: è il primo modo di stabilire la controllabilità dell'ente. In effetti, perché si pensava che questi numeri avessero qualcosa di divino? Perché sono quelle cose che consentono al massimo grado la controllabilità dell'ente, non c'è qualcosa di più esatto. E, infatti, arriveremo successivamente con Platone all'idea di esattezza rispetto alla verità, ma questa idea di esattezza viene dal numero. Il numero, come dicevi tu giustamente, appare come una raffigurazione dell'analogia.

Intervento: Spiega anche il motivo per cui le persone, i parlanti, non riescono ad avvedersi del fatto che alla base c'è l'analogia, proprio perché parlano, usano i numeri.

L'analogia è nascosta dall'apparenza dell'esattezza dei numeri. Verrebbe quasi da pensare, tirandolo un po' per i capelli, che i numeri costituiscono una sorta di "rimedio" all'analogia, alla sua incontrollabilità, mentre il numero è controllabile. È una questione interessante, che getta una sorta di *Lichtung* sulla questione dei numeri. I pitagorici avevano, sì, pensato al numero ontologicamente, come l'immagine, l'*εἶδος*, e quella è Uno, però questa immagine la distinguo

perché si distingue dagli altri, che sono il due, e tutte queste cose costituiscono il tre, perché c'è una relazione tra i due, tra l'immagine e ciò che l'immagine non è. Tutto questo insieme, poi, fa quattro. Facevano poi la somma (1+2+3+4) che fa dieci, ma questo non è poi così determinante. Ma è l'idea che l'Uno nasca dall'immagine, ché io vedo che è quella perché Eros l'ha riunita dai molti, dal Chaos, dall'ἀπείρων, che permane, non scompare. E, quindi, Eros, che costituisce l'unità, consente di conoscere la cosa, cioè, la determina. Per determinarla deve separare appunto, come dicevano i Pitagorici, l'εἶδος, l'immagine da ciò che l'immagine non è.

Intervento: Avevo letto che per la nascita della civiltà, come la intendiamo noi, è stato fondamentale conoscere il corso delle stagioni, quindi, i rudimenti di astronomia... Adesso riesco a collegare le cose: servono i numeri.

Sì, serve un ordine, un ordinamento. Una civiltà nasce con l'ordine. Il κόσμος è qualcosa di ordinato, quindi, numerabile. Se non metto ordine, non posso parlare, non posso prevedere, calcolare, non posso fare niente. D'altra parte quando si parla si ordinano le parole. Uno degli aspetti della retorica è proprio la τάξις, la *dispositio*, il modo in cui si dispongono, cioè, l'ordine che si dà alle parole, perché si deve dare un ordine se si vuole che il discorso sia comprensibile. Poi, la retorica ci mette del suo rendendolo gradevole, piacevole, suadente, quello che si vuole, ma senza quest'ordine non c'è nessun discorso possibile. Questo ordine in fondo è un calcolo. Siamo ad Anassimandro. A pag. 179. *Anassimandro, figlio di Prassiade, fu di Mileto. Costui affermava che l'infinito è principio ed elemento delle cose...* Infatti, qui usa la parola *apèiron*. ...senza definirlo *aria, acqua, o qualcos'altro. E diceva che mutano le parti, ma che il tutto è immutabile.* Già qui c'è un'intuizione. Mutano le parti: mutano le parole, ma il linguaggio è sempre lui che sta funzionando. *Nel mezzo, inoltre, si trova la terra, che occupa la posizione di centro e ha la forma di sfera; la luna, poi, brilla di luce non sua ed è illuminata dal sole, ma anche il sole non è minore della terra e consiste di fuoco purissimo.* Non è neanche del tutto sbagliato, tutto sommato. Il sole non è che una bomba atomica che non cessa di esplodere. Tra cento anni diremo qualche cosa di più, chi lo sa? *Inoltre, scoprì per primo lo gnomone (attrezzo per misurare l'altezza del sole) e lo collocò a Sparta presso le meridiane, stando a quel che afferma Favorino nella Storia varia, per la segnalazione dei solstizi ed equinozi; e costruì strumenti per indicare l'ora. Disegnò per primo il perimetro della terra e del mare; e costruì anche un globo.* Quindi, non era sconosciuto il fatto che la terra fosse un globo. A pag. 183. *Teofrasto poneva Anassimandro accanto a Anassimene, e così interpreta le cose dette da Anassagora, in modo che egli possa dire che il sostrato è una unica natura. Nella Storia naturale scrive: "Assumendo le cose in questo modo, sembrerebbe che egli ponga i principi materiali infiniti come si è detto, e invece una sola causa del movimento e della generazione. Ma se si suppone che la mescolanza di tutte le cose sia una materia unica indefinita per forma e per grandezza, che è ciò che egli sembra aver voluto dire, da ciò consegue che egli diceva che i principi sono due: la natura dell'infinito e l'intelligenza, e quindi risulta senz'altro che egli pone gli elementi corporei all'incirca come Anassimandro".* La natura e l'infinito sono figure che vedremo continuamente, questa dicotomia compare continuamente. In fondo, è sempre la stessa: il Chaos e l'Uno, che poi è l'uno e i molti, che è rimasta dai tempi tale e quale, da lì non ci si è mai mossi. Perché in un certo qual modo abbiamo risolto la questione? Perché l'Uno è il mio dire, ciò che dico, che è quello; ma per potere sapere che cos'è devo determinarlo, cioè, devo conoscere i molti, che lo determinano. Ecco, l'uno e i molti: non c'è l'uno senza gli altri, in nessun modo. A pag. 183. *Anassimandro, oltre a ciò, parla del tempo, come determinazione della nascita e della sostanza e della dissoluzione. Egli sostiene che l'infinito è principio e elemento delle cose che sono, adoperando per primo il nome di "principio".* Infatti, usa la parola ἀρχή. Sembra essere il primo a usare questa parola, che esisteva già in greco, però è stato il primo ad usarla in questo senso, come principio delle cose. Nessuno ha inventato delle parole, ma le ha collocate all'interno di un sistema, chiamiamolo filosofico, sistema di pensiero. Questo è interessante. *La terra, inoltre, sta sospesa, non è sorretta da niente, ma resta ferma per l'eguale distanza da ogni estremo. La sua forma, poi, è ricurva, rotonda, simile al tamburo di una colonna...* Lui la

vedeva così. Non riuscivano ad alzarsi a sufficienza per vedere come funziona il tutto. A pag. 187. *Anassimandro, figlio di Prassiade, milesio, sostiene che origine delle cose che sono è l'infinito, che da esso provengono tutte le cose, e che in esso tutte si distruggono. Per questo, si formano infiniti mondi, che, poi, si dissolvono in quello da cui derivano. Dice anche perché esso è illimitato; affinché non cessi la generazione che ne deriva. Sbaglia, inoltre perché non dice che cos'è l'infinito, se aria, acqua o terra o un qualche altro elemento.* A pag. 189. *È convinzione di Anassimandro che gli dei abbiano una nascita, che nascano e muoiano a lunghi intervalli, e che essi siano mondi senza numero.* Questo è per lui il modo di indicare l'indeterminato, l'infinito. Senza numero è l'infinito, quindi, non è ordine per noi, ma è indeterminato e indeterminabile. Senza il numero non c'è ordine. A pag. 191. *Quelli, dunque, che ritengono i mondi numericamente infiniti, come i discepoli di Anassimandro, di Leucippo e di Democrito, e, più tardi, di Epicuro, ritennero che essi si generassero e perissero nell'infinito, alcuni sempre nascendo e altri sempre distruggendosi, e sostennero che il movimento è eterno: senza movimento, infatti, non c'è né generazione né corruzione.* Qui Severino avrebbe avuto modo di riflettere un momento. Senza movimento non si genera niente, non c'è nulla. Neanche l'eterno, perché anche l'eterno, di cui parla Severino, deve essere determinato, sennò non so di che cosa sto parlando, e se lo determino allora è all'interno di un movimento, e questa determinazione sorge, quindi non è più eterno. A pag. 193. *Anassimandro dice che il vento è uno spostamento d'aria, che si determina quando le parti più leggere e più umide di essa sono mosse o fatte evaporare dal sole.* A pag. 197. *Anassimandro... ha detto... che il principio degli esseri è l'infinito... di dove infatti gli esseri hanno origine, lì hanno anche la dissoluzione secondo necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.* C'è sempre presente l'idea della giustizia e dell'ingiustizia, *Δίκη* e *Νέμεσις*, per cui anche l'idea di Platone dei molti come il male viene da lì, da questi antichissimi, perché i molti sono ciò che non è stato determinato dall'Uno, dal Bene, quindi, sono il male. E, quindi, questo male deve riscattarsi. Come? Diventando Uno. Il riscatto in fondo non è nient'altro che l'operazione che fa Eros, *ex pluribus unum*. Siamo ad Anassimene. A pag. 201. *Anassimene, figlio di Euristrato, di Mileto, su discepolo di Anassimandro; alcuni dicono, inoltre, che fosse discepolo di Parmenide.* Anassimene sosteneva che ogni cosa era aria, che dall'aria sorge tutto. Ma questo non ci interessa per il nostro lavoro. Mercoledì prossimo incominceremo Pitagora. Lì troveremo delle cose interessanti rispetto al numero. Pitagora e, poi, naturalmente i pitagorici. I primi e forse gli unici al mondo che hanno tentato un'ontologia del numero, cioè, rispondere alla domanda: che cos'è.

20 luglio 2022

Proseguiamo con la lettura de *I presocratici*. C'è però una cosa sulla quale volevo riflettere con voi. Una questione che è stata poco affrontata, stavo per dire nei secoli ma potremmo dire nei millenni: la questione del numero e della numerabilità. Comporta un'altra questione, che ha dominato tutto il pensiero sino a tutt'oggi, e cioè la questione dell'esattezza. Di sicuro non è un caso che il primo personaggio considerato dalla filosofia greca fosse un matematico. In tutti i manuali il primo filosofo è Talete, che era un matematico. Ora, ciò che a noi interessa non è tanto come si adoperano i numeri, ma ci occuperemo dei numeri in un altro modo. Intanto, questa parola: numero. In greco è *αριθμός*, che originariamente significava collegamento, rapporto, unione, connessione, ecc. Quindi, si parte già con l'idea di numero come relazione, come connessione. Invece, i latini usavano il termine *numerus*, che pare venga dal sanscrito *numate* o qualcosa del genere, che originariamente era la divisione, un dividere le cose. L'idea di numero pare comportare fin dalle origini l'idea della divisione, della divisibilità. Non è casuale che presso i Latini ci fosse questo modo di dire: dividi e domina, impera sulle cose, perché solo separandole è possibile dominarle. Qui verrebbe da pensare a qualcosa che diceva Severino rispetto al concreto e all'astratto. Possiamo porre il concreto come il linguaggio, come il tutto, mentre gli astratti sono

le varie cose di cui si parla, si pensa, ecc. Ora, proviamo a considerare questo. Quando divido ovviamente separo, ma separo da che cosa? Verrebbe da pensare che ciò da cui si separa l'astratto sia il linguaggio, il concreto, e lo si separa per poterlo considerare. È impossibile non fare questa operazione, perché ogni volta che penso qualcosa lo penso come un astratto, come un finito, un determinato. Pensando l'infinito, l'indeterminato, se lo penso, lo penso come determinato, non posso pensare l'infinito. Dunque, la divisibilità di qualcosa, la sua numerabilità, quindi, anche la sua ordinabilità: sono tutte cose che seguono l'una dopo l'altra. Questa operazione è possibile a una condizione, cioè, pensando a queste cose come fuori del linguaggio; solo se penso a un elemento come fuori del linguaggio posso pensarlo come isolato, separato. Il numero possiamo anche definirlo come l'espressione di un rapporto, di una grandezza, ma compiamo una sorta di petizione di principio, perché anche il rapporto e la grandezza sono elementi che già prevedono una ordinabilità, quindi, una numerabilità. Invece, il numero pare avere assunto nei millenni questa prerogativa, quella dell'esattezza. È un luogo comune quello per cui si dice che la matematica è una scienza esatta. Ma che cosa significa esattamente? Esatto viene da *ex agere*, che è un portare fuori, un condurre fuori per poterlo isolare, quindi, considerare. Ora, potremmo addirittura spingerci a pensare che l'esattezza è tale a condizione di pensarsi come qualcosa che è fuori del linguaggio, cioè, ciascun elemento che considero è, sì, un rapporto – un numero è un rapporto –, ma questo rapporto con altri numeri appare come un qualche cosa di immutabile. Torniamo alla questione della divisibilità. Dividere le cose per poterle dominare, ovviamente. Ma c'è qualcosa in più qui, rispetto all'esattezza. L'esattezza dovrebbe corrispondere a qualcosa che è quello che è, non posso pensare l'esattezza rispetto a cose che mutano. Quindi, qualche cosa che è quello che è, potremmo dire, per virtù propria. Perché è sempre stato così difficile determinare il numero? Pensate a Peano. Lui dice semplicemente che il numero è una classe, che zero è un numero e il successore di un numero è un numero. Va bene, ma considera queste cose, che lui chiama idee primitive, come non ulteriormente indagabili. Questo "non ulteriormente indagabili" ci fa tornare alla mente gli inviti di Aristotele e di Platone a non andare oltre. Il numero si trova ad avere questa particolare caratteristica: da una parte è un'unità, ma questa unità non può darsi senza essere in rapporto con altro, come il significante rispetto al significato o il dire rispetto a ciò che il dire dice, è la stessa cosa. Quindi, riflettere sul numero porta a considerare questo aspetto, e cioè anche in questo caso la struttura del linguaggio. Vale a dire, la simultaneità di una cifra con il rapporto in cui questa cifra esiste. È, di nuovo, la questione antichissima dell'uno e dei molti. Il tre è uno, perché il numero tre è quello, ma senza tutti gli altri numeri non esiste. Ci arrivò anche de Saussure migliaia di anni dopo: si tratta sempre di elementi posti in una relazione differenziale con tutti gli altri. Il tre è il tre perché non è il quattro, non è il cinque e neanche l'uno; quindi, è determinato, è quello, ma senza tutti gli altri numeri non c'è, non significa niente. Ma perché la matematica ha avuto così tanta fortuna? Per dire una banalità, ha avuto fortuna per l'utilizzo che ne è stato fatto, un grande utilizzo. Ma torniamo alla questione dell'esattezza. Perché si suppone che il calcolo sia esatto? Da dove viene questa idea? Dall'idea che ciascun numero significhi esattamente quello che significa e nient'altro che quello. D'altra parte, se un numero significasse simultaneamente tutti gli altri numeri, il calcolo sarebbe impossibile. L'idea, dunque, è che il numero sia quello che è. Qui torniamo di nuovo alla questione antica: è come l'ente, che per Platone è quello che è. Sì, ma devo determinarlo per poterne dire qualche cosa, per sapere come usarlo. Con il numero è la stessa cosa. Quindi, posso parlare di esattezza a condizione che il numero significhi esattamente quello che significa e, quindi, facendo come se fosse isolato rispetto a tutta la combinatoria in cui e per cui esiste. Adesso stiamo solo approcciando la questione, la proseguiremo con i pitagorici, provando a dare una direzione alla questione. Parrebbe che tutto si rivolga di nuovo alla stessa questione, che incontriamo ininterrottamente, e cioè, poiché l'ente è determinato da altro che non è quello, anche il numero – anch'esso è un ente – viene determinato dalla presenza simultanea di tutti gli altri numeri. Ma proprio così come l'ente, per poterlo

utilizzare, certo, devo determinarlo, ma questa determinazione che utilizzo non deve essere infinita, sennò non lo posso utilizzare. Devo immaginare che l'ente sia quella certa cosa che io voglio che sia, solo allora lo posso utilizzare. Parlando si utilizzano continuamente parole, ciascuna delle quali ha un utilizzo all'interno del discorso, utilizzo che è funzionale al discorso e che prevede che quella parola abbia un significato che tutti, più o meno, conoscono. Ma è quello il significato della parola? Anche, ma non soltanto. Quindi, anche nel caso del numero si tratta della stessa e identica cosa: per poterlo utilizzare devo fare come se il numero fosse isolabile dall'infinita serie di numeri. Il che non è poi tanto diverso da ciò che l'aritmetica mette in atto con la teoria dei limiti, il calcolo infinitesimale, è costretta a fare così. E, allora, saremmo quasi inclini a dire che, certo, un numero è un utilizzabile, lo si utilizza continuamente, ma è soltanto questo? No. È come ciascuna parola che interviene in un discorso. Certo, è un utilizzabile all'interno del discorso, ma ciascuna parola, ciascuna cosa che dico è un problema, perché esiste soltanto a condizione della sua negazione. È applicabile questo con i numeri? Dovrei giungere ad affermare questo, e cioè che il tre, per esempio, è utilizzabile a condizione che non sia tre. È un'affermazione impegnativa, perché se non è tre, che cos'è? Qui naturalmente sorgono una serie di problemi. Sappiamo che il tre, per essere utilizzato, deve essere il tre e basta. Certo, ma il tre, di per sé, che cos'è? Intanto, diciamo che è in una relazione differenziale con tutti gli altri numeri, quindi è il tre perché non è il cinque, se fosse anche il cinque non sarebbe utilizzabile. È ovvio che qui parliamo di numeri non in un'accezione operativa, perché questa considera il numero per quello che è e basta, come se non dipendesse per nulla da ciò che costituisce la sua negazione. C'è differenza tra il dire che il tre possiamo utilizzarlo perché non è il tre? Questo nell'accezione che indicavo prima: perché sia il tre occorre che non sia una serie di altre cose. Possiamo accostare questo con il discorso che faceva Platone intorno all'ente e al non-ente, quando dice che l'ente e il non-ente sono lo stesso? Sotto l'aspetto ontologico, sì; sotto l'aspetto operativo, sicuramente no. Il tre è fatto di ciò che il tre non è, cioè della negazione di tutti gli altri numeri: tolti tutti gli altri numeri del tre cosa rimane? Nulla. A questo punto, perché sia esatto, deve essere pensato fuori del linguaggio. Soltanto a questa condizione è possibile pensare l'esattezza, perché se utilizzando il numero lo penso ontologicamente, lo posso utilizzare, certo, ma non posso non tenere conto che questo tre esiste nella relazione differenziale di cui dicevamo prima. E, allora, ecco che ci troviamo in quella situazione bizzarra in cui anche Heidegger poneva la scienza: se la scienza incominciasse a pensare a quello che sta facendo, cesserebbe di essere scienza, sarebbe un'altra cosa. E così il numero posto ontologicamente è chiaro che non è il numero operativo, non sono la stessa cosa. Il numero posto ontologicamente non potrei utilizzarlo o, più propriamente, potrei utilizzarlo ma tenendo conto di ciò che più propriamente è, il che rallenterebbe decisamente il lavoro del matematico. Si troverebbe ad avere a che fare di volta in volta con cose che si mostrano in un processo dialettico, e cioè che il tre è tale sempre in relazione a ciò che tre non è. Ma il tre, per essere quello che è, occorre che sia in quella relazione sennò non è nulla, perché è quella relazione che lo fa esistere in quanto tale. Parlare di esattezza è, sì, certo, possibile se poniamo la matematica unicamente come un gioco. Se giochiamo a poker e io ho due assi e tu due jack, vinco io, e tutto ciò è esatto, all'interno di quel gioco e con quelle regole. Ma tutto questo, che sicuramente sarà venuto in mente a qualcun altro, perché non è mai stato preso in considerazione? Perché l'esattezza è uno degli strumenti di cui si avvale fortemente la volontà di potenza, come dire: è esatto il calcolo, quindi, è così, le cose stanno così. Se il calcolo è esatto allora il risultato ci mostra come stanno le cose, ci mostra la realtà. Quindi, rinunciare all'esattezza in questo senso è rinunciare alla volontà di potenza, alla possibilità di usare il calcolo, la scienza, ecc., per imporre la propria volontà. Lo dicono i numeri: quante volte vi sarà capitato di sentire questo, al di là del fatto che i numeri non dicono niente, però è una frase che tende a mettere a tacere ogni contestazione. In effetti, non è che si contesti che $2+2=4$, è che non significa niente al di fuori di un'operatività, ontologicamente non significa nulla. I numeri hanno sempre fornito alla volontà

di potenza uno degli strumenti più forti, più facilmente utilizzabili, perché i numeri sono quelle cose che danno più facilmente di altre adito a pensare che se il calcolo è esatto allora, come i numeri si immagina che rappresentino cose, rapporti, relazioni, ecc., abbiamo di fronte a noi il modo in cui stanno le cose. È chiaro che la cosa che sto dicendo è più o meno nuova, anche perché, per esempio, pensate a Eraclito, diceva che “uno è tutto, tutto è uno”. Quindi, questo uno, da cui generalmente facciamo partire il conteggio, è tutto. Capite subito che la questione si complica rispetto all'utilizzabilità di questo uno. Operativamente no, certo, perché continua a considerare l'uno come se fosse fuori del linguaggio, come se fosse qualcosa che esiste di per sé, come voleva Platone essere l'ente. Poi, si è accorto della maledizione del linguaggio, e cioè che l'ente, se non lo determino, non è nulla, ma se lo determino, lo determino con altre cose che l'ente non è: questo è “il problema” del linguaggio, non ce ne sono altri. Quindi, ecco questa era la questione centrale, l'uno e i molti, cioè, il numero tre è quello che è, ma è quello che è in relazione ai molti, cioè l'infinita serie di altri numeri che il tre non è. Se non ci fossero questi altri, non ci sarebbe neanche il tre. Esattamente come per l'ente, non cambia nulla. Queste erano solo delle prime considerazioni attorno alla questione del numero, che è importante per la piega che ha storicamente preso per quanto riguarda ciò che chiamavo esattezza. L'esattezza è ciò che dà subito l'idea del potere: se il calcolo è esatto le cose stanno così, non c'è un'alternativa, $2+2=4$.

Intervento: Questo spiega anche perché il linguaggio è volontà di potenza... di come non ci si avveda... Sembra quasi impossibile, se non attraverso uno sforzo immane, uscire fuori da questa trappola micidiale e provare a vedere di che cosa è fatta. Un matematico potrà mai uscirne? Impossibile, non è neanche pensabile. E così in generale il parlante. Il matematico è ancora abbastanza vicino al gioco, in un certo senso. C'è il famoso aneddoto di Hilbert, quando mandò via uno studente perché non aveva abbastanza fantasia per fare il matematico. Non rigoroso, logico, ma fantasioso: lavorare di fantasia, inventarsi delle cose, per giocare, in fondo. La matematica è più vicina alla sofistica, anche se è un po' tirata per i capelli, però, giusto per intenderci. Adesso leggeremo I presocratici compiendo un percorso di questo tipo, perché dei pitagorici ne parla in varie parti, in quanto ci sono state varie riprese dei pitagorici. Quindi, leggeremo tutti i pitagorici, saltando Eraclito, che lo mette prima, ma che comunque leggeremo, dopodiché i fisici, poi gli atomisti, Democrito e Leucippo, e alla fine riprenderemo Eraclito, gli eleati e i sofisti. Questo libro è straordinario, ma ripete anche tantissime cose perché moltissimi frammenti ripetono le stesse cose in un altro frammento. Ora, questa è una manna dal cielo per un filologo, perché trova molte conferme di una certa tesi, di una certa posizione. A pag. 217. *Prima dell'opera di Filolao non esisteva nessuno scritto di Pitagora e c'era solo una tradizione orale della scuola vera e propria; di conseguenza, non esiste alcuna sicura dossografia. La biografia deve quindi delimitarsi alle narrazioni leggendarie in generale, incominciate per tempo e proseguite fino ad Aristotele e alla sua scuola.* Questo per dire già da subito che di Pitagora sappiamo quello che altri ci hanno detto attraverso i loro racconti, miti, ecc. A pag. 221. *Dopo Talete, si ricorda, come studioso di geometria, Mamerco, fratello, del poeta Stesicoro... Oltre questi, ci fu Pitagora, che dello studio della geometria fece un insegnamento teoretico, risalendo con l'indagine ai principi e studiandone i problemi da un punto di vista puramente astratto e concettuale. Egli, infatti, iniziò la trattazione delle grandezze irrazionali, e trovò la costruzione delle figure cosmiche (poliedri regolari). /.../ Pitagora per primo chiamò l'insieme di tutte le cose Cosmo, per l'ordine che vi regna.* Come sappiamo, *κόσμος* in greco vuol dire ordine. È l'idea che tutto sia ordinato, che tutto sia conoscibile, che tutto sia dominabile: questo è il principio guida di tutto il pensiero. È soltanto con Democrito che la cosa si incrinò. A pag. 245. *Di Ippaso si racconta che fosse uno dei Pitagorici, ma che, per aver divulgato la costruzione della sfera di dodici pentagoni, perisse in mare come empio, e tuttavia gli rimanesse la gloria come inventore di essa, mentre invece tutto era “di quell'uomo”; così infatti, e non con il suo nome, usano chiamare Pitagora. Pubblicate che furono, queste dottrine matematiche si diffusero per tutta la Grecia, e progredirono per opera soprattutto dei due matematici più famosi di allora, Teodoro di Cirene e Ippocrate di Chio. I*

Pitagorici, poi, raccontano che la geometria fu divulgata così: uno dei Pitagorici aveva perduto la propria sostanza, e per questo infortunio gli fu concesso di trarre guadagno dall'insegnamento della geometria. Colui che per primo rivelò la natura delle grandezze commensurabili e incommensurabili a coloro che non erano degni di partecipare a tali cognizioni, si dice che incorresse in tanto odio, che non solo fu escluso da ogni compagnia e convivenza, ma che gli fu anche costruita una tomba, come se colui che una volta era un compagno, avesse davvero cessato di vivere. Per loro queste cose erano per pochissimi, quasi dei misteri. Infatti, si narra che Pitagora parlasse da dietro una tenda, per non essere visto, si sentiva solo la sua voce. Altri dicono, che anche la divinità si adirasse con i divulgatori delle dottrine di Pitagora. Si può anche capire il perché: Pitagora rendeva tutto misurabile, tutto dominabile, e per questo motivo doveva rimanere nelle mani di pochi. Infatti, perì come empio in mare, colui che rivelò come si iscrive nella sfera l'icosagono, cioè il dodecaedro, una delle cinque figure dette solide. Alcuni, però, narrano che questo sia accaduto a colui che aveva divulgato la dottrina degli irrazionali e degli incommensurabili. – Si racconta che il Pitagorico Ipparco, sotto l'accusa di avere pubblicato le dottrine pitagoriche, fu espulso dalla comunità, e che a lui, come a un morto, fu eretta una stele funebre. A pag. 249. Alcuni dei Pitagorici fanno corrispondere il numero all'anima, semplicemente; invece Senocrate fa corrispondere l'anima al numero in quanto esso è semovente, il Pitagorico Moderato in quanto contiene dei rapporti "armonici", e Ippaso acusmatico dei Pitagorici (acusmatici erano quelli che ascoltavano quello che parlava non visto) in quanto è "strumento di giudizio di Dio creatore", – Gli acusmatici della scuola d'Ippaso chiamavano il numero "primo paradigma della creazione", e anche "strumento di giudizio di Dio creatore". Questa è l'opinione che avevano dei numeri, come qualcosa di divino. Si può anche capire perché. In effetti, i numeri davano l'opportunità di pensare di avere immediatamente tutto sotto il proprio dominio: se il calcolo è esatto, così stanno le cose. Passiamo a Senofane, altro Pitagorico. A pag. 265. Sozione dice, poi, che egli fu il primo a sostenere che tutte le realtà sono incomprensibili; ma si sbaglia. Tutte le realtà sono incomprensibili. Già, ma con la matematica possiamo renderle tutte comprensibili, perché le misuriamo, le dividiamo, fino all'atomo, che è l'indiviso per definizione. A pag. 267. Senofane, vissuto poco prima rispetto ad Anassagora, sostenne che tutto è uno. È un pensiero questo che esisteva già agli albori. ἐν πάντα εἶναι, dirà Eraclito, chiaramente pensando il numero ontologicamente. Ci sono poi gli Apoftegmi, che sono detti brevi, come delle sentenze. A pag. 269. Un altro (argomento di carattere retorico) si basa sulla seguente considerazione: qualora la conseguenza sia la stessa, anche le premesse da cui deriva sono le stesse. Per esempio, Senofane soleva dire che "Commettono un'empietà quanti affermano che gli dei nascono, alla pari di quanti dicono che muoiono". In entrambi i casi, infatti, risulta che gli dei, in un determinato tempo, non esistono. Mentre l'idea è che siano eterni. Da qui, poi, Severino ha tratto tutte le sue considerazioni. A pag. 287. Dichiarò, inoltre, a proposito degli dei, che tra loro non c'è nessuna preminenza: sarebbe empio, infatti, che qualcuno degli dei fosse sottomesso a un padrone; e nessuno di loro ha assolutamente bisogno di nulla; essi vedono e odono nell'interezza, e non nelle parti. Egli dichiarò, poi, anche che la terra è illimitata e che non è circondata dall'aria in ogni parte; tutto nasce dalla terra; dice, poi, che il sole e gli astri nascono dalle nubi. Gli dei vedono il tutto e non le parti, vedono il concreto e non gli astratti: questo è quello che fanno gli dei, coloro che sanno. A pag. 407. Risulta, poi, manifesto che anche Platone riprende molti pensieri che sono di Epicarmo. Si consideri quanto segue. Platone afferma che il sensibile è ciò che mai permane invariato, né in qualità né in quantità, ma sempre scorre e muta; cosicché, se alle realtà sensibili si sottrae il numero, non sono né uguali né determinate né dotate di una certa quantità né di una certa qualità. Queste sono realtà sempre in divenire di cui non c'è mai un essere sostanziale. Intelligibile, invece, è ciò da cui nulla è sottratto né aggiunto. Questa è, dunque, la natura delle cose eterne, che risulta essere sempre uguale e la stessa. Epicarmo ha detto in modo limpido, a proposito delle realtà sensibili e di quelle intelligibili, quanto segue: – Sempre gli dei esisteranno e non verranno mai meno / queste realtà sono sempre uguali, e sempre per se stesse. / Però si dice che il Caos fu il primo tra gli dei a venire all'essere. / E come mai? Essendo il primo, non avena

qualcosa / da cui proveniva né qualcosa verso cui procedeva? / Nulla, allora, procedette per primo? – E neppure, per Zeus, per secondo, / almeno di queste cose, di cui ora discorriamo, ma queste sempre furono. Qui c'è una cosa interessante. Diceva se alle realtà sensibili si sottrae il numero, non sono né uguali né determinate né dotate di una certa quantità né di una certa qualità. Ci sta dicendo qui in modo chiarissimo a che cosa serve di fatto il numero, e cioè serve a dominare, perché se a queste cose togliamo il numero, è come se non le dominassimo più, diventano indeterminate, un ἀπεῖρων, quindi, indomate; mentre, per domare le cose, occorre ordinarle, metterle in ordine, disporle in un certo modo. C'è una frase curiosa. A pag. 419. *Tu non sei proprio amico degli uomini, hai una malattia: godi nel dare.* La volontà di potenza: il godimento nel dare, nell'essere generosi, nell'essere prodighi verso il prossimo. In queste due righe c'è tutto Nietzsche, in effetti. A pag. 425. *Il poeta comico Epicarmo parla con chiarezza del logos nella Repubblica nel modo che segue: La vita degli uomini ha molto bisogno di calcolo e di numero: noi viviamo con numero e con calcolo: proprio queste sono le cose che servono agli uomini.* Il calcolo, il numero sono degli utilizzabili per la propria volontà di potenza. L'ordine, mettere ordine nelle cose è uno degli obiettivi finali. Siamo a Ippone, altro pitagorico. A pag. 789. *Secondo Ippone, l'anima deriva dall'acqua. Coloro che invece pongono come principio uno dei due opposti, come il caldo e il freddo o qualcos'altro del genere, sostengono che, similmente, anche l'anima consista di uno di questi principi, e perciò lo denominano anche di conseguenza: alcuni, infatti, la chiamano "il caldo" (thermon), poiché in base a questo ha preso nome anche il vivere (zen), altri "il freddo", poiché l'anima (psyché) sarebbe stata chiamata così in base all'ispirazione e al raffreddamento. Ippone ed Eraclito pongono come principio ciascuno uno dei due contrari. Eraclito pone il caldo, poiché sostiene che principio sia il fuoco; Ippone il freddo, in quanto stabilisce come principio l'acqua. Ciascuno di questi due tenta anche di fornire l'etimologia del nome dell'anima (psyché), in base alla propria opinione filosofica, l'uno affermando che si dice che gli esseri animati (émpsycha) vivano, con derivazione del verbo "vivere" (zen) da "scaldare" (zein), che è tipico del caldo. Ippone, invece, sostiene che l'anima (psyché) abbia preso nome dal freddo (psychron), da cui trae anche la sua stessa esistenza, in quanto risulta essere per noi la causa del raffreddamento (psyxis) per mezzo dell'ispirazione. Poiché dunque la vita viene dall'anima, e l'anima viene dal freddo, provenendo dall'acqua, per questo l'anima ha bisogno dell'ispirazione, che con il freddo temperi il calore della zona del cuore...* Danno un'idea ben precisa di che cosa sia l'etimologia. A seconda di quello che pensi, accogli oppure no un termine; se ne accogli uno allora deriva in un certo modo, portandosi appresso tutta una serie di concettualizzazioni; se preferisci quell'altro... Per questo con l'etimologia è sempre meglio andare abbastanza cauti. Siamo a Enopide. A pag. 813. *Zenodoto, che fa parte dei successori di Enopide, uno dei discepoli di Androne, distingueva il teorema dal problema, in quanto il teorema ricerca che cosa sia la proprietà predicata della materia che in esso è data, mentre il problema ricerca che cosa debba esserci perché si dia una certa proprietà.* È un po' la distinzione che facevano qualche tempo fa tra teoria e teoresi. La teoria ricerca che cosa sia la proprietà predicata della materia, quindi, predica cose sulla materia; mentre il problema ricerca che cosa debba esserci perché si dia una certa proprietà, cioè, ricerca le condizioni. Siamo a Filolao, che è uno dei pitagorici più importanti. È colui che ci ha consentito di saperne di più su Pitagora. A pag. 823. *Filolao di Crotona. Pitagorico. Platone scrisse a Dione di comprargli da lui i libri Pitagorici. (Morì condannato in quanto sospetto di aspirare alla tirannide. Ci sono anche dei nostri versi riferiti a lui: Affermo che del sospetto tutti sono vittime in sommo grado: / perché, se anche non fai nulla, / ma sembri farlo, sei spacciato. / Così un tempo Crotona, la sua patria, uccise / Filolao, poiché parve spirare alla tirannide.* A pag. 827. *Secondo Filolao la geometria è origine e madrepatria... delle altre scienze.* Sappiamo che il pensiero nasce con Talete che era prevalentemente un geometra. *Il mordace Timone scrisse un libro pieno di malignità intitolato Sillo; in questo libro apostrofa il filosofo Platone con termini ingiuriosi, accusandolo di aver comprato per denaro un libro di scienza pitagorica, dal quale avrebbe tratto e messo insieme quel suo famoso dialogo intitolato Timeo. Ecco i versi di Timone su questo argomento: Anche tu, Platone! Ha preso anche tu l'uzzolo del sapere, / e hai*

*dato molto denaro in cambio di un piccolo libro, / e scegliendone la parte migliore, hai imparato a scrivere il Timeo. Dicono alcuni, fra cui anche Satiro, che Platone dette incarico a Dione in Sicilia di comprargli tre libri di dottrine pitagoriche da Filolao per cento mine. Che Pitagora abbia detto determinate cose non può affermarlo neppure il celeberrimo Platone, che più di ogni altro condivise la filosofia di Pitagora; né Archita; né colui stesso che affidò alla scrittura le conversazioni di Pitagora, cioè Filolao. La conclusione è: non si sa che cosa abbia detto Pitagora. Il Pitagorico Filolao pone come principi il limite e l'illimito. Le cose imperfette sono sottoposte alle divine e il cosmo risulta uno dall'accordo dei contrari, costituito da "limitanti" e da "illimitati" secondo Filolao. Filolao qui coglie quello che coglierà molto tempo dopo Hegel: c'è il limitato e l'illimitato, l'in sé e il per sé. Questo accordo dei contrari è quello che Hegel chiama *Aufhebung*. Era già presente qui: il limitato e l'illimitato sono in accordo tra loro, sono come due momenti dello stesso, avrebbe detto Hegel.*

27 luglio 2022

Proseguiamo con Filolao. A pag. 829. *Anche Speusippo, figlio di Potone sorella di Platone, e successore di Platone nell'Accademia prima di Senocrate, dagli insegnamenti dei Pitagorici attentamente studiati e soprattutto dagli scritti di Filolao, compose un eccellente libretto che intitolò Sui numeri pitagorici. Dal principio fino alla metà egli tratta nel modo più appropriato dei numeri lineari, di quelli poligonali e dei numeri piani e solidi di ogni specie; poi delle cinque figure che sono attribuite agli elementi cosmici, delle loro proprietà particolari e correlative; infine della proporzione continua e di quella discontinua. La seconda metà del libro tratta esclusivamente della decade. La decade era molto importante per i Greci. Speusippo dimostra che essa in sommo grado è conforme alla natura e porta a compimento gli esseri; essa è come una forma ideale e operatrice degli eventi cosmici, ed è tale per sua propria virtù (non per effetto di nostre congetture o del caso), fondamento e modello perfettissimo, esposti dinanzi al dio fattore dell'universo. Ecco in che modo egli parla di essa: "È il dieci numero perfetto, ed è cosa ragionevole e insieme conforme a natura che tanto noi Greci quanto tutti gli altri uomini ci imbattiamo in esso senza deliberato proposito, pur usando svariati metodi di calcolo; poiché molte proprietà le possiede esso solo, in quanto appartengono a un numero così perfetto, le deve possedere. La questione interessante è che il numero è ciò che mette ordine nel caos, mette ordine nell'indeterminato, nell'ἀπείρων. Ma il numero presenta un problema, che alcuni avevano intravisto ma che poi è stato abbandonato. Il problema è questo: esiste un numero che non abbia un successore? Se ci fosse non sarebbe un numero, perché la prerogativa di un numero è quella di potere aggiungere a sé una unità; quindi, qualunque numero è quello che è in quanto ha la possibilità di aggiungere una unità, cioè, in quanto è potenzialmente infinito. Pertanto, il numero, che potremmo dire è la massima determinazione, può essere determinato soltanto attraverso l'indeterminato, cioè, il numero è tale perché è connesso con l'indeterminato, con l'aggiunta infinita di altri numeri, di altre unità. Questo non è così strano, in effetti, lo avevamo già colto rispetto all'ente: ciascun ente viene determinato da ciò che è indeterminato. È la stessa cosa che dice de Saussure rispetto al significante: il significante viene determinato dal significato, il quale è indeterminato. È una questione questa che, come vi dicevo, non si ritrova facilmente, come se fosse una sorta di vizio nel numero, un qualche cosa che il numero si porta appresso e che poi, ogni tanto, compare, come nel calcolo infinitesimale e in altri momenti, non sempre. Così come la domanda banalissima: $2 + 2 = 4$, perché? Si può legittimamente chiedere il perché, ma le risposte che generalmente si danno non fanno altro che rinviare al fatto che $2 + 2 = 4$. Questa connessione, che per gli antichi era fortissima, tra il numero e dio, si intende qui, a pag. 833. La decade viene chiamata anche "Fede", perché, secondo Filolao, noi abbiamo salda fede nella decade e nelle sue parti riguardo a ciò che esiste, quando esse siano comprese in modo non superficiale. Perciò la decade può essere chiamata anche "Mneme" (memoria), per le stesse ragioni per cui anche la monade ebbe il nome di "Mnemosyne". A ragione, dunque, Filolao la chiamò "decade", in quanto atta ad accogliere*

l'illimitato. In fondo, è ciò che deve fare il numero: raccogliere l'illimitato e limitarlo, determinarlo. Il problema è che può determinarsi soltanto se il numero è potenzialmente infinito; però, questa sua infinità se la porta appresso, non scompare. Se scomparisse allora vorrebbe dire che c'è l'ultimo numero, e questo cosa comporterebbe? Che non ci sarebbe l'infinito, e quindi il numero non avrebbe più la prerogativa di potere avere sempre un successore; quindi, se il numero non ha un successore, allora questo ultimo numero – facciamo questa ipotesi per assurdo – non avrebbe un successore, quindi, non sarebbe un numero; quindi, l'ultimo numero non è un numero, e questo è un problema. Certo, i Greci non hanno elaborato un calcolo aritmetico molto sofisticato, anche perché calcolare con i numeri greci era un po' come per i numeri latini, diventa estremamente faticoso. Però, dicevamo, la connessione con il dio: il dio è colui che mette ordine, e il numero ordina, ha la prerogativa di ordinare le cose, di renderle conoscibili. Da qui anche la sua importanza, perché la conoscibilità di qualche cosa procede, anche dialetticamente, dalla argomentazione; ma l'argomentazione non è che lo svolgersi di un calcolo proposizionale, che è sempre un calcolo. Quindi, il numero dà l'opportunità della conoscenza. Quello che appare poi come problema è che la possibilità della conoscenza, cioè del determinato – la conoscenza ha a che fare con il determinato –, è direttamente dipendente dall'indeterminato, dall'*apèiron*. A pag. 837. *È opinione comune che la terra sia ferma; ma Filolao Pitagorico dice che gira intorno al fuoco secondo il circolo obliquo, in modo simile al sole e alla luna*. Già c'erano degli intendimenti, che poi sono stati evidentemente ripresi e svolti, però non è che tutti gli antichi pensassero che la terra fosse piatta; alcuni sì, certo, alcuni lo pensano ancora oggi. *Pitagora e Filolao dissero che l'anima è accordo. Anche un'altra opinione è stata tramandata intorno all'anima /.../ Dicono infatti che l'anima sia una specie di accordo, perché accordo è mescolanza e composizione di contrari, e il corpo è composto di contrari*. C'è spessissimo la connessione, presso i Pitagorici, tra la matematica e la musica. La musica, in effetti, è accordo continuo, cioè, mette insieme i contrari. È una sorta di *Aufhebung*: integra due elementi opposti. A pag. 841. *Dal libro di Filolao sul cosmo. "Necessariamente le cose sono o tutte limitanti, o tutte illimitate, o insieme limitanti e illimitate. Ma soltanto illimitate o soltanto limitanti non possono essere*. Questa è l'argomentazione che poi ha ripreso Platone, quando dice che non è possibile dire che le cose sono tutte limitate o tutte illimitate, perché se sono tutte illimitate non le conosciamo, se invece sono tutte limitate, ciascuna è chiusa in se stessa e non si connette con altre. *Secondo Filolao, in nessun modo potrebbe esserci oggetto conoscibile, se tutte le cose fossero illimitate. Tutte le cose che si conoscono hanno numero; senza il numero, non sarebbe possibile né pensare né conoscere nulla*. Il che è vero. Come dicevo prima, anche il ragionamento è calcolo proposizionale. Il numero, quindi, come la condizione della conoscenza, che tuttavia come suo fondamento l'*apèiron*, l'indeterminato. E questo è ciò che ritroviamo continuamente; dopotutto, è la questione dell'uno e dei molti, né più né meno. *Il numero ha due specie sue proprie: l'impari e il pari; terza, risultante da queste due mescolate, è il parimpari. Dell'una e dell'altra ci sono molte forme, che ciascuna cosa col suo proprio essere esprime*. Il parimpari evoca un po' il detto di Eraclito: *ἐν πάντα εἶναι*, tutto è uno, uno è tutto; quindi, è pari ma è anche dispari, simultaneamente. E, infatti, non potrebbe essere pari se non ci fosse il dispari, il pari non significherebbe assolutamente niente. *Per quanto concerne natura e armonia le cose stanno così: la sostanza delle cose...* Qui il termine greco che è tradotto con sostanza è *φύσιος*, qualcosa che ha a che fare con quella che oggi chiamiamo natura, con l'essere, in fondo. *...che è eterna, e la natura stessa richiedono una conoscenza divina, non umana; oltre che poi sarebbe impossibile che alcuna delle cose esistenti diventasse da noi conosciuta, se non avesse a fondamento la sostanza delle cose che formano il cosmo, cioè delle limitanti e delle illimitate*. Qui aveva colto la questione, anche senza vederla bene, e cioè la conoscenza prevede necessariamente tanto il limitante quanto l'illimitato. Il limitante, cioè il dire, che è immanente, l'altro è il τί. λέγειν τί, dire qualcosa, ma non ci si ferma lì, perché c'è la volontà di potenza. La volontà di potenza aggiunge queste due parole, κατά τινός, quindi, λέγειν τί κατά τινός, dire qualcosa in vista di qualcos'altro, in vista di un obiettivo o, come direbbe Heidegger,

di un utilizzabile, da utilizzare per la volontà di potenza. A pag. 845. Filolao è un filosofo greco, forse il maggiore interprete di Pitagora, del quale, come sappiamo, non ci è rimasto nessuno scritto. *Armonia nasce esclusivamente da contrari; perché armonia è unificazione di plurimescolati elementi e accordo dei discordanti. I pitagorici, che Platone segue in molti luoghi, chiamano la musica armonica disposizione di contrari e unificazione dei molti, e accordo dei discordanti.* In fondo, l'accordo è unificazione di molti. A pag. 842. *L'essenza e le opere del numero devono essere giudicate in rapporto alla potenza insita nella decade; grande infatti è la potenza del numero e tutto opera e compie, principio e guida della vita divina e celeste e di quella umana, in quanto partecipa della potenza della decade; senza questa, tutto sarebbe illimitato, incerto e oscuro.* Traspare qui che la decade è stata posta come se fosse l'ultimo numero. Tutto si svolge all'interno della decade, ma è come se avessero trasformato il numero da infinito potenziale in infinito attuale, ché tutto è nella decade. *La natura del numero è conoscitiva, e direttrice e maestra per ognuno, in ogni cosa che sia dubbia o sconosciuta. Perciò nessuna delle cose sarebbe chiara ad alcuno, né per se stessa, né in rapporto alle altre, se non ci fosse il numero e la sua essenza.* È chiarissimo qui qual è la funzione del numero: è di determinare le cose, è il fondamento della conoscenza. *Ora questo, armonizzando tutte le cose con la sensazione nell'interno dell'anima, le rende conoscibili e tra loro commensurabili secondo la natura dello gnomone (attrezzo per misurare l'altezza del sole), in quanto compone e scompone i singoli rapporti delle cose, e delle illimitate come delle limitanti.* Le rende conoscibili e tra loro commensurabili. Cosa vuol dire rendere le cose commensurabili tra loro? Che si fa un'analogia: se questo allora quest'altro, se questo mi dà tanto, sarà così anche quell'altro. In questo modo le rendo commensurabili, naturalmente entro certi limiti, perché è un'idea che siano commensurabili, sono io che decido che lo sono. Potremmo dire che l'analogia è in un certo qual modo la prima forma di calcolo: se questo è così e va bene per questo, quell'altro è simile, quindi, andrà bene anche per quello. *Né solo nei fatti demoniaci e divini tu puoi vedere la natura del numero e la sua potenza dominatrice, ma anche in tutte, e sempre, le opere e le parole umane, sia che riguardino le attività tecniche in generale, sia propriamente la musica.* È la potenza dominatrice, questa è l'essenza del numero, ontologicamente, è la potenza dominatrice che deve dominare tutto. Dominando crea letteralmente il cosmo, ché il cosmo è ordine, e il numero ordina. Quindi, il numero crea letteralmente il cosmo: ecco qui la connessione con il divino. *Nessuna menzogna accoglie in sé la natura del numero, né l'armonia; il falso nulla ha in comune con esse. Menzogna e inadeguatezza sono proprie della natura dell'illimitato, dell'inintelligibile, dell'irrazionale.* Sarebbe il male. Ricordate Platone: l'uno è il bene, i molti sono il male. D'altra parte, Platone ha preso a piene mani dai Pitagorici, così come poi i cristiani presero a piene mani da lui. È così che funzionano le cose. *Giammai menzogna spira verso il numero; alla cui natura, difatti, è ostile e nemica la menzogna, mentre la verità è propria e connaturata alla specie del numero.* Questo per dare un'idea di che cos'era il numero per i Pitagorici e, in fondo, per il Greco antico. *Il cosmo è uno, e cominciò a formarsi col principio del mezzo, e procedendo dal mezzo in su attraverso gli stessi gradi che in giù. Difatti le parti che sono al di sopra del mezzo giacciono in senso opposto a quelle di sotto. E per quelle di sotto la più bassa è grande come la più alta per quelle di sopra; e similmente le altre intermedie. Poiché rispetto al centro ambedue le parti sono nella medesima direzione: solo, tra loro capovolte.* Tutto viene ordinato. A pag. 853. *A ragione Filolao chiamò il numero sette amètor (senza madre e non-madre); esso solo infatti, per sua natura, non genera né è generato; ora, ciò che non genera né è generato è immobile; infatti la generazione comporta movimento, non potendo esserci senza movimento né generante né generato, l'uno perché generi, l'altro perché sia generato. Ora, tale è dio, come afferma lo stesso maestro di Taranto, il quale dice così: "è reggitore... uguale a se stesso". Per questa cagione gli altri filosofi lo paragonano al reggitore di tutte e quante le cose; poiché ciò che non genera né è generato permane immobile..., e ciò che solo né muove né è mosso è l'antico signore e reggitore, di cui molto propriamente si può dire che il numero sette sia l'immagine. Conferma le mie parole anche Filolao, dove dice: "È reggitore e signore di tutte le cose, dio, uno, eterno, saldo, immobile, uguale a se stesso,*

diverso dagli altri numeri. A pag. 857. *Poiché Pitagora nulla aveva scritto egli stesso, la sua dottrina va ricercata presso i posteri; tra i quali trovo che in sommo grado si distinse Filolao di Taranto, che in molti volumi dissertando assai oscuramente sulla comprensione delle cose e sul significato di ciascuna di esse, prima di definire l'essenza dell'anima, mirabilmente discute di misure, pesi e numeri in rapporto alla geometria, alla musica e all'aritmetica, e afferma che per opera loro ebbe origine tutto l'universo. Ha ragione. È il numero che crea l'ordine, quindi, è dio. Ritorno ora, dopo questa lunga digressione, a Filolao, il quale nel terzo dei libri intitolati Sui ritmi e sulle misure parla dell'anima così: "L'anima penetra nel corpo per opera del numero e della sua parte immortale, e quindi per incorporata armonia". E ancora, dopo altre cose: "L'anima ama il corpo, perché senza di esso non può fare uso dei sensi. Quando, poi, ne è tratta fuori dalla morte, trascorre nel mondo una vita incorporata". Framm. 23. Filolao dice che "il numero è il potente e autogenito vincolo dell'eterna stabilità delle cose cosmiche". Potente e autogenito, cioè, pensavano che prima del numero non ci fosse nulla, che soltanto con il numero qualcosa può incominciare a essere, essere nel senso di determinato, quindi, di essere conosciuto: se non conosco nulla, non c'è nulla. È chiaro che qui c'è un riferirsi molto indiretto e marginale al linguaggio. Cosa c'è prima del linguaggio? Non può esserci niente, perché è dal momento in cui c'è il linguaggio che le cose incominciano a esserci, perché è possibile determinarle e, quindi, posso dire che cos'è una certa cosa, senno non c'è niente. E questo ci riconduce al problema, che abbiamo enunciato in varie occasioni, al problema del linguaggio, che è quello contro cui batte il naso Platone rispetto all'ente: l'ente, o lo determino, e se lo determino lo determino con qualche cosa che non è quell'ente, lo determino quindi con una negazione dell'ente, oppure non lo determino, ma se non lo determino non esiste. Passiamo ad Archippo. Scritti dubbi. A pag. 861. *Liside e Opsimo, di cui uno definisce dio come numero inesprimibile, l'altro come intervallo tra il numero massimo e quelli che gli è immediatamente vicino. Ora, se il numero massimo è il dieci secondo i Pitagorici, perché è la tetractys e comprende tutti i rapporti aritmetici e armonici, e vicino al dieci c'è il nove, dio è la monade, cioè l'uno. Difatti, il numero massimo supera il più vicino della minima misura, l'unità. Questa idea della decade interviene spesso, come il limite: il limite massimo è il dieci. È come se avessero racchiuso tutta l'aritmetica all'interno di una struttura, che a questo punto non prevede più l'infinito potenziale, non prevede più la possibilità di aggiungere una unità a ciascun numero, perché tutte le possibilità dei numeri si esauriscono all'interno del dieci. Vi ricordate come erano arrivati al dieci: l'uno è l'immagine, il due ciò da cui l'immagine si staglia, quindi, si distingue; il tre è l'unione di questi due elementi; il quattro è tutto l'insieme, anche se non si sa bene che funzione abbia il quattro...; uno più due più tre più quattro fa dieci ($1+2+3+4=10$). Quindi, è come se nel dieci ci fosse tutta la possibilità dell'aritmetica. Siamo ora ad Archita. A pag. 875. *Non cercherai di eseguire le complicate operazioni dei cilindri di Archita, né di tagliare nel cono le triadi di Menecmo, né di vedere se qualche figura curva risulta dalle linee del divino Eudosso. Mentre quelli (i geometri che convenivano con Platone nell'Accademia) si dedicavano con grande impegno alla ricerca di due medie proporzionali a due rette date, si dice che Archita di Taranto le trovasse mediante i semicilindri, Eudosso mediante certe linee da lui chiamate linee curve. A tutti costoro riuscì di tracciarne la dimostrazione, ma non poterono eseguirne la costruzione e applicarla alla pratica, tranne in parte Menecmo, e anche con difficoltà. Perciò anche Platone accusò Eudosso, Archita e Menecmo di sviare verso costruzioni strumentali e meccaniche il problema della costruzione del solido, poiché tentavano, a quanto pareva, di trovare due medie razionali (proporzionali) mediante un procedimento irrazionale; così, infatti, si corrompeva e periva il pregio della geometria, retrocedente di nuovo nella sfera del sensibile, invece di levarsi in alto a cogliere le immagini eterne e incorporee; nelle quali risiedendo sempre dio, appunto per questo è dio sempre (cioè eterno). È curiosa questa accusa di Platone di volere fare della geometria un qualche cosa di sensibile, mentre per lui la geometria doveva essere necessariamente qualcosa di divino, quindi, qualcosa di assolutamente astratto. Infatti, il trasformarlo in qualcosa di immanente, di concreto corrispondeva alla corruzione della geometria. A pag. 881. *Aristotele nel suo libro Sui****

*Pitagorici dice che l'uno partecipa della natura di entrambi (pari e dispari), perché aggiunto a un numero pari forma un dispari, a un dispari, un pari; cosa che non potrebbe fare, se non partecipasse di ambedue le nature. Perciò l'uno è chiamato anche parimpari. Concorda su questo anche Archita. /.../ (Una definizione perfetta è quella che definisce una cosa come unione di materia e forma). Appare chiaro, infatti, che la definizione mediante le differenze riguarda la forma e l'atto, mentre quella tratta dagli elementi costitutivi riguarda piuttosto la materia. Tali erano anche le definizioni che Archita approvava, perché partecipano dei due aspetti. Per esempio, che cos'è la calma? È quiete nella massa dell'aria; qui materia è l'aria, atto è sostanza è la quiete. Che cos'è bonaccia? È superficie liscia di mare; qui il sostrato materiale è il mare, e la superficie liscia è l'atto e la forma. A pag. 891. Dalle Discussioni di Archita. La scienza del calcolo sembra avere, in rapporto alla sapienza, una netta superiorità sulle altre discipline; poiché anche più efficacemente della geometria riesce a trattare ciò che vuole (***) , e dove la geometria è a sua volta si dà per vinta, la scienza del calcolo ne sa fornire anche la dimostrazione, ed egualmente riguardo alle forme, ove si possa dare delle forme una qualche trattazione scientifica... Come dire che anche nella geometria, alla fine, queste figure geometriche legate a qualcosa di immanente, dipendono da un numero totalmente astratto. Era in fondo l'accusa che faceva Platone: corrompere la geometria, cioè, ridurla a qualcosa di immanente. Cap. 50. Iceta. Iceta di Siracusa, come afferma Teofrasto, è di opinione che il cielo il sole la luna le stelle e insomma tutte le cose celesti stiano ferme, e che nulla al mondo si muova, tranne la terra; la quale, girando e avvolgendosi con grandissima velocità intorno al suo asse, produca tutte le medesime apparenze che si hanno supponendo fissa la terra e mobile il cielo. Cap. 54. Proro. Aristosseno nelle sue memorie storiche racconta che Platone voleva bruciare i libri di Democrito, quanti ne aveva potuti raccogliere; ma che Amicla e Clinia lo dissuasero, col dirgli che a nulla avrebbero giovato; i libri erano già nelle mani di molti. Platone voleva bruciare i libri di Democrito, e quando leggeremo Democrito capiremo perché. A pag. 923. Pitagorici anonimi. Alessandro nelle Successioni dei Filosofi dice di aver trovato nelle Memorie Pitagoriche anche le notizie seguenti. Principio di tutte le cose è la monade; dalla monade, la diade indefinita, soggiacente, quasi materia, alla monade che è causa; dalla monade e dalla diade indefinita, i numeri; dai numeri i punti; da questi, le linee, da cui le figure piane; dalle figure piane, le solide; da queste, i corpi percepibili, i cui elementi sono quattro: fuoco, acqua, terra, aria, che si tramutano e si aggirano attraverso il tutto. Da essi si genera il cosmo animato, intelligente, sferico che ha nel centro la terra, anch'essa sferica e tutt'intorno abitata. Tutto sommato, sono pochi coloro che pensavano che la terra fosse piatta. A pag. 927. Dall'Aritmetica di Aristosseno. Sembra che Pitagora stimasse sopra ogni altra cosa lo studio dei numeri e che, dopo averlo sottratto alla pratica dei mercanti, lo facesse progredire, assimilando tutte le cose ai numeri. Infatti, il numero non solo contiene tutte le cose, ma è anche rapporto che unisce tutti i numeri fra loro. Gli Egizi lo dicono invenzione di Hermes, che essi chiamavano Thoth; altri, di altri. Alcuni pensano che il concetto di numero abbia origine dalle rivoluzioni celesti. Principio del numero è l'unità, e il numero è una somma di unità. Si dicono pari i numeri che si dividono in parti eguali, dispari quelli che si dividono in parti diseguali e hanno un termine medio. A pag. 929. Contemporanei a questi, e anche anteriori a questi (Leucippo e Democrito), i filosofi chiamati Pitagorici, essendosi applicati allo studio delle matematiche, per primi le fecero progredire; e approfonditisi in esse, si formarono l'opinione che i loro principi fossero i principi di tutte le cose esistenti. È chiaro il perché, erano ritenuti i principi di tutte le cose esistenti, perché il numero ordina le cose, cioè, le rende conoscibili. Prima dell'ordine e della conoscenza, perché anche la conoscenza è ordine, in quanto è determinazione. Avevano inteso abbastanza bene la questione, è mancata poi un'articolazione più ampia della questione, però, in nuce c'era già molto. Poi, Aristotele se la prende con loro e dice: Che se qualcosa non tornava, facevano di tutto perché la loro trattazione si mantenesse coerente. Ce l'ha con i Pitagorici. Cito un esempio: poiché il dieci sembra sia numero perfetto, e che comprenda in sé tutta la natura dei numeri, essi affermano che anche i corpi che aggirano nel cielo sono dieci; siccome, però, se ne vedono solo nove, essi ne creano un decimo, l'antiterra. Anche questo è un sistema.*

Qui c'è una conferma di ciò che abbiamo detto varie volte. *Il male è proprio dell'illimitato, come immaginavano i Pitagorici, e il bene del limitato.* Il bene è del determinato, del conosciuto; il male è l'indeterminato, l'illimitato. Illimitato è qui la traduzione di *apèiron*, l'indeterminato è il male. Il numero che cosa fa? Toglie il male, lo toglie determinando la cosa, avviando la conoscenza, perché la conoscenza è numero, ordine nelle cose. A pag. 937. *Pitagora, figlio di Mnesarco, di Samo, che per primo chiamò la filosofia con questo nome, pose come principi i numeri e i loro rapporti, che egli chiama anche accordi, e quegli elementi composti da entrambi, che si chiamano geometrici. Pose, poi, fra i principi l'unità e la diade indefinita. C'è l'unità e la diade, che è l'indefinito.* hegelianamente parlando, la diade sarebbe la negazione dell'unità. *Di questi due principi, secondo lui, uno mira alla causa attiva e formale, che è la mente divina, l'altro alla causa passiva e materiale, che è il mondo visibile. Inoltre, diceva che la natura del numero è la decade; infatti, tutti, Greci e Barbari, contano fino a dieci, e qui giunti, di nuovo tornano all'uno. Del dieci a sua volta, egli afferma, la potenza sta nel quattro e nella tetrade; e la ragione è questa: se, cominciando dall'unità, si sommano numeri fino a quattro, si ottiene il numero dieci; se si sorpassa il quattro, si sorpasserà anche il dieci. In altri termini: uno più due più tre più quattro fa dieci. Pertanto, l'essenza del numero, secondo unità, sta nel dieci; secondo potenza, nel quattro.* A pag. 939. *Nei triangoli rettangoli il quadrato costruito sul lato che sottende l'angolo retto è uguale ai quadrati costruiti sui lati che comprendono l'angolo retto. Se consultiamo i ricercatori di cose antiche, troveremo che essi fanno risalire questo teorema a Pitagora, e affermano che egli anche sacrificò un bue per questa scoperta. /.../ Ad una retta data applicare un parallelogrammo, uguale a un triangolo dato, in un angolo rettilineo dato. Queste scoperte, cioè la parabola delle aree, la loro iperbole e la loro ellisse, sono antiche, come afferma la scuola di Eudemo, e appartengono alla Musa dei Pitagorici.* In effetti, le origini della matematica si perdono... Era Proclo che diceva che si fa risalire questo teorema a Pitagora, ma sarà stato proprio lui? E chi lo sa? A pag. 949. *Con ragione i Pitagorici e Platone attribuiscono la causa dell'indeterminatezza al movimento (di cui nessun altro invero ha parlato); infatti, indeterminato è appunto ciò che non esiste, e l'incompiuto è il non ente; perché esso diviene e, divenendo, non è. Cioè, l'indeterminato non è. Il determinato dipende dall'indeterminato che non è, secondo Eudemo. Divenendo, non è: questo è interessante. In effetti, tutto il pensiero si è fermato su questa questione, nell'idea che ciò che è sia ciò che è fermo. Il problema è che se è così, se è fermo e non si muove, è indeterminato, perché se è determinato si muove verso la sua determinazione, che lui non ha, che non può avere, perché una cosa è determinata in quanto rinvia a qualche cos'altro. Che è sempre un modo per intendere che ciò che è e ciò che non è – per Platone il μή ὄν – sono lo stesso, sono due momenti dello stesso.*

3 agosto 2022

Questa sera considereremo Anassagora. Intanto, due notizie su di lui. A pag. 1001. *Anassagora, figlio di Egesibulo o di Eubulo, fu di Clazomene. Fu allievo di Anassimene. Per primo pose un'Intelligenza al di sopra della materia. L'inizio del suo scritto, dal tono piacevole ed elevato, è questo: "Tutte le cose erano insieme, poi l'Intelligenza intervenne e le ordinò". Perciò gli venne il nomignolo di Intelligenza, e Timone nei Silli ne parla così: E dicono che c'è Anassagora, celebre eroe, / Intelligenza, dato che aveva un'Intelligenza che, sorta d'un tratto, / tutte le cose, che prima erano confusamente sparse, / compose in saldo ordine.* Tenete a mente bene questo: *"Tutte le cose erano insieme, poi l'Intelligenza intervenne e le ordinò"*. A pag. 1013. *...fu il primo ad avere posto come principio dell'ordinamento del tutto non il caso o la necessità, ma la pura e non mescolata Intelligenza che, fra tutte le altre cose mescolate, separa le omeomerie.* Omeomeria: ὁμοιος, stesso, μέρος, parte, quindi, parti uguali, parti dello stesso. A pag. 1019. *Apoftegmatica.* Gli apoftegmi sono brevi detti generalmente di carattere morale, ma non necessariamente. *Di Anassagora si ricorda anche una affermazione fatta ad alcuni suoi discepoli, secondo la quale le cose erano per loro così come essi ritenevano che fossero. È la cosa più ovvia, più banale, ma detta ventisei secoli fa.* A pag. 1025.

...*Democrito e Anassagora scrissero sullo stesso argomento: come cioè sia necessario, una volta stabilito il centro in un determinato punto, far corrispondere le linee, per una legge di natura, all'angolo visivo e alla direzione dei raggi, affinché le immagini formate da linee incorporee creino sulla scena l'apparenza di edifici, e ciò ch'è raffigurato su pareti piatte e diritte sembri essere ora rientrante ora sporgente.* Era la prima idea della prospettiva. A pag. 1027. *Egli disse che il principio del tutto è l'Intelligenza e la materia: l'Intelligenza in quanto agisce, la materia in quanto diveniente. Infatti, tutte le cose sono insieme, e l'Intelligenza, intervenendo, le ha ordinate.* Qui è abbastanza chiaro il riferimento a ciò che dicevamo la volta scorsa rispetto al numero dei pitagorici, al numero come ordine, al numero come ciò che ordina il cosmo. A pag. 1033. *Perciò iniziò così il suo scritto in questo modo: "Insieme erano tutte le cose" e quindi ciascuna cosa, come questo pane, è una mescolanza di questa carne e di quest'osso, ossia è una mescolanza simile al tutto.* Uno mangia il pane e questo pane si trasforma... Quindi, secondo lui, nel pane c'erano già i muscoli, la carne, ecc. ...*pareva dunque che Anassagora dicesse che, essendo insieme tutte le cose e stando ferme, per un tempo anteriore infinito, volendo l'Intelligenza ordinatrice distinguere le forme, che egli chiama omeomerie, impresse in loro il movimento.* A pag. 1039. *"Tutte le cose erano insieme" e "diventare una determinata cosa consiste in una trasformazione". – Ma quanti ritengono che la materia sia costituita da parecchi elementi, come Empedocle, Anassagora e Leucippo, dovrebbero trattare del mutamento e della generazione come di due cose diverse; Anassagora, però, non è stato chiaro nelle sue asserzioni: egli dice infatti che nascere e morire sono la stessa cosa che il trasformarsi. – Delle cose che sono, dunque, niente si disgrega né si genera che già prima non fosse; ma mescolandosi e separandosi si trasformano.* Che cosa ci sta dicendo qui Anassagora? Su che cosa stava riflettendo? Intanto, come abbiamo visto, è stato il primo a introdurre l'Intelligenza, ed è questa Intelligenza che mette ordine nelle cose. Ora, introdurre l'Intelligenza anziché il caos, il caso, la fortuna, ecc., è stato un passo importante, perché l'Intelligenza è qualcosa che appartiene all'uomo, anche se poi lui è incerto se attribuirlo a un dio, però l'intelligenza è qualche cosa che propriamente appartiene agli umani. Anassagora è stato il primo ad accorgersi che è l'Intelligenza che ordina le cose. Ma che cosa significa che le ordina? Non è una questione semplicissima perché ordinare le cose significa poterle conoscere, anzi, la conoscenza è già ordinamento delle cose. Infatti, la questione che poneva Platone se è possibile o non possibile la conoscenza è una domanda che ha già insita la risposta. Se io mi pongo questa domanda, se la conoscenza è possibile oppure no, tutto questo procede già da una conoscenza che mi fa chiedere questo. Quindi, se mi pongo questa domanda è perché la conoscenza è già in atto; quindi, non solo è possibile ma è necessaria per chiedermi se la conoscenza è possibile oppure no. Ma la conoscenza, come sappiamo, è ordine. Qui c'è una cosa che Anassagora chiaramente non dice, però, quasi traluce qua e là nei suoi scritti – nelle testimonianze, perché di lui non abbiamo niente – che le cose sorgono nel momento in cui vengono determinate, nel momento in cui vengono conosciute, e solo allora sorgono. Ma perché soltanto allora sorgono? Perché nel conoscere queste cose io le determino, le separo, le ordino, e allora a questo punto, non è tanto che l'Intelligenza metta ordine nelle cose, ma potremmo quasi dire che l'Intelligenza crea l'ordine e quindi le cose; perché senza ordine non ci sono cose, senza ordine non c'è conoscenza, senza conoscenza le cose non ci sono, oltre al fatto che le cose sono enti e gli enti sono parole. Quindi, la portata notevole di Anassagora consiste proprio nell'aver inserito l'Intelligenza, cioè, il pensiero. È chiaro che lui non dice mai – non poteva farlo – che l'Intelligenza non è altro che il linguaggio in atto. A pag. 1039. *Anassagora dice bene, affermando che l'Intelligenza è impassibile e priva di mescolanza, dato che la pone come principio del movimento. Infatti, potrebbe muovere solo se non fosse mossa, e avere potere solo essendo priva di mescolanza.* A pag. 1041. *Da questo risulta che Anassagora viene ad affermare come principio l'Uno (questo, infatti, è puro e senza mescolanza)...* Cosa che ci rimanda al pensiero puro di cui parlava Gentile, cioè un pensiero non contaminato da altro che non sia se stesso, è il pensiero che pensa se stesso. ...*e il diverso, che corrisponde all'elemento che noi poniamo come indeterminato, prima che sia determinato e partecipi di qualche forma.* Tutto

questo non fa che riprendere ciò che dicevo riguardo al fatto che l'Intelligenza, cioè il linguaggio, appare come ciò che ordinando crea ciò che ordina. L'intelligenza, cioè, il pensiero: il pensiero è già ordine, ed essendo ordine inserisce tutto quanto, cioè tutte le altre parole, i discorsi, in un ordinamento, potremmo dire, numerico, logico, ciò di cui è fatto il linguaggio, cioè, le pone in una determinata successione e in questo senso le ordina. Soltanto ordinandole queste cose hanno la possibilità di essere conosciute e, quindi, di esistere. Perché l'ἄπειρον di Anassimandro è inconoscibile? Perché non è ordinato, è indeterminato. Ma la cosa che a noi interessa è che il pensiero ordinando – il pensiero è ordine, ordina le cose, le dispone in un certo modo – crea le cose, letteralmente le fa esistere, cioè, le pone come conoscibili in quanto ordinate. Questa questione non è del tutto nuova, però, ci pone una questione importante perché – ovviamente stiamo andando oltre ciò che intendeva Anassagora – questa intuizione, questa idea che lui ha avuto, e cioè che l'Intelligenza mette ordine nelle cose e, quindi, consente la conoscenza, non è un procedimento che avviene passo dopo passo ma è tutto simultaneo: se c'è Intelligenza, se c'è pensiero, c'è già ordine, perché l'Intelligenza, il pensiero, sono già questo, sono ordine, sono numeri, sono proposizioni logiche. È chiaro che qui stiamo andando oltre Anassagora, a noi Anassagora serve per pensare, per potere confrontarci con il pensiero. Quello che lui ci invita a pensare qui, volente o nolente, è che pensando le cose queste cose esistono, ma esistono perché pensandole le ordino, le rendo conoscibili. In fondo, è ciò a cui è giunto Gentile: è il pensiero pensante che fa esistere le cose, perché dice che qualunque cosa io pensi, in realtà sto pensando il mio pensiero. È il mio pensiero che ordina e quindi crea, perché solo ordinando posso conoscere. Conoscere e creare a questo punto appaiono come lo stesso. Questa è, in effetti, un'affermazione abbastanza forte, però Anassagora a me piace pensare che andasse in questa direzione, e cioè che conoscere e creare sono lo stesso: è conoscendo che creo. A pag. 1059. *Ogni sensazione implica sofferenza, e questo può sembrare connesso al suo presupposto, dato che ogni dissimile, venendo a contatto, infastidisce.* Ogni sensazione implica sofferenza, nel senso che ogni sensazione è un mutamento di stato. Sofferenza in questo senso e non necessariamente come dolore. Potremmo indicare la sofferenza come l'avvertire un mutamento di stato. Ma queste sono amenità. A pag. 1063. Qui c'è una cosa interessante. *Solo Anassagora sostiene che l'Intelligenza è impassibile e che nulla ha in comune con nessun'altra cosa. – È necessario, quindi, dato che conosce ogni cosa, che sia non mescolata, come sostiene Anassagora, affinché domini, ossia conosca.* Anassagora ha inserito questo elemento che, come dicevamo prima, non c'era prima di lui, cioè, c'era ma sotto altra veste, era il caso, la necessità, ecc. No, dice lui, è l'Intelligenza. Non poteva dire che era il linguaggio, ma lo pone in questo modo: è l'Intelligenza che ordina le cose, è il linguaggio che le ordina dicendole, pensandole, che è lo stesso, e pensandole le crea in quanto le conosce. Come dicevo, conoscere e creare è lo stesso. A pag. 1067. *Anassagora afferma che l'aria porta seco i semi di tutto, e che questi, precipitando insieme all'acqua piovana, danno vita alle piante. Dunque, Anassagora e... dicono che "le piante" sono mosse dal desiderio, e garantiscono che esse sono anche dotate di sensibilità, e quindi si rattristano e si rallegrano.* Questo l'ho letto perché ogni tanto viene fuori che anche le piante sentono, hanno dei sentimenti, emozioni, si arrabbiano, discutono tra loro. A pag. 1071. *"Infatti, né c'è il minimo del piccolo, ma sempre un minore (ciò che è, infatti, non è possibile che non sia), ma anche del grande c'è sempre un maggiore. Ed è uguale al piccolo in quantità. Di per sé in effetti ogni cosa è sia grande che piccola".* Qui c'è in pratica tutta la teoria dell'infinito. A pag. 1073. *"Separatesi così queste cose, si deve ammettere che esse nel loro insieme non sono affatto né minori né maggiori (non è possibile infatti esser più di tutte le cose), ma tutte complessivamente sono sempre uguali".* Un'altra questione di cui si può parlare è quella della separazione, di come l'Intelligenza opera separando. *Divide et impera*, dirà Tommaso d'Aquino. Separare è esattamente ciò che fa il linguaggio. Naturalmente, la separazione dei due momenti non è l'esclusione dell'uno a vantaggio dell'altro, ma è una separazione che è necessaria per la comprensione. Se vogliamo comprendere qualunque cosa, dobbiamo separare, pur sapendo che non è possibile, pur sapendo che questa

separazione è fatta, come dicevamo tempo fa, come se fosse un'autentica separazione, ma non lo è né può esserlo. E l'intelligenza, dice Anassagora, fa questo, separa. A pag. 1075. *Questo intende, infatti, quando dice: "Delle cose che si formano separandosi la quantità non è nota né a parole né di fatto". Che, poi, le considerasse limitate riguardo alla forma, lo dimostra dicendo che l'intelletto le conosce tutte. Comunque, se fossero davvero infinite, sarebbero del tutto inconoscibili; la conoscenza, infatti, delimita e definisce il conosciuto. Dice che "Le cose che si formavano per mescolanza ... e quelle che erano".* È la questione che si porrà tempo dopo Platone, riguardo alle cose che sono illimitate: se fossero soltanto illimitate non ci sarebbe conoscenza, perché la conoscenza è limitazione. Anche nel caso fossero tutte limitate non ci sarebbe conoscenza, perché una cosa limitata non avrebbe connessione con nessun altro, cioè, non rinvierebbe ad altro, non sarebbe in relazione con altro. Quindi, in ogni caso, né l'una né l'altra cosa potrebbero consentire la conoscenza; pertanto, ci deve essere l'uno e l'altro, devono esserci due momenti. Bisognerà attendere fino ad Hegel perché si prenda sul serio questa questione. Questi due momenti devono esserci perché sono inseparabili, perché garantiscono il funzionamento del linguaggio. A pag. 1079. *Ma perché non si avvale dell'Intelligenza, è chiaro, se è vero quanto egli dice: che la generazione non è altro che una separazione, e la separazione avviene per il movimento, e causa del movimento è l'Intelligenza.* Questo passo è importante. *La generazione non è altro che una separazione:* suppongo che generazione qui sia da intendersi come γένεσις. Ma la generazione di che? Proviamo a pensare alla generazione di qualunque cosa, ad esempio il pensiero, che è la cosa più interessante. D'altra parte, lui ci sta parlando dell'Intelligenza e, quindi, siamo autorizzati a pensare così. *La generazione non è altro che una separazione e la separazione avviene per il movimento, e causa del movimento è l'Intelligenza.* Qui è come se riassume quanto detto prima, e cioè che è l'Intelligenza che genera le cose, gli enti, le parole. Attraverso questa generazione è il movimento, di cui l'Intelligenza è causa, cioè, il linguaggio è causa del movimento, il linguaggio è fatto di movimento, di relazione. Quindi, possiamo di nuovo considerare che Anassagora ha indicata una direzione che per noi è molto importante. Ci sta dicendo che l'intelligenza, cioè il linguaggio, è ciò che genera, è il linguaggio che genera le cose. E come le genera? Attraverso la divisione e il movimento in cui si trova questa divisione. Ci vorrà Hegel molti secoli dopo a dire che questo movimento, che lui chiama dialettica, è il movimento tra l'in sé e il per sé. Quindi, separazione e movimento. A pag. 1085. *"Le cose visibili che si vedono sono l'aspetto visibile di quelle che non si vedono".* Come sappiamo, per i Greci la vista ha la priorità su tutto, ma potremmo anche dire che le cose che si odono sono l'aspetto uditivo di quelle che non si odono: il significante lo si ascolta, il significato no, non è percepito, è compreso ma non si sente. In pratica, abbiamo concluso con Anassagora. Poi c'è Archelao, che ha preso delle cose da Anassagora ma le ha prese malamente. Anassagora aveva considerato l'Intelligenza come l'aria, nel senso che pervade tutto; invece, Archelao lo ha preso troppo sul serio. A pag. 1091. *Archelao di Atene o di Mileto, figlio di Apollodoro, a detta di alcuni invece di Midone, fu discepolo di Anassagora, maestro di Socrate. Costui fu il primo che trasferì dalla Ionia ad Atene la filosofia della natura. Fu detto filosofo della natura, dato che con lui ebbe termine la filosofia della natura, in quanto Socrate aveva diffuso la filosofia morale. Sembra, però, che si sia occupato egli pure di filosofia morale; e in effetti filosofò sulle leggi, sul bello sul giusto. Si è creduto che l'inventore della filosofia morale fosse stato Socrate, il quale, però, dopo averla appresa da lui, la portò al massimo sviluppo. Sosteneva che le cause del divenire sono due, il caldo e il freddo; che gli esseri viventi nascono dal fango, e che l'esistenza del giusto e del brutto si deve non alla natura ma alla legge. La sua dottrina è la seguente. Sostiene che l'acqua disciolta dal caldo, raccogliendosi al centro, sotto l'azione dell'elemento igneo, genera la terra, invece in quanto esala tutt'intorno alla terra genera l'aria. Per questo motivo la terra è dominata dall'aria, e l'aria poi dal fuoco, che rotea intorno ad essa. Sostiene che gli esseri viventi sono generati dalla terra ancora calda, che produce come cibo un fango simile al latte; e così la terra ha generato anche gli uomini. Fu inoltre il primo a dire che la voce è causata dalla vibrazione dell'aria, che il mare si raccoglie negli avvallamenti, entrandovi attraverso la terra, che la*

stella più grande è il sole, e che tutto è infinito. Pensavano così allora, ma non c'è nulla in Archelao della profondità e dell'attenzione di Anassagora nella questione dell'intelligenza. Archelao è stato il maestro di Socrate, pare anche l'amante. Passiamo a Cratilo. A pag. 1149. *Inoltre, costoro, vedendo che tutta quanta la realtà sensibile è in movimento e che di ciò che muta non si può dire nulla di vero, conchiusero che non è possibile dire il vero su ciò che muta in ogni senso e in ogni maniera. Da questa convinzione derivò la più radicale delle dottrine menzionate: quella, cioè, che professano coloro che si dicono seguaci di Eraclito e che anche Cratilo condivideva. Costui finì con il convincersi che non si dovesse neppure parlare, e si limitava a muovere semplicemente il dito, rimproverando perfino Eraclito di aver detto che non è possibile bagnarsi due volte nello stesso fiume. Cratilo, infatti, pensava che non fosse possibile neppure una volta.* Non aveva neanche tutti i torti; in effetti, è così. Ma questo accade quando si separano i due momenti e del momento dell'indeterminato se ne fa la priorità e ci si dimentica bellamente del determinato, senza il quale l'indeterminato non può darsi né dirsi. Se poco ci avesse pensato, anche lui, Cratilo, non avrebbe potuto esimersi dal considerare che poteva fare queste considerazioni perché usava ciascuna volta delle parole con un senso finito, sennò non avrebbe potuto parlare, neanche indicare con il dito, che non avrebbe significato niente. Quindi, sono questi due momenti che spesso nella filosofia vengono separati e si dà la priorità all'uno o all'altro. Vedremo nel prosieguo Leucippo e Democrito. Di Leucippo non c'è un granché, alcuni dicono che non sia mai esistito, alcuni pitagorici sostengono che Leucippo fosse il nome che da giovane aveva Democrito. Ma questo non lo sapremo mai. Di Democrito ci sono tantissime testimonianze, soprattutto da parte di Sesto Empirico. Democrito ha detto cose di grande interesse, ma anche lui ha privilegiato l'ἄπειρον, l'indeterminato rispetto al determinato, dicendo anche cose acutissime e straordinarie, ma il punto su cui occorre insistere è quello che a modo suo anche Anassagora aveva colto, e cioè che l'Intelligenza, il linguaggio, domina su tutto, è ciò che separa ma, separando, consente la conoscenza, che è unificazione. Sono i due famosi aspetti della διάρρησις e della σύνθεσις, divisione e congiunzione, che non possono stare l'uno senza l'altro, in nessun modo. Se dessimo la priorità all'ἄπειρον di Anassimandro, all'indeterminato, ecco che c'è la teoria di Democrito: le cose si mescolano a caso, non c'è nessuna possibilità di ordinare alcunché. Il che è vero, ma va tenuto conto che questo è un momento di un tutto, anche perché lo stesso Democrito e Leucippo non avrebbero potuto affermare nulla di tutto ciò se non ci fosse anche quel momento in cui qualcosa si determina. Per poterlo pensare questo infinito, questo indeterminato, questo ἄπειρον, devo fissarlo come determinato: sta qui il problema del linguaggio. Il problema, torno a dire, è quello dell'uno e dei molti: se l'ente è un ente è perché è determinato e, infatti, dicendo che l'ente è un ente, lo determino in quanto ente. Quindi, determinandolo, lo nego, dico che l'ente è un'altra cosa, perché, per dirla banalmente, il secondo ente, come significante, che interviene ha un'altra accezione, un'altra funzione rispetto al primo: il primo stabilisce, nomina qualcosa, il secondo dice che cos'è il primo che sta nominando. Quindi, per determinare qualcosa – questo Hegel lo aveva capito benissimo – devo negarlo, oppure non lo determino e allora non esiste, e bell'è fatto, perché se non è determinato non posso dirne niente. Anche se dico che qualcosa è indeterminato, lo sto comunque determinando in quanto indeterminato, è sempre una determinazione, un predicato, una categoria. Quindi, vedete come già allora la questione del linguaggio fosse presente e come fosse l'ostacolo di tutti i pensatori, ciò con cui vanno a scontrarsi inesorabilmente. Ancor di più poi con Platone e Aristotele: Platone vuole a tutti i costi che l'ente sia conoscibile per sé, senza determinazioni. Perché Platone l'aveva a morte con Democrito? Perché Democrito, mostrando la priorità dell'ἄπειρον, dell'indeterminato, negava la possibilità della conoscenza. A Platone non è mai venuto in mente di dire a Democrito “guarda che negando la possibilità della conoscenza la confermi”; no, voleva bruciargli i libri, ma lo hanno fermato. Sono comunque andati distrutti tutti, quello che c'è di Democrito, infatti, sono solo testimonianze. L'impossibilità della conoscenza è stata comunque un passo importante nel pensiero, anche perché ha costretto a riflettere di che cosa si stesse parlando, parlando di

conoscenza: di cosa parliamo quando parliamo di conoscenza o di possibilità della conoscenza? Anassagora inserisce l'Intelligenza, cioè il linguaggio, e la inserisce in modo preciso dicendo che è l'Intelligenza che separa le cose e, quindi, le rende conoscibili e, di conseguenza, le fa esistere, perché se non sono conoscibili posso anche dire che esistono ma in realtà sto dicendo niente. In fondo, conoscere è determinare e, viceversa, determinare è conoscere. Non è certo una sorpresa che ventisei secoli fa alcuni abbiano avute queste intuizioni, questi lampi di pensiero. Soprattutto, è interessante il fatto che questa Intelligenza, di cui parla Anassagora, dopo non sia stata più ripresa da altri nei suoi termini, cioè come ciò che consente la conoscenza e, quindi, porta a concludere che la conoscenza e la creazione sono lo stesso. Platone conosceva Anassagora, e sicuramente c'erano ancora gli scritti di Anassagora che circolavano, forse anche quelli di Democrito, prima che Platone li incendiasse. Però, è una questione che non è più stata ripresa, perché l'accostamento di conoscenza e creazione li rende praticamente come la stessa cosa, il che avrebbe creato un grossissimo problema a Platone, che voleva una conoscenza assolutamente pura dell'ente così com'è, in modo da poterlo poi esibire, perché la volontà di potenza è questo, non è che gli interessasse l'ente in quanto tale; gli interessa per poterlo esibire, per potere dire "guardate, questo è l'ente, quindi, dovete adeguarvi", quindi, per potere dominare. In questi frammenti Leucippo dice anche che questo intelletto è ciò che consente di dominare, perché consente di conoscere e conoscere è dominare. È volontà di potenza.

10 agosto 2022

Iniziamo questa sera con gli atomisti e vedremo Leucippo e Democrito. La parte relativa a Leucippo è breve, anche perché non si è sicuri, in quanto probabilmente ciò che è attribuito a Leucippo in realtà è anche quello che è attribuito a Democrito. Alcuni, come i pitagorici, dicevano che Leucippo in realtà non sia mai esistito, altri sostengono che Leucippo fosse il nome di Democrito da giovane. Insomma, le informazioni al riguardo sono molto oscillanti. Cominciamo allora con Leucippo, dando qualche informazione storica. A pag. 1159. *Leucippo secondo alcuni era originario di Elea, secondo altri di Abdera; fu allievo di Zenone. Riteneva che tutte le cose fossero infinite di numero e si convertissero le une nelle altre e che il tutto fosse vuoto o pieno di corpi.* Quindi, tutte le cose sono infinite e si convertono le une nelle altre. Questa è l'idea di Democrito, degli atomi che si combinano ma totalmente a caso: tutto ciò che accade, che c'è, esiste per caso, non c'è nessuna legge che regolamenta. L'unica cosa che Democrito riconosce come necessaria è l'esistenza di questi atomi, ma i modi in cui questi atomi si combinano, creando tutte le cose, è totalmente casuale, imprevedibile, ingestibile e indominabile. *I mondi si generano quando i corpi cadono nel vuoto e si intrecciano gli uni con gli altri.* Erano le prime fantasie intorno al funzionamento degli atomi. Possiamo lasciare stare le teorie fisiche di Leucippo, non è che ci interessino, è altro ciò che ci interessa. A pag. 1061. *Apollodoro, nella Cosmologia, sostiene che Epicuro è stato allievo di Nausifane e di Prassifane. Nell'Epistola a Euriloco, al contrario, Epicuro lo nega, e dice di essere stato allievo di se stesso. Né Epicuro né Ermarco dicono che sia esistito Leucippo filosofo, che altri, tra cui l'epicureo Apollodoro, sostengono essere stato, invece, maestro di Democrito.* Ognuno dice la sua, non saremo noi a risolvere il problema. A pag. 1167. *Democrito e Leucippo affermano che tutte le altre cose sono formate da corpi indivisibili... Atomo, letteralmente, significa indivisibile, ἄτομος, non diviso. ...e che questi sono infiniti, sia per la quantità sia per le forme; invece, le cose sono diverse per gli atomi che le compongono, per la loro posizione e il loro ordine. Democrito e Leucippo pongono le forme e fanno derivare da esse l'alterazione e la generazione per la aggregazione di essi. /.../ Poiché questi filosofi pensano che il vero dimori nell'apparenza dei fenomeni... Questo è importante: il vero sta nell'apparenza. ...i quali sono tra loro contrari e infiniti, hanno immaginato come infinite le forme degli atomi, in maniera tale da spiegare perché il medesimo fenomeno, in forza dei cambiamenti della sua composizione, possa apparire in modi*

antitetici a persone differenti. Infatti, è sufficiente che si verifichi uno spostamento anche minimo degli elementi nel composto o perfino di uno solo dei componenti per far sembrare del tutto diverso l'intero composto. Infatti, dalla composizione delle stesse lettere può derivare tanto una tragedia quanto una commedia. Leucippo, il discepolo di Zenone, non conservò la stessa opinione, ma sostenne che vi sono infinite realtà, in moto perenne... Capite subito che questa idea del moto perenne è qualcosa che rende impossibile la certezza, la conoscenza, il possesso, il dominio. ...poiché sono continui tanto il cambiamento quanto la generazione. Sostiene che elementi sono il pieno e il vuoto. È chiaro che gli atomi, per potere muoversi, devono essere nel vuoto; se tutto fosse pieno, non si muoverebbe niente. Dice che i mondi nascono in questa maniera: quando parecchi corpi si separano da ciò che li contiene e scorrono insieme e si ammassano in un vuoto immenso, urtandosi a vicenda, ecc. /.../ Coloro che hanno rigettato la divisibilità all'infinito della realtà, alla luce del fatto che noi non siamo capaci di dividere infinitamente le cose, e da questo, di conseguenza, non siamo capaci di rendere credibile una divisione che non si coglie con evidenza, dicevano che i corpi si formano a partire da elementi indivisibili e che si disgregano in elementi indivisibili. Tuttavia, Leucippo e Democrito non solo credono che la causa dell'indivisibilità dei corpi primi sia l'inalterabilità... Se una cosa è divisibile è alterabile, perché dividendosi si altera. ...ma anche la loro minutezza in mancanza di parti. A pag. 1171. Leucippo e Democrito ed Epicuro dicevano che gli atomi sono infiniti quanto al numero, mentre il vuoto è infinito per la grandezza. E neppure – come altri sostengono, ad esempio Leucippo e Democrito di Abdera – si debbono considerare razionali le cose che accadono... È impossibile considerarle razionali, che abbiano cioè una ragione: accadono senza ragione. È inutile cercare una ragione nelle cose, perché non c'è. Come talvolta abbiamo detto un po' per gioco: tutti gli umani cercano il senso, la ragione delle cose; ecco, sono seduti su questa palletta, chiamata Terra, che vaga senza meta e senza motivo in mezzo allo spazio; quale ragione dobbiamo trovare di fronte a una cosa totalmente senza senso? A pag. 1171. Perciò, a Leucippo e a Democrito, i quali dicono che i corpi primi si muovono sempre nel vuoto infinito... Se questi atomi si muovono in un vuoto infinito non sono in nessun modo ordinabili e, quindi, è come se negassero il κόσμος, nel senso greco di ordine: non c'è un ordine cosmico. L'ordine cosmico, invece, è importantissimo, perché da lì si può cominciare a persuadere le persone che, siccome tutto il cosmo è ordinato, allora anche la civiltà deve essere ordinata, perché la natura è ordine. ...bisogna chiedere di specificare quale sia il loro moto e, in ogni caso, quale sia il moto naturale. Questo è Aristotele che pone già subito obiezioni a questa cosa e, quindi, vuole che loro specificino quale sia il moto naturale. Ma hanno appena detto che non c'è un moto naturale, che il moto è assolutamente casuale, dentro uno spazio infinito, con questi elementi indivisibili, cioè gli atomi, per cui le cose si creano senza nessuna ragione. E questo è il punto fondamentale: non c'è una ragione o, come si sarebbe detto molto tempo dopo, non c'è un principio di ragione, cioè quel principio che risponde alla domanda: da dove viene quella cosa, qual è la sua ragione, la sua origine, la sua causa. A pag. 1175. Secondo Leucippo e Democrito il cosmo ha forma sferica. Secondo Leucippo, Democrito ed Epicuro, il cosmo non è retto né da qualcosa di animato né dalla provvidenza, ma è derivato dagli atomi, in forza di una natura irrazionale. Quindi, la natura è irrazionale. Capite immediatamente il problema che si affaccia; pensate al diritto naturale: se la natura è irrazionale, che si fa? (Estratto da Grande Cosmologia). È uno dei libri di Democrito. Chiaramente, ci sono rimaste solo testimonianze, perché non c'è più niente. Il cosmo si formò strutturandosi secondo una forma curva in questa maniera: poiché gli atomi sono soggetti a un moto casuale e disordinato e si muovono senza posa e rapidamente, parecchi corpi convennero in un medesimo luogo, e per questo motivo hanno una tale varietà di configurazioni e di grandezze. Totalmente casuale, nulla di razionale, non c'è nessuna ragione, né ἀρχή né αἰτία, né origine né causa. A pag. 1181. Mentre gli altri filosofi pensano che le percezioni sensibili siano tali secondo natura, Leucippo e Democrito e pure Diogene di Apollonia, invece, dicono che quelle sono tali per convenzione, cioè dipendono dalle nostre opinioni e affezioni. Non c'è alcunché di vero e di comprensibile all'infuori dei primi elementi, vale a dire gli atomi ed il

vuoto. Soltanto questi, infatti, sono secondo natura, mentre le altre realtà differiscono a seconda della posizione, dell'ordine e della figura secondo cui tali elementi si dispongono accidentalmente. /.../ Leucippo di Mileto, che secondo alcuni era di Elea, fu pure egli eristico. Anch'egli disse che l'universo è nell'infinito e che tutte le cose sono apparenze e congetture e che nulla è per davvero, ma che appaiono allo stesso modo in cui ci appare il remo immerso in acqua. Cioè, spezzato. Siamo ora a Democrito. Democrito, figlio di Egesistrato, ma secondo alcuni di Atenocrito, secondo altri, di Damasippo, era di Abdera, o, secondo alcuni, di Mileto. Fu allievo di alcuni Magi e Caldei, poiché il sovrano Serse aveva lasciato al padre di Democrito alcuni precettori in occasione dell'ospitalità ricevuta, come riferisce pure Erodoto. Da costoro, Democrito, ancora ragazzo, apprese rudimenti di teologia e di astronomia. In seguito, ebbe rapporti con Leucippo e, stando ad alcuni, con Anassagora, benché fosse più giovane di ben quarant'anni. Nella sua Storia varia, Favorino, invece, riferisce la notizia secondo cui Democrito affermava che le tesi sostenute da Anassagora a proposito del sole e della luna non erano di lui, ma erano più antiche, e che Anassagora se ne era appropriato. /.../ Demetrio, dal canto suo, dice che la porzione di eredità di Democrito consistette in più di cento talenti, che egli finì per spendere dal primo all'ultimo. Aggiunge che Democrito amava le fatiche dello studio al punto che viveva rinchiuso in una piccola casa che si era presa nel giardino attorno alla casa paterna. Quelle erano persone che vivevano di pensiero, stimavano che il pensiero fosse la cosa più nobile per gli umani. A pag. 1195. La sua idea era che i principi di tutte le cose siano gli atomi e il vuoto, e che tutte le altre cose siano oggetto di opinione. I mondi sono infiniti, generati e corruttibili. Nulla nasce dal non-essere, e nulla si corrompe nel non-essere. Gli atomi sono infinitamente vari per grandezza e infiniti per numero, e si muovono nell'universo in modo vorticoso, generando in tal maniera tutti i composti, il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra. Anche questi elementi, infatti, sono aggregati atomici d'un certo tipo. Questa è una frase che un fisico moderno potrebbe sostenere: sono aggregati atomici, in effetti. Al contrario, gli atomi sono in sé impassibili e inalterabili, per via della loro solidità. /.../ Il fine della vita è la tranquillità dell'animo, che non coincide con il piacere, come hanno inteso alcuni, sbagliando. Al contrario, è quella disposizione interiore, nella quale l'anima trascorre la vita in uno stato di tranquillità e di stabilità, senza essere turbata da alcuna aura o superstizione, né da alcuna altra passione. Si può ricavare, in effetti, un'etica di Democrito: se ogni cosa è opinione e noi siamo immersi in una totale casualità, la cosa cui possiamo aspirare è la tranquillità, perché non c'è motivo di agitarsi, in quanto ciascuna cosa che accade, accade per caso.

Intervento: L'agitarsi è proiettato al controllo della cosa...

Esatto, e pensare, credere che la cosa sia così, sennò non mi agito. A pag. 1201. *E il secondo (accanto ad Anassagora) è Democrito, facoltoso e possidente, in quanto nato da nobile famiglia. Poiché era tutto assorbito dal proprio desiderio di sapere, che gli era assai familiare, allontanò da sé quella ricchezza cieca e molesta che di solito beneficia i malvagi e i vili, e acquistò invece quella ricchezza che non è cieca e che è costante, oltre che avvezza a frequentare solo i buoni. Per questo motivo, egli fu ritenuto quasi un genio maligno, a tal punto che rischiò di vedersi negata la stessa sepoltura in patria, per una legge in vigore presso gli abitanti di Abdera, la quale sanciva di lasciare insepolto chi violasse le leggi patrie. Non si comportava come ci si aspettava si comportasse, e cioè che si tenesse tutti i soldi e facesse bisboccia; invece no, e questo già lo rendeva sospetto, sovversivo, una persona da cacciare. I Greci rendono onore ad Anassagora e a Democrito, in quanto, ardendo d'amore per la filosofia, abbandonarono le proprie terre a pascolo per le mandrie. Ammiriamo il fatto che le greggi si nutrano delle messi dei campi di Democrito, mentre il suo animo procede rapido e senza corpo nel regno dei pensieri. A pag. 1221. Democrito di Abdera supponeva che l'universo fosse infinito, perché non prodotto in alcuna maniera da un Demiurgo. Qui già era in contrasto con Platone. Platone aveva bisogno di inventarsi qualcuno che fosse il reggitore, qualcuno che avesse messo un ordine nelle cose. Il demiurgo è un legislatore, ordina, in ciascuno dei due sensi: impartisce ordini e stabilisce un ordine alle cose. Inoltre dice che esso è pure immutabile, e in maniera generale tratteggia con precisione quale sia la costituzione dell'universo. Le cause delle cose che ora divengono non hanno alcun*

*principio, ma universalmente e da tempo infinito le realtà che furono, che sono e che saranno sono in senso assoluto organizzate dalla necessità. Per lui la necessità è soltanto dell'esistenza degli atomi, tutto il resto è totalmente casuale. A pag. 1223. Democrito reputa impossibile che l'uno derivi dal due e che il due si generi dall'uno, in quanto sono le grandezze indivisibili a originare le sostanze. Parmenide dice che i principi sono due: l'essere e il non-essere. Li chiama fuoco e terra. Democrito dice è impossibile che l'uno derivi dal due, che il due si generi dall'uno. Questo però ci dà da pensare, perché è come se stesse dicendo che non c'è prima l'uno o prima il due, ma sono simultanei. Dire che l'uno non deriva dal due e che è impossibile che il due si generi dall'uno mantiene questi elementi come distinti, ma potrebbe anche che li intenda anche come non separati. Qui è difficile da interpretare perché intanto è un frammento piccolissimo, tratto dalla *Metafisica* di Aristotele. Alcuni chiamano "atomi" certi corpi incorruttibili e minutissimi, i quali formano una pluralità incalcolabile; costoro presuppongono che vi sia un'area di spazio vuoto illimitata quanto a grandezza. Inoltre, aggiungono che questi atomi sono trasportati nel vuoto dal movimento, come capita, e incontrandosi per caso in virtù dell'impeto disordinato che li contraddistingue, e combinandosi insieme in forza della varietà delle loro configurazioni, determinano l'origine del mondo e di ciò che in esso è racchiuso, o meglio degli infiniti mondi. Un movimento "come capita", si incontrano così, per caso. È stata questa la dottrina di Epicuro e di Democrito, benché si trovassero in disaccordo su un punto: il primo considerava minuscoli tutti gli atomi e, per questo motivo, impercettibili; mentre l'altro, cioè Democrito, ammetteva anche l'esistenza di atomi assai grandi. Quello su cui assolutamente insistono è che ciascuna cosa sia opinabile, sia un'opinione. L'unica cosa certa sono questi atomi che si muovono e che producono le cose, ma in modo totalmente casuale, totalmente irrazionale, cioè, senza alcuna ragione, incontrollabile, quindi, non dominabile. A pag. 1229. "Secondo convenzione è il colore, secondo convenzione il dolce, secondo convenzione l'amaro, mentre veri sono gli atomi e il vuoto" dice Democrito... Le uniche due cose che lui reputa necessarie sono gli atomi e il vuoto. Gli atomi, perché aggregandosi o disgregandosi a caso costruiscono o distruggono tutto; il vuoto, perché consente agli atomi di muoversi. ...considerando le qualità sensibili da noi percepite come derivanti dall'incontro di atomi, mentre non crede che esistano in natura il bianco o il nero o il giallo o il rosso o l'amaro o il dolce. Con l'espressione "secondo convenzione", infatti, non si intende indicare altro che "come si ritiene" e "relativamente a noi", e non in conformità alla natura delle cose, che viene resa con l'espressione "secondo realtà", desunta da "reale" nell'accezione di "vero" (ἀληθές). E il significato complessivo di questo ragionamento sarebbe il seguente: gli uomini ritengono che qualcosa sia bianco e nero e dolce e amaro e quante altre qualità affini, ma a esistere veramente sono solo l'essere e il nulla. Gli atomi e il vuoto. A pag. 1231. ...benché Epicuro abbia cambiato qualche aspetto della teoria, come quello dell'inclinazione degli atomi di cui ho già parlato prima, tuttavia la maggior parte delle nozioni è la stessa: basti pensare a quelle di atomo, di immagine riflessa, di infinità spaziale e all'idea che esistano innumerevoli mondi che nascono e scompaiono, cioè a quasi tutte quelle nozioni che caratterizzano questa teoria fisica. Mondi che nascono e scompaiono. Anche la Terra: a un certo punto il Sole cesserà di esplodere, che è una bomba atomica in continua esplosione, si raffredda, i pianeti collassano sul Sole, un gran botto e tutti questi mondi scompaiono e se ne formeranno altri. Comunque, non è una questione di giorni, ci va un po' di tempo. La sua idea è straordinaria, geniale, se si pensa che sono cose dette ventisei secoli fa. A pag. 1233. Se bisogna credere a Posidonio, la teoria atomistica è antica ed è nata con Moco di Sidone prima delle guerre troiane. Democrito ed Epicuro introdussero gli atomi, sempre che non si debba riconoscere che tale concezione sia ancora più antica e che, come diceva lo stoico Posidonio, sia stata formulata da un Fenicio di nome Moco. Secondo alcuni, la filosofia è nata presso i barbari... e nella fattispecie con il fenicio Moco, con Zamolssi di Tracia e con Atlante di Libia. /.../ Democrito pensa che quelli che chiama atomi, vale a dire quei corpi indivisibili per la loro solidità, si muovano nel vuoto infinito, nel quale nulla è sommo né infimo né ultimo né estremo, in maniera da scontrarsi aggregandosi tra loro, e da costituire in questo*

modo tutto ciò che esiste e che è visibile. E questo movimento atomico non ha avuto nessun principio, ma si volge dall'eternità. Ancora oggi c'è l'idea del Big Bang, va bene, ma prima cosa c'era? A pag. 1265. Secondo Democrito ed Epicuro, l'anima è corruttibile e si corrompe insieme al corpo. Già questo sarebbe bastato a Platone per tagliare la testa a Democrito: se l'anima si corrompe con il corpo non c'è più l'anima immortale e, quindi, tutta la sua teoria della trasmigrazione delle anime crolla. Inoltre, l'anima per Platone è ciò che fa da tramite con l'Iperuranio. Dopo tutto, è la condizione della conoscenza; se gli leva l'anima è finita. Diotimo diceva che, per quel filosofo (Democrito), i criteri del giudizio sono tre: a) cogliere le realtà che non si vedono a partire dai fenomeni; b) la ricerca del concetto; c) per quanto riguarda le passioni, ciò che bisogna scegliere e ciò che bisogna evitare, poiché dobbiamo scegliere ciò che sentiamo che ci è proprio; mentre dobbiamo evitare ciò che sentiamo che ci è estraneo. Essi affermano, poi, che molti degli altri viventi, delle medesime cose hanno impressioni sensoriali opposte alle nostre, e che addirittura ogni individuo, considerato in rapporto con sé medesimo, della medesima cosa non sempre ha le stesse impressioni sensoriali. Non è dunque chiaro quali di queste siano vere e quali false: in realtà, le une non sono affatto più vere delle altre, ma l'uno e l'altro lo sono a egual titolo. Questa è l'idea che aveva Democrito di opinione: l'unica verità con cui abbiamo a che fare sono le opinioni, la δόξα, la chiacchiera, per dirla con Heidegger. Per questa ragione, Democrito asserisce che o non c'è nulla di vero o, per lo meno, che il vero resta nascosto. Questo pensa Democrito: non c'è nulla di vero e se ci fosse è nascosto. Se si dice che l'Intelligenza muove il tutto, come si può dire che il moto è proprio pure dell'anima? Eppure lo si dice, in quanto si ammette l'identità tra Intelligenza e anima, come crede pure Democrito. Eppure, stando a ciò che questi filosofi hanno detto, non risulta affatto con evidenza che per loro siano la stessa cosa Intelligenza e anima, mentre è Aristotele a provarlo mediante il sillogismo. Infatti, Aristotele osserva come sia più che evidente che Democrito voglia propugnare proprio questa tesi, in quanto senza incertezza egli ha detto che il vero e la parvenza coincidono, e che non sussiste alcuna differenza tra la verità e la parvenza sensibile, ma che per ciascuno è vero ciò che gli appare e ciò che congettura che gli appaia, come ha sostenuto pure Protagora. Protagora diceva che l'uomo è misura di tutte le cose. Invece, in conformità a un ragionare corretto, c'è una differenza: infatti, la sensazione e l'immaginazione si rivolgono alla parvenza, mentre l'intelligenza si rivolge alla verità. Potremmo obiettare: questa cosa la dici tu, in base a che cosa affermi una cosa del genere? Per questo motivo, se l'intelligenza ha per oggetto suo proprio la verità... È una petizione di principio che l'intelligenza abbia per oggetto suo proprio la verità, come facciamo a saperlo? ...l'anima è rivolta alla parvenza, mentre se il vero coincide con le parvenze, come sembra a Democrito, anche l'intelligenza non può che coincidere con l'anima. Come l'intelligenza, infatti, ha per oggetto la verità, così l'anima è protesa verso la parvenza e allora, al contrario, come la parvenza si rapporta al vero, così l'intelligenza si rapporta all'anima. Dunque, se sono identici la parvenza e il vero, anche l'intelligenza e l'anima sono identici. Non sarebbe possibile asserire che ogni rappresentazione è verace, secondo l'insegnamento che Democrito e Platone ci hanno fornito tramite la loro confutazione di Protagora. Se, infatti, ogni rappresentazione dell'immaginazione è verace, verace sarà pure la rappresentazione che immagina che non ogni rappresentazione dell'immaginazione è verace: e in questo modo, la tesi per la quale ogni rappresentazione dell'immaginazione è verace diventerà falsa. Dice Se, infatti, ogni rappresentazione dell'immaginazione è verace, verace sarà pure la rappresentazione che immagina che non ogni rappresentazione dell'immaginazione è verace, cioè, attribuisce all'antecedente ciò che riscontra nel conseguente: sono argomentazioni piuttosto labili. A pag. 1234. Dal fatto che ad alcuni il miele paia amaro e ad altri dolce, Democrito ha tratto la conclusione che esso non è né dolce né amaro. Cioè, non possiamo asserire nulla sul vero. A pag. 1317. Il figlio di Damasio, Democrito di Abdera, asseriva che il cosmo è infinito e che giace sul vuoto. Affermava, poi, che il solo scopo di tutte le cose, ossia il bene supremo, è la tranquillità dell'animo, mentre le sofferenze sono manifestazioni dei mali. Ciò che sembra giusto, non è giusto; invece, è ingiusto ciò che è contrario alla natura. Egli diceva che le leggi sono una pessima invenzione, e che "il sapiente non deve lasciarsi comandare con la persuasione

delle leggi, bensì conviene vivere liberamente”. A pag. 1329. Questo è quanto è stato tramandato circa la prima generazione di tutte e quante le realtà. Invece, circa i primi uomini, si racconta che essi conducevano un’esistenza disordinata e selvaggia, disperdendosi a pascolare e a procacciarsi le piante che ritenevano più adatte al proprio gusto e i frutti che si producevano spontaneamente sulle piante. In quanto erano in costante lotta con le fiere, l’amor proprio li indusse ad apprendere a soccorrersi reciprocamente, mentre la paura li indusse ad associarsi; e in questo modo, col tempo, impararono a riconoscersi tra loro attraverso particolari dell’aspetto. La loro voce cessò di emettere suoni inarticolati e senza significato, e a poco a poco appresero ad articolare vere e proprie parole, fino a che essi giunsero a concordare tra loro parole idonee per simbolizzare ogni cosa che conoscevano e alla loro portata. In questo modo, essi determinarono la nascita di espressioni per tutte quante le cose. Poiché tali comunità umane nacquero in ogni luogo della terra abitata, la lingua o il dialetto non potevano essere gli stessi per tutti: infatti, succedeva che ciascuna comunità coniasse proprie parole. Di conseguenza, i caratteri di quei dialetti furono diversi e molteplici, e le prime comunità nate diventarono e capostipiti di tutte le etnie. I primi uomini conducevano un’esistenza gravosa, perché non si era ancora scoperto nulla di ciò che rende più semplice la vita. Per questo motivo, essi erano nudi e senza indumenti, non ancora abituati a vivere in abitazioni e a usare il fuoco; ignoravano perfino che potesse esistere una forma di nutrimento non selvatica. Infatti, poiché ignoravano l’esistenza di un modo per conservare il cibo che traevano dai campi, non si curavano affatto di fare provviste di frutti in vista di situazioni di bisogno. Per questa ragione, d’inverno molti di loro morivano di freddo e per la mancanza di nutrimento. /.../ ...in generale, l’insegnamento venne agli uomini dalla necessità, la quale rese noto l’apprendimento a questo essere ben equipaggiato di supporti per tutti i suoi atti in virtù del possesso delle mani, della ragione e di un’anima sagace. A pag. 1339. E sta ancora scritto: “anche questo è evidente, che noi non sappiamo nulla di vero riguardo a ogni cosa, ma che per ciascuno l’opinione rappresenta una sovracostruzione delle cose. Non sappiamo nulla di nulla, ma l’opinione rappresenta una sovracostruzione delle cose, qualcosa che costruiamo, e noi sappiamo soltanto di questa nostra costruzione e non della cosa. Tenete sempre conto che sono cose dette ventisei secoli fa. Democrito, talvolta, respinge ciò che le sensazioni fanno apparire: egli asserisce che, in queste, non si manifesta nulla di conforme al vero, ma solo conforme all’opinione; e afferma che la verità delle cose dipende dall’essere degli atomi e dal vuoto. Democrito sostiene infatti che “secondo convenzione è il dolce, secondo convenzione l’amaro, secondo convenzione il caldo, secondo convenzione il freddo, secondo convenzione il colore, mentre veri sono soltanto gli atomi e il vuoto”. (che vuol dire: si crede e si opina che le realtà sentite esistano, mentre esse non sono conformi al vero, giacché questa qualifica spetta esclusivamente agli atomi e al vuoto). Benché Democrito promettesse, negli scritti intitolati *Le conferme*, di attribuire alle sensazioni la forza della credibilità, ciononostante si nota che egli le condanna, in quanto sostiene: “noi non percepiamo nulla che sia fermamente ancorato all’essere, giacché ciò che è percepito cambia in base alla disposizione del nostro corpo e a quella di ciò che entra nel corpo o di quella che “al corpo” gli oppone resistenza”. E afferma in aggiunta: “noi non percepiamo come ogni cosa veramente sia o non sia, come spesso è stato spiegato”. A pag. 1343. Queste sono, alla lettera, le sue parole: “due sono le forme di conoscenza: quella autentica e quella inautentica; rientrano nella seconda la vista, l’udito, l’olfatto, il gusto, il tatto e tutte le cose di questo tipo; invece la prima differisce nettamente da questa”. Successivamente, nell’anteporre la forma autentica di conoscenza a quella inautentica, aggiunge: “quando la forma inautentica di conoscenza non è affatto in grado di vedere, sentire, odorare, gustare, percepire col tatto ciò che è più minuto di una certa dimensione, ma deve ricercare qualcosa di ancora più minuto, allora interviene la forma autentica di conoscenza, la quale ha a disposizione un organo più fine, che serve per pensare”. Infatti, ciò che sfugge alla visione degli occhi rientra nella sfera della visione dell’intelligenza”. A pag. 1359. Sicché l’essere trae tutte le cose dall’Intelligenza, che si autoconosce ed è dotata di sapienza; la denominazione, invece, deriva alle cose dall’anima, la quale imita l’Intelligenza. Allora, il dare i nomi non è, come sostiene Pitagora, un’azione tipica di chi opera a caso, ma è un’azione compiuta dalla realtà <dell’anima> che contempla l’Intelligenza e la natura

degli esseri. Per questa ragione, i nomi sono secondo natura. Viceversa, Democrito propugna la tesi secondo la quale nomi sono convenzionali, e la fa valere tramite questi quattro argomenti. La prova desunta dall'omonimia: vi sono, infatti, attività diverse che sono denominate con la stessa parola, il che già testimonia che il nome non è secondo natura. La prova tratta dalla polinomia: se vengono dati nomi diversi a un'identica e uguale realtà e se quei nomi sono interscambiabili, allora non è possibile che siano secondo natura. La terza argomentazione è mutuata dallo scambio dei nomi: come potremmo mai cambiare il nome di Aristocle in Platone, o quello di Tirtamo in Teofrasto, qualora i nomi fossero secondo natura? La quarta prova è tratta dalla mancanza di una costante derivazione dei nomi per somiglianza tra loro: perché dal termine "saggezza" traiamo il termine "pensare saggiamente", mentre dal nome "giustizia" non facciamo derivare alcun verbo? Allora non per natura, bensì per caso si formano i nomi. Anche i nomi si formano per caso. Non c'è nulla che non sia il prodotto di ciò che è assolutamente casuale, cioè, al di fuori del controllo degli umani. Tutto questo modo di pensare gli ha creato ovviamente dei problemi. Ci sono poi delle brevi sentenze di carattere morale. A pag. 1369. *Chi commette ingiustizia è più infelice di chi la subisce.* Ricordate Platone quando diceva che è più felice chi sopporta le ingiustizie di chi invece la commette. *È difficile lasciarsi comandare da chi è inferiore.* Volontà di potenza. *Un ragionamento è spesso più forte dell'oro nel convincere.* Il modo di piegare qualcuno attraverso l'argomentazione è più potente dell'oro, perché l'oro lo compera ma il ragionamento lo persuade. *Molti, che pure commettono le azioni peggiori, elaborano discorsi assai belli. /.../ Gli stolti diventano saggi nel momento in cui si trovano nella malasorte.* A pag. 1371. *Molti, pur sapendo un gran numero di cose, sono privi di intelligenza. /.../ Bisogna coltivare la ricchezza dell'intelligenza e non l'erudizione.* Questo è di una grandissima saggezza: non serve avere acquisito tantissime cose se non le sai usare, se non sai metterle a frutto, se non sai farle lavorare. A pag. 1373. *Il desiderio smisurato è tipico del bambino, non dell'uomo. /.../ I piaceri in tempo inopportuno provocano disgusto.* Uno ama tantissimo un qualche cibo, ma se ha un forte mal di stomaco, in quel momento non l'apprezza. *Le passioni violente verso qualcosa rendono cieca l'anima, impedendole di vedere tutte le altre cose.* È ciò che Freud chiamava psicotizzazione: c'è una cosa soltanto e si vede solo quella, tutto il resto scompare e non si vede più niente, si vede solo quella cosa lì, ma la si vede nel modo in cui si crede che sia, perché quella cosa è il prodotto di quelle altre cose che io ho invece cancellato. A pag. 1375. *Colui al quale piace contraddire e che affronta molti temi, è naturalmente incapace di apprendere quelle cose che più conviene sapere.* Qui sembra che ce l'abbia un po' con gli eristici. L'eristica non è nient'altro che una tecnica di contraddizione, per mettere cioè l'altro in difficoltà senza però proporre nessuna direzione, nessuna via, semplicemente paralizza l'altro. Ricordate Eutidemo, lui era un erista. L'accusa che Platone gli rivolgeva era proprio questa: voi riuscite, sì, a mettere a tacere l'avversario, però in questo modo mettete a tacere anche voi, perché oltre non sapere più andare. A pag. 1379. *La donna non si eserciti nel pensare: sarebbe tremendo. /.../ Stare al comando di una donna, sarebbe per l'uomo il massimo affronto.* A pag. 1457. *In quell'epoca, il filosofo della natura Democrito di Abdera godette di grande rinomanza. In Egitto, nel tempio di Menfi, con altri sacerdoti e filosofi, Democrito fu iniziato ai Misteri da Ostone di Media, mandato in Egitto dai sovrani persiani del tempo, al fine di dirigere il culto che si teneva nei templi egizi. Tra questi iniziati, oltre a Democrito, c'era una tale ebrea sapiente, Maria, e Pammene. Democrito compose opere sull'oro, sull'argento, sulle pietre e sulla porpora, ma in maniera poco chiara, alla stregua di Maria. Tuttavia, tutti e due furono elogiati da Ostone, in virtù del fatto che avevano resa arcana ai più e agli stessi sapienti quell'arte. Invece, Pammene fu criticato in quanto scrisse quelle cose in maniera aperta.* Venne, dunque, elogiato per avere scritto per pochi, perché la verità devono conoscerla pochi. È la posizione che secoli dopo fu di Averroè della doppia verità: c'è una verità per il popolo e una verità per gli eletti. È sempre stato così.

Questa sera dobbiamo concludere il discorso sugli atomisti. Abbiamo terminato con Democrito, abbiamo ancora qualcosa con gli atomisti minori, i quali, di fatto, non è che aggiungano granché rispetto a ciò che ha già detto Democrito. A pag. 1483. Qui si parla di Nessa. *Parmenide, Melisso fu suo allievo, e di questi fu allievo Zenone, del quale fu allievo Leucippo, di cui fu allievo Democrito, di cui furono allievi Protagora e Nessa. Di Nessa, fu scolaro Metrodoro, di cui fu scolaro Diogene, che per scolaro ebbe Anassarco, il cui allievo Pirrone guadagnò la celebrità. /.../ Anassagora udì Diogene di Smirne, il quale fu allievo di Metrodoro di Chio, che diceva di non sapere neppure questo, cioè di non sapere alcunché.* Contrariamente a Socrate, il quale diceva di sapere di non sapere, lui dice: no, non so nemmeno questo, non so nemmeno di non sapere. Passiamo a Metrodoro di Chio. A pag. 1485. *Metrodoro di Chio sostiene che il tutto è eterno, qualora fosse generato, lo sarebbe a partire dal non-essere.* Questo perché fuori del tutto non c'è niente. *Egli dice, inoltre, che il tutto è infinito, in quanto è eterno, non avendo un principio da cui sarebbe derivato, né un limite né una fine.* È chiaro che se dico che il tutto deriva da qualcosa, questo vuol dire che c'è qualcosa prima del tutto. *Il tutto non partecipa neppure del movimento, dato che è impossibile che si muova ciò che non muta luogo; e tale mutamento di luogo non potrebbe avvenire se non come passaggio al pieno o al vuoto.* A pag. 1491. *Metrodoro di Chio affermò che nessuno sa alcunché, e che, a dire il vero, quel che ci pare di conoscere non lo sappiamo con esattezza, né bisogna prestar fede alle sensazioni. Infatti, tutto è in quanto appare. /.../ Il celebre Metrodoro di Chio, che ha provato grandissima ammirazione per Democrito, all'inizio del suo scritto Sulla natura dice così: "io nego il fatto che noi sappiamo se sappiamo qualcosa oppure niente, e se non sappiamo neppure di sapere o di non sapere, e se esista qualcosa o nulla".* È la devastazione totale del sapere. A pag. 1493. *Tra questi, troviamo Metrodoro di Chio e Protagora di Abdera. Metrodoro, poi, è definito allievo di Democrito, e pare aver posto quali principi il pieno e il vuoto, che corrispondono rispettivamente all'essere e al non-essere. Componendo lo scritto Sulla natura, esordì in questa maniera: "nessuno di noi sa alcunché e neppure questo, cioè se sappiamo o non sappiamo né se sappiamo o non sappiamo di sapere che cosa esiste né, in generale, se esista qualcosa oppure no".* Un simile esordio fu successivamente fonte di ispirazione negativa per Pirrone. *Nel proseguimento dell'opera, Metrodoro aggiunge quanto segue: "Tutto è <tutto> ciò che si conosce".* È una questione ripresa da Democrito ed è una questione importante perché, in effetti, mostra come già da sempre gli umani abbiano avuto il sentore che non ci sia alcun senso nelle cose. Democrito diceva che tutto è costituito da atomi che si combinano tra loro e formano le cose, ma il modo in cui si combinano è totalmente casuale, non c'è nessuna legge, non c'è nulla che lo ordini; è tutto puramente casuale, quindi, imprevedibile, assolutamente accidentale, cioè, non è possibile reperire alcun principio di ragione, non c'è nessuna ragione. D'altra parte, come dargli torto? C'è qualche ragione per cui il mondo esista, tutto il sistema solare esista e noi stessi esistiamo? Assolutamente no. L'unica cosa, dice Democrito, è che occorre che esistano gli atomi, cioè, occorre che esista qualche cosa perché noi possiamo fare tutte queste considerazioni, occorre cioè che esista il linguaggio. È il linguaggio che ci consente di dire che esiste qualcosa e di interrogare questo qualcosa. Certo, è necessario che qualcosa sia, ma perché qualcosa sia è necessario che ci sia il linguaggio, solo allora c'è qualcosa, sennò non c'è nulla. Questo rende conto dell'avversione che nell'antichità ha avuto Democrito. Dicevamo la volta scorsa che Platone ha cercato tutti i suoi libri per bruciarli, ma poi gli hanno detto che oramai erano in circolazione, che non sarebbe servito a nulla bruciare quel libro quando ce ne sono mille in giro. Era una cosa che Platone non poteva assolutamente sopportare. Ponendo le cose in modo assolutamente casuale e accidentale, toglie di mezzo la figura del demiurgo, del costruttore, che per Platone era invece fondamentale: tutto è ordinato da un demiurgo. Soltanto se c'è un demiurgo possiamo dire che c'è un ordine nelle cose, sennò questo ordine da dove arriva, chi l'ha stabilito? È demiurgo colui che ordina, quindi, crea il cosmo, e il cosmo è ordine; se togliamo il demiurgo allora non c'è più nessuna possibilità di avere un ordine, quindi, un riferimento, quindi, una legge. Questo credò allora

dei grossi problemi, ancora oggi, anche se in effetti la fisica moderna, quella più recente, si è accostata in qualche modo alla posizione di Democrito, per cui non c'è più l'idea che tutto sia ordinato in un qualche modo ma c'è l'eventualità che tutto si sia prodotto in modo accidentale, quindi, per niente: tutto ciò che esiste, esiste per niente. Tuttavia, per molti accogliere questo non è facile. Democrito rimane un punto fermo, è qualcosa di assolutamente differente da tutti gli altri presocratici, perché nessuno aveva posta la questione in termini così radicali, affermando che tutto sorge in modo totalmente casuale e accidentale e che non c'è nessun ordine, nessuna legge, nessun demiurgo, cioè, nessun dio. La funzione di dio è quella di mettere ordine nelle cose, crea creando ordine. Con Democrito invece no, non c'è nulla, ci sono, sì, le cose, ma in modo totalmente accidentale. L'autore di cui a questo punto ci occuperemo è Eraclito di Efeso. Siamo sempre nel V secolo a.C. Eraclito è importante, forse colui che ha raggiunto il massimo vertice del pensiero, opinione condivisa anche da Hegel, il quale diceva che tutto ciò che ha scritto nella *Logica* è debitore di Eraclito e di aver accolte tutte le proposizioni di Eraclito. Tra poco vedremo perché. È il massimo pensatore nel senso che è colui che per primo, e forse anche l'unico, ha inteso la simultaneità di essere e non-essere. Nessuno lo aveva fatto prima di lui e nessuno lo farà dopo di lui, se non Hegel appunto. Hegel ha ripreso Eraclito articolandolo, ma di fatto, se ci si pensa bene, né nella *Fenomenologia dello spirito* e neanche nella *Logica* va oltre quello che ha detto Eraclito; lo articola, lo elabora, lo svolge, lo rende forse per alcuni aspetti più preciso, ma non è andato oltre. E la domanda da porsi è se sia possibile andare oltre, perché Eraclito ha posto, senza saperlo naturalmente, la questione centrale del funzionamento del linguaggio, cioè la simultaneità tra il dire e ciò che il dire dice, quindi, fra un elemento e il suo negativo, perché ciò che il mio dire dice non è il mio dire, è la sua negazione. Siamo a pag. 329. *Eraclito in un passo dice che tutto scorre e nulla permane, e paragonando le cose alla corrente di un fiume, dice che non si potrebbe entrare due volte nel medesimo fiume. Eraclito eliminava la quiete e la stasi dell'universo, perché quiete e stasi sono proprie dei morti; invece attribuiva movimento a tutte le cose: movimento eterno alle cose eterne, movimento corruttibile alle cose corruttibili.* Ma ho saltato una cosa che volevo leggersi. A pag. 319. *Le sue opinioni filosofiche erano, nel complesso, le seguenti: tutte le realtà sono costituite dal fuoco e in questo si risolvono. Tutti gli eventi accadono secondo il fato, e gli esseri sono tra loro armonizzati mediante un conflitto degli opposti.* Vedremo poi che non è propriamente un conflitto degli opposti, è un'integrazione, quella che poi Hegel chiamerà *Aufhebung*. *Tutto quanto è pieno di anime e di demoni. Ha parlato anche di tutti i processi che si costituiscono e si svolgono nell'universo, e ha detto che, in quanto a grandezza, il sole è tale e quale appare. E afferma anche: "dell'anima... che ha", che l'opinione è un morbo sacro, disse anche che la visione inganna. Talvolta, nel suo scritto, si esprime in maniera chiara e immediatamente comprensibile...* Lui era soprannominato "l'oscuro". *...in modo che anche il più ottuso possa capire facilmente e ottenere un'elevazione dell'anima. D'altra parte, la concisione e la densità del suo stile sono incomparabili. Sue dottrine particolari sono le seguenti. Il fuoco è elemento, e tutte le realtà sono una modificazione del fuoco, che nascono per condensazione e rarefazione. Ma non espone nulla in modo chiaro. Tutte le realtà, inoltre, si generano mediante gli opposti, e la totalità delle cose fluisce a guisa di un fiume. Il tutto è limitato ed è un solo cosmo. L'universo nasce dal fuoco e di nuovo si risolve nel fuoco, secondo cicli determinati, con alternanza costante, per tutta quanta l'eternità.* Occorre dire che molto spesso parlavano attraverso miti, ricordiamoci che siamo sempre ventisei secoli fa. *E questo avviene secondo necessità. Degli opposti, quello che conduce alla nascita si chiama guerra e conflitto, mentre quello che porta alla conflagrazione e alla risoluzione nel fuoco si chiama concordia e pace.* Quindi, le cose nascono dalla guerra e dal conflitto, mentre tutto ciò che porta alla conflagrazione, alla risoluzione nel fuoco, si chiama concordia e pace. A pag. 331. *Eraclito sosteneva che il fuoco periodico è il dio eterno, e che il destino è la ragione (λόγος) che produce le cose che sono, per concorso degli opposti. Eraclito diceva che tutte le cose sono secondo il destino, e che il destino è la stessa cosa che la necessità. Eraclito sosteneva la tesi che l'essenza del destino è il λόγος che si estende nella realtà del tutto.* Il λόγος è praticamente la

realtà del tutto. *Questa realtà è il corpo etereo, seme da cui deriva generazione dell'universo e periodo stabilito secondo misura.* Ma questa realtà è il λόγος. /.../ *Alcune Muse ioniche e siciliane (Eraclito e Empedocle) ritengono che la cosa più sicura consiste nell'affermare che l'essere è molteplice e uno, e che è tenuto insieme dalla Contesa e dall'Amicizia. "Discordando, infatti, sempre concorda" dicono le Muse più forti, mentre quelle più miti giunsero ad ammettere che le cose sono in generale così, ma che l'universo è, in alternanza, ora uno e in Amicizia per opera di Afrodite, ora molteplice e in conflitto per opera della Contesa.* Come cominciamo a vedere, la questione del conflitto, del πόλεμος, è presente continuamente. Certo, Contesa, πόλεμος, Amicizia, lui usa anche il termine φιλία, ma sono due opposti che sono simultanei. Platone fa dire a Eraclito una cosa che non dice, e cioè che ci sono momenti in cui prevale uno e momenti in cui prevale l'altro. No, Eraclito questo non l'ha mai detto, per Eraclito sono sempre simultanei, è Platone che cerca di aggiustare le cose a suo modo. A pag. 337. *Pertanto, nella misura in cui partecipiamo della memoria della ragione (λόγος) siamo nella verità, ma nella misura in cui noi ci allontaniamo dalla ragione (λόγος) comune, siamo nel falso.* Quindi, fin che siamo nel linguaggio siamo nella verità, quando pensiamo di essere fuori siamo nel falso. *Ora, anche per queste cose nella maniera più esplicita Eraclito dichiara criterio di verità il λόγος comune, e che le cose che appaiono a tutti in comune sono degne di fede in quanto giudicate dal λόγος comune, mentre quelle che appaiono a ciascuno singolarmente sono false.* Che cos'è il λόγος comune? È la chiacchiera, è il discorso comune. Quindi, il criterio di verità è il λόγος comune, la chiacchiera, è l'unico criterio. Si parte sempre e comunque dalla chiacchiera, e questo è il discorso comune, non si può non partire da lì, per cui è questo il vero, ma non tanto nel senso di criterio di verità, come vorrà poi Aristotele, ma come ciò che dobbiamo accogliere per poterlo utilizzare, per potere parlare. Invece, Aristotele voleva porlo come criterio di verità, il che è ben altra cosa. A pag. 339. *Eraclito biasima il poeta Omero che scrisse: "Perisca la discordia degli dei e degli uomini"; perché se non ci fosse l'acuto e il grave non ci sarebbe armonia e se non ci fossero la femmina e il maschio non ci sarebbero esseri viventi. Dopo il verso omerico Eraclito dice infatti che tutto scomparirebbe.* A parte la questione dell'armonia e dei viventi, non ci sarebbe linguaggio. Se non ci fossero questi due opposti continuamente presenti e simultanei, il linguaggio non esisterebbe, quindi, non esisterebbe nulla. *Numenio loda Eraclito che rimprovera Omero perché ha augurato morte e distruzione ai mali della vita, in quanto non aveva capito che, in tal modo, era di suo gradimento che il mondo venisse distrutto, se la materia, che è causa dei mali, venisse distrutta.* Non si è accorto che se togliamo questo, che lui credeva causa di distruzione... Non è causa di distruzione, è causa della vita, è causa dell'esistenza. A pag. 341. Frammenti. 1. *Di questo λόγος che è sempre gli uomini sono incapaci di comprensione, né prima di aver sentito parlarne, né dopo aver sentito parlarne la prima volta; e anche se tutte le cose avvengono secondo questo λόγος, essi si mostrano inesperti, quando si cimentano in parole e in azioni, quali quelle che io presento, distinguendo ciascuna cosa secondo la propria natura, e spiegando come essa è. Ma gli altri uomini non sanno ciò che fanno da svegli, così come dimenticano ciò che fanno dormendo.* 2. *Perciò bisogna seguire ciò che è uguale per tutti, ossia che è comune. Infatti, ciò che è uguale per tutti coincide con ciò che è comune. Ma anche se il λόγος è uguale per tutti, la maggior parte degli uomini vive come se avesse un proprio intendimento.* La chiacchiera è uguale per tutti, ciascuno nasce e vive nella chiacchiera, ma ciascuno immagina che la sua chiacchiera costituisca la propria verità. È questo ciò di cui nessuno si accorge: che quello che crede essere la propria verità, di fatto, non è che la chiacchiera comune. A pag. 343. 6. *Come dice Eraclito, non solo il sole è nuovo ogni giorno, ma è sempre nuovo di continuo.* 7. *Se tutte le cose che sono diventassero fumo, a conoscerle sarebbero i nasi.* 8. *Eraclito dice che ciò che è opposto si concilia, che dalle cose in contrasto nasce l'armonia più bella, e che tutto si genera per via di contesa.* Si è accorto che il linguaggio funziona così, che c'è un elemento... Molto tempo dopo Hegel parlerà di in sé e per sé, e dopo ancora de Saussure introdurrà il significante e il significato, dove ciascuno nega l'altro, sono in opposizione ma simultanei. Simultaneità qui va intesa in un modo ben preciso, che se non ci fosse un elemento non ci sarebbe neppure l'altro, necessariamente: se

togliamo uno togliamo l'altro. Questo si deve intendere con simultaneità, non un essere presenti nello stesso momento... anche, sì, ma non è questo il punto. Il fatto centrale è che nella struttura del linguaggio non li posso separare, perché sarebbe come volere separare il dire da ciò che il dire dice, e come li separo? Sono la stessa cosa ma non sono la stessa cosa – ecco la questione di Eraclito – e non possono essere la stessa cosa. 10. *E forse la natura agogna i contrari, e da questi e non dai simili trae l'accordo; e come per esempio ha congiunto il maschio alla femmina e non ciascuno dei due sessi al proprio simile, così ha congiunto la concordia originaria mediante i contrari e non mediante i simili. E si vede bene che anche l'arte, imitando la natura, fa questo. Infatti, l'arte della pittura, mescolando insieme i colori bianchi e neri e gialli e rossi, produce immagini in armonia con i modelli; l'arte della musica, mescolando insieme suoni acuti e gravi, lunghi e corti, realizza con voci diverse un'armonia unica;*... Questo è un bell'esempio che fa dell'armonia nella musica, nel senso che mette insieme un acuto e un grave e crea un qualche cosa, ma dove non posso più distinguere l'acuto dal grave. Anche se sono distinti, infatti uno è il grave e l'altro l'acuto, nel momento in cui si fondono insieme, ciò che si produce è un'altra cosa. Ci vorranno anche qui tantissimi secoli prima che Peirce dica che tra due elementi c'è la relazione: quando due elementi sono in relazione, non sono più quei due elementi ma sono una relazione: la relazione è il terzo elemento. *Ed è effettivamente questo il significato che ha anche ciò che viene affermato da Eraclito l'oscuro; congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, da tutte le cose l'uno dall'uno tutte le cose.* “*Ἐν πάντα εἶναι*, diceva lui. 12. *A chi discende nello stesso fiume sopraggiungono acque sempre nuove. E anche le anime esalano dalle acque.* 16. *Qualcuno potrebbe forse nascondersi alla luce sensibile, ma alla luce intelligibile è impossibile nascondersi, o, come dice Eraclito: a ciò che non tramonta mai, come ci si potrebbe nascondere?* Heidegger, se vi ricordate, si era soffermato a lungo su questo passo. *A ciò che non tramonta mai, come ci si potrebbe nascondere?* Se vogliamo dirla in modo molto spiccio: come possiamo uscire dal linguaggio? Come possiamo nasconderci al linguaggio? In che modo, con che cosa, se non con il linguaggio? A pag. 347. 17. *Non comprendono queste cose molti di coloro che si imbattono in esse, e neppure le capiscono dopo che le hanno apprese, anche se credono di capirle.* 18. *Se uno non spera, non potrà trovare l'insperabile, perché esso è difficile da trovare e impervio.* È un ricalcare la questione che poneva Hegel rispetto alla “fatica del concetto”: pensare è difficile, impegnativo e faticoso, pochi sono in grado di farlo. 20. *Eraclito sembra disprezzare la nascita, quando dice: Dopo che sono nati, vogliono vivere e avere un destino di morte – o piuttosto riposare –, e lasciare dei figli, in modo che ci siano altri destini di morte.* Potrebbe apparire un po' pessimista, ma dopotutto come dargli torto? Ciascuno che nasce è condannato a morte, se io metto al mondo un figlio, condanno lui stesso a morte. 23. *Gli uomini non conoscerebbero neppure il nome della Giustizia, se non ci fossero cose ingiuste.* Se non ci fossero cose ingiuste: sì, certo, ma il nome Giustizia è appunto un nome. Le cose di per sé, come direbbe Democrito, non sono né giuste né ingiuste, sono niente, sono accidentali, accadono così, senza alcun motivo. E, allora, noi le ordiniamo attraverso le leggi ed ecco che allora possono diventare giuste o ingiuste. A pag. 349. *Gli uomini migliori preferiscono una sola cosa a tutte le altre, ossia la gloria eterna alle cose mortali; i più, invece, amano saziarsi come le bestie.* Lui chiaramente sta pensando al pensiero. Gli uomini autentici preferiscono una sola cosa, il pensiero; tutto il resto è irrilevante, sono cose da bestie, come dice lui. 32. *L'Uno, l'unico sapiente, non vuole e vuole essere chiamato Zeus.* Anche su questo frammento si era soffermato Heidegger. L'Uno, che mette maiuscolo, è l'unico sapiente, perché? Perché l'Uno contiene il tutto, quindi, sa tutto. Ma questo Uno che cos'è? Non è che il dire che il dire non esiste senza il ciò che il dire dice. Conosce il tutto, cioè, se sta dicendo vuol dire che è nel linguaggio, e se è nel linguaggio vuol dire che il linguaggio è presente, è qui e adesso. Questo è ciò che è sfuggito a Severino quando dice che avverrà un giorno in cui tutti gli astratti parteciperanno del concreto. Sì, ma quando? No, il tutto è già qui adesso, il concreto è già qui, sennò non esisterebbe nessun astratto. A pag. 351. 40. *Il sapere molte cose non insegna a pensare in modo retto; altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo, a Pitagora, e altresì a*

Senofane e a Ecateo. Come dire che non basta sapere molte cose se non le si fanno lavorare, se non si connettono le cose, cioè, se non ci si accorge che queste cose sono quelle che sono ma anche il contrario di ciò che sono. Quindi, l'erudizione non significa nulla, è un cumulo di cose che non significano niente. Se qualcuno non sa cosa farsene è come se non le avesse, è come se fosse totalmente ignorante. 41. *Esiste una sola sapienza: riconoscere l'intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose.* Riconoscere l'intelligenza che governa: riconoscere il linguaggio, riconoscere che siamo fatti di linguaggio, questa è l'unica intelligenza. 45. *I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profonda è la ragione (λόγος).* Quando parlano di anima, ψυχής in questo caso, loro intendevano il pensiero. I confini del pensiero non li puoi raggiungere, perché non c'è un limite al linguaggio, non c'è un limite a ciò che si può dire, a ciò che si può costruire, inventare, anche perché tutto è già compreso nel linguaggio. Questo ci richiama di nuovo a Severino: tutto è già compreso nel linguaggio ma, potrebbe dire lui, non è ancora stato detto. Sì, è così infatti, non è ancora stato detto; quindi, lui direbbe che quando tutto sarà stato detto allora ci sarà il tutto, il concreto. Non si accorge di nuovo che perché qualcosa possa essere detto occorre che il tutto sia già qui, presente: solo a questa condizione qualcosa può essere detto. 49 a. *Noi scendiamo e non scendiamo nello stesso fiume, noi stessi siamo e non siamo.* Vedete come interviene continuamente questa questione degli opposti simultanei: siamo e non siamo. Non è che adesso siamo e tra un po' non siamo più o adesso non siamo ma saremo: siamo e non siamo. 50. *Eraclito afferma che il tutto è diviso indiviso, generato ingenerato, ortale immortale, λόγος eterno, padre figlio, dio giusto, e dice: Non dando ascolto a me, ma alla ragione (λόγος), è saggio ammettere che tutto è uno.* Questo è il frammento in cui c'è il famoso ἐν πάντα εἶναι. Non dando ragione a me ma alla ragione, al λόγος, cioè, non date ascolto a me, a quello che vi dico, ma prestate orecchio al linguaggio, al λόγος che è in atto, e allora riuscirete a comprendere che tutto è uno. Solo se comprenderete il linguaggio, non quello che dico io, che sono affermazioni, interessanti oppure no, ma sono comunque, direbbe Severino, degli astratti. Invece, è il concreto cui occorre pensare quando si ascolta, perché senza questo concreto non ci sarebbe l'astratto. 53. *Il Conflitto (Polemos) è padre di tutte le cose e di tutte re; gli uni li ha fatti essere dei, gli alti uomini, gli uomini, gli uni schiavi e gli altri liberi.* Lui metteva insieme questi due opposti per dire che è questo conflitto che c'è nell'atto di parola, che produce tutto e il suo contrario. A pag. 355. *Eraclito dice: Gli uomini cadono in inganno nel conoscere le cose evidenti, come Omero, il più sapiente dei Greci. Infatti, alcuni ragazzi lo ingannarono mentre uccidevano pidocchi, dicendo: quelle cose che abbiamo visto e preso le lasciamo dietro di noi, invece quelle che non abbiamo visto e né preso le portiamo con noi.* Questo per dire come sia facile cadere in inganno nel conoscere le cose più evidenti. Infatti, non è evidente che ciascuna cosa sia anche la sua negazione, che una cosa sia quella che è, che esista in quanto non è anche quella che è. È difficile, è un pensiero oscuro, come voleva lui, ma fino a un certo punto. In realtà, è oscuro se non si intende la questione del linguaggio, se lo si intende allora queste opposizioni, che lui pone continuamente, diventano evidenti, così come è evidente che il dire non è separabile da ciò che il dire dice: non li posso separare, sono la stessa cosa, ma sono distinti. 60. *La via in su e la via in giù sono una sola e medesima via.* Continua a fare esempi di opposizioni simultanee. Anche questo della via, che sembra una banalità, ma la via in su e la via in giù sono la stessa cosa e nello stesso tempo non sono la stessa cosa. Eppure, non sono divisibili, come posso dividerle queste due cose? Sono opposti ma indivisibili. A pag. 359. 70. *Eraclito ha ritenuto in modo migliore che le opinioni degli uomini sono giocattoli di bambini.* Ciò che gli uomini opinano, che credono, che pensano, tutto questo sono come i giocattoli dei bambini, cose con cui si dilettono, si baloccano, niente più di questo. 74. *Non bisogna agire come figli dei nostri genitori, ossia, per dirla in maniera semplice, come abbiamo da loro imparato.* Il pensiero teoretico non può, in effetti, imitare nessuno. Eraclito non imitava nessuno, non aveva "maestri", anche se è chiaro che aveva letti tutti quanti, però, il suo pensiero aveva preso una via ben precisa che non teneva conto più di nessuno ma soltanto del suo

pensiero. È facendo così che si riesce. A pag. 361. 80. *Bisogna sapere che il conflitto è comune, che la giustizia è contesa, e che tutto accade per contesa e necessità.* 85. *Difficile è la lotta contro il desiderio, perché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima.* Questo potrebbe essere il motto della volontà di potenza. *Difficile è la lotta contro il desiderio, desiderio di potere, perché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima,* anima da intendere sempre come pensiero, ψυχή come pensiero vivo. Quindi, la volontà di potenza desidera, vuole a questo prezzo: perdendo il pensiero. A pag. 363. 91. *Non si può discendere due volte nel medesimo fiume, secondo Eraclito, e non si può toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato;...* Tocco questo tavolo e poi lo ritocco: non è più la stessa cosa. ... *ma a causa dell'impetuosità e della velocità del mutamento, si disperde e di nuovo si raccoglie (anzi, non di nuovo né dopo, ma a un tempo si riunisce e si separa), viene e va.* Qui lui si corregge, ma è una correzione importante: *non di nuovo né dopo, ma a un tempo,* cioè, simultaneamente. 93. *Il signore, di cui è l'oracolo che si trova a Delfi, non dice né nasconde, ma allude.* Come dire che non afferma né nega, non dice né il vero né il falso, semplicemente mostra una direzione, mostra ciò che è da pensare. Per usare le parole di Heidegger: qui c'è un problema, c'è qualcosa che deve essere pensato, e, quindi, pensatelo. A pag. 365. 102. *Tutte le cose per la divinità sono belle, buone e giuste; invece gli uomini hanno considerato alcune cose ingiuste e altre giuste.* Qui c'è di nuovo Democrito: le cose sono niente finché noi non stabiliamo un ordine, finché non le ordiniamo attraverso le nostre leggi. Le leggi servono a dare ordine. 103. *Nella circonferenza del cerchio il principio e la fine coincidono.* Non sono esempi buttati lì a caso, ma è un cercare in tutti i modi di dare un'idea della simultaneità, quella che poi nel Medioevo chiameranno *coincidentia oppositorum*, la coincidenza degli opposti. Questa coincidenza è una simultaneità, che non può togliersi in nessun modo. A pag. 367. 108. *Detto di Eraclito: Nessuno di tutti coloro di cui ho sentito discorsi giunge a riconoscere che la sapienza è ben distinta da tutte le altre cose.* Certo, la sapienza, ma occorre intendersi sulla sapienza. L'ha detto prima, la sapienza non è avere imparate tante cose che non servono a nulla; la sapienza, potremmo dire oggi, è il pensiero teoretico, cioè, un pensiero che pensa se stesso, che pensa alle proprie condizioni, pensa a ciò che consente al pensiero di pensare. Gentile ci è andato abbastanza vicino. 112. *L'essere sapienti è la virtù più grande: e la sapienza è dire il vero e agire dando ascolto alla natura.* Dando ascolto alla natura, cioè, all'essere. Anche qui, certo, può apparire sibillino, *L'essere sapienti è la virtù più grande: e la sapienza è dire il vero e agire dando ascolto alla natura,* però, se lo si intende in un altro modo, diventa interessante. L'essere sapienti, sì, certo, è la virtù più grande, perché è dire il vero e dire il vero significa dire in concordanza con il funzionamento del linguaggio. Lui ha detto in più occasioni che è il λόγος il tutto, quindi, dire il vero è dire in concordanza con il tutto, ché il tutto non può essere falso, e il λόγος, essendo il tutto, è il vero; quindi, non si può non dire il vero. A pag. 369. 116. *A tutti gli uomini è data possibilità di conoscere se stessi ed essere saggi.* 119. *Eraclito dice il demone per l'uomo è il suo carattere morale.* Δαίμων in greco antico è sia il demone che il dio. Il demone come ciò che spinge, ciò che muove, è il suo carattere morale è ciò che crede, ciò che pensa, e ciò che crede e ciò che pensa è sempre comunque – questo Eraclito non poteva saperlo – progettato verso la volontà di potenza, verso il potere. A pag. 375. *Tutte le cose sono le medesime e non le medesime: luce per Zeus e tenebra per Ade, luce per Ade e tenebra per Zeus: quelle cose si spostano qua e queste là; in ogni stagione e in ogni luogo, quelle svolgono le funzioni di queste e queste le funzioni di quelle. Gli uomini non hanno conoscenza di quello che fanno, e credono di conoscere quello che non fanno.* A pag. 387. (23) *la grammatica ha le seguenti caratteristiche combinazioni di figure (lettere), che sono segno indicatori della voce umana; capacità di ricordare cose passate, di indicare cose da compiere. Mediante sette figure (vocali) si ha la conoscenza. L'uomo compie queste stesse cose, sia l'uomo che conosce le lettere sia quello che non le conosce. Mediante sette figure si hanno anche le sensazioni per l'uomo: l'udire per i suoni, la vista per le cose che sono visibili, le narici per gli odori, la lingua per i gusti gradevoli e per quelli sgradevoli, la bocca per il linguaggio, il corpo per il tatto, per il fiato freddo e per quello caldo ci son due passaggi verso fuori e verso dentro. Gli uomini hanno*

conoscenza per mezzo di tali cose. Hanno conoscenza per mezzo delle lettere del linguaggio. È soltanto perché abbiamo il linguaggio che è possibile la conoscenza. /.../ Quando gli uomini vanno al mercato fanno le stesse cose: ingannano, sia quando vendono sia quando comprano, ed è ammirato chi inganna più di tutti. Quando bevono e si abbandonano alla follia, fanno le stesse cose. Corrono, lottano, combattono, rubano, ingannano, e uno solo fra tutti viene giudicato. L'arte dell'attore inganna coloro che lo sanno: altre cose dicono e altre pensano. Le medesime persone entrano ed escono di scena, e sono e non sono le stesse persone. Anche all'uomo succede di dire una cosa e di farne un'altra, e anche di essere se stesso e di non essere se stesso, e ora di avere un'opinione e ora un'altra. In tal modo, tutte le arti partecipano della natura umana. /.../ (9) Il principio di tutte le cose è uno, il termine di tutte le cose è uno, e lo stesso è il principio e il termine. (24) Il grande principio giunge fino alla parte estrema, dalla parte estrema giunge al grande principio: una sola natura essere e non-essere. Non fa che ripetere all'infinito questa cosa che, a suo parere, giustamente, è la questione centrale. A pag. 391. Intorno alla lira / che accorda / tutta il bel figlio di Zeus, Apollo, il principio e la fine / ha congiunto, e ha come plettro splendente la luce del sole. / ...di tutte le cose il tempo / è l'ultimo e il primo, e in sé ha tutte le cose / ed è uno e non è: sempre va via da ciò che è / ed è presente, identico a se stesso, sulla via opposta. / il domani per noi è ieri, e ieri il domani. Non fa che insistere sempre su questa cosa, che per lui è quella fondamentale.

24 agosto 2022

Questa sera riprendiamo Eraclito, di cui abbiamo detto mercoledì scorso, e leggeremo i suoi frammenti, però letti in modo differente. Questo testo che ho davanti è stato edito da Nuova Italia nel 1978, prima e ultima edizione, ed è stato scritto da Miroslav Marcovich, un filologo americano di origine serba, che ha fatto degli studi approfonditi su Eraclito. Lui considera gli stessi frammenti che hanno considerato Diels e Kranz, però aggiungendo delle cose interessanti. A pag. 41. *Il grosso della polemica di Eraclito potrebbe dunque essere interpretato come una propaganda per il λόγος. 1) Omero, Esiodo, Pitagora, Senofane, Ecateo vengono attaccati per non essere stati dotati del tipo di intuizione necessaria a raggiungere il λόγος nascosto... Vi ricordate il frammento in cui dice che la natura ama nascondersi. In greco è φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, che potrebbe tradursi anche come "ciò che sorge, sorgendo diletta". È una traduzione anche questa possibile, anche se non è quella ufficiale. ...pur avendo soddisfatto all'esigenza dell'ιστορίη (della storicità), che di per sé non è sufficiente. Non è sufficiente la storia, perché l'autentica sapienza è quella che riguarda il λόγος. È stato questo il messaggio di Eraclito. 2) Grazie alla sua validità universale il λόγος è la sola Verità reale. Coloro i quali non lo hanno appreso acquisiranno e manterranno solo false opinioni o fantasie e insegneranno solo menzogne in luogo di verità. A pag. 49. Fram. 18 (81 in Diels-Kranz). Pitagora ... comandante in capo (o guida) di ingannatori. Perché, secondo voi, Eraclito dice questo di Pitagora? Pitagora, comandante in capo di ingannatori, Pitagora, matematico. Lui diceva Pitagora, ma probabilmente intendeva la matematica, l'aritmetica, la geometria, tutto quanto. Dove sta l'inganno se non nel pre-supporre che il numero sia per se stesso ciò che mostra, che cioè sia un ente di natura, un ente fuori del linguaggio, fuori del λόγος? A pag. 53. Fram. 20. *Ciò che l'uomo più reputato (fra i Greci) conosce e custodisce non è altro che fantasie (o false opinioni)*. Tutto ciò che le persone più sagge, più dotte, credono di sapere sono fantasie. Se non si conosce il λόγος non si può fare altro che credere di sapere. Naturalmente, noi siamo andati oltre: il credere di sapere è inevitabile. Per Eraclito il sapere è il sapere del λόγος, non ce ne sono altri; lo diceva prima: *il λόγος è la sola Verità reale*. A pag. 55. Fram. 21. *Gli uomini si autoingannano (o errano) nella conoscenza delle cose manifeste, come Omero, quantunque egli fosse (considerato) più saggio di qualsiasi altro greco; ché fu tratto in inganno quando fanciulli che uccidevano pidocchi gli dissero: "Ci lasciamo dietro ciò che abbiamo visto e preso, portiamo con noi ciò che non abbiamo né visto né preso"*. Questa, di Omero che non riuscì a risolvere il problema, è famosa. Come dire che anche la persona*

più intelligente cade vittima di inganni. Il λόγος per lui non è altro che opposizione fra l'uno e i molti. Ma questo lo vedremo tra poco, perché è una questione complessa. Pag. 59. Gruppo Quinto. *In questo Gruppo sono trattati i vari aspetti della validità universale del λόγος. Eraclito sembra prendere in considerazione quattro livelli. 1) A livello logico, il λόγος è valido universalmente e opera in tutte le cose. 2) A livello ontologico, il λόγος è un sostrato al di sotto della pluralità sensoriale delle cose;... Qui Marcovich ha inteso abbastanza bene la questione: il λόγος come il sostrato, come ciò che sta alla base di tutto. ...è una unità sottostante a questo ordinamento del mondo. Il mondo, il κόσμος, è ordine, e ciò che sta sotto, che lo rende possibile, è il λόγος. 3) A livello epistemologico, riconoscere il λόγος è condizione necessaria per una reale e corretta conoscenza dell'ordinamento del mondo. 4) Infine, a livello etico di comportamento, il λόγος è una regola di corretta condotta di vita.* A pag. 61. Fram. 23. *Quelli che vogliono parlare (cioè agire) sensatamente debbono fare assegnamento su ciò che è comune a tutti,...* Cosa è comune a tutti? È il λόγος. Come diceva giustamente Marcovich, il λόγος è la condizione per ogni cosa ...*come una città fa assegnamento sulla sua legge, anzi, molto più saldamente: giacché tutte le leggi umane si nutrono di un'unica legge, la legge divina; giacché essa estende il suo potere quanto il suo volere, ed è sufficiente a tutte (le leggi umane), e tuttavia le sopravanza.* Questa legge divina è la legge che sta alla base di tutto. Possiamo intenderla benissimo come il linguaggio: il linguaggio come legge universale, come ciò che "regolamenta" tutto quanto. *Ma quantunque il λόγος sia comune, vivono i molti come se avessero una sapienza loro propria.* Non tengono, cioè, conto di questo λόγος, di questa legge universale e pensano, invece, di avere capito loro qual è la legge. Questa è una constatazione che si può fare in tutti i secoli, da che mondo è mondo. A pag. 67. Fram. 24 (89 in Diels-Kranz). Il lavoro che hanno fatto Hermann Diels e Walther Kranz è straordinario; sono loro che hanno consentito di recuperare tutti questi frammenti che altrimenti sarebbero sparsi ovunque. Heidegger, in una conversazione con Eugen Fink, allievo di Husserl, diceva che forse ci sono ancora dei frammenti di Eraclito da trovare. Da trovare dove? Da trovare in testi antichi, in mezzo a infinite altre cose, come per esempio è stato fatto rispetto a Clemente Alessandrino, che parlava di infinite cose e poi, qua e là, citava dei passi di Eraclito: da lì li hanno recuperati. Si tratterebbe di andare a scrutare tutte le vecchie biblioteche, cercare tutti i testi antichi, come hanno fatto Diels e Kranz, il cui lavoro è in buona parte questo, hanno messo tutto ciò che hanno trovato. Ma non è detto che ciò che hanno trovato sia tutto; magari in qualche vecchia biblioteca, in qualche chiesa, c'è un testo antico di un qualche padre della Chiesa che fra le mille cose cita un brano di Eraclito ancora a noi sconosciuto, è possibile. A pag. 67. Fram. 24. *Gli svegli partecipano di un unico mondo comune...* Partecipano del linguaggio, sanno di essere nel linguaggio. ...*mentre i dormienti si rivolgono ciascuno verso un mondo suo proprio.* Il mondo è mio e solo io lo conosco, solo io so come stanno le cose. A pag. 69. Gruppo Sesto. *I frammenti di questo Gruppo sono di grande importanza teoretica per la dottrina eraclitea del λόγος; tutti e tre sono presentati come affermazioni di validità universale. Vi si accenna al contenuto del λόγος (che però in realtà Eraclito non definisce in alcuno dei detti conservati). 1) Di ciascuna coppia di opposti si può fare una unità. In queste due parole c'è tutto Hegel. 2) La validità universale di tale legge è la ragione della sottostante unità (metafisica) di quest'ordinamento del mondo. Il linguaggio è ciò che sta al di sotto e ordina tutto quanto, in base alle sue regole, alle sue procedure. 3) Paradossale come sembra, la più importante ragione della unità degli opposti (quantunque non la sola) consiste in una costante tensione, o conflitto, fra di loro. Questo fa anche intendere, molto meglio, la questione del πόλεμος, della discordia, della guerra, della contesa. Il linguaggio è contesa, è contesa fra gli opposti; Hegel direbbe fra l'in sé e il per sé. Questa contesa è il fondamento dell'Aufhebung, cioè, dell'integrazione fra i due, ed ecco che sorge il linguaggio: il linguaggio è questo, è fatto di questo. A pag. 71. Fram. 25. *Rapporti: cose intere e cose non intere, qualcosa che viene messo assieme, e qualcosa che viene diviso, qualcosa che è intonato e qualcosa che è stonato; di ogni cosa può farsi una unità, e di tale unità sono fatte tutte le cose.* È notevole che Eraclito, con poche parole, riesca a dire tutto ciò che c'è da dire. Ecco il punto della questione:*

prima pensavano bene e dopo scrivevano ciò che avevano pensato a lungo; esattamente il contrario di ciò che accade perlopiù. Qui c'è una parola che è importante: συλλάψεις. A pag. 72. *Συλλάψεις* sembra lezione preferibile a συνάψεις, accettata da Diels-Kranz. Lo scambio dell'originale *συλλάψεις* in *συνάψεις* può spiegarsi sia 1) come lapsus calami, o, più probabilmente, 2) come la correzione di qualche peripatetico tardo-antico il quale sapeva che in Aristotele *συλληψις* significa solo "concetto" e si basava sulla parola *συνῆψεν* del precedente contesto. /.../ Minima la differenza di significato tra e due parole: "collegamenti, cioè legami interni di coppie di opposti", "coppie", "tensioni vitali ... molteplici relazioni che dividono e insieme uniscono ogni cosa vivente" (Snell); "come cose prese insieme"; *συλλάψις* è dunque *nomen actae rei* e non *nomen actionis rem* come lo interpreta Guthrie. Quindi, *συλλάψεις* è il nome della cosa in atto, potremmo tradurlo in modo più appropriato, e non il nome dell'azione. *Συλλάψεις* è un titolo, o intestazione, eraclitea... Vi leggo queste cose perché la traduzione di Eraclito non è così semplice. Ciascuna delle sue parole ha molti significati. Quale preferire, quale scegliere? Se si vanno a leggere le cose che, per esempio, dice Aristotele di Eraclito, si vede che la sua interpretazione delle parole di Eraclito è totalmente differente da quelle che, per esempio, tentano di dare Diels-Kranz o Marcovich. Vedremo tra poco una differenza che è notevole. A pag. 76. Fram. 26. *Se hai udito (e compreso) non me ma il λόγος è saggio concordare che tutte le cose sono uno.* Diels come traduce *ἐν πάντα εἶναι*? Lo traduce così: "Non dando ascolto a me ma alla ragione è saggio ammettere che tutto è uno". C'è una differenza che Heidegger ha notata in una conversazione con Fink, cui accennavo prima. Le parole per così dire incriminate sono *ἐν πάντα εἶναι*. Diels traduce con "tutto è uno", mentre qui la traduzione è "uno è tutte le cose". Ora, Eraclito utilizza *πάντα*, che è il plurale di *τό πᾶν*, il tutto; *τά πάντα*, invece, è "tutte le cose". È una differenza che può apparire minima, ma in questo ambito non è irrilevante. Confondere il "tutto" con "tutte le cose". Ora, il dire che tutto è uno è una tesi che si può anche sostenere, certo, ma non è quello che Eraclito sta dicendo, è diverso. Eraclito non si sta riferendo a *τό πᾶν*, al tutto, ma a *τά πάντα*, a tutte le cose. In che cosa cambia? Cambia nel fatto che Eraclito ci sta dicendo che tutte le cose, ciascuna cosa è uno e tutto; mentre l'altra traduzione semplicemente l'uno è il tutto. Qui no, qui c'è una precisazione: è tutte le cose, ciascuna cosa, ogni significante è uno, perché è quello che è, ed è tutto. Questo ventisei secoli prima che de Saussure dicesse che il significante è tale per una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Capite che sta dicendo la stessa cosa di Eraclito: tutte le cose sono uno e, di conseguenza, l'uno è tutte le cose. Tutte le cose, quindi, sono e sono tutte le cose, simultaneamente. È questo che sta dicendo e Heidegger lo aveva colto: è differente dire che uno è tutto. Come dicevo, è una tesi sostenibilissima, certo, ma non è quello che dice Eraclito. Eraclito ha in mente *τά πάντα*, cioè tutte le cose, non il tutto; mentre il Diels traduce con tutto. Questo dà un'idea ancora di quanto sia difficile tradurre gli antichi. A pag. 77. *È chiaro dall'opposizione contenuta nell'espressione οὐχ ἔμοῦ ἀλλά τοῦ λόγου che il Λόγος ha una esistenza obiettiva, che non dipende da Eraclito...* Se avete ascoltato non me ma il λόγος, diceva. ...cioè che è una legge universale che opera in tutte le cose attorno a noi. Giustamente dunque, ad es., U. Hölscher: "Qui il λόγος non è lo scritto, perché è in contrapposizione all'Io che parla allo scritto". Improbabile Schuster "non ascoltano me, ma il discorso in quanto tale, il contenuto del discorso, le sue motivazioni"... È una traduzione debole, non è questo che Eraclito voleva dire. ...adottato come "attendibile" in Zeller; Burnet "non ascoltate me, ma ciò che io dico", accettato da Diels; Reinhardt "non me, ma il λόγος in voi stessi". Capite come variano le traduzioni, cambia tutto. Sono tutti filologi che hanno passato la loro vita sul greco antico. Aristotele, che probabilmente aveva a disposizione i libri di Eraclito, anche lui traduce a seconda di ciò che lui vuole che sia. Che è poi il problema della traduzione in generale: la traduzione pura, innocente, non esiste; non puoi non metterci dentro quello che sai, quello che pensi, quello che credi di avere intuito, di avere saputo, qualunque cosa influisce. A pag. 79. *ἐν πάντα εἶναι: naturalmente qui πάντα è soggetto. Frasi che cominciano con 'oggetto sono abbastanza comuni in Eraclito...* Fa alcuni esempi che tralasciamo. *L'affermazione esprime la conseguenza obiettiva, ovvero*

il risultato dell'apprendimento del λόγος e non il suo contenuto obiettivo. Correttamente Kirk: “che “tutte e cose sono uno” non è il λόγος, ma piuttosto la conclusione cui si tenderebbe come risultato dell'apprendimento del λόγος”;... Come dire che se si intende il λόγος allora si coglie che tutte le cose sono uno e sono tutto: perché una cosa sia occorre che sia nel linguaggio, e se è nel linguaggio è quella che è dicendola, ma è quella che è perché ci sono tutte le altre. Esattamente come il numero: non potrebbe esistere il numero tre se non ci fossero tutti gli altri numeri, non significherebbe assolutamente niente. A pag. 81. 2) *La necessaria conseguenza logica della comprensione del λόγος è l'arrivare a percepire unità del molteplice mondo fenomenico.* Percepire l'unità è quello che dice quella parola, di cui vi parlavo prima, συλλάψεις: questo significa. 3) *Tutte le cose sono connesse l'una con l'altra a causa della componente comune, o λόγος.* Il λόγος è la componente comune, è la condizione di ogni cosa. A pag. 85. Fram. 27. Sono frammenti che arrivano da chi? Quando? Come? Chi lo ha tradotto? In quale periodo storico? Sono tutti elementi che intervengono e che modificano la traduzione. Quasi tutte le traduzioni dei frammenti di Eraclito ci vengono dai Padri della Chiesa, e anche questo non è un dettaglio irrilevante: come lo hanno letto loro e, quindi, tradotto? (*Gli uomini*) *non comprendono in che modo ciò che diverge non di meno converge con se stesso; c'è un rapporto di tensione retrograda, come quello dell'arco o della lira.* Una tensione retrograda, come una sorta di *après coup*. È un altro modo per dire, modo poetico, ciò che dirà Hegel venticinque secoli dopo: il per sé che ritorna indietro sull'in sé e lo fa diventare ciò che è. Questa è la tensione retrograda, è ciò con cui funziona il linguaggio: il significante lo dico ma è il significato che lo fa esistere; il significato ritorna e a quel punto esiste il significante in quanto significante, cioè, come elemento provvisto di significato, che se non è provvisto di significato non è niente. A pag. 91. Gruppo Settimo. *Questo gruppo, che rappresenta lo sviluppo logico del concetto di Tensione introdotto nel fr. 27, tratta della più importante fra le condizioni dell'unità degli opposti, che è descritta come Guerra, Lotta (e turbine o tumulto di guerra).* Ci sono due parole greche che indicano la Tensione: πόλεμος e ἔριν, discordia e contesa. *Guerra, come λόγος, è universale, opera in tutte le cose e in ogni accadimento e, allo stesso tempo, è personificata. È una necessità, diritto, giustizia nello stesso tempo.* Qui c'è un riferimento da cui parte probabilmente Severino nel suo scritto Δίχη, che magari leggeremo: qual è questo diritto? Ricordate, lo dicevamo tempo fa, per i greci ci sono due dee della giustizia, Δίχη e Νέμεσις: Δίχη è la giustizia punitiva, quella che colpisce chi offende la dea; Νέμεσις è la giustizia distributiva, quella che rimette ordine nelle cose, a chi ha di più si toglie, a chi ha di meno si dà e così si riequilibra tutto quanto, torna a essere κόσμος, cioè, ordine. *La necessità della guerra è dimostrata con due esempi. Il primo è preso dalla sfera sociale: senza la guerra non esisterebbe la distinzione fra liberi e schiavi, fra eroi e mortali, ecc.; e senza una simile differenziazione non potrebbe esistere alcuna polis. Il secondo chiarimento viene dalla vita di ogni giorno: “Il decotto d'orzo si decompone nei due elementi che lo costituiscono se non viene ben mischiato”. Πόλεμος non è λόγος (come erroneamente interpreta Gigon): pur condizione necessaria per il λόγος, Guerra-Lotta ha, nella dottrina eraclitea del λόγος, una parte secondaria.* Certo, questa opposizione è una condizione necessaria per il λόγος, ma non è il λόγος, il λόγος è l'*Aufhebung* per questi due momenti, potremmo dire con Hegel. A pag. 92. *Per l'etica eraclitea della guerra, che è di stampo aristocratico, cfr. il Gruppo XXII. Πόλεμος potrebbe allora significare nello stesso tempo ἀρετή (lett. virtù) o anche valore personale”. In ogni modo Guerra-Lotta non sembra essere una ragione di unità degli opposti tanto stringente quanto lo sono Tensione ai fr. 27 (51), o alcuni fra i motivi elencati ai Gruppi VIII-XII. Niente autorizza ad identificare in Eraclito Guerra e Cambiamento: contra ad es. Kirk 241; 244; Kirk-Raven 195 “Lotta, o guerra, è metafora eraclitea per esprimere il dominio del cambiamento nel mondo”... Invece, Eraclito non dice mai una cosa del genere. ... Vlastos: “che la lotta sia universale consegue dalla supposizione che tutto ciò che esiste cambia, e dal corollario che ogni cambiamento è lotta”. L'idea di cambiamento è chiaramente assente dai fr. 27 (51); 29 (53); 31 (125); e d'altra parte, dove “cambiamento” opera in quanto ragione dell'unità degli opposti (Gruppo X), è assente la guerra. Ciascuno di questi filologi*

ha il suo modo di leggere. Poi, chiaramente, tutte queste varie letture, che sono tante, comportano certe traduzioni, che poi compaiono nei manuali di filosofia, dopodiché Eraclito appare essere quella cosa lì.

Intervento: ...

Moltissimi dei frammenti di Eraclito sono stati presi da Clemente Alessandrino, che li ha presi e tradotti a modo suo. Intanto, già la cernita non è irrilevante; anche il capire la scrittura sulle pergamene, capire quali sono le lettere giuste; infatti, qualcuno vede una certa lettera e altri ne vedono un'altra, e cambia tutto. A pag. 96. Fram. 28 (80). *Uno deve sapere che guerra è comune e lotta è giustizia e che tutte le cose passano per lotta e necessità. La parola $\chi\rho\acute{\eta}$ sembra tipica dell'illuminismo radicale di Eraclito ... La sua presenza potrebbe anche essere dovuta alla ricerca di uno stile volutamente arcaico; può anche significare "istruzione pratica" (così Gigon 116: "ciò che segue è la verità, che gli uomini debbono conoscere per essere saggi") o anche dipendere dalla necessità obiettiva espressa da $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ (necessità). Ciò nonostante preferirei pensare che $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota \chi\rho\acute{\eta}$ debba la sua presenza qui alla polemica eraclitea contro Omero ed Esiodo; polemica che, in ogni caso, è evidente al fr. 29 (53). $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota \chi\rho\acute{\eta}$ può pertanto significare una sorte di attenuazione correttiva: "L'opinione tradizionale è erronea: la verità è che...". Più che altro sono problemi che i filologi hanno incontrato nella traduzione: come lo traduciamo? Ognuno ci mette il suo, ovviamente. A pag. 102. Fram. 29 (53). Qui c'è una frase celeberrima. *Guerra è padre di tutti (gli esseri) e re di tutti, pertanto rende gli uni dei, gli altri uomini, fa schiavi alcuni, gli altri liberi.* Anche qui fa tutta una serie di considerazioni filologiche. *Eraclito non parla sul serio di una usurpazione del trono di Zeus da parte del nuovo venuto, $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ (sottolineata già da Crisippo, testimonium e); si tratta piuttosto di una parodia polemica ("Guerra potrebbe anche chiamarsi Zeus"). La nuova divinità Fuoco, dei fr. 84 (32); 79 (64); 80 (11), può aspirare più seriamente a tale usurpazione.* Sapete che per Eraclito il Fuoco era la metafora del linguaggio, per dirla proprio tutta, ciò che si espande continuamente, che è ovunque, e che dà vita a tutto. *Ora, l'equazione $Polemos = Zeus$ non sembra realizzarsi mediante il principio della pars pro toto ... contro Kirk: "Eraclito innanzi tale funzione (cioè di controllo definitivo sul campo di battaglia troiano) a funzione suprema, fino a trascurare tutte le altre attività di Zeus". Eraclito, piuttosto, sostituisce allo Zeus tradizionale il suo nuovo principio, $Polemos$ Pertanto qui abbiamo a che fare con "l'eliminazione cosciente di Zeus a favore del principio universale riconosciuto da Eraclito" (Gigon). A pag. 111. Gruppo VIII-XII. 1) *Eraclito non sempre opera con opposti logici reali, ma anche con estremi o "cose che potrebbero essere riunite per associazione", quali, ad esempio, oro e paglia (o scorie); melma e acqua pura; orzo e vino; vecchia amara (orobus) e, ad esempio, miele. 2) Analogamente, molto spesso non si intende parlare di coincidenza logica o identità degli opposti, ma della loro unità metafisica.* Questo è importante. Non c'è una identità degli opposti, messa lì per caso. Questa identità degli opposti è una unità metafisica, cioè, qualcosa che sta a fondamento. *Secondo Eraclito, esiste un rapporto sottostante, un unico continuum fra i due poli estremi;... Quindi, non sono separabili, in nessun modo, ma c'è un continuum fra i due poli estremi.* Mentre Platone voleva separare i buoni dai cattivi, Eraclito sta dicendo che tra i buoni e i cattivi c'è un continuum. ... *i due opposti appartengono di necessità al medesimo intero (cfr. il termine $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$, fr. 34 (103). $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$ vuol dire comune, nel senso che appartiene ad entrambi. L'elasticità metafisica del concetto eracliteo di unità degli opposti era al di là delle facoltà di comprensione di Aristotele. Aristotele non ha capito questa unità degli opposti, che pure aveva i testi di Eraclito sotto mano. Non ha capito perché lui era preso dalla sua idea della logica, e la logica deve essere fondata su qualcosa di certo, di vero, e pertanto il vero e il falso non possono in nessun modo costituire un continuum. Capite la profondità di Eraclito... lo pensava anche Hegel come il più grande pensatore mai esistito, tant'è che lui stesso dice che "non c'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolta nella mia Logica". A pag. 136. *Nome e funzione (opera) sono intesi come equivalenti, essendo ambedue costituenti essenziali ed inseparabili di ciascun oggetto;... Nome e funzione, significante e significato. Non posso separare il significante dal significato. Se****

io uso un certo nome di un certo oggetto è perché questo nome ha un significato per me, e lo uso per questo. ... *in questi termini gli uomini dovrebbero pensare agli opposti che essi stanno a significare: vita e morte. Calogero, Heinemann e Kirk hanno interpretato, correttamente, il frammento come un esempio di coincidentia oppositorum ... (contra) Frankel: "Il senso del motto, intraducibile, risiede nel fatto che... l'espressione "opera" può significare anche "realtà", in opposizione alla nuda parola o al nome": Ramnoux: "il nome e la cosa si contraddicono".* Questa è un'altra interpretazione, un'altra traduzione. Però, è significativo il fatto che questa contrapposizione sia stata, ad opera di molti, domata, mitigata, traducendola come contrapposizione tra enti di natura. Certo, Eraclito ha fatto questi esempi, va bene, ma la cosa in lui aveva una portata ontologica e metafisica, non era l'opposizione di due elementi che sono in contrasto fra di loro. No, e qui ha colto molto bene Marcovich quando dice che tra un elemento e il suo opposto, tra il vero e il falso, tra l'ente e il non-ente, c'è un *continuum*. Credo che abbia inteso quello che voleva dire Eraclito, che nei suoi frammenti pone la questione dell'inseparabilità ed è il λόγος come fondamento di tutto, e questo λόγος è fatto di πόλεμος, di discordia, di contesa fra due opposti, ma questi due opposti costituiscono il λόγος, sono il λόγος; non è che si aggiungono al λόγος, sono il λόγος, senza quelli non c'è λόγος.

Intervento: Aristotele...

Lo avevamo notato nella *Metafisica*, quando parla di δύναμις e di ἐνέργεια, potenza e atto. Non c'è la potenza senza l'atto e l'atto non c'è senza la potenza, e i due sono l'entelechia, l'*Aufhebung* di questi due momenti. Però, come fondare la logica su questo? La logica può fondarsi a condizione che il vero e il falso non siano soltanto distinguibili ma determinabili precisamente, e qui interviene naturalmente l'inganno: l'analogia e il divieto di interrogarsi oltre, in pratica, la censura. Quindi, le questioni più importanti. Questo dell'ἐν πάντα εἶναι, che abbiamo visto e che Heidegger aveva rilevato: Eraclito parla di τὰ πάντα e non di τό πᾶν, di tutte le cose e non il tutto è uno. Sì, anche, ma non è quello che dice Eraclito, che dice appunto che tutte le cose sono uno e sono molti. Sono queste le cose e questo è il modo di intendere anche πόλεμος; che ciascun atto è fatto necessariamente di sé e del suo contrario, perché c'è un *continuum* fra i due, cioè, non c'è soluzione di continuità.

31 agosto 2022

Questa sera leggeremo Parmenide. A pag. 451. *Parmenide, figlio di Pireto di Elea, fu discepolo di Senofane. Teofrasto dice nell'Epitome che questo fu discepolo di Anassimandro. Tuttavia, essendo stato discepolo anche di Senofane, non lo seguì. Secondo quanto afferma Sozione, Parmenide ebbe legami con il pitagorico Aminia figlio di Diochete, il quale era povero, ma era uomo di grade virtù e valore. Ora, vediamo brevemente la dottrina di Parmenide. Brevemente, perché leggendo poi il poema diremo altre cose. A pag. 461. Parmenide sembra ragionare con maggiore ocularità. Poiché egli ritiene che accanto all'essere non ci sia affatto il non-essere, necessariamente deve credere che l'essere sia uno e null'altro che essere...; costretto, peraltro, a tener conto dei fenomeni, e supponendo che l'uno sia secondo la ragione, mentre il molteplice secondo il senso, egli pure pone due cause e due principi: il caldo e il freddo, vale a dire il fuoco e la terra; e assegna al caldo il rango dell'essere e al freddo il rango del non-essere. A pag. 463. Quei filosofi, dunque, poiché non ammettono l'esistenza di alcun altro essere oltre la sostanza sensibile, e poiché, d'altra parte, per primi pensavano che esistessero realtà immobili, se doveva esserci una conoscenza ed una intelligenza, trasferirono in tal modo alle cose sensibili ragionamenti che derivano da quelle. Sulla base di questi ragionamenti, non prendendo in considerazione la sensazione e disprezzandola, nella convinzione che bisogna seguire il ragionamento, dicono che il tutto è uno e immobile, e alcuni che è infinito; infatti il suo limite verrebbe a confinare con il vuoto. Alcuni, dunque, si sono espressi sulla verità in questa maniera e per queste cause. E, inoltre, sulla base dei ragionamenti, sembra che queste siano le conseguenze; ma, sulla base delle cose,*

pensare in questa maniera è quasi una follia. – Aristotele biasima Parmenide e i suoi seguaci in quanto non ritenevano che non si dovesse affatto rivolgere attenzione all'evidenza delle cose, bensì alla sola consequenzialità dei ragionamenti. E questo ci introduce al poema. A pag. 465. Il ragionamento di Parmenide – come riferisce Alessandro – viene esposto da Teofrasto nel primo libro della Storia della Fisica nel seguente modo: “ciò che è oltre l'essere, non è; ciò che non è, è nulla; dunque, l'essere è uno”. Eudemo, invece, lo espone in questo modo: “ciò che è oltre l'essere, non è; ma l'essere si dice in un solo senso, dunque l'essere è uno”. Se Eudemo abbia scritto in questo modo espressamente in qualche luogo, non so dirlo; ma nella Fisica egli scrive su Parmenide queste cose, da cui è forse possibile ricavare quanto si è detto: “Non sembra che Parmenide dimostri che l'essere è uno, neppure se gli si conceda che l'essere si dice in un solo senso, se non per il predicato della sostanza di ciascuna cosa, così come uomo si predica degli uomini. E nella definizione di ciascuna cosa particolare la definizione dell'essere risulterà una sola e la medesima in tutte le cose, come la definizione di animale in tutti gli animali. A pag. 477. Parmenide, discepolo di Senofane, giudicò negativamente il discorso opinativo, quello che dipende da premesse deboli, e stabilì come criterio di verità quello scientifico, ossia quello irrefutabile, respingendo anche la fiducia nelle sensazioni. All'inizio del suo libro Sulla natura, scrive infatti: “le cavalle... vera certezza”. ... In questi versi Parmenide dice che le cavalle lo portano, riferendosi agli impulsi e alle brame irrazionali dell'anima, e che esse procedono per “la via che dice molte cose e che appartiene alla divinità”, ossia seguendo la speculazione secondo il ragionamento filosofico, ragionamento che fa da guida come dea e conduce alla conoscenza di tutte le cose. A pag. 479. Leggiamo il poema. Potremmo quasi dire che è stato il primo testo di fisica dell'umanità. Proemio. Le cavalle mi portarono fin dove il mio desiderio vuol giungere, / mi accompagnarono, dopo che mi ebbero condotto e mi ebbero posto sulla via che dice molte cose, / che appartiene alla divinità e che porta per tutti i luoghi l'uomo che sa. Nell'avvio Parmenide dice rispetto al suo progetto: riuscire a sapere come stanno le cose, quindi, la verità. Là fui portato. Infatti, là mi portarono accorte cavalle / tirando il mio carro, e fanciulle... Le fanciulle sono i pensieri. ...indicavano la via. / L'asse dei mozzi mandava un sibilo acuto, / infiammandosi – in quanto era premuto da due rotanti / cerchi da una parte e dall'altra –, quando affrettavano il corso nell'accompagnarmi, / le fanciulle Figlie del Sole, dopo aver lasciato le case della Notte, / verso la luce, togliendosi con le mani i veli dal capo. / Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno.... Molti si sono sbizzarriti sull'interpretazione di questo passo: i due sentieri della Notte e del Giorno. Molti pensano alludesse al sentiero del Giorno come la via dell'essere, il sentiero della Notte come la via del non-essere, però, non è così perché anche la Notte è qualcosa. ...con ai due estremi un architrave e una soglia di pietra; / e la porta, eretta nell'etere, è rinchiusa da grandi battenti. / Di questi, Giustizia, che molto punisce, tiene le chiavi che aprono e chiudono. / Le fanciulle, allora, rivolgendole soavi parole, / con accortezza la persuasero, affinché, per loro, la sbarra del chiavistello / senza indugiare togliesse dalla porta. Un dettaglio interessante è che per giungere al sapere, alla sapienza, Parmenide si sia affidato a qualcun altro e non soltanto alle proprie forze: ha dovuto rivolgersi alla Dea. Certo, sono ripresi miti antichi, che allora erano presenti, ma rimane il fatto che ha avvertito la necessità di appoggiarsi a qualcuno che lo sorreggesse e lo avviasse, un po' come Dante con Virgilio. Cosa rimasta per lungo tempo: la necessità di qualcuno che indichi il cammino, come se avvertisse l'impossibilità di arrivarci da solo. E questa, subito aprendosi / produsse una vasta apertura dei battenti, facendo ruotare / nei cardini, in senso inverso, i bronzei assi / fissati con chiodi e borchie. Questa porta era ben chiusa, non tutti potevano entrarci: ci voleva la Dea che concedesse il passo. Di là, subito, attraverso la porta / diritto per la strada maestra le fanciulle guidarono carro e cavalle. / E la Dea di buon animo mi accolse, e con la sua mano la mia mano destra / prese... È il gesto tipico della mamma con il bambino. ...e incominciò a parlare così e mi disse: / “O giovane, tu che, compagno di immortali guidatrici, / con le cavalle che ti portano giungi alla nostra dimora, / rallegrati, poiché non un'infausta sorte ti ha condotto a percorrere / questo cammino – infatti esso è fuori dalla via battuta dagli uomini –, / ma legge divina e giustizia. Bisogna che tu tutto apprenda / e il solido cuore della Verità ben rotonda / e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera

certezza. Deve sapere tutto: ciò che è vero e ciò che non lo è. *Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono / bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso*". Anche le opinioni sono. Fr. 2. *Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola / quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: / l'una che "è" e che non è possibile che non sia / è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità / l'altra che "non è" e che è necessario che non sia. / E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende. / Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile, / né potresti esprimerlo.* Quindi, sta ponendo qualcosa di impossibile. Non è un divieto, come quello di Platone e di Aristotele di non interrogare oltre, che era un divieto palese; no, qui la Dea dice di una impossibilità, dice *non è cosa fattibile, né potresti esprimerlo* ciò che non è. ...*Infatti lo stesso è pensare e essere.* Stiamo leggendo questo poema muovendo da questa affermazione, che io trovo centrale nel pensiero di Parmenide, e cioè che *lo stesso è pensare e essere.* Generalmente, non si muove da questa affermazione, non che non se ne tenga conto, ma non viene posta come il centro della questione, perché la questione è che l'essere è e il non-essere non è. Sì, certo, ma di questo essere in che modo ne parla Parmenide? Come lo intende? Cosa pensa quando pronuncia la parola essere? Ha in mente il pensiero, il pensare. Ma il pensare è il dire, è il linguaggio. Se muoviamo da qui, ecco che allora tutto diventa più semplice e chiaro. Prosegue così, ma torneremo su questo punto. *Considera come cose che pur sono assenti, alla mente siano saldamente presenti...* Come il ricordo di qualcosa, è assente e presente. *Infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere...* L'essere è congiunto con l'essere, quindi, non si può staccare. ...*né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo, / né come raccolto insieme.* Dice *non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere*, cioè, dall'essere un tutto. *Indifferente per me / il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno.* Sembra evocare l'eterno ritorno di Nietzsche: ciò da cui prendo le mosse è ciò a cui ritorno sempre. Da che cosa prendo le mosse per fare qualunque cosa? Dal linguaggio, e lì ritorno sempre e comunque. *È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è / il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare.* Tenendo sempre presente che il pensiero e l'essere sono lo stesso, dice *È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è.* Tenendo conto del fr. 3, dove dice che pensare e essere sono lo stesso, allora ecco che ci viene immediatamente in mente questo: ciò che non è, che lui dice che non si può dire, non si può rappresentare, non si può fare niente... questo non-essere, dalla cui ricerca si tiene lontano... Perché si tiene lontano? Intanto, dobbiamo considerare una cosa, e cioè che questo non-essere lui lo definisce come ciò che non è dicibile – *non è cosa fattibile, né potresti esprimerlo*, non puoi dirlo. Perché non posso dirlo? Perché è fuori del pensiero, fuori dall'essere, e l'essere sappiamo che è pensiero, quindi, il dire; se è fuori del dire, è chiaro che non lo posso esprimere. L'essere, in questa accezione, è il linguaggio, quindi, ciò che non è non è esprimibile in alcun modo, non porta da nessuna parte, non è dicibile. La questione, però, è che ne stiamo parlando, ma parlandone lo poniamo come qualcosa che è. È questo il senso che di tutta la questione Parmenide sembra porre: comunque sia questo non-essere non puoi dirlo perché, dicendolo, è essere, è qualcosa. Quindi, il non-essere non c'è, non è rappresentabile, non è raffigurabile, non è pensabile, non è esprimibile in nessun modo, perché se lo penso, se lo esprimo, non è più non-essere ma è essere. In questo senso non c'è il non-essere, non è pensabile; sarebbe il *nihil absolutum*, che non ha a che fare con il non-essere di cui parlava Eraclito. In effetti, Eraclito e Parmenide pongono due questioni differenti tra loro. Sono sempre stati considerati come opposti: l'uno, Parmenide, filosofo dell'essere immobile e l'altro, Eraclito, filosofo del divenire. Sì e no, perché Parmenide si occupa della condizione per cui qualcosa è, e occorre che sia pensabile, cioè, che sia pensiero, allora è, e, quindi, Parmenide ci dice che non c'è uscita dal linguaggio. Alla fin fine è di questo che si tratta, perché se io voglio pensare il non-essere, sto pensando qualcosa che è già essere e, quindi, non è più non-essere, è già un'altra cosa. Eraclito, invece, ha riflettuto su come funziona il linguaggio, e cioè ci ha detto che il linguaggio funziona con relazioni tra un elemento e il suo negativo. Il linguaggio è questo: continua relazione. Quindi, Parmenide ed

Eraclito non è che si oppongono, ma dicono cose differenti: l'uno, Parmenide, dice che non c'è uscita dal linguaggio, l'altro, Eraclito, ci dice come funziona il linguaggio.

Intervento: ...

È la relazione tra un elemento e il suo negativo. Come d'altra parte diceva Hegel, che ha preso tutto da Eraclito. Hegel diceva che tutto quello che aveva detto Eraclito lo aveva messo nella sua *Scienza della logica*. Fr. 7. *Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono!* Sempre tenendo presente che ciò che è, è pensiero, *τό γάρ αὐτό νοεῖν τε καί εἶναι* (poiché lo stesso è pensiero e essere), *non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono*, cioè, che ci siano cose che sono fuori del pensiero, fuori del linguaggio. Fr. 8. *Resta solo un discorso della via: / che "è"*. Ma cosa è? È pensiero, è dire, è linguaggio. *Su questa via ci sono segni indicatori / assai numerosi: che l'essere è ingenerato e imperituro, / infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine. / Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto...* È il tutto, il concreto, di cui parlerà Severino. *...uno, continuo. Quale origine infatti, cercherai di esso? / Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo...* Il linguaggio non può venire da qualcosa che non è linguaggio. *...né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare / che non è*. Non è possibile né dire né pensare che non è, perché se lo dico o lo penso già è, siamo già nell'essere, e il non-essere il fuori del linguaggio. *Quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?* Qui c'è Severino, naturalmente. Sono le proposizioni di Parmenide sulle quali Severino ha impiantato tutto il suo discorso. *Perciò è necessario che sia per intero, o che non sia per nulla*. Come dire: il linguaggio o c'è o non c'è. Se c'è possiamo parlare, dire, pensare; se non c'è, non c'è nulla, assolutamente nulla. *E neppure dall'essere concederà la forza di una certezza che nasca qualcosa che sia accanto ad esso*. Non c'è un altro linguaggio. *Per questa ragione né il nascere / né il perire concesse a lui la Giustizia, sciogliendolo dalle catene, / ma saldamente lo tiene*. Né il nascere né il perire, e questo è Severino: gli enti non vengono dal nulla né tornano nel nulla; dunque, sono eterni. *La decisione intorno a tali cose sta in questo: / "è" o "non è"*. *Si è quindi deciso, come è necessario, / che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inespriabile...* Di nuovo, è impensabile e inespriabile, non posso dirlo, non posso dire il non-essere, non posso dire il non-linguaggio. Provatelo a dire senza linguaggio. È una contraddizione in termini. *...perché non del vero / è la via, e invece che l'altra è, ed è vera. /.../ Infatti, se nacque, non è, e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro. Se nacque, non è: se viene dal nulla, è nulla anche lui. Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata*. Cioè, non c'è divenire, non c'è nascita né morte, non c'è il venire fuori del nulla e il tornare nel nulla. *E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale; / né se c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito, / né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere*. Questo è il linguaggio, il tutto, il concreto. Non è che qualcosa è meno linguaggio o più linguaggio, è linguaggio. Dal momento in cui si avvia il linguaggio, come sappiamo, è già tutto, per funzionare deve essere tutto. *Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere. / Ma immobile, nei limiti di grandi legami / è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte / sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza. È immobile, nei limiti di grandi legami, cioè di ciò che se ne pensa, e che è senza un principio e senza una fine*. Qual è il principio del linguaggio? Qual è la sua fine? Non posso esprimerlo, possiamo usare le sue parole: non lo posso né pensare né esprimere. È questo che ha indotto molti, Heidegger compreso, a pensare che nasciamo già nel linguaggio, che nel momento in cui siamo nati siamo già nel linguaggio. Come anche Peirce, che diceva che non esiste il primo segno, se qualcosa è un segno è perché ce n'è già un altro, perché il segno non è altro che relazione tra sé e un altro segno. *E rimanendo identico, in sé medesimo giace, / e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile / lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno, / poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento: / infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto*. Il linguaggio non manca di nulla, ha tutto ciò che è necessario che sia; se mancasse di qualche cosa, non sarebbe più linguaggio, quindi, mancherebbe di tutto, mancherebbe di sé. *Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero*. Di nuovo:

sono la stessa cosa, τό αὐτό. Il pensare e la sua causa sono la stessa cosa: *lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero...* Il pensiero è linguaggio, è *causa sui*, non c'è qualcosa che lo ha causato; come diceva, non c'è il prima, non manca del prima. Di nuovo Peirce: non c'è il primo segno. ...*perché senza l'essere nel quale è espresso, / non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà / all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato / ad essere un intero e immobile. Dice perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare, non c'è il pensare fuori dell'essere, fuori del pensiero. Se prima ha definito l'essere come il pensare e adesso dice che senza l'essere non c'è pensiero, sta dicendo di nuovo la stessa cosa: non puoi pensare senza l'essere, perché l'essere è pensiero. La verità ...simile a massa di ben rotonda sfera, / a partire dal centro uguale, in ogni parte: infatti, né in qualche modo più grande / né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra. È sempre quella che è, non cambia. Né, infatti, c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere / all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere / più da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile. / infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale sta nei suoi confini.* Certo, parlare di confini del linguaggio è problematico. Quindi, se muoviamo da ciò che dice Parmenide, e cioè che essere e pensare sono τό αὐτό, lo stesso, allora è vero quello che dice, e cioè che non c'è non-essere, non c'è il non-pensiero, perché non posso né dirlo né pensarlo. Parmenide si pone in una posizione straordinariamente interessante, anche se non è mai stato, in effetti, letto in questo modo, è sempre stato letto come un filosofo dell'essere immutabile, che sta lì fermo per conto suo. No, l'essere, se come dice Parmenide, è pensiero, non se ne sta lì immutabile. Sì, certo, è identico a se stesso, ma non è contrapposto al non-essere; semplicemente, esclude la possibilità che il non-essere sia, perché se fosse sarebbe qualcosa, quindi, sarebbe già essere. Il *nihil absolutum* non è pensabile, non è rappresentabile, né dicibile, né esprimibile in alcun modo, perché già in questo istante, in cui ne sto parlando, lo pongo come qualcosa. E qui arriviamo alla questione della determinazione, della determinabilità. Ed è emblematico, perché il non-essere è determinabile? Certo, ne stiamo parlando, quindi, lo stiamo determinando; ma è determinabile come? Come essere, come un essere qualcosa, perché il dire dell'essere è un dire qualcosa; anche il dire del non-essere è comunque un dire qualcosa, è sempre un λέγειν τί, come diceva Platone. Quindi, non posso mai accedere al non-essere, non posso mai accedere al fuori del linguaggio, non c'è nessun accesso. Lo posso pensare, ma nel linguaggio. Questo è il modo più radicale di intendere ciò che spesso abbiamo detto, e cioè che non c'è uscita dal linguaggio, in nessun modo. E non c'è neanche un inizio del linguaggio, non c'è il primo segno, non esiste. La questione della determinabilità: io determino qualcosa, ma come lo determino? Lo determino attraverso l'indeterminabile. Questa è una questione legata soprattutto a Eraclito e poi, venticinque secoli dopo, a Hegel. Dicevo che lo determino con l'indeterminabile. La questione è molto semplice. Se la riferiamo, come abbiamo fatto spesso, al segno di de Saussure: *significante e significato*. Il *significante* è l'immanente – de Saussure parla di immagine acustica – è l'immagine, è l'uno, è l'εἶδος, la forma. Naturalmente, perché questo *significante* sia quello che è, occorre che significhi qualcosa, come il participio presente ci suggerisce. Ma il *significato* come lo determino? Con un altro *significato*. E questo altro *significato*, come lo determino? Con un altro *significato*, e così via. Quindi, determino il *significante* con l'indeterminabile, cioè il *significato*; determino l'immanente con il trascendente, determino il finito con l'infinito, determino l'uno con i molti. Questi molti trascendono l'uno, vanno al di là del sensibile; è un al di là che è radicale, strutturale, e questo andare oltre è da pensare nel modo più forte possibile. Come si dice in greco “oltre i sensibili”? Si dice μετὰ τὰ φυσικά: metafisica. È l'andare oltre del *significato* rispetto al *significante*, perché il *significato* non determina mai il *significante* in quanto tale, c'è sempre un'eccedenza, perché rinvia all'infinito ad altri *significati*. Il determinare va sempre necessariamente oltre ciò che intendo determinare, perché è l'indeterminabile che determina e, quindi, se è indeterminabile non si ferma lì. L'espressione greca che indica questo è esattamente μετὰ τὰ φυσικά, oltre le cose, oltre i *sensibilia*, dicevano i latini, le cose immanenti, cioè,

determinando eccedo all'infinito. Qui, naturalmente, si pone la questione del finito e dell'infinito: per determinare il finito mi serve l'infinito; come lo determino il finito? Lo determino utilizzando dei significati. Quanti? È il senso più interessante in cui si può leggere Eraclito: ἐν πάντα εἶναι, l'Uno è tutte le cose, insieme, sono simultanei. La relazione indica proprio questo, la simultaneità, non c'è l'Uno e poi ci sono i molti; no, l'Uno è i molti: questo è il messaggio di Eraclito. E tutto questo è pensabile, esprimibile perché, dice Parmenide, c'è l'essere. Ma quale essere? Il pensiero, cioè il linguaggio. Prosegue il fr. 8 parlando dell'opinione e della verità. *Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezza e a pensiero / intorno alla Verità; ... Qui finisce la parte teoretica. ...da questo punto le opinioni mortali / devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole. / Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme / l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi sono ingannati. Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le distinguono, / separatamente gli uni dagli altri: da un lato, posero l'etereo fuoco della fiamma, / che è benigno, molto leggero, a sé medesimo da ogni parte identico, / e rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altro lato, posero anche l'altro per se stesso, / come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante.* Sarebbero la terra e il fuoco, che per gli antichi erano elementi fondamentali. *Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo, / così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti.* Qui c'è una questione, che va contro tutte le interpretazioni di Parmenide, e cioè l'essere come Uno, immobile, inamovibile, ecc. Anche ma non soltanto, perché dice *essi stabilirono di dar nome a due forme / l'unità delle quali per loro non è necessaria*, sottintendendo, e qui lo dice, *in questo essi sono ingannati*. In questo dice ciò che diceva esattamente Eraclito, che Parmenide conosceva, essendo coevi. *Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le distinguono, / separatamente gli uni dagli altri*, mentre, si ingannano. Qui Parmenide sembra effettivamente dirlo: sono lo stesso. Qui c'è una nota di Reale. *È questa la traduzione che esprime l'interpretazione più avanzata e costruttiva della doxa parmenidea. Ricordiamo, peraltro, che le possibili traduzioni di questo testo sono le seguenti quattro: 1) gli uomini han posto e denominato due forme, delle quali una non doveva essere assunta (quindi, separate); 2) gli uomini han posto e denominato due forme, di cui non si può nominare l'una senza l'altra, in ciò errando; 3) gli uomini hanno posto e denominato due forme, delle quali neppure una si doveva porre; 4) gli uomini hanno posto e denominato due forme, la cui unità essi non hanno capito che è necessaria. Quest'ultima si impone dopo le precise chiarificazioni di Schwabl nel saggio citato sopra alla nota 8. Si noti che Parmenide non critica la distinzione di luce e notte in quanto tale, ma l'assoluta posizione della separazione e quindi l'assoluta differenziazione ed opposizione dell'una rispetto all'altra. Il superamento dell'errore dei mortali consiste in questo: la luce "è", la notte "è", quindi l'una e l'altra "sono"...* Questo è interessante. Schwabl è un filologo tedesco. *Le due forme dai nomi diversi vanno quindi superate nell'unica forma dell'essere*, perché entrambi sono. Ma qui torniamo alla questione da cui siamo partiti: ma sono cosa? Sono pensiero. Perché non si oppongono? Perché non possono essere separati? Perché appartengono entrambi al linguaggio e non c'è una separabilità. È la *doxa*, l'opinione, che tiene distinte le cose: se io penso che questa cosa sia vera, allora tutte quelle cose, che non coincidono con ciò che penso io, sono false. Però, Parmenide non dice affatto che queste due cose si oppongono, ma sono due cose che appartengono entrambe al linguaggio. E, infatti, parla di unità, *l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi sono ingannati*; quindi, l'unità è necessaria, l'unità di questi due elementi, di queste due forme opposte, è necessaria. E in questo è totalmente dalla parte di Eraclito. Qui non fa cenno a tale questione. Ci sono tutte le varie interpretazioni, va bene, ma perché non attenersi a quello che dice anziché partire delle fantasie. Come abbiamo fatto con Eraclito: non dice che l'Uno è tutto, perché non parla di τό πᾶν, il tutto, ma dice τὰ πάντα, usa il plurale, quindi, tutte le cose, non il tutto. Se dice così proviamo ad attenerci a quello che dice, avrà avuto i suoi motivi. Tra l'altro, non l'ho detto prima, ma il poema di Parmenide ci è stato tramandato dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino, che sono una miscellanea, una raccolta di testi intorno ad argomenti più o meno disparati. Clemente

Alessandrino era un Padre della Chiesa, è vissuto all'incirca nel II sec. d.C., è lui che ce li ha tramandati. Di questo, forse, occorre tenere conto, e cioè che ci è pervenuto grazie a un Padre della Chiesa, che lo ha inserito nella sua collezione di testi. Dunque, questi due elementi, usiamo le sue parole: Sentiero del Giorno e Sentiero della Notte. Non sono opposti, sta dicendo questo. Sono due elementi dello stesso? Parrebbe. Lui dice che sono due forme, sì, ma sono una unità, quindi, sono lo stesso, per via dell'*Aufhebung*. Parmenide non parla di *Aufhebung*, ovviamente. Quindi, una unità di due opposti, Sentiero del Giorno e Sentiero della Notte, e qui è Eraclito, né più né meno. Qui lo dice di nuovo, al fr. 9. *E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte, / e le cose che corrispondono alla loro forza son attribuite a queste cose o a quelle, / tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura, / uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla.* Nessuna delle due è fuori del linguaggio. Se fosse fuori del linguaggio non ne sapremmo niente, non sapremmo neppure di cosa non sapremmo niente. Fr. 12. *Le corone più strette furono riempite di fuoco non mescolato, / quelle che seguono ad esse furono riempite di notte, ma in esse si immette una parte di fuoco; / nel mezzo di questa sta una Divinità che tutto governa:...* Che è un altro modo per dire la Notte e il Giorno sono due momenti dello stesso, non c'è l'uno senza l'altro; perché nessuno dei due, in questo caso specifico la notte, è riconducibile al nulla, come taluni hanno invece pensato, quando dicevano che il Sentiero del Giorno è l'essere e il Sentiero della notte il non-essere. No, non l'ha mai detto, anzi, ha detto il contrario. La lettura che abbiamo fatto di Parmenide è partita e ha tenuto sempre conto della parola di Parmenide, che pensare ed essere sono τό αὐτό, sono lo stesso. Siccome lo dice chiarissimamente, dobbiamo attenerci a questo: sono lo stesso, è come se ci fosse un uguale (=). Quindi, tutto ciò che attribuisce all'essere, di fatto, è attribuibile al pensiero, quindi, al dire, quindi, al linguaggio. E questo pone anche un modo di pensare differentemente la relazione tra Parmenide e Eraclito. Alcuni suppongono che Parmenide abbia criticato Eraclito, anche se non risulta dal suo testo, ma, come abbiamo visto, si può interpretare un testo come si vuole. Nel nostro caso, invece, abbiamo preferito attenerci alle sue parole, e nelle sue parole non c'è alcuna obiezione ad Eraclito. Parmenide ed Eraclito hanno posto la loro attenzione su questioni differenti: Parmenide sul fatto che non c'è uscita dal linguaggio, Eraclito, che il linguaggio non è altro che relazione. Come dire che da questa relazione non c'è uscita, perché quando parlo non faccio altro che determinare, cioè mettere cose in relazione con altre: questo è parlare, se non faccio questo non parlo. Quindi, potremmo anche considerarli come due pensatori che hanno pensato il linguaggio. Allora non esisteva il concetto di linguaggio così come lo abbiamo oggi; sì, certo, c'era il λογός... In effetti, quando dice τό γάρ αὐτό νοεῖν τε καί εἶναι, al posto di νοεῖν avrebbe potuto dire λογόν, e cioè lo stesso è il dire e l'essere.

7 settembre 2022

Le cose che stiamo facendo ci stanno conducendo al punto in cui saremo in condizione di affrontare e intendere il problema di tutti i problemi in ambito filosofico: il problema dell'essere. Lo affronteremo e lo articoleremo come si deve. Per adesso posso solo fare un accenno. L'essere è sempre considerato sotto due aspetti: l'aspetto copulativo e quello esistentivo o esistenziale. Quello copulativo è semplice: "A è B", cioè, mette in relazione due termini, che da quel momento sono appunto in relazione. L'aspetto esistentivo non dice, invece, che "A è B", ma che "A è", cioè, pone l'accento sull'esistenza di A. La "A è", certo, ma cosa? Intanto, è qualcosa; per potere dire che "A è" è necessario che sia qualcosa, se fosse nulla non potremmo dire nulla. Qui dobbiamo seguire il suggerimento di Parmenide: "sulla via del non-essere non ti ci mettere", perché non c'è niente lì, non trovi niente, perché è fuori del linguaggio, non c'è nulla. Quindi, una direzione è questa, che tanto l'essere copulativo quanto quello esistentivo sono due momenti dello stesso. In genere, vengono tenuti separati: una cosa è la copula, che mette in relazione una cosa con l'altra,

altro è l'esistenza; sì, certo, ma l'esistenza è l'esistenza di qualcosa, non di nulla. In questo senso, dunque, sono due momenti dello stesso.

Intervento: ...

Il problema è quello dell'uno e dei molti. È il problema che ha posto Zenone di Elea, cittadina in provincia di Salerno. Zenone ha fatto un lavoro interessante e Colli coglie questo aspetto che pochi altri hanno colto, e cioè che Zenone è stato il primo "inventore" della dialettica, dell'argomentazione contro qualcuno. Zenone voleva difendere la posizione di Parmenide dai suoi detrattori – per Parmenide l'essere è immobile e non c'è movimento – e l'obiettivo di Zenone era quello di dimostrare che chiunque sostenesse il contrario cadeva in contraddizione. Quindi, ha "inventato" la dialettica. Ora, non è che l'abbia inventata *ex nihilo*, era già presente, ma l'ha utilizzata in modo più determinato. La dialettica è nata per questo motivo, per vincere un agone dialettico, vincere, quindi, convincere. Questa dialettica, che poi con Aristotele viene chiamata logica, ha lo scopo di vincere contro qualcuno. Per Zenone non si tratta della ricerca della verità, lui non vuole, attraverso le sue argomentazioni dimostrare l'incontrovertibilità della sua tesi, lui vuole unicamente confutare quello che dice l'altro, dimostrando che la tesi dell'altro è autocontraddittoria: è questo quello che vuole fare. È il primo che fa una cosa del genere; gli autori presocratici, che abbiamo considerato prima, non si sono mai posti questo problema. Pensate a Eraclito, a Parmenide, a Democrito, a Anassagora, a Anassimandro: a loro non è mai importato nulla di dimostrare ciò che stavano dicendo. E questo è interessante perché, se non c'è questa esigenza di dimostrare contro qualcuno, è come se, come diceva Colli da qualche parte, i presocratici lasciassero parlare la cosa senza dimostrare niente, coglievano la cosa e dicevano, senza l'esigenza appunto della dimostrazione. Si deve dimostrare quando si vuole convincere qualcuno della bontà della propria idea, della propria tesi, sennò perché dimostrare? Ora leggiamo qualcosa di Zenone. A pag. 513. Fr. 13. *Non sappiamo forse che il Palamede di Elea...* Era Platone che lo chiamava così: Palamede di Elea. Palamede è un personaggio della mitologia, forse inventato o forse no; comunque, era famoso perché sembra che abbia inventato la scrittura. Quindi, Palamede era un personaggio di rilievo. ...*sapeva parlare con arte tale. Che, a quanto lo ascoltavano, le medesime cose apparivano una e molte, immobili e in movimento?* Fr. 14. *Dato che la parola ha molteplici significati, se si ritiene – sia da parte di colui che interroga sia da parte di colui che è interrogato – che la parola ne abbia uno solo (come, per esempio, benché l'essere e l'uno abbiano molti significati, tuttavia sia l'interrogato sia Zenone che interrogano suppongano che < essere e uno > ne abbiano uno solo, per concludere che tutto è uno)...* Questa è l'obiezione che faceva Aristotele. *Tale discussione verrà condotta o secondo il senso della parola, o secondo il pensiero di colui che è interrogato. Asseriscono che Zenone di Elea per primo abbia scritto dialoghi. Invece Aristotele, nel primo libro Sui poeti, sostiene che sia stato Alessandro di Stiria o di Teo.* Fr. 15. *Delle molteplici argomentazioni formulate da Zenone, che sono quaranta, Socrate ne prende una sola e formula obiezioni contro di essa...* Occorre tenere conto che di Zenone non è rimasto nulla, ci sono soltanto le testimonianze di chi, come per esempio Aristotele, sembra avere avuto a disposizione i libri di Zenone, andati poi perduti; infatti, tutte le testimonianze sono in buona parte di Aristotele, poi di Simplicio, di Alessandro, di Sesto Empirico, oltre al *Parmenide* di Platone, in cui c'è il dialogo tra Zenone e Socrate. *Questo Zenone di Elea fu detto dalla doppia lingua, non in quanto dialettico, come lo era quello di Cizio, o perché confutava o perché provava la medesima cosa, ma perché era dialettico nella vita, in quanto diceva una cosa e ne pensava un'altra.* Fr. 16. *Dicono che Zenone dicesse che, se qualcuno fosse stato in grado di spiegargli che cos'è l'uno, egli avrebbe potuto ammettere l'esistenza delle cose. Dice se qualcuno fosse stato in grado di spiegargli che cos'è l'uno.* Sì, certo, in un certo qual modo è semplice, ma nel determinarlo, come sappiamo bene, devo dire delle cose che non sono l'uno, cioè, per determinarlo occorrono i molti. Solo a questa condizione, quindi, se l'uno può essere spiegato, dice, *egli avrebbe potuto ammettere l'esistenza delle cose*, ma questa esistenza delle cose a questo punto è sempre un'esistenza determinata da altro, non è l'esistenza in quanto

tale. A pag. 519. Fr. 21. *Zenone di Elea, polemizzando contro coloro che mettevano in ridicolo la dottrina del suo maestro Parmenide, la quale dice che l'essere è uno, e procedendo in sua difesa, cerca di dimostrare che è impossibile che esista realmente la molteplicità. Infatti, egli dice, se esiste la molteplicità, dal momento che questa è costituita da unità, di cui la molteplicità è appunto costituita. Se, dunque, dimostreremo che è impossibile che esistano molteplici unità, è evidente che sarà impossibile l'esistenza della molteplicità, perché la molteplicità è costituita da unità. Se è impossibile che esista la molteplicità, e se, d'altra parte, è necessario che esista o l'uno o la molteplicità, poiché non è possibile che esista la molteplicità, non resta che ammettere che esista l'unità...* – Parmenide dice che di queste cose che si vedono nessuna appartiene al tutto; Zenone di Elea eliminò tutte le difficoltà della questione, dicendo che nulla esiste. A pag. 521. Fr. 25. *Quattro sono gli argomenti di Zenone intorno al movimento, che presentano difficoltà per chi li voglia risolvere. Il primo argomento è quello che nega che vi sia movimento, per la ragione che ciò che si muove deve giungere alla metà prima del termine, come si è detto in precedenza. Perciò l'argomento di Zenone cade in errore...* Questo è Aristotele nella *Fisica*. ...nel ritenere che non sia possibile, in un tempo finito, percorrere spazi infiniti e toccare a uno a uno elementi infiniti. Questo è il problema, cioè, misurare l'infinito con il finito. È un problema antico, ma a tutt'oggi è rimasto, di sicuro è rimasto fino all'Idealismo tedesco (Kant, Schelling, Hegel): come fare corrispondere la filosofia della natura alla filosofia dello spirito. La filosofia della natura oggi la chiamano *Fisica*, la filosofia dello spirito è il pensiero: come può il pensiero rendere conto di ciò che vedo, delle cose? È questo il problema che pone Zenone. Il famoso esempio di Achille e la tartaruga: lo vedo che Achille sorpassa la tartaruga, però, adesso, calcoliamo e vediamo come Achille ha fatto a raggiungere e a sorpassare la tartaruga, cioè, misuriamo. Quindi, il problema è quello della misurabilità o non misurabilità: è possibile commisurare l'infinito attraverso il finito? Sì, oggi si può, ci sono dei trucchi che consentono di fare quello, cioè aggirano il problema e bell'e fatto. Ma il problema persiste, perché mettere insieme il finito con l'infinito comporta la necessità di far sparire l'uno a vantaggio dell'altro, in questo caso far sparire l'infinito a vantaggio del finito, cioè, far diventare tutto finito. Sì, certo, ma il problema è come. Qui Aristotele dice *Le cose infinite secondo la quantità non è possibile toccarle in un tempo infinito, ma per quelle che sono infinite per divisione è possibile, perché lo stesso tempo è infinito nello stesso modo*. Sarebbe l'infinito attuale. Nell'infinito potenziale non posso toccare tutte le cose presenti, per esempio tutti i numeri naturali, ma nell'infinito attuale dice che è possibile. Però, qui l'infinito attuale sembrerebbe il caso in cui posso toccare l'infinito in un tempo finito, perché l'infinito attuale è limitato. Però, questo sposta solo la questione, perché che cosa posso toccare nell'infinito? Posso toccare il limite, ma se volessi toccare tutti gli elementi dell'infinito attuale, ricado esattamente nel problema di prima: come li tocco tutti? A pag. 527. Fr. 2. *Nel suo scritto, contenente numerose argomentazioni, Zenone dimostra, in ciascuna di esse, che coloro che affermano l'esistenza della molteplicità cadono in contraddizione*. Era questa l'intenzione di Zenone: fare cadere in contraddizione chiunque osasse mettere in discussione le parole di Parmenide e per questo ha inventato, per così dire, la dialettica. *Uno di questi argomenti è quello in cui dimostra che "se gli esseri sono molteplici, questi sono grandi e piccoli a un tempo: grandi tanto da avere grandezza infinita, e piccoli tanto da non avere affatto grandezza". E con questo argomento dimostra che ciò che non ha né grandezza, né spessore, né massa, non può neppure esistere. "In effetti, se venisse aggiunto a un altro essere – egli dice – non lo renderebbe maggiore; infatti, non avendo alcuna grandezza, quando venga aggiunto ad un altro, non può produrre aumento in grandezza*. Non sono tanto gli argomenti in quanto tali che sollecitano il pensiero, quanto piuttosto la questione che sta ponendo. È una questione straordinaria, e cioè che per controllare, per dominare è necessario misurare, cioè calcolare. Ma per calcolare devo avere un sistema di riferimento. Anche l'argomentazione è un calcolo; infatti, si può utilizzare il calcolo proposizionale, è sempre un calcolo. Il calcolo è sempre un contrapporre un qualcosa a qualcos'altro, è un contrastare continuo, è quella cosa che Eraclito avrebbe chiamato *πόλεμος*. Dunque, la misurabilità, la calcolabilità che deve calcolare l'infinito,

perché l'infinito è il significato di ciò che io voglio calcolare; nel senso che se io considero qualche cosa - e voglio sapere se questa cosa la posso dominare, la posso controllare – devo poterne controllare tutti gli aspetti, tutte le parti, tutto ciò di cui è fatta. Ed è qui che sorge il problema: quand'è che avrò finito di contare? Come abbiamo detto tante volte, è un problema che non ha una soluzione, né può averla; è il problema del linguaggio, è il problema anche dell'essere, è lo stesso problema, non fa differenza, perché si tratta di misurare qualcosa che non è misurabile, perché è infinito. Quindi, il problema è sempre quello dell'uno e dei molti, tant'è che dice al Fr. 3. A pag. 529. *Ma perché si dovrebbe parlare tanto di questo, dal momento che si trova nello scritto di Zenone? Zenone, infatti, dimostrando, con un ulteriore argomento, che se le cose sono molteplici, le medesime cose saranno a un tempo e finite e infinite, scrive testualmente quanto segue: “Se gli esseri sono molteplici, è necessario che essi siano tanti quanti sono e non di più e neppure di meno. Ora, se sono tanti quanti sono, devono essere finiti. E se sono molteplici, gli esseri sono infiniti. Infatti, fra l'uno e l'altro di questi esseri ci saranno sempre di mezzo altri esseri. Qui è la controargomentazione nei confronti di Aristotele, che invece voleva che l'infinito attuale fosse dominabile: ci sono i due limiti, comincia qui e finisce lì; sì, va bene, ma quello che c'è dentro, come lo gestiamo? Infatti, fra l'uno e l'altro di questi esseri ci saranno sempre di mezzo altri esseri, e fra l'uno e l'altro di questi ce ne saranno altri ancora. E così gli esseri sono infiniti”.* In questo modo Zenone dimostra che la molteplicità delle cose è infinita mediante la dicotomia. Fr. 4. *Ma anche Senofane, Zenone di Elea e Democrito, secondo i Pirroniani sono scettici. Zenone, infatti, nega il movimento, argomentando in questo modo: “Ciò che si muove, non si muove né nel luogo in cui è, né nel luogo in cui non è”.* Fr. 5. *L'argomento di Zenone sembra escludere che esista lo spazio, ponendo la questione nel modo che segue: Se esiste lo spazio, sarà in qualche cosa: infatti ogni cosa è in qualche cosa; ma ciò che è in qualche cosa è in uno spazio. Perciò anche lo spazio sarà in uno spazio. E questo proseguirà all'infinito. Dunque, lo spazio non esiste.* Cosa ci interessa qui della questione, propriamente? Non tanto la questione se ci sia lo spazio o no, sappiamo bene che non c'è argomentazione alla quale non sia possibile controargomentare, ma ci sta dicendo come funziona la dialettica, come di fatto la dialettica non sia altro che una costruzione volta ad annientare l'interlocutore. Qual è il sistema? Lo ha detto prima, il sistema è quello di dare a ciascun termine un significato preciso e di utilizzare quello e nessun altro. Anche qui, naturalmente, riguardo alla questione dello spazio, basta modificare la definizione di spazio e salta tutto. Però, è così che si fa, è così che muove la dialettica, cioè, attraverso un inganno in fondo, e cioè dà per acquisito che un termine abbia quel significato, che poi è quello che voglio io. È come se per potere argomentare Zenone dovesse in un certo qual modo misconoscere ciò stesso che lui ha posto, cioè, un termine non può esser solo quello...

Intervento: Esclude il molteplice...

E, invece, deve porlo necessariamente come uno. Ma perché proprio quello e non un altro? Per argomentare dialetticamente occorre utilizzare questo trucco, cioè si attribuisce un significato a un termine e si dà per acquisito che il significato sia quello. Qui si pone un'altra bella questione, e cioè che parlare, al di là della dialettica – ma parlare è anche dialettica – è determinare qualcosa, e determinare è dire che cos'è una certa cosa e attenersi a quella. Qui torniamo alla questione del verbo essere: se dico che A è B, vuol dire che sto dicendo che A è B e non che A è Z. Perché A è B? Perché io ho stabilito così, perché mi fa comodo stabilire questo, non c'è un altro motivo. Però, non posso non farlo, parlando lo faccio ininterrottamente, non posso non determinare parlando. Come dicevo prima, parlare è determinare incessantemente.

Intervento: Come fa la logica. Quando inizia la sua argomentazione fornisce la definizione dei termini che usa...

Sì, fornisce la sua grammatica e in base a quella agisce con le sue regole di inferenza, la sua punteggiatura. La logica fa questo: utilizza solo formule ben formate, e le formule ben formate sono quelle che si attengono ad alcuni criteri fondamentali e in base a questi criteri stabilisce qual è una formula ben formata. Quando la proposizione è costruita nel modo che il logico vuole,

attenendosi a tutte queste regole, allora dice che è una formula ben formata e, quindi, può essere utilizzata dalla logica, sennò non può essere utilizzata; perché se incominciamo a dire che quella cosa è una variabile ma che potrebbe anche essere un costante, allora non funziona più niente, la logica non ammette una cosa del genere. Fa come se questi elementi, di cui è fatta, fossero enti di natura; dice che sono enti di ragione, ma poi, di fatto, li tratta come enti di natura, quindi, immobili, inamovibili: sono quello che sono. Perché sono così? Perché l'ho deciso io. Mentre generalmente si pensa che la A sia A per virtù propria, ma non è niente di per sé. Adesso leggeremo alcune cose di Colli, che ho trovato interessanti. A pag. 21. *Zenone è un intelletto di estrema raffinatezza, che presuppone tutto uno sfondo storico in cui situarlo, ma di cui non riusciamo a sapere quasi nulla. Le aporie da lui suscitate sono così al di là della banalità ed hanno così sapiente sottigliezza teoretica che non si è mai riusciti a superarle. Zenone ha enunciato una posizione finale della filosofia; tuttavia nella storia della filosofia si trova all'inizio: così che non riusciamo a vedere come le sue enunciazioni siano storicamente maturate. Zenone è discepolo di Parmenide, e va visto in continua relazione col maestro... /.../ Ma la dipendenza teoretica di Zenone da Parmenide non basta ancora a spiegare il livello della sua razionalità: i frammenti di Parmenide che ci sono rimasti sono sì un abbozzo di impostazione razionale, ma hanno ancora un'esposizione dogmatica. Zenone invece sviluppa il discorso con una argomentazione razionale, e questo costituisce un fatto del tutto nuovo. Può trattarsi di una sua originalità – per cui gli si darebbe una notevole autonomia rispetto a Parmenide, anche se dal punto di vista contenutistico ne dipende – oppure di un suo modo di condurre l'argomentazione che presuppone una storia precedente che vada al di là anche di Parmenide, ma che non possiamo identificare. /.../ Le aporie suscitate da Zenone non vanno per nulla prese con leggerezza, dal momento che grandissimi pensatori, quali Aristotele e Kant, nella Critica della ragion pura, hanno tentato di superarle. Parmenide e l'eleatismo sono un punto di partenza e di riferimento per tutta la filosofia greca. Platone, ad esempio deriva strettamente da Parmenide, a cui si è rifatto come a nessun altro filosofo anteriore. Quanto a Socrate, non si riesce a definire se sia stato solo uno spunto o se tutto Platone si ispiri a lui. La stessa teoria delle idee è strettamente legata alla impostazione di Parmenide, e quindi, attraverso Platone, tutto il pensiero greco fino a Plotino – in cui Parmenide è particolarmente vivo – è sotto l'influenza dell'eleatismo. A pag. 53. Un elemento di grandissimo interesse: "...la loro ipotesi dell'esistenza dei molti va incontro a conseguenze ancor più ridicole della tesi che l'uno esiste". Questo Zenone diceva contro i detrattori di Parmenide. Poi il dialogo platonico si svolge nel senso di dimostrare che, se l'uno esiste, a lui vanno assegnati tutti gli attributi contraddittori. Qui è l'elemento enigmatico del Parmenide di Platone: c'è da chiedersi se, distrutta l'ipotesi che i molti esistono, e distrutta l'ipotesi che l'uno esiste, non si vada verso uno scetticismo assoluto. L'ipotesi dei molti, si noti, andava contro la dottrina delle idee, che deve moltissimo agli eleati. In questo dialogo però sono gli stessi eleati che confutano la dottrina delle idee. Sfugge alla comprensione l'intenzione che aveva Platone nello scrivere questo dialogo. Zenone ha ammesso implicitamente che le tesi di Parmenide erano attaccabili dal punto di vista razionale, e contrattacca in modo radicale: la sua difesa consiste nel distruggere gli avversari e non nell'eliminare le proposizioni mosse a Parmenide dai suoi avversari. Quindi, quasi volgendosi verso l'eristica: vincere a qualunque costo. Sembra che si voglia sviluppare solo il gioco dialettico in sé, la lotta fino all'estremo, e non la ricerca della verità: siamo quasi in una posizione relativistica. Zenone è qui in una posizione di φιλονικία, di "desiderio di vittoria". Forse – Zenone dice che il suo libro fu scritto da giovane – tale posizione eristica era un effetto di gioventù; forse si può interpretare che Zenone da anziano non ci si sarebbe più messo. A pag. 67. Il testo continua: "Zenone afferma che il punto non è". Qui si tratta evidentemente del punto inesteso e perciò indivisibile: un tale punto non esiste in quanto non ha grandezza (se invece l'avesse sarebbe divisibile, la dicotomia non lascia scampo); ma se non ha grandezza, "sommato non aumenta e sottratto non diminuisce". Questo ci sembra realmente di Zenone: è la sua critica dell'uno. L'uno da Zenone è fatto uguale all'indivisibile, cioè al punto senza grandezza, e perciò è inesistente. Se non ha grandezza, dice Zenone, non esiste. Naturalmente, qui Zenone si riferisce ai sensibili: non è che se una cosa non ha*

grandezza allora non esiste. Per esempio, la bontà non ha grandezza, ma noi diciamo che esiste. Chiaramente, qui occorrerebbe una riflessione intorno all'esistenza, quindi, intorno al verbo essere. Ma le questioni, così poste da Zenone, non hanno soluzione, perché lui le ha poste in modo tale che non possono averne. A pag. 75. *Leggiamo ora il passo di Simplicio che riporta la citazione di Teofrasto: "Come attesta Alessandro, era riferito in questa forma da Teofrasto, nel primo libro delle Opinioni dei fisici (a proposito di Parmenide): ciò che è al di là di ciò che è non è, ciò che non è non conta nulla; dunque uno solo è ciò che è". Si confronti Aristotele (Metaph. 1001 a 29) con Teofrasto: in Teofrasto abbiamo un anello in più dell'argomentazione originale rispetto ad Aristotele, che nella sua solita espressione sintetica lo ha ritenuto superfluo. Teofrasto è uno preciso, riporta tutto; invece, Aristotele non voleva fare una storia della filosofia, a lui interessava delle tesi per poterle confutare; quindi, tantissime volte salta dei passaggi che, secondo lui, sono irrilevanti, ma che invece possono essere utili per intendere bene quello che diceva Zenone. Teofrasto non dice quello che è il presupposto dell'argomentazione di Parmenide, che cioè l'essere e l'uno sono in sé. Questo invece dice Aristotele, perché è proprio quello che vuole negare. Vedete come anche la tradizione ci tramanda, che non solo nelle traduzioni, ma anche nella trasmissione in questo caso di frammenti, è tutt'altro che indifferente la posizione di chi tramanda questi frammenti. Dal presupposto Aristotele salta subito alla conclusione: "ci sarà grande difficoltà ad ammettere che oltre all'essere e all'uno possa esservi ancora qualcos'altro, voglio dire che gli esseri siano più di uno". In Teofrasto è invece riferito il passaggio: se l'essere è in sé (Aristotele), allora quello che è altro dall'essere non è. Il passaggio che lega dialetticamente il presupposto con l'ipotesi particolare del logos (cioè "ciò che è al di là di ciò che è non è") non ci è documentato da Aristotele, ma lo ricaviamo da Teofrasto. Quello che riporta Teofrasto, in fondo, è la posizione di Parmenide: ciò che non è non è; perché, come diceva giustamente Parmenide, non posso esprimerlo, non posso dirlo, non posso pensarlo, non posso fare niente. Invece, Aristotele intende e traduce che ci sarà grande difficoltà ad ammettere che oltre all'essere e all'uno possa esservi ancora qualcos'altro, voglio dire che gli esseri siano più di uno, cioè, gli esseri sono più di uno, li vedo, sono tanti, ma dimentica il passaggio intermedio, quello che riporta Teofrasto e che è la posizione di Parmenide, e cioè che il non-essere non è, perché non è esprimibile, non è dicibile, non è pensabile. Quindi, o c'è soltanto l'essere, e allora l'essere è uno, oppure c'è anche il non-essere, ma del non-essere non possiamo dirne niente. Come dice, giustamente, Parmenide: da questa via non ti ci mettere, ché non vai da nessuna parte. Teofrasto aggiunge rispetto ad Aristotele un altro anello: "ciò che non è, è nulla". Aggiunge la tesi di Parmenide. Io ritengo che anche questo passaggio esistesse nel testo parmenideo: la conferma la vediamo nella prosa seccchissima di Teofrasto, più esplicita ma più succinta di quella di Aristotele. Questo anello merita di essere considerato: "ciò che è diverso dall'essere in sé non ha alcuna realtà in assoluto". Qui viene negata la Parmenide la realtà del non-essere, realtà che invece pongono Democrito e Platone per superare le difficoltà parmenidee. Il non-essere, dice Parmenide, non ha valore metafisico. Dire che non ha valore metafisico non è altro che dire che non lo posso affermare, non lo posso stabilire, non lo posso porre. Questo passaggio nega addirittura in anticipo il modo con cui Democrito e Platone tenteranno di superare l'argomentazione. A pag. 77. Il rapporto tra Simplicio e Alessandro non è del tutto chiaro. Sono due tra i personaggi che ci hanno tramandato, trascritto, interpretato i vari frammenti dei presocratici. Ma l'importante è aver potuto stabilire un'argomentazione di Parmenide, di cui ci è stato possibile – grazie alla tradizione indiretta – ricostruire anche la formulazione quasi alla lettera: è un caso rarissimo. Nel far questo ci si è serviti di Aristotele e di Teofrasto: garanzia del nostro modo di procedere è l'indipendenza di Teofrasto da Aristotele, mentre Alessandro dipende da Teofrasto. /.../...che ci interessano che per Zenone: in primo luogo, "tutto è uno". Da un passo di Aristotele sappiamo che era un logos di Zenone; ma, mentre abbiamo potuto ricostruirne l'andamento dialettico in Parmenide, non siamo in grado di fare altrettanto con Zenone. In secondo luogo, la discussione ha interessato per la storia della dialettica greca: anche il metodo dialettico, a questo punto, ci sembra introdotto da Parmenide, senza naturalmente togliere a Zenone il merito del suo sviluppo in*

tutti i sensi. Questo per dire come funzionano le questioni. A pag. 79. *La tesi cui giunge Zenone, che l'essere sia nulla, per Aristotele è gravissima, e perciò lo attacca proprio nel suo presupposto, che esiste solo ciò che ha grandezza. In realtà non è lecito criticare qui Zenone per essersi limitato al campo della corporeità: egli, nella sua indagine riguardo all'essere e all'uno, assume in questo logos (qui logos è da intendere come "posizione teorica") l'ipotesi che l'essere sia corporeo e, dopo aver assunto questa ipotesi, ricava che allora l'essere è nulla. Qui Zenone assume l'ipotesi dell'essere corporeo, in altri logoi l'ipotesi dell'essere non corporeo, non è perciò corretto da parte di Aristotele criticarlo nella sua ipotesi.* Aristotele non era nuovo a questo genere di operazioni, e lo abbiamo visto con Protagora, si muove con molta disinvoltura rispetto a ciò che altri hanno detto. *Zenone dunque attacca l'uno indivisibile, e c'è da chiedersi se stia muovendo una polemica contro le posizioni teoriche di quelli che stabilivano appunto un tale uno corporeo indivisibile, come l'atomo che porrà Democrito dopo Zenone. Io (Colli) ritengo che Zenone non stia polemizzando con nessuno, ma che stia traendo le conseguenze di posizioni dialettiche poste da lui stesso: in questo caso, che l'essere sia corporeo.* L'ha posto come principio. È esattamente ciò che dicevamo prima rispetto al funzionamento della dialettica: si stabilisce che una certa cosa è così, la si prende come principio e da lì si parte con l'argomentazione. Ma ciò che dovrebbe fare il pensiero teoretico è appunto interrogare, mettere in discussione questi principi. Per questo, anche tutte le argomentazioni di Zenone sono estremamente discutibili, anche perché muove da presupposti che possiamo – in questo Aristotele non aveva tutti i torti – non ritenere necessari: non è necessario partire da questo presupposto, possiamo partire anche da un altro e, quindi, cambia tutto. È vero, certo, ma non è questo che a noi interessa, non è la tecnica dialettica-argomentativa, è irrilevante; è, invece, rilevante la questione che Zenone sta ponendo, e cioè quella della misurabilità dell'infinito attraverso il finito: è possibile, si chiede, oppure no? Se no, perché? E questa è la questione, è sempre questa la questione. A pag. 84. *Uno di tali argomenti è quello in cui dimostra che "se gli esseri sono molti, sono grandi e piccoli insieme: tanto grandi da avere grandezza infinita, tanto piccoli da non avere più grandezza affatto". E in questo argomento mostra che ciò che non ha né grandezza né spessore né massa non può nemmeno esistere".* Chiaramente, muovendo dal presupposto che sta parlando di elementi corporei. Ma la cosa è più interessante quando invece parla di elementi che non sono corporei, come il finito e l'infinito. È lì che si gioca tutta la questione: uno e i molti. A pag. 94. *La dimostrazione di Zenone è effettiva: non ha vizi di forma, e va accettata anche per il contenuto che afferma. I commentatori in genere non hanno sottolineato questo punto. Chiamiamo $X = \tau\acute{o} \acute{o}\nu$, "l'essere" di cui si discute e di cui si vuole provare l'inesistenza; $A = \tau\acute{o} \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$, "l'essere" cui x viene aggiunto; ... Il qualche cos'altro che aggiungiamo all'essere. ... Zenone dice $A = A+x$... L'essere è uguale all'essere più qualche cos'altro. ... quindi $x = A-A$, cioè $x = 0$. C'è qui una trattazione puramente matematica; come dimostrazione matematica non c'è niente da dire; x è uguale a zero, cioè è positivamente nulla.* Sì, se naturalmente si accoglie tutta questa posizione particolarissima di Zenone. Che valore ha una dimostrazione del genere? Abbastanza scarsa, nel senso che si potrebbe controargomentare abbastanza facilmente. Ma non è tanto questo che importa, quello che importa è il fatto che Zenone volesse controbattere i detrattori di Parmenide: questo era il suo obiettivo, da raggiungere costi quel che costi, anche a costo di affermare cose discutibili, che mettono sì in difficoltà l'interlocutore, ma a condizione che l'interlocutore accetti le sue premesse. E se non le accetta? È un disastro. A pag. 101. *Può darsi invece che Zenone non voglia contestare la possibilità del movimento reale sensibile (da cui deriverebbe la condanna dei sensi), ma che il movimento sia per lui ben reale, e che lo scopo di queste aporie sia la constatazione dell'incapacità della ragione umana di spiegare razionalmente quello che i sensi ci offrono.* Qui Colli ha centrato la questione: l'incommensurabilità tra la filosofia della natura e la filosofia dello spirito, l'incommensurabilità tra il finito e l'infinito. Perché ciò che vedo non è commensurabile alla mia ragione? La ragione, come sappiamo, calcola, e qui sta il problema. Come dicevamo, né Eraclito né Parmenide si sono posti la questione della dimostrazione, perché è qui che sorge il problema: quando si vuole dimostrare. Perché questa aporia di Zenone, quella

di Achille e la tartaruga? Perché voglio dimostrare quello che vedo. Cosa significa che lo voglio dimostrare? Che lo voglio controllare, che lo voglio dominare, dominare l'ente. Per dominare l'ente devo calcolare, devo misurare. Sarebbe come dire che la volontà di potenza, nel momento in cui si avvia, cioè nel momento in cui si avvia il linguaggio, già lì in questo momento, proprio perché vuole determinare, si scontra con l'indeterminabilità di qualunque cosa. La ragione umana, dice, non spiega razionalmente quello che i sensi ci offrono; ma il problema è il volere spiegare, è il volere misurare, è il volere trasporre in calcolo. A quali condizioni io posso calcolare?
Intervento: Calcolo una volta che ho stabilito delle regole...

Dici bene: una volta che hai stabilito. Ma queste regole sono enti di ragione, non enti di natura. Il problema, dunque è questo, ma Colli l'ha colto senza dargli il peso che meritava, perché invece è una questione fondamentale. Non sono tanto le argomentazioni di Zenone, sì, vanno bene, certo, ma sta tutto qui il problema: l'incapacità della ragione di spiegare razionalmente quello che i sensi ci offrono, cioè, ciò che appare. I sensi ci offrono questo, ci offrono il φαίνεσθαι, l'apparire di qualche cosa. L'οὐσία, la sostanza, è un'abbreviazione di παρουσία, l'apparire di ciò che appare così come appare: questa è la sostanza per i Greci. Io vedo, ma nel momento in cui vedo, per potere dire, pensare che ho visto qualcosa, lì interviene il calcolo, la misurazione. Ma questa misurabilità è infinita. Ciò che appare, potremmo dire, l'immanente, ciò che c'è, come lo domino, come lo controllo? Misurandolo, e qui aveva ragione Protagora: l'uomo è misura di tutte le cose. Certo, perché ci siano le cose deve misurarle, e le cose sono un prodotto di questa misurazione, non esistono prima che le misuri, prima che le calcoli. In questo senso, il calcolo fa esistere le cose, ma in un senso diverso da come pensano i matematici.

14 settembre 2022

Questa sera proseguiamo con Zenone di Elea e riprendiamo dal punto in cui abbiamo lasciato la volta scorsa. Integriamo la questione di Zenone sempre con questo testo di G. Colli. Rileggo a pag. 101 ciò che abbiamo letto la volta scorsa. *Può darsi invece che Zenone non voglia contestare la possibilità del movimento reale sensibile (da cui deriverebbe la condanna dei sensi), ma che il movimento sia per lui ben reale, e che lo scopo di queste aporie sia la constatazione dell'incapacità della ragione umana di spiegare razionalmente quello che i sensi ci offrono.* Questo era l'obiettivo di Zenone. Non è che volesse negare il movimento, lo vedeva anche lui, però diceva che ciò che offrono i sensi non è calcolabile, non è matematizzabile, non è ciò di cui la ragione può rendere conto: lo vedo ma la mia ragione non può renderne conto. Passiamo ora a una nota che ho trovato interessante. A pag. 167. Nota 96. *Su questa particolare interpretazione dell'"aiuto" a Parmenide da parte di Zenone, già adombrata in PParm 33-35, e che divenne in seguito una tesi centrale di Colli, si veda il corso su Parmenide, lezione del 22 aprile 1967, RE (156) e (200): 7.10.65 ... Parmenide ha rotto il caleidoscopio del pensiero umano e ne ha estrattole pietruzze e i vetri colorati. Li ha chiamati "ciò che è" e con questo nome ha voluto arrestare ieraticamente tutti i moti. L'astratto è fermo, ma carico di energia compressa, è un vincolo che tiene unite tutte le cose, è il dominio del grande legislatore della natura ... Ma per raggiungere l'astrazione si devono collegare i pensieri in un tessuto che non ha fine, e che alla fine irretisce colui stesso che l'ha filato ... Zenone segue questi fili, senza stanchezza, li annoda e li taglia, sa di avere in mano lo strumento del dominio, ma si accorge del suo trasecolare, del suo farsi duro e tagliente, ostile e terribile, infine distruttore e devastatore, che nello sviluppare in estensione quel sorriso fermo dell'intuizione parmenidea diventa un ghigno di sopraffazione che annienta le illusioni della plastica armonia dell'uomo ... Una volta scatenata la ragione del divieto e Zenone trasgredendolo, in realtà tende a imporlo, a farlo rispettare. Zenone, per difendere il maestro, le distrugge tutte proprio perché il maestro non ha nessuna costruzione razionale"; ma soprattutto FE 190-192: "Parmenide ha percorso le strade della negazione, ma vuole escluderne gli uomini, con parola misurata e imperiosa. Eppure il giovane discepolo, Zenone di Elea, disobbedisce, rompe il divieto. Quello che appare come*

*trasgressione dev'essere tuttavia interpretato come accordo in profondità: che il suo slancio tendesse soprattutto nella direzione e in sostegno del maestro, si può dire con certezza, anche se in un senso più sottile di quanto non ci faccia apparire Platone, che per primo parlò di un suo "aiuto" a Parmenide. Difatti qual è il comportamento di Zenone? ... Poiché ciò che la dialettica annienta non è solo la fiducia nella ragione di essere costruttiva e di poter incidere in modo creativo nella compagine dell'espressione, ma altresì, retrospettivamente, la realtà stessa delle espressioni primarie, cioè dell'esperienza sensibile, che viene svuotata di ogni valore indipendente e mostrata come pura apparenza. È questa la catastrofe che mostra Zenone. Comunque, distrutta completamente la rappresentazione, rimane "inviolabile", l'immediato: questo è l'aiuto di Zenone". Il fatto che in FE venga messa in evidenza la disobbedienza di Zenone nei rispetti della via del non-essere (e non piuttosto l'assonanza di Zenone con Parmenide nel considerare l'"essere" un nome) vuol dire in fondo la stessa cosa: la via del non-essere, come quella dell'essere, è categoriale, e come tale – e non in senso metafisico – viene sviluppata da Zenone. /.../ In questo modo la dialettica cessò di essere una tecnica agonistica per diventare una teoria generale del logos ... Zenone dunque ha disobbedito al maestro, ha trasgredito il suo divieto di percorrere la strada del "non è": eppure la sua elaborazione teoretica, considerata secondo una prospettiva più profonda, è ugualmente un "soccorso" per la visione di Parmenide". Qui, però, ci sarebbe da dire che la vera catastrofe, che descrive Colli, non è tanto il fatto di avere accolto il non-essere, ma di avere posto il non-essere nell'essere. Il non-essere, se lo lasciamo da parte, non crea grossi problemi, li crea nel momento in cui questo non-essere diventa la condizione dell'essere e l'essere la condizione del non-essere, e non può darsi l'uno senza l'altro. Tutto questo, naturalmente, pone delle questioni di straordinario interesse, perché si tratta di cogliere che le argomentazioni di Zenone sono in fondo le argomentazioni che da tempo andiamo formulando. Ma qui compare un'altra questione, forse anche peggio di quelle di Zenone. Tutte queste considerazioni, che fa Zenone, che facciamo noi, che hanno fatto Platone, Colli, tutti quanti, sono argomentazioni che a un certo punto concludono una certa cosa, seguendo e mai distogliendosi da una necessità logica. Con necessità logica qui possiamo intendere, come, sì, certo, è sempre stata intesa, e cioè come l'agire dei cosiddetti principi aristotelici: identità, non contraddizione e terzo escluso. Ma la questione è che ogni volta che si intende determinare qualcosa – e per affermare devo determinare –, questa determinazione comporta una esclusione, cioè, colgo una cosa ma escludo delle altre. Quindi, questa necessità logica è quella che consente di affermare qualcosa. Qui diventa complicata la questione, perché, certo, il principio di non contraddizione non può essere dimostrato, perché per dimostrarlo abbiamo bisogno di lui. È vero, però, potremmo invece farlo, nel senso che quando affermo qualcosa pongo qualche cosa, il dire pone qualcosa. Ma cosa pone? Ciò che il dire dice e, ponendolo, lo fa esistere. Quindi, la cosa che a noi interessa è il fatto che nel dire io pongo qualche cosa che non posso negare di porre. Questo è il principio di non contraddizione nella sua forma più radicale: non posso negare di dire mentre sto dicendo. Perché non posso negarlo? Perché per negare che sto dicendo devo dirlo, devo dire e, quindi, sto dicendo. Mi trovo, quindi, preso in una sorta di impasse. È una cosa che abbiamo detto anche altre volte, però, adesso in modo più preciso: non posso negare che sto dicendo, perché se nego che sto dicendo, negando dico, quindi, sto dicendo. È da questo che non c'è uscita, è un altro modo per dire che non c'è uscita dal linguaggio. Tutto il lavoro di Zenone va anche in questa direzione, nel senso che le sue argomentazioni puntano a mostrare che non è possibile eludere né l'esperienza né la ragione che la nega. Certo, lui non ha avuto il modo di coglierla, ma colse molto bene Eraclito la simultaneità dell'esperienza e della sua impossibilità. Hegel, invece, ha posta la questione nei termini giusti. Forse, vi ricordate i tre momenti, di cui parla nella *Scienza della logica*: il primo momento è l'intelletto, l'astratto; il secondo momento è il momento dialettico; il terzo momento, il momento speculativo. Questi tre momenti costituiscono tutti assieme la ragione. Il momento intellettuale è quello della percezione, è l'esperienza, è ciò che vedo, è il fenomeno così come lo vedo; solo che nel vederlo c'è la sua negazione, perché ciò che vedo è pur qualche cosa, quindi, è già un'altra cosa, quindi, la sua*

negazione. C'è, poi, il momento speculativo, l'*Aufhebung*, l'integrazione dei due momenti. Possiamo, quindi, leggere l'argomentazione di Zenone in questo modo, e cioè come il mostrare a un tempo che l'esperienza – che Zenone non nega, non può negarla, è ciò da cui parte, è la chiacchiera – e la ragione sono indissolubili, non sono due momenti separati. E si può andare ancora oltre: ciò che io vedo con l'esperienza, il fenomeno, ciò che mi appare, mi appare proprio perché è già presente simultaneamente la sua negazione, tant'è che, come sappiamo bene, il fenomeno, l'immagine, l'*εἶδος*, appare in quanto non è tutte le altre immagini; quindi, appare insieme al negativo. Aggiunge Hegel: questi due momenti sono momenti dello stesso, non sono separabili in nessun modo. In Zenone sembra – dico sembra perché la cosa potrebbe essere controversa – che ancora possa darsi l'idea che i due momenti, l'esperienza e la ragione, siano separati. No, la tragicità del pensiero di Zenone consiste proprio in questo, nel fatto che non sono separabili. Quindi, non nega affatto l'esperienza, solo che dice che l'esperienza non va senza la sua negazione, e la sua negazione è la ragione. Questo per Zenone; per Hegel è il momento dialettico: questi due momenti, l'astratto e il dialettico, sono simultanei, per cui quando io ho esperienza c'è già la sua negazione, non devo aspettare di pensarci su bene, non è così, posso vedere questa cosa, posso avere esperienza, perché l'esperienza è già negata. Questo è il modo forse più interessante di leggere Zenone. A pag. 103. “...l'argomento di Zenone assume come base qualcosa che è un errore, cioè suppone che in un tempo finito non si possano percorrere o toccare successivamente una per una infinite posizioni nello spazio. Qui sta parlando di Achille e la tartaruga e questa è una critica che rivolgeva ad Aristotele, che gli dava sempre contro. Infatti sia la lunghezza che il tempo e in generale ogni continuo vengono detti infiniti in due accezioni (infinito potenziale e attuale), infiniti per la divisione, cioè, o per gli estremi. Degli infiniti secondo la quantità non è certo possibile toccare i vari punti in un tempo finito, ma degli infiniti secondo la divisione è invece possibile, perché anche il tempo è infinito allo stesso modo. Così che in un tempo infinito e non in uno finito ci si trova a percorrere l'infinito e a toccare posizioni infinite nello spazio in momenti temporali infiniti e non in momenti finiti”. Naturalmente, questa non è un'obiezione, non sposta nulla rispetto a Zenone. Dice che gli spazi sono infiniti ma che anche il tempo è infinito, quindi, corrispondono e, pertanto, c'è la possibilità di toccare i vari punti. Sì, ma quando? Come faccio a toccare tutti gli infiniti? In realtà, Aristotele non risolve assolutamente nulla dei problemi sollevati da Zenone, anche se ci prova, naturalmente. A pag. 104. Dice giustamente che *La confutazione di Aristotele non ci persuade troppo: in effetti lo spostamento del problema operato da Aristotele richiede un'altra dimostrazione, come cioè in un tempo infinito si possa realmente percorrere uno spazio infinito...* In effetti, come fa? È il problema che abbiamo sollevato anche a Severino, rispetto agli astratti e al concreto: quando tutti gli astratti parteciperanno del concreto, allora il concreto sarà il tutto. Quando? A pag. 106. *Un altro passo aristotelico che si ricollega alla dicotomia (Arist. Phys. 263 a 4-11) è citato parzialmente da Pasquinelli, e non è considerato né da Diels né da Untersteiner: “Allo stesso modo bisogna rispondere a coloro che seguono nella discussione l'argomento di Zenone affermando che per percorrere un certo tratto bisogna sempre percorrerne la metà, ma le metà di un tratto sono infinite ed è impossibile attraversare un numero infinito di tratti – oppure, come altri argomentano seguendo lo stesso ragionamento, affermando che, mentre si muove, il mobile ad ogni metà che raggiunge deve contare prima la metà di ogni metà, cosicché, percorso ‘intero tratto, si trova ad aver contato un numero infinito, il che non si può ammettere”.* Non c'è modo di uscire dalle argomentazioni di Zenone, soprattutto se le intendiamo come il rilevare che l'esperienza e quella che Zenone chiamava ragione sono simultanei e ciascuno è la negazione dell'altro. Sono in un rapporto dialettico, come direbbe Hegel: c'è l'astratto, il momento intellettuale, la percezione, l'*εἶδος*, l'immagine della cosa così come mi appare; sì, ma la cosa che appare è già negata da tutto ciò che non è, non posso isolarla in nessun modo. Se, per assurdo, la isolassi, allora l'immagine non sarebbe più percepibile, non ci sarebbe neanche l'esperienza, perché l'immagine non sarebbe distinguibile da tutto il resto che quell'immagine non è. A pag. 111. *Se la distanza tra Achille e la tartaruga è limitata riguardo*

agli estremi, allora Achille raggiunge la tartaruga. È un appello all'esperienza e null'altro, l'esperienza dei sensi mostra che il più veloce raggiunge il più lento: lo notiamo perché in questo contesto un tale appello è un elemento nuovo rispetto alla "soluzione" cui Aristotele si era riferito poche parole prima. Anche nel molto più approfondito ripensamento in *Fisica VIII*, 263 a 4, in definitiva si concludeva con un appello all'esperienza: alla fine si riconosce che razionalmente non può esserci movimento, ma rispetto all'essere empirico "accade" che qualcosa si compia. Cioè, razionalmente non riesco a matematizzare la cosa; con l'esperienza lo vedo, vedo che la sorpassa, e bell'e fatto. Però, se noi la poniamo in questi termini, allora anche l'esperienza non c'è senza la sua negazione. Questo era l'aspetto "tragico" del pensiero di Zenone: l'esperienza, il vedere che Achille sorpassa la tartaruga, non ci sarebbe senza la ragione, cioè, senza la sua negazione, perché senza questa negazione, questa immagine, ciò che io vedo, ciò che mi appare, non sarebbe mai esistito, perché per vedere l'immagine occorre che questa immagine si stagli rispetto a tutto ciò che questa immagine non è; quindi, è necessario tutto ciò che questa immagine non è perché quell'immagine sia. A pag. 116. Ancora Simplicio sullo stesso tema: "L'argomento di Zenone, partendo dalla premessa che tutto ciò che occupa uno spazio uguale a se stesso o è in moto o è in quiete, che niente si muove nell'istante e che il mobile occupa sempre in ciascun istante uno spazio uguale a se stesso, sembra snodarsi in questo modo: la freccia in moto ad ogni istante occupa uno spazio uguale a se stessa, e così per tutto il tempo del suo moto. Ma ciò che in un istante occupa uno spazio uguale a se stesso non si muove, perché niente si muove nell'istante. Quindi la freccia in moto, finché è in moto, non si muove per tutto il tempo del suo moto". È una variante in fondo di Achille e la tartaruga, perché anche qui l'esperienza ci dice che la freccia si muove. Sì, certo, ma questa esperienza, di nuovo, non si darebbe se non ci fosse il suo negativo, cioè, se ciò che vedo, l'immagine della freccia che si muove, l'εἶδος, questo uno, perché l'εἶδος è uno, è l'immagine che io ho, che è uno, è quella; ma sappiamo che l'uno non c'è senza i molti. Lo diceva già Eraclito, ἐν πάντα εἶναι, l'uno è tutte le cose, senza tutte le cose non c'è neanche l'uno, e viceversa. A pag. 120. L'aporia di Zenone contro l'indivisibile spaziale, come abbiamo visto, non è stata confutata. È ora possibile notare che la critica di Aristotele non è decisiva neppure contro l'aporia della freccia. Zenone non dice che il tempo è composto di parti ciascuna delle quali è un presente: qui l'essenza del tempo è il presente, il tempo è visto soggettivamente, in un senso genericamente kantiano che richiama la teoria del tempo di Schopenhauer: il tempo è una forma soggettiva della conoscenza; futuro e passato esistono solo nel presente, che è immediatamente reale; sono conosciuti solo mediatamente. Il presente è indivisibile, immutabile: con una tale concezione Zenone ha veramente annientato il moto; non vi sarebbe solo più l'impossibilità di raggiungere la fine, non esisterebbe proprio più movimento. Qui si potrebbe fare una considerazione, e cioè dice futuro e passato esistono solo nel presente. Può darsi, e il presente come lo colgo? È un'idea al pari del passato e del futuro. È un po' come il pensiero pensante di Gentile: nel momento in cui lo penso è pensiero pensato. Il presente, nel momento in cui lo penso come presente, è già passato. Quindi, propriamente non c'è né presente né passato né futuro. Sono idee, mentre qui sembra che il presente costituisca qualcosa di concreto, di reale. E, invece, no, anche il presente è una fantasia, è un'idea, al pari del passato e del futuro. Questi tre momenti, passato, presente e futuro, come agiscono? Come posso parlare del presente se non perché penso anche a un passato e a un futuro? Il presente lo colgo in quanto, fantasmaticamente, escludo sia il passato sia il futuro. E così il futuro, come lo colgo se non escludendo che sia presente e che sia passato? Come dire che il tempo non è altro che la simultaneità di questi tre momenti, perché se ne tolgo uno tolgo anche gli altri due. Capite, quindi, l'importanza del concetto di simultaneità, che è un concetto che va oltre l'idea che se ne ha. Simul vuol dire insieme, quindi, le cose che accadono insieme. Certo, ma non basta, a noi serve qualche cosa di più di ciò che ci dice l'etimo. È una simultaneità tale per cui se cade un elemento cadono anche gli altri, quindi, il tempo è la simultaneità dei tre momenti, di cui tradizionalmente è composto: passato, presente e futuro. Non posso isolarne uno, neanche il presente posso isolare, lo posso isolare solo come passato, esattamente come dice Gentile rispetto

al pensiero: il pensiero pensante, nel momento in cui lo penso, non è più pensante, è pensiero pensato da un altro pensiero pensante che lo sta pensando. Quindi, il tempo a questo punto acquista una sua dignità. Come diceva Agostino: fino a che nessuno mi chiede che cos'è il tempo, io lo so; quando qualcuno me lo chiede non lo so più. Non è che non lo sa quando qualcuno glielo chiede, non lo sapeva neanche prima, credeva di saperlo. È sempre un credere di sapere. Ricordate la parola che usava Platone: *δοξάζειν*, il credere di sapere, ma in realtà non si sa niente. Invece, a questo punto, se qualcuno dovesse chiederci che cos'è il tempo, possiamo anche rispondergli: il tempo è la simultaneità di questi tre momenti, che sono fantasmatici, non esistono in natura, non sono enti di natura. Il tempo non è un ente di natura, è un ente di ragione, è una costruzione. In questo modo possiamo cogliere qualcosa di più interessante rispetto al tempo, e cioè la simultaneità necessaria dei tre momenti per potere parlare del tempo, dove ciascuno dei tre momenti è necessario per gli altri due: non posso togliere il presente, perché non ci sarebbe più il passato, sarebbe il passato rispetto a che? È sempre un'idea, ma occorre che ci sia questa idea del presente. Poi, in che cosa consista questa idea del presente, questo è un altro discorso. A pag. 120.

Guardiamo come i matematici indicano il moto: attraverso coordinate spazio-tempo, cioè soltanto attraverso successive posizioni fisse. In altre parole, la meccanica può spiegare il movimento solo attraverso l'immobilità. Nel cinematografo l'occhio ha la sensazione del movimento, ma questa sensazione è raggiunta solo grazie alla successiva sovrapposizione di immagini ferme. Ecco che le aporie di Zenone sono inconfutabili; proprio questo vogliono dimostrare: che la sensibilità può apprendere il movimento, ma solo attraverso elementi statici, e la ragione non se lo spiega. Intanto, qui c'è tutta l'argomentazione di Severino. Ogni singolo essente è eterno, ed è eterno esattamente come il fotogramma di una pellicola cinematografica. Ciò che l'occhio vede è il movimento. Questo esempio che fa lui è per dire che lui vede il movimento, sì, ma crede di vedere il movimento, perché in realtà si tratta di immagini fisse, di fotogrammi. Ma noi siamo andati oltre, e cioè questo movimento che io vedo, anche nel cinematografo, è tale perché c'è il suo negativo, perché ogni singola immagine ha il suo negativo, ogni singola immagine, potremmo dire, è infinita. Questo posacenere è quello, ed è quello perché lo vedo, è un'immagine, è uno, distinto da tutto il resto, quindi, è determinato. Sì, certo, ma se io lo voglio determinare, se lo voglio definire, mi trovo di fronte all'impossibilità di farlo; quindi, quel posacenere è uno, certo, perché lo vedo, è quello, ma al tempo stesso per poterlo determinare, per potere dire che è uno, è necessario che ci siano i molti, che ci sia il significato. A pag. 138. È un passo tratto da Diogene Laerzio. *“inoltre Senofane, Zenone di Elea e Democrito, secondo costoro sono scettici ... Zenone nega il movimento dicendo: “ciò che si muove non si muove né nel luogo dov'è, né in quello che non è”... È un argomento di tipo forte. Nello spazio in cui è non si può muovere, lo occupa e basta. Nello spazio in cui non è non si può muovere, non c'è e basta. Quindi non si muove per niente. L'argomento è affine a quello della freccia, ma nella freccia si prendeva sotto esame il concetto di tempo, che qui non c'entra. In virtù di questa affinità, alcuni studiosi cui sembrava difficile l'esistenza di un altro argomento di Zenone contro il moto, quando Aristotele afferma espressamente che “quattro sono i logoi di Zenone intorno al problema del movimento...” hanno sostenuto che si tratta di uno stesso argomento. Ma la freccia era fondata sul concetto di presente e questo sullo spazio: sono due argomenti distinti. Sì, certo, sono argomenti distinti, ma che muovono dalle stesse considerazioni, e cioè dall'incommensurabilità tra esperienza e ragione o, come possiamo dire adesso, dalla impossibilità determinata dalla simultaneità di esperienza e ragione. Ragione da intendersi qui in accezione zenoniana e non hegeliana. Nell'accezione hegeliana la ragione è la simultaneità dei due momenti (l'astratto e il suo opposto, il momento dialettico,) e della loro relazione (il momento speculativo): la ragione è tutto ciò. A pag. 148. Il logos che si ricostruisce da 29B1 e B2 DK, e presumibilmente tutti i logoi contro la molteplicità. Teniamo sempre conto che il problema centrale in tutto ciò è sempre il problema dell'uno e dei molti: l'uno, l'immagine che vedo, i molti sono la ragione che cerca di determinarlo. La dimostrazione è per assurdo, ma ottenuta attraverso la contraddizione: c'è*

un'implicita coscienza del principio di non contraddizione. È un altro punto basilare che mette Zenone molto in alto nella storia della logica. È notevole anche un altro elemento formale: l'intervento del medio – per dirla in termini sillogistici aristotelici – cioè di quel concetto su cui si fa leva per la dimostrazione. Tutti gli animali sono mortali, Socrate è un animale, Socrate è mortale. “Socrate è un animale” è il medio, è ciò su cui si fa leva per la dimostrazione. Non che Zenone conosca la sillogistica, in virtù di un eccezionale istinto al rigore dimostrativo, in un certo senso se ne serve prima che Aristotele la formuli coerentemente. La scoperta del principio di contraddizione va attribuita a Zenone e non ad Aristotele, come generalmente si ammette: l'attribuzione di coppie di contraddittori a uno stesso soggetto è tutta la dimostrazione di Zenone. Per avere una completa dimostrazione per assurdo manca solo un anello: la conclusione. I predicati contraddittori provano che l'ipotesi non era vera: la conclusione non la troviamo esplicitamente in Zenone. Ma, da un punto di vista di logica formale, dire che i molti non esistono e dire che esiste solo l'uno è la stessa cosa. Se io nego l'esistenza dei molti, allora accolgo l'esistenza dell'uno, anche se non lo dico esplicitamente. È una questione interessante quella della logica formale, della logica aristotelica. Ciò che prima indicavo come necessità logica: tutte le argomentazioni sono costruite sulla necessità logica, la conclusione è il risultato di una necessità logica, cioè, è il risultato di una esclusione di altri elementi. Se ci pensate bene, non è molto diverso dall'immagine: ogni immagine, in quanto uno, εἶδος, è la conclusione dell'esclusione di tutte le altre immagini. Esattamente come nella logica formale: se io affermo che A è B escludo che A possa essere C, D e tutto il resto del mondo; quindi, per affermare che è quella cosa devo escludere tutto il resto – quello che chiameranno molto tempo dopo il complemento booleano –, cioè, devo escludere tutto ciò che quella A non è per dire che è quella cosa lì. Il discorso di Zenone è esattamente questo. Lui ha costruito un principio di non contraddizione a partire da ciò stesso che lui rileva, e cioè che per cogliere qualche cosa, questa immagine deve escludere tutte le altre; quindi, deve escludere il suo negativo, ma che è necessario che ci sia perché esista l'immagine, perché se da quell'immagine tolgo tutte le altre immagini del mondo, questa non è più un'immagine, è niente. Così per il significante: togliete tutti gli altri significanti e questo significante rimane lì da solo e pertanto che cos'è? È niente, non è neanche un rumore, è nulla.

Intervento: Deve esserci una relazione differenziale....

Esatto, quindi, devono esserci tutti gli altri significanti, simultaneamente, cioè, per dirla in termini più spicci, deve essere presente il linguaggio. È il linguaggio l'intero, il tutto, che è qui adesso, e che è la condizione per l'esistenza di ogni astratto; e non come voleva Severino, per il quale il tutto, l'intero, ci sarà nel momento in cui tutti gli astratti parteciperanno dell'intero. È un po' come l'argomento di Aristotele: gli spazi sono infiniti, anche il tempo è infinito, quindi, c'è una corrispondenza e, quindi,... Quindi, niente! Che razza di argomentazione è? Rimane infinito. Aristotele pensava in questo modo di potere dominare la cosa: tutti gli spazi sono infiniti, però anche il tempo è infinito, faccio corrispondere uno a uno... È quasi come se li contassi, ma non significa assolutamente niente. E con questo possiamo dire di avere concluso con Zenone. Ciò che ci rimane qui adesso è Melisso. È un altro eleate, dopo Parmenide e Zenone c'è Melisso. *Melisso, figlio di Itagene, fu nativo di Samo. Fu discepolo di Parmenide (ma intrattenne rapporti anche con Eraclito e fu al tempo di questi rapporti che Melisso fece conoscere Eraclito agli Efesini che lo ignoravano, così come fece Ippocrate per Democrito con gli Abderiti). Fu anche uomo politico, e fu tenuto in grande stima presso i suoi concittadini. Per questo motivo fu scelto come navarca, e suscitò ammirazione ancora più grande per il suo valore. A pag. 535. Dice Melisso che, se qualcosa esiste, è eterno.... Qui c'è Severino. ...dal momento che non è possibile che nulla nasca da nulla. Infatti, sia il caso che tutte le cose siano nate, sia il caso che non tutte siano nate, sono, l'uno e l'altro, impossibili; infatti, le cose, nascendo, dovrebbero nascere dal nulla. In effetti, se nascessero tutte, nulla esisterebbe prima di esse; e se, mentre alcune cose esistono da sempre, se altre se ne aggiungessero, l'essere diventerebbe più numeroso e più grande; ma ciò per cui diventerebbe più numeroso e più grande, questo*

dovrebbe venire dal nulla, perché nel meno non è contenuto il più, così come nel minore non è contenuto il maggiore. Essendo, poi, eterno, è infinito, in quanto non ha un principio da cui deriva, né un termine a cui, divenendo, sia mai terminato: infatti esso è tutto. Queste sono poi le tesi di Parmenide e Zenone, non è che sia andato molto oltre loro, ha solo cercato di esasperare un po' le cose. A pag. 541. Qui è Aristotele che parla. *Anche Democrito dice che l'acqua e l'aria e ciascuna delle molteplici cose, pur essendo una medesima realtà, differiscono per la forma. Che cosa vieta, allora, che i molti nascano e periscano in questo modo, trasformandosi l'Uno con un processo che va dall'essere sempre nell'essere, ad opera delle differenze su menzionate, e senza che il tutto diventi maggiore né minore? Inoltre, che cosa mai vieta che i corpi, ad un certo momento, nascano da altre cose e che, poi, si dissolvano in altri corpi, e che, in questo modo, poi, sempre risolvendosi secondo gli stessi processi, nascano e periscano di nuovo?* In effetti, non è una vera e propria controargomentazione, mette semplicemente in dubbio la necessità delle premesse, ma non è una controargomentazione. A pag. 553. Fr. 1. *Anche Melisso dimostrò che l'essere è ingenerato avvalendosi di questo principio comune. Infatti egli scrive: "Sempre era ciò che era e sempre sarà. Se, infatti, fosse generato, sarebbe necessario che, prima che fosse generato, non fosse nulla; e se prima non era nulla, per nessuna ragione si sarebbe potuto generare dal nulla".* Fr. 2. *"E poiché, dunque, non si è generato, è e sempre era e sempre sarà, non ha neppure principio né fine, ma è infinito. Infatti, se si fosse generato, avrebbe un principio (avrebbe infatti cominciato a generarsi a un certo momento) e una fine (avrebbe infatti finito di generarsi a un certo momento); ma, poiché non ha cominciato e non ha terminato, era e sempre sarà, non ha principio né fine. Non è infatti possibile che sia sempre ciò che non è tutto".* A pag. 559. Fr. 8. *Melisso, infatti, dopo aver detto dell'essere che è uno, ingenerato, immobile, che non è distinto da alcun vuoto, ma che è tutto pieno di sé medesimo, soggiunge: "Questo argomento costituisce la massima prova che solo l'uno esiste. Ma vi sono altresì le prove seguenti. Se, infatti, esistessero i molti, questi dovrebbero essere tali quale io dico che è l'uno. Se, infatti, esistessero e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro e da un canto ciò che è vivo e dall'altro ciò che è morto e ciò che è nero e ciò che è bianco e tutte le altre cose che gli uomini dicono essere vere: se, dunque, tutte queste cose esistono, e noi vediamo e udiamo in modo retto, bisogna che ciascuna di queste cose sia tale e quale la prima volta a noi parve e che non si trasformi né diventi diversa, ma che ciascuna sia sempre quale è. D'altra parte ci sembra che il caldo diventi freddo e che il freddo diventi caldo, il duro diventi molle e il molle diventi duro, che il vivo muoia e che il vivo si generi dal non-vivo, e che tutte queste cose si alterino e che ciò che era non sia uguale a ciò che è ora, e che il ferro – pur essendo duro – si logori stando a contatto con il dito, e così anche l'oro e la pietra e tutto quanto sembra essere forte, e che terra e pietra si generino dall'acqua. Per conseguenza risulta che noi né vediamo né conosciamo cose che sono. Queste cose, dunque, non si accordano fra loro. E se anche noi affermiamo che gli esseri siano molti, dotati di eterne forme e di forza, ci sembra, poi, che tutti mutino e diventino diversi da come ogni volta li vedemmo. È dunque evidente che noi non vedevamo in modo retto, e che quelle molte cose ci sembrano essere in modo non retto. Infatti, se fossero veramente, non muterebbero, ma ciascuna dovrebbe essere tale e quale ci sembrava che fosse. Infatti, nulla è più forte di ciò che è veramente. Ma se si fosse mutato, allora l'essere sarebbe perito e sarebbe nato il non-essere. Così, dunque, se ci fossero i molti, dovrebbero essere tali quale è l'uno".* Tutti questi molti appaiono, noi li vediamo, ma questi molti mutano e, se mutano, di fatto cosa vediamo? Non li vediamo più, ci scompaiono davanti. È un po' il principio eracliteo del fiume che scorre, che è sempre differente da sé, quindi, non lo colgo mai. Quindi, se c'è qualche cosa che deve rimanere quello che è, questo è l'uno, che è immutabile, ché è attraverso questo che noi possiamo pensare anche il mutevole. Ma il mutevole è un inganno.

21 settembre 2022

Questa sera la dedichiamo a Empedocle. A pag. 567. *Empedocle, come attesta Ippoboto, era figlio di Metone, a sua volta figlio di Empedocle, di Agrigento. E questa stessa testimonianza fornisce anche*

Timeo nel quindicesimo libro delle Storie, aggiungendo che l'Empedocle nonno del poeta era stato un uomo ragguardevole. Siamo nel V sec. a.C. ad Agrigento, in Sicilia, nella Magna Grecia. Ci sarà una questione importante, ci arriveremo. A pag. 593. Dottrina. Empedocle pose come principi i quattro elementi, aggiungendo ai tre sopra menzionati (acqua, aria, fuoco), anche un quarto, la terra. Questi, infatti, restano sempre immutati, e non sono soggetti a divenire, se non per aumento o diminuzione di quantità... Come se l'aumento o la diminuzione di quantità non fosse già un divenire. Costui pone quattro elementi corporei, fuoco, aria, acqua e terra, che sono eterni, ma variano quantitativamente, per abbondanza o scarsità, secondo aggregazione e disgregazione, e i principi per eccellenza, da cui questi elementi sono mossi, Amicizia e Contesa. Infatti, gli elementi devono continuare a muoversi alternamente, ora aggregati da Amicizia, ora invece separati da Contesa. Qui c'è già un problema: se queste cose devono essere eterne, immobili, ma mutano; e, allora, sono eterni o mutano? Bisogna che si decida per una forma o per l'altra, perché, come dirà poi Aristotele, tertium non datur. A pag. 597. Empedocle, che visse dopo questi (i Pitagorici), disse molte cose anche a proposito della natura dei demoni, che si aggirano amministrando i casi terreni, e che sono moltissimi. Affermò che il principio del Tutto sono Contesa ed Amicizia e che il fuoco intelligente della monade è Dio e che tutte le cose sono costituite dal fuoco e si risolveranno nel fuoco. E a questa dottrina, in qualche misura, si attengono anche gli Stoici, in quanto attendono la conflagrazione universale. Questo era un frammento da Ippolito. A pag. 611. Frammento di Aristotele. Una seconda opinione è quella di quanti affermano che la luce è una vampa, costituita da particelle sottilissime dello splendore luminoso, proiettata con un impulso fortissimo: questa sembra essere l'opinione di Empedocle. È la teoria corpuscolare della luce, poi c'è quella ondulatoria.

Intervento: Verrebbe da pensare che la fisica moderna è dovuta al fatto che i fisici riescano ad argomentare con la matematica teorie già di duemilacinquecento anni fa.

Qualcosa del genere. Talete per primo affermò che (la luna) è illuminata dal sole. Analogamente Pitagora, Parmenide, Empedocle. Quindi, sapevano già. Non c'era niente di strano in tutto ciò. Abbiamo anche visto in varie circostanze che la credenza che la terra fosse piatta non era poi così diffusa, almeno tra i pensatori, che sapevano benissimo che era sferica. A pag. 651. Qui è Empedocle che parla, in questi frammenti rimasti del suo poema Sulla natura. Perché le forze diffuse nelle loro membra sono anguste / e li colgono molti mali che estenuano i pensieri. / Rapidi a morire nella vita / non scoprono che una piccola parte della vita, e come fumo / innalzandosi dileguano, confidando soltanto / i quello che ciascuno incontra per caso / vagando per ogni dove, e ognuno si vanta / di avere scoperto il tutto. Così difficile per gli umani / è scorgere queste cose, e udirle, e coglierle con la ragione. / Ma tu, poiché hai preso rifugio qui / le saprai, perché mente umana non si è levata più in alto. Cioè: non c'è un sapere al di sopra del mio. O dei, allontanate dalla mia lingua / follia su questi argomenti e fate che da labbra pure / sgorgi una sorgente pura! A Te, / vergine molto desiderata Musa dalle braccia candide / la mia invocazione: reca quanto agli effimeri (gli umani) / è lecito ascoltare, guidando il carro della santità, / docile alle redini! (Qui c'è un richiamo a Parmenide) E non ti dispiaccia / cogliere fiori di gloria tra i mortali / con un parlare colmo di purezza e ardimento; / allora giungerai veloce alle vette della sapienza. / Ma adesso scruta ogni cosa con ogni strumento, / come ciascuna diviene evidente, e non prestare fede / alla vista più che all'udito, né all'orecchio che rimbomba / più che agli indizi evidenti della lingua, e non negare fiducia / a nessuna delle altre membra, dove si apra un varco / di conoscenza immediata, e cogli ogni cosa / come essa si manifesta. A pag. 653. E altro ti dirò: non c'è nascita / per nessuna delle cose mortali, né termine di morte le distrugge / ma soltanto mescolanza e separazione / di elementi mescolati, che origine viene detta dagli umani. Empedocle compie una operazione singolare. Dal suo scritto sembra affiorare questo, che lui ha cercato di cogliere degli aspetti di Parmenide, di Zenone, di Democrito, di Anassagora, ma con l'intento di trovare un qualche cosa di accettabile. Le cose che dicevano Parmenide, Zenone, ecc., non erano cose accettabili, dicendo che non c'è movimento. D'altra parte, anche Democrito, con il caos era poco accettabile; anche Anassagora, tutto sommato, creava qualche problema.

Empedocle, invece, vuole mantenere la posizione degli eleati, dove nulla si muove, c'è l'immobile, ma anche la posizione dei materialisti, cioè di coloro che invece affermano il movimento; quindi, trovando una sorta di soluzione che mettesse un po' tutti d'accordo. Infatti, qual è la questione importante? Il fatto che, sì, dice con Zenone che non c'è movimento, anche se poi dice che comunque c'è, e non si capisce bene come funzioni la cosa, ma soprattutto dice che le cose si uniscono tra loro – e qui è Democrito, per il quale si uniscono a caso, mentre per Empedocle si uniscono per necessità, una necessità che lui presuppone. Non solo ma, parlando di Amicizia e Contesa, pone sì l'aggregazione, che attribuisce, come si usava allora, ad Afrodite, ma la pone come separata dalla Contesa. C'è un frammento nel quale vuole spiegare come le cose si uniscono. *...come quando il caglio fissa e lega bianco latte /.../ come il panettiere impastando la farina con l'acqua, così si aggregano le cose. E mentre quelli concorrono insieme, fuori si pone l'astio all'estremo. Fuori si pone l'astio:* questo è molto importante, perché lui tiene ben separate l'Amicizia e la Contesa. E questo è il motivo per cui Aristotele è abbastanza generoso nel giudizio su Empedocle, così come è stato incredibilmente astioso e severo nel giudizio su Parmenide; invece, nei confronti di Empedocle, tutto sommato, lo accoglie. Perché questo? Perché Parmenide gli rendeva impossibile la costruzione della scienza, Empedocle no; Empedocle ha tenuto separato l'Amicizia dalla Contesa, l'uno dai molti, il bene dal male. Empedocle è stato il primo a porre la questione in questi termini così precisi, dove si separa Amicizia e Contesa. È chiaro che lui conosceva Parmenide, Zenone, Eraclito, tutti pensatori che invece hanno posto nell'uno i molti. Tutti ammettono che esiste il bene, che esiste il male, anzi, lo stabiliscono, ma queste due cose devono rimanere separate, ed Empedocle è stato forse il primo che l'ha posto in modo così evidente. Dice che è fuori la Contesa, in modo che sia individuabile, cioè, il male deve essere individuato, deve essere ben visto e determinato; solo così posso evitarlo e stare dalla parte del bene. Qui c'è un riferimento a Zenone abbastanza evidente, a pag. 657. *...perché non può esserci nascita da ciò che non è, ed è impossibile / che del tutto si distrugga ciò che è, è incredibile: esso sarà sempre / là dove ciascuno, di volta in volta, trovi fondamento.* L'immobile, pensate alla freccia di Zenone: ciascuna cosa è lì dove si trova. Questo è un chiaro riferimento a Zenone. *Mai un uomo sapiente avrebbe divinato nella sua mente / che fino a quando vivono quella che dicono vita, / fino ad allora essi sono, e accanto a loro stanno miseria e felicità, / mentre prima di essere foggiate come compagine mortale / e dopo essere stati dissolti, non sono nulla.* Gli atomi di Democrito che si uniscono e si dissolvono, ma non a caso, secondo necessità. Quale necessità, non è dato sapere. A pag. 659. *Come essi erano anche prima, così saranno, / né mai di entrambi, credo, sarà vuota l'eternità infinita.* Cioè, saranno sempre. Lui dice che c'è un qualche cosa... come gli atomi di Democrito, che sono l'unica cosa che c'è, tutto il resto si crea e si dissolve continuamente, ma quelli debbono necessariamente esserci, sono il fondamento di tutto. Qui la questione è complessa, perché lui si basa su un sapere, quindi, su una scienza, e pertanto la ritiene possibile; ma per potere costruire una scienza occorre tenere separato l'uno dai molti, cosa che lui fa, mentre non era possibile con Parmenide e neanche con Zenone. Poi, vedremo ancora di più rispetto a Gorgia. Ma se ci si attiene al pensiero degli eleati, non è possibile la costruzione di una scienza, quindi, di una teoria. Da una parte, certo, è vero, ma, dall'altra, per potere affermare questo costruiamo una teoria. Ma con che cosa si costruisce una teoria? Con la necessità logica. Qualunque teoria ha bisogno di una necessità logica. La necessità logica non è altro che esclusione: esclude di volta in volta, “se A allora B” vuol dire che non è “se A allora C”. La necessità logica non è altro che l'applicazione nel discorso dei cosiddetti principi aristotelici (identità, non contraddizione e terzo escluso), sono questi i pilastri della necessità logica. Come dire che qualunque teoria, per potere farsi, per costruirsi, ha bisogno della necessità logica; di conseguenza, qualunque discorso. Quindi, il discorso che fa Zenone è certamente straordinario; quello che è “mancato” a Zenone, ma che era presente in Eraclito, è il rendersi conto che lo spazio misurabile e quello non misurabile sono due momenti dello stesso, non possono essere separati. È la stessa cosa che, curiosamente, riguarda la stessa matematica quando

si scontra con l'infinito: non è che l'infinito sia una cosa che sta da un'altra parte; infatti, nel calcolo infinitesimale l'infinito è dentro il calcolabile, è lì, proprio lì dentro mentre si calcola; poi, con vari trucchetti si aggiusta, ma è dentro lì, non è posto in un altrove. Come diceva Empedocle: fuori c'è l'astio, la discordia, che poi la discordia sarebbe l'infinito, ciò che non è matematizzabile. Anche nella matematica il non matematizzabile è dentro il matematizzabile, ne è la condizione stessa. *Duplici cosa dirò: sia l'Uno si accresce dai molti / così da essere una cosa sola, / sia si divide, così che dall'Uno vengano ad essere i molti, / e duplici è la nascita degli esseri mortali, duplici la morte;...* Questa dualità è stata presa da Eraclito, solo che non l'ha intesa o non ha voluto intenderla, che l'uno e i molti sono lo stesso. Ma se sono lo stesso, allora non può dire, come diceva prima, che Contesa è fuori, no, Contesa è dentro l'Amicizia, fa esistere l'Amicizia. Se per assurdo togliessi la Contesa, toglierei anche l'Amicizia all'istante, scomparirebbero entrambe. *...l'una si genera e distrugge dall'unione di tutte le cose, l'altra, / una volta accresciute, quando nuovamente si disfanno, si invola. / E non finiscono mai, queste cose che perpetuamente trasmutano, / ora di riunirsi tutte in uno per azione di Amore, / ora di essere trascinate ognuna per vie opposte dall'ostilità di Contesa. / < E come l'Uno ha appreso a sorgere dai molti >...* È una forma poetica, però è significativo perché ha posto l'Uno che ha appreso a sorgere dai molti, quindi, sono già separati. *...e quando si disfà a sua vota appaiono più cose, / così gli elementi divengono, e non è immutabile / la loro vita eterna; / ma proprio poiché non cessano mai di mutare, / dimorano sempre immutabili, nel ciclo. / Ascolta le mie parole, conoscenze che nutrono la mente! / Come anche prima ho detto, annunciando / i confini del mio parlare, / duplici cosa dirò: ora l'Uno si accresce dai molti / così da essere una cosa sola, / ora anche si divide, così che dall'Uno vengano a essere i molti, / Fuoco e Acqua e Terra e l'altezza immensa dell'Aria, / e Contesa, disgiunta da essi ma di pari peso, ovunque, / e Amore, in essi, uguale in lunghezza e larghezza. / Guardala con l'occhio della mente, / non restare con sguardo stupito, / Essa che ritengono innata nelle membra mortali e per Lei / nutrono pensieri amorevoli e portano a compimento / opere di concordia, Gioia / dicendola, e Afrodite! Nessuno che fosse uomo mortale / la scorse aggirarsi tra gli elementi. Ma tu ascolta / il seguito non ingannevole del mio discorso! Gli elementi / hanno tutti forma eguale e coevi per nascita,...* Come? Ha appena detto che sono eterni! Come fanno a essere coevi per nascita? *...ma ognuno ha proprie prerogative e indole propria / e predominano a vicenda nel giro del tempo. A essi / niente si aggiunge, niente viene a mancare: / perché se perissero del tutto / non sarebbero già più. E che cosa / potrebbe accrescere questo tutto, / e provenendo da dove? E come potrebbero scomparire, / se nulla è vuoto di essi? / Ma sono queste le cose che sono, / a trascorrendo gli uni attraverso gli altri / divengono ora queste ora quelle cose, ma sempre / a se stessi eternamente uguali.* Qui Aristotele, con la sua finezza e la sua acutezza logica, si sarebbe dovuto sbizzarrire a stroncarlo, e invece no, questa sua abilità di stroncatore ufficiale dell'antica Grecia lui la riserva a Parmenide. Questo perché Parmenide non ha detto che Amicizia e Contesa sono separati; ha detto che il non-essere non è e che l'essere è pensiero e, quindi, non ha posto le basi, le condizioni per potere stabilire con certezza una distanza, una separazione netta e precisa e indubitabile fra l'Uno e i molti; e senza questa non si costruisce nessuna scienza, mentre l'obiettivo di Aristotele era proprio questo, costruire una scienza, una scienza logica e anche una scienza fisica. A pag. 663. *Fr.20. questo è ben visibile nella massa delle membra mortali: / ora per azione di Amore noi, in quanto membra / che formano il corpo, / ci riuniamo tutte in uno, al culmine della vita fiorente; / ora, separate da maligni Contrastisti, vagano / ognuna divisa dall'altra / fino alla sponda estrema della vita. E così per gli arbusti / e i pesci che dimorano nelle acque e le fiere / che fanno la tana nei monti, gli uccelli alati.* A pag. 665. *Nell'Odio tutto è difforme e contrastante, ma nell'Amore / tutto si riunisce e ogni cosa è colta da desiderio dell'altra. / E da essi germinano tutte le cose / che erano e sono e saranno, alberi, / umani, fiere, uccelli e pesci che abitano nell'acqua, / e gli dei dalla lunga vita, massimamente onorati. / Sono questi le cose che sono, e trascorrendo / gli uni attraverso gli altri / divengono cose diverse: tanto grande mutamento / produce la mescolanza.* In effetti, questo è il suo modo per mettere tutte insieme le cose di tutti quanti i pensatori, Parmenide, Zenone, Eraclito,

Democrito. Come dire che prende da ciascuno un pezzo e cerca di combinarlo con gli altri, e ciò su cui insiste continuamente è la permanenza di Amicizia e Contesa e della loro separazione. *Così, fatte simili da Afrodite...* Secondo lui, le cose sono attratte dalle cose simili, per cui la terra è attratta dalla terra, il fuoco dal fuoco, ecc. *...le cose più adatte alla mescolanza si amano tra loro. / Ma sono nemiche le cose che più si differenziano / per origine e mescolanza e immagini impresse, / del tutto inadatte a unirsi, e assai addolorate / per i decreti di Contesa, che diede loro origine.* A pag. 667.

Fr. 23. *Come quando i pittori dipingono tavolette votive, / ben esperti nell'arte grazie al loro ingegno, / attingendo con le mani tinte multicolori / e mescolandole in armonia, un po' più / dell'una, dell'altra un po' meno, e con queste preparano / immagini simili a ogni cosa, creando alberi / e uomini e donne e fiere e uccelli e pesci che abitano / nelle acque e gli dei dalla lunga vita, massimamente onorati; / così non prevalga nella tua mente l'errore che altra sia la fonte / degli esseri mortali, quanti in numero immenso / sono divenuti manifesti. Ma sappia chiaramente queste cose / udendo la parola che viene dal dio.* Dio è lui. Pare, infatti, che alcuni lo venerassero come un dio. A pag. 669.

Fr. 26. *Perché sono questi le cose che sono / e trascorrendo gli uni attraverso gli altri / diventano uomini e stirpi di altre fiere, / ora riunendosi in un unico cosmo per azione di Amore, / ora venendo trascinati ognuno per vie opposte / dall'ostilità di Contesa, / fino a quando, congiungendosi gli elementi, ne emerga l'Uno-Tutto. / E come l'Uno ha appreso a sorgere dai molti / E quando si disfa a loro volta appaiono più cose, / così gli elementi divengono, e non è immutabile / la loro vita eterna; / là proprio perché non cessano mai di mutare, / dimorano sempre immutabile, nel ciclo.* Questo è il suo modo di combinare l'eterno di Parmenide con il divenire degli altri pensatori. Secondo Empedocle, la necessità sta nel fatto che questi quattro elementi (fuoco, terra, aria e acqua) devono esistere. Poi avviene un salto, che non si capisce bene perché, da una parte, questi elementi dice che mutano, si accrescono, ma, poi, dice che non è possibile che si accrescano... quindi, mutano e cambiano di forma, ma cambiare forma significa accrescere o diminuire. In questo modo ritiene di avere risolto il problema, che ovviamente non si risolve affatto, però pone la condizione per incominciare a pensare, a essere perfettamente convinti che ci siano nell'universo Amore e Contesa, cioè, che ci sia qualcosa unisca e qualcosa divida. Naturalmente, non si sa da dove vengano Amore e Contesa, ci sono. A pag. 671.

Così nel fitto mistero di Armonia / sta saldo lo Sfero rotondo / che gioisce di avvolgente solitudine. Qui è ovvio il riferimento a Parmenide: *la verità ben rotonda sfera.* A pag. 673. *...come quando il caglio fissa e lega bianco latte /.../ farina con acqua agglutinando...* A pag. 675. *Ma io con rinnovato slancio percorrerò la via dei canti / che ho indicato prima, traendo discorso da discorso / così: quando Contesa è giunta nell'abisso / più profondo del vortice / e Amicizia è nel mezzo del turbine, allora / tutte queste cose si riuniscono in esso, / per essere una cosa sola, / non in un istante, ma accorrendo volentieri per unirsi, quale da una parte, / quale dall'altra. Da questa mescolanza dilagano / innumerevoli stirpi di mortali. Ma in alternanza / con quelle che si mescolavano / rimanevano molte cose non miste, quante, in alto, / ne tratteneva Contesa, poiché non si era completamente ritratta da esse / agli estremi confini dell'orbita, ma in alcune membra rimaneva, da altre / era già uscita.* Qui permane, in pratica, tutto il suo pensiero, e cioè che da questa unione e disunione delle cose, che sono separate, nasca il tutto. Lui pone il tutto come l'unione di Amicizia e di Contesa, però, queste due cose costituiscono, sì, il tutto, ma sono separate, non costituiscono una sorta di simultaneità, come è in Eraclito. La questione della simultaneità è importante, è proprio ciò che determina il pensiero teoretico. Qui sarebbe interessante cogliere il tipo di argomentazioni, non solo queste di Empedocle. Rivedevo qualche giorno fa, nella *Fisica* di Aristotele, le argomentazioni che lui utilizza contro i vari personaggi. Le sue confutazioni, per la maggior parte, non risultano affatto confutazioni, ma risultano solo argomentazioni surrettizie, costruite *ad hoc*. Un emblema per tutte è la sua "confutazione" – tra virgolette, perché in realtà non confuta niente – a Protagora. Ma questa è la cosa più difficile da cogliere. E, infatti, gli antichi, come Eraclito, Zenone, Parmenide, avevano colte non argomentativamente, ma quasi come un'intuizione, soprattutto Eraclito: tutte le cose sono uno e l'uno è in tutte le cose. Prima vi dicevo che questo rende impossibile la costruzione

della scienza, ma non è propriamente esatto. Non è che la renda impossibile, ma la rende un gioco possibile tra i tanti: questo diventa la scienza, tenendo conto della simultaneità tra l'uno e i molti, un gioco tra i tanti. Quindi, impedendo la possibilità di credere che la scienza possa dire come stanno le cose, non lo può fare perché è autocontraddittoria, nel senso che per potere affermarsi deve negarsi, che per potere affermare che una certa cosa è quella che è, deve negare il fatto che non può affermarlo con certezza (la teoria dei limiti, tanto per dirne una), non lo può fare. Torno a dirlo: per affermarsi deve negarsi, deve negare ciò che impedisce la certezza della sua affermazione. Ma l'aspetto più complicato non è questo ma un altro, cioè, accogliere tutto ciò rispetto al proprio discorso, al proprio dire. Qui la cosa si fa complicata, perché qualunque discorso si faccia è fatto di volontà di potenza, quindi, della necessità di dominare l'ente, cioè, di calcolarlo. Quindi, qualunque affermazione – perché sia un'affermazione che consenta, a partire da quella affermazione, di inferire altre affermazioni – deve essere presa come se non fosse la sua negazione, come se Contesa venisse tenuta da parte. Solo a questa condizione è possibile pensare che ciò che si sta affermando determini come stanno le cose. Non si può non fare in questo modo, perché ogni volta che si afferma qualche cosa la si pone come si vuole che sia. Il salto qui è il passaggio fra l'intendere che ciò che si sta affermando è il modo in cui le cose stanno e, invece, l'accorgersi che non si sta affermando come stanno le cose ma come si vuole o si crede che stiano. E questa è una cosa estremamente complicata, anche perché ciascuno parlando non fa altro che determinare enti, quindi, dominarli, determinarli nel senso, di chiuderli in sé, come se fossero proprio quella cosa lì. Potrei parlare senza questo? Sì e no. Sì, potrei certo continuare a parlare, ma ciò che a questo punto traggo dal mio discorso non sarebbe più utilizzabile per costruire inferenze a partire da questo. Un esempio classico è quello degli stoici, il sillogismo anapodittico: “se A allora B, ma A, dunque, B”. Così funziona il discorso, generalmente. Però, questo passaggio – ma A, dunque, B – è ciò che determina tutto quanto, cioè, si muove dalla supposizione che A sia quella cosa che io voglio che sia. Allora, se è così, se A è ciò che voglio che sia, allora – dovrei aggiungere “probabilmente” – B. E, invece, no, è B di sicuro. Perché? Non si sa. Ma è il discorso stesso nel suo fluire che in un certo qual modo costringe a fare una cosa del genere, proprio perché fluisce, sennò cesserebbe di fluire. Se io mi accorgessi che da una mia inferenza “se A allora B” non posso inferire nient'altro, perché questa inferenza, “se A allora B”, significa soltanto che se io voglio che se A allora B, come faccio a inferire altre cose da lì? È una cosa che voglio io, sì, certo, ma che non ha nessun valore veritativo, di nessun tipo. Quindi, Eraclito, potremmo dire così, è colui che impedisce al discorso di fluire, proprio lui che diceva *πάντα ῥεῖ*, tutte le cose scorrono, fluiscono. Sì, certo, ma come fluiscono? Se teniamo conto di altre cose dette da Eraclito, per esempio che “la natura ama nascondersi”... così viene tradotto un suo frammento, che non si sa nemmeno se sia suo, non si sa niente – il famoso *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, che potremmo intendere in questo modo più interessante come “ciò che sorge, sorgendo, non cessa di dileguare”. E, allora, quando io compio una inferenza, “se A allora B”, questa cosa che sorge nel mio dire dilegua. Cosa vuol dire che dilegua? Vuol dire che non sta in piedi, in nessun modo. Posso farla stare in piedi con la volontà di potenza: perché è così? Perché sì. Ecco, questa è la ragione fondamentale: perché sì, perché io lo voglio, perché questa è la mia volontà di potenza, e se io lo voglio allora è così. Ma supponiamo per un istante che io mi accorga di tutto questo, cosa accade a quel punto? Questo è il modo di pensare teoretico: l'accorgersi di tutto questo. Il pensare teoretico è quello che, in effetti, sì, certo, fluisce anche lui, non può non fluire, ma nel suo fluire incontra continuamente questo *κρύπτεσθαι*, questo nascondimento, questo dileguare. E, allora, sì, afferma, ma la sua affermazione non significa niente, e sa perfettamente che ciò che afferma è qualche cosa che serve per proseguire a parlare, non c'è altro, non c'è mai altro, ed è questa la questione tragica. A proposito di tragicità, ne parlammo rispetto a Zenone: la tragicità del pensiero che incontra la sua impossibilità a dominare l'ente. Nel paradosso di Achille e la tartaruga, la tragedia è questa: il mio pensiero non può matematizzare ciò che vedo, non può calcolarlo, non può dominarlo, quindi,

non posso dominare le mie conclusioni. E, allora, quando concludo, cosa faccio? Faccio sicuramente qualche cosa, cioè, faccio agire il linguaggio. Se non credo più a quello che credeva Empedocle, cioè che Amicizia e Contesa siano separate, ma tengo conto con Eraclito, e Hegel dopo, che sono uno la condizione dell'altro, che non li posso separare, se tengo conto di tutto questo, allora le cose cominciano ad apparire differenti. Se volete dirla proprio con una battuta: cesso di credere a quello che dico, non ci credo più. Ciò che sto costruendo, so che sto utilizzando una necessità logica per giungere a qualunque affermazione, utilizzo una necessità logica, cioè un sistema di esclusioni; ma in base a che cosa escludo? Nella logica formale in base a delle regole prestabilite, certo; nel discorso a ciò che non mi pare che sia: non mi sembra che sia così, quindi, andiamo di là. È così che funziona il pensiero degli umani. Si tratta di passare dal cedere a ciò che Platone chiamava *δοξάζειν*, il credere di sapere. Però, qui non è neanche più un credere di sapere, ma è un rendersi conto che questo sapere dilegua nel momento stesso in cui lo pongo. È questo il senso da cogliere in modo più interessante nel frammento di Eraclito, *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*: nel sorgere dilegua, quindi, affermando qualche cosa non lo tengo fermo, cioè, non riesco a separarlo dalla sua negazione. Non riesco a compiere quella cosa che, invece, voleva assolutamente Empedocle, il quale era ammirato naturalmente da Aristotele, perché ha servito tutto su un piatto d'argento per Aristotele: tenendo separati Amicizia e Contesa gli ha fornito l'occasione per distinguere il vero dal falso. Tutta la logica formale, è fondata su questa separazione tra Amicizia e Contesa, *φιλία* e *νεῖκος*. Utile, niente di più. Per esempio, senza questo i computer non funzionerebbero; la logica booleana è costruita su questo, sull'esclusione: se c'è l'1 passo, se c'è lo 0 mi fermo. Ma non posso pensare che l'1 e lo 0 siano la stessa cosa, sennò non so dove andare, il computer si blocca e non sa più cosa fare. Invece, il discorso non si arresta, anzi. Però, anche il discorso funziona alla stessa maniera. In effetti, il computer è stato costruito da noi. Quindi, anche il discorso ha bisogno dell'1 e dello 0, del vero e del falso, separati; ne ha bisogno per andare avanti, però, può sapere che non lo sono; e, allora, teoricamente dovrebbe bloccarsi, come si bloccherebbe un computer, ma naturalmente non si blocca, e non si blocca perché, tenendo separate le due cose, il discorso continua a costruirsi a partire da inferenze che ritiene magicamente vere. Perché è questo che accade parlando, cioè, si continua ad affermare qualcosa e ritenere questo qualcosa che si è affermato magicamente vero, anche quando è supportato da un calcolo proposizionale, il quale sappiamo bene su che cosa è fondato. Tutto questo ci introduce a ciò di cui ci occuperemo a partire da mercoledì prossimo, e cioè dei sofisti. In particolare, Protagora e Gorgia, che sono tra tutti i sofisti i più importanti. Sono quelli che hanno ripreso in parte l'eleatismo, soprattutto di Parmenide e di Zenone, e in parte l'hanno trasformato in un'arma, un'arma retorica straordinariamente potente, certo, ma non solo questo. Questo è l'utilizzo pratico, ma c'è un aspetto teoretico molto più interessante e importante.

28 settembre 2022

Questa sera ci occuperemo di Protagora e Gorgia, i più noti tra i sofisti. A pag. 1547, un frammento di Aristide. *A me sembra che costoro non conoscano né l'origine né il senso che lo stesso termine di "filosofia" aveva presso i Greci, e che in generale non abbiano capito nulla su questa questione. Erodoto non ha forse chiamato "sofista" Solone e poi anche Pitagora? Androzione non ha forse denominato "sofisti" i Sette – mi riferisco ai Sette Sapienti –, e poi ancora non chiama "sofista" anche il famoso Socrate? E poi, Isocrate non chiama "sofisti" i cultori dell'eristica, e – come direbbero loro – i dialettici, mentre chiama "filosofo" se stesso, e filosofi gli oratori e quelli che si dedicano alla politica? Anche alcuni suoi contemporanei usano questo termine nello stesso modo. Lisia non chiama forse "sofista" Platone e poi anche Eschine?* Appena per accennare al fatto che con il termine "sofista" si indicavano molte cose. A pag. 1561. Fr. 12, è un frammento di Sesto a proposito di Protagora. *"Riguardo agli dei, non sono in grado di dire né che sono né come sono: molti, infatti, sono i fattori che*

lo impediscono". Per questa ragione gli Ateniesi lo condannarono a morte; essendo fuggito, fece naufragio e morì per mare. Fr. 13. Come diceva Protagora, che sosteneva questo: "l'uomo è misura di tutte le cose", in modo che, quali le cose sembrano essere a me, tali sono per me, e quali sembrano a te, tali sono per te. Fr. 14. Anche Protagora vuole che l'uomo sia misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono; e chiamava "misura" il criterio e "cose" i fatti, in modo che ne deriva questo senso: l'uomo è il criterio di tutti i fatti, di quelli che sono in quanto sono, di quelli che non sono in quanto non sono. Pertanto, egli ammette solo quello che appare a ciascuno, e così introduce il concetto di relatività. A pag. 1565. Fr. 19. (Socrate nell'Eutidemo platonico). Pur avendo udito questo ragionamento (della impossibilità della contraddizione) da parte di molti e spesso, me ne stupisco sempre. I seguaci di Protagora e pensatori ancora più antichi se ne servivano molti. A me, però, sembra sempre in certo modo strano e capace di sovvertire sia gli altri ragionamenti sia se stesso. – inoltre, se relativamente a un medesimo oggetto sono vere a un tempo tutte le affermazioni contraddittorie, è evidente che tutte quante le cose si ridurranno a una sola. Infatti, saranno una medesima cosa e una "trireme" e una "parete" e un "uomo", se di tutte le cose un determinato predicato si può tanto affermare quanto negare, come sono costretti ad ammettere i sostenitori della dottrina di Protagora. Fr. 20. I Greci sostengono la tesi, che per primo formulò Protagora, che a ogni ragionamento se ne contrappone un altro "opposto". Protagora afferma che si può parlare in sensi opposti, e con pari valore, di ogni questione e di questo medesimo principio, cioè che ogni questione può essere trattata in un senso e nel suo contrario. Protagora è famoso per i Discorsi duplici (δισσοί λόγοι), che sono appunto discorsi che possono farsi a favore o contro qualunque cosa, cioè, posso affermare una qualunque cosa, dimostrarla e poi dimostrare esattamente il contrario, con argomentazioni altrettanto forti. Muovendo da questa idea, è chiaro che la verità per lui è, come diceva prima, relativa a chi l'afferma. Ora, è vero, come dice Protagora, che posso dimostrare una cosa e anche il suo contrario, ma la cosa che Protagora non ha preso in considerazione riguarda l'insegnamento di Eraclito. Sì, certo, posso dimostrare tanto A quanto non-A, ma Protagora li tiene separati: prima dimostra una cosa e poi dimostra il contrario. Non ha tenuto conto dell'insegnamento di Eraclito secondo cui ciò che affermo contiene la sua negazione, cioè non c'è affermazione che non sia anche negazione, e viceversa; mentre lui fa un discorso, sì, coerente e condivisibile per alcuni aspetti, ma tiene le due cose separate, cioè, posso dimostrare che uno è uno e posso dimostrare che l'uno è molti, ma non che l'uno "è" necessariamente molti. A pag. 1567. Fr. 21a. (Apologia di Protagora nel "Teeteto" di Platone). Io affermo che la verità è come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono; c'è, poi, una differenza enorme tra un soggetto e un altro, in quanto, per uno sono e appaiono certe cose, invece per un altro altre. È chiaro che molti frammenti ripetono sempre le stesse cose. Come dicevamo, questa è una fortuna per i filologi, perché trovano conferme A pag. 1571. Fr. 26. Questo è Platone nel Fedro. Per primo, credo, viene il "proemio", in quanto bisogna che venga pronunciato al principio del discorso. Sono queste, non è vero, che tu chiami le finezze dell'arte "retorica", o no? – Sì. – Al secondo posto, poi, viene la "narrazione", e, a ridosso di essa, le relative "testimonianze". In terzo luogo, vengono gli "indizi"; in quarto luogo, "le cose verosimili". Infine, vengono "conferma" e "riconferma", come mi pare che dica quell'uomo di Bisanzio, eccellente costruttore di discorsi. Ti riferisci al grande Teodoro? – E come no? – E poi ci sono "confutazione" e "controconfutazione", come vanno fatte nell'accusa e nella difesa. E non tireremo in ballo, poi, il mirabile Eveno di Paro, che per primo inventò le "insinuazioni" e gli "elogi indiretti" /.../ E, poi, lasceremo dormire Tisia e Gorgia, i quali videro come le cose verosimili siano da tenere in pregio più di quelle vere? A pag. 1573. Fr. 29. Infatti, chi potrebbe pensare che Omero si sia sbagliato in ciò che Protagora gli rimprovera, cioè che, mentre crede di pregare, comanda, dicendo: "canta l'ira, o dea". Infatti, egli dice, esortare a fare qualcosa o a non farla è un comando. Protagora è il pensatore dei Discorsi duplici. Lui si accorge che è possibile dimostrare una cosa e dimostrare il suo contrario. Ma com'è che è possibile fare questo? In effetti, né Protagora né altri hanno detto chiaramente

perché una cosa del genere è possibile. È possibile perché, affermando una qualunque cosa, nego un'altra cosa, cioè, nell'affermare qualche cosa c'è implicitamente una negazione – questo Hegel lo aveva inteso molto bene: non c'è affermazione senza negazione – quindi, il discorso è già sempre duplice, inevitabilmente, inesorabilmente; quindi, non devo fare altro che scegliere uno dei due corni del dilemma e andare in quella direzione, se voglio dimostrare o negare, non c'è alcun problema in questo senso. È poi questo il motivo per cui gli umani combattono fra di loro, perché uno sostiene A e l'altro sostiene B, che è non-A naturalmente, e ciascuno ha perfettamente ragione a sostenere quello che afferma: muovendo dalle sue premesse, ciò che ne segue è perfettamente coerente e, quindi, vero. Quindi, entrambi dicono il vero, nei dibattimenti così come nelle liti, di qualunque tipo, ciascuno dei due ha assolutamente ragione. Ed è per questo che nessuno dei due demorde, perché sa di essere nel giusto e sa, quindi, che l'altro è nel torto, che è una cosa che sa bene, bene così come la sa quell'altro, allo stesso modo e per gli stessi motivi. Quindi, la duplicità dei discorsi è una questione interessante – la vedremo più avanti nella semiotica di Greimas –, è ciò con cui gli umani hanno a che fare continuamente senza accorgersene, senza accorgersi che l'interlocutore o l'antagonista a seconda dei casi, sta dicendo il vero, esattamente tanto quanto lui, solo che muove da una premessa differente. Tra l'altro, è per questo che Peirce raccomandava, rispetto alle dispute teoriche, che la prima cosa da fare è mettersi d'accordo sui termini, che cosa intendiamo con questo o quello. Ma non ci si intende mai, perché uno intende una certa cosa, l'altro la intende in un'altra maniera. Che, poi, chiaramente, se muovo da una certa premessa, le conseguenze saranno di un certo tipo; muovendo da un'altra premessa, troverò altre conseguenze; ma l'accordo sulle premesse, che è fondamentale, è quello il punto dolente, perché è su quello che non ci si mette mai d'accordo. Quindi, il lavoro che ha fatto Protagora è interessante per un verso, ma va poco lontano, perché non tiene conto dell'insegnamento di Eraclito, che pure aveva a disposizione, in quanto coevi. Sicuramente Protagora conosceva Eraclito, però di questa cosa non teneva conto, e la questione sorprendente è che non ne ha mai tenuto conto nessuno, si è dovuto attendere Hegel. Non ne ha tenuto conto nessuno, come se fosse qualcosa di impossibile da accogliere, anche solo da pensare, e cioè che una cosa sia vera a condizione che lo sia la sua negazione. È esattamente il contrario del paradosso: il paradosso è una proposizione che afferma una certa cosa a condizione che sia vera la sua negazione, ma viene chiamato paradosso, quindi, viene considerato una sorta di mostro logico, qualche cosa da evitare assolutamente. Come dire che ciò che ha posto Eraclito è da evitare assolutamente, perché ha fatto del paradosso una sorta di ontologia, lo ha posto come l'essere: l'essere è relazione, è contraddizione, è opposizione tra positivo e negativo, per esempio, tra essere e non-essere. Eraclito è sicuramente il più grande pensatore mai esistito, ma di fatto il suo pensiero è morto con lui, perché nessuno l'ha ripreso. Mentre altre cose vengono riprese, rielaborate, rimasticate all'infinito – tutta la filosofia non è altro che questo – Eraclito no, Eraclito è stato cancellato, il suo pensiero è nato ed è morto con lui, fino a Hegel, che lo riprende. In effetti, l'aspetto teoretico di Hegel è quello meno considerato, l'aspetto più considerato è quello politico, quindi, Kojève, Marx, però l'aspetto teoretico, quello che si impianta su Eraclito, quello è pericoloso proprio come lo fu quello di Eraclito. Ora, prendiamo Gorgia. Gorgia è un caso particolare, non si tratta più con lui di costruire discorsi contrari, δισσοί λόγοι, ma di mostrare che non esiste niente. Ora, noi leggeremo la sua elaborazione teorica come ci è stata tramandata da Sesto Empirico in *Contro i matematici*, ma la leggeremo tenendo conto e a partire da una cosa che dice alla fine dell'*Encomio di Elena*. Leggeremo anche l'*Encomio di Elena* ma per il momento ci interessa leggere soltanto la chiusa. A pag. 1639. ...*ho cercato di eliminare l'ingiustizia di un biasimo e l'inconsistenza di un'opinione; ho voluto scrivere questo discorso, da un lato come un encomio di Elena, dall'altro come un mio gioco*. Ecco, noi partiamo da qui, dall'idea che Gorgia abbia voluto giocare. Dicevo prima che Gorgia è una cosa singolare, perché in effetti ha voluto giocare, autocontraddicendosi continuamente, pur facendo finta di seguire una logica ferrea, stringente, potente, la logica aristotelica, quella che

Aristotele descrive negli *Analitici*. Gorgia non dice che è possibile costruire un discorso e poi un discorso falso nella stessa maniera, no, per lui non esiste niente. Ora, dicevo che lui sta giocando ed è probabile che si sia accorto di autocontraddirsi continuamente, ma si contraddice in un modo particolare. A pag. 1615. Fr. 3. *Gorgia di Leontini apparteneva allo stesso gruppo di coloro che rifiutano il criterio di verità, ma non sulla base di un ragionamento simile a quello dei seguaci di Protagora. Nell'opera Sul non essere o sulla natura egli sostiene tre tesi fondamentali, poste una di seguito all'altra. Una, che è anche la prima, è che "nulla esiste", la seconda che "se anche qualcosa esiste, non è comprensibile da un essere umano", la terza che "se è anche comprensibile, tuttavia non può essere comunicata o spiegata ad un altro". Che nulla esiste lo dimostra con questa argomentazione: se, infatti, qualcosa esiste, è o essere o non-essere, oppure è essere e non-essere insieme; ma l'essere non è, come dimostrerà, né il non-essere, come confermerà, e nemmeno l'essere e il non-essere insieme, e anche questo lo spiegherà. Pertanto, l'essere non esiste. Anche il non-essere non esiste. Se, infatti, il non-essere è, insieme sarà e non sarà; in quanto è pensato come non-essere non sarà, in quanto è come non-essere, a sua volta sarà.* Qui, intanto, dobbiamo rilevare che Gorgia non ci dice mai che cosa intende né con essere, né con nulla, né con esistenza. Quindi, quando ci dice che l'essere non è, non sappiamo di fatto di che cosa ci stia parlando, perché non lo definisce mai. Parte, quindi, dall'idea che questi termini siano già stati definiti, che siano già noti, conosciuti, cosa che contraddice la sua seconda negazione, per la quale nulla è conoscibile.

Intervento: Non ho inteso questa frase: Se, infatti, il non-essere è, insieme sarà e non sarà; in quanto è pensato come non-essere non sarà, in quanto è come non-essere, a sua volta sarà.

Lui considera il nulla – anche questo si guarda bene dal precisarlo – in certi casi come un'ipostasi, in altri casi come un giudizio, cioè come nessuna cosa. Se prendo il non-essere come giudizio, allora dice che non c'è nessuna cosa – questa sarebbe la posizione di Parmenide, per la quale il non-essere è il *nihil absolutum* –; ma se lo pongo come ipostasi, sto dicendo che è qualcosa, quindi, il non-essere è, perché l'ho determinato. E, infatti, conclude, *Se, infatti, il non-essere è, insieme sarà e non sarà: in quanto è pensato come non-essere (non c'è nessuna cosa) non sarà, in quanto è come non-essere, a sua volta sarà* (se lo penso come ipostasi, allora è, perché è qualche cosa). *È del tutto assurdo che qualcosa sia e insieme non sia, pertanto, il non-essere non è.* Qui si avvale dell'assurdità dell'argomentazione, assurdità che non si capisce bene da dove arrivi. Perché è assurdo, dal momento che è esattamente ciò che sta facendo lui? Da una parte accoglie il principio di non contraddizione, dicendo appunto che è assurdo che sia e non sia simultaneamente, dall'altra parte, lo rigetta in quanto distingue tra il non-essere di nessuna cosa e il non-essere in quanto ipostasi. In questo modo lui gioca, esattamente come diceva alla fine dell'*Encomio a Elena*: sta giocando, non sta facendo altro che questo. Vedremo mano a mano che razza di gioco stia facendo. Lui dice che nulla è, se qualcosa fosse non sarebbe conoscibile, se fosse conoscibile non sarebbe comunicabile. Benissimo. Capovolgiamolo: nulla è, ma anche l'essere; quindi, abbiamo l'essere e il non-essere insieme, quindi, abbiamo il tutto, quindi, il tutto è, ed è conoscibile, perché l'ho determinato come tutto e, compiendo questa determinazione, ovviamente lo conosco. Quindi, abbiamo il tutto, che esiste ed è conoscibile ed è trasmissibile, perché trasmetterlo è esattamente ciò che sto facendo in questo istante. Abbiamo, dunque, ribaltato le tre negazioni di Gorgia. Perché possiamo farlo? Perché stiamo giocando. Adesso spero emergerà che cosa questo gioco di Gorgia vuole mostrarci, e cioè che tutto ciò che si dice non significa niente: posso dire tutto e il suo contrario, è lo stesso. In realtà, poi, significa, ma non significa nulla di fermabile, di arrestabile, di certo. Lui, togliendo la possibilità dell'esistere, della conoscenza e della trasmissibilità di qualche cosa, è come se togliesse di mezzo tutto, tranne una cosa, che lui non dice perché non può dirla, non può neanche pensarla. Il suo ragionamento, entro certi limiti, è corretto, per cui demolisce tutto e che cosa rimane? La volontà di potenza, è l'unica cosa che rimane. In effetti, possiamo anche dire con Gorgia, anche se lui non lo dice in questi termini, che dicendo non si dice niente, perché ciò che dico non ha un significato da qualche parte, un

significato al quale io possa affidarmi e sul quale possa arrestarmi. Sappiamo che il significato è infinito, è l'essere. C'era arrivato anche Sini: l'essere e l'ente di Heidegger non sono altro che il significato e il significante. Certo, per Heidegger l'essere è quell'apertura, la *Lichtung* che illumina la radura e ci mostra l'ente, il quale può apparire solo perché questa apertura dell'essere. Ma l'ente, cioè il significante, potrebbe apparire senza il significato? Ovviamente, no, non sarebbe un significante, non sarebbe niente. Quindi, è il significato che ci apre al significante, che lo fa esistere in quanto significante; d'altra parte, anche il significato non ci sarebbe senza il significante, perché non ci sarebbe nulla che lo dice, nulla che lo pone e, quindi, non c'è. Quindi, non ha torto Gorgia a mostrarci in questo gioco – non dimentichiamo che sta giocando – che non c'è nulla che possa essere affermato con certezza, nulla che possa essere stabilito, nulla che possa essere ipostatizzato, tranne la volontà di fare questo, cioè la volontà di potenza. Eliminato tutto rimane la volontà di potenza, rimane la volontà di dominare l'ente, rimane la volontà di affermare che le cose stanno come dico io. A questo punto, certo, la volontà di potenza tende a porre l'ente come ente di natura, perché solo così lo può modificare, solo se lo pone come non-Io, come ciò che mi si oppone. Ma Eraclito aveva già detto che non c'è questa opposizione, e poi Hegel: soggetto e oggetto sono due momenti dello stesso, non li posso scindere. Quindi, questo oggetto, proprio nell'accezione tedesca di *Gegenstand*, ciò che sta di fronte a me, che sta lì, ben piantato, questo oggetto sono io: è questo che dice Hegel, che, di fatto, è quello che diceva Eraclito. Quindi, questo non-Io, sì, lo pongo come negazione dell'Io. Il non-Io sarebbe poi il significato, l'essere, sarebbe tutto ciò che mi nega, tutto ciò che mi si oppone, ma tutto ciò che mi si oppone è la condizione perché io sia io. Quindi, sono due momenti dello stesso, non si possono separare in nessun modo. Gorgia in questo gioco che sta facendo non sta creando nessun sistema, nessuna cosmogonia, nessuna teoria di sorta, sta giocando con le parole, sta mostrando che qualunque cosa si dica, non ha in sé il significato. Il significato – questo Nietzsche lo aveva inteso benissimo – è la volontà di potenza, l'essere per Nietzsche è volontà di potenza. È questo il significato, è questo che muove e che fa anche muovere tutto quanto. Cosa vogliono dire le parole che io dico? Non vogliono dire niente, è questo che sta dicendo Gorgia. Ma noi possiamo aggiungere: sì, qualcosa vogliono dirlo, vogliono dire che io intendo determinarle, dominarle, è questo che voglio fare, e stando a Nietzsche, e credo non abbia tutti i torti, non c'è nient'altro.

Intervento: Lei diceva che la volontà di potenza è il significato. Io pensavo alla volontà di potenza come qualcosa che determina il significato. Cambia qualcosa?

Eh, sì. Parlo come significato è più forte, nel senso che a questo punto la volontà di potenza diventa ciò che dà un senso a tutto, è il motivo per cui si fa tutto, non è qualcosa che si aggiunge, è già lì nel mio dire, è ciò che determina il mio dire, ciò che lo indirizza, che lo pilota, ciò che lo fa esistere letteralmente. Ciò che fa esistere l'ente è l'essere, ma questo essere per Nietzsche è la volontà di potenza, quindi, ciò che fa esistere gli enti è la volontà di potenza. La volontà di potenza è il significato di ciascun ente, è ciò che quell'ente, qualunque ente, vuole dire, è il significato, né più né meno. Questo Nietzsche lo ha un po' frainteso, non aveva conoscenze approfondite del linguaggio, ma è chiaro che la volontà di potenza deve continuare a superpotenziarsi, va avanti all'infinito, non si ferma mai. Nietzsche aveva inteso che se si ferma c'è subito un depotenziamento. Questo gioco di Gorgia ci suggerisce proprio questo, che tutto ciò che si dice non potrebbe significare assolutamente niente se non ci fosse la volontà di potenza, che è l'unico – diciamola così – autentico significato, ed è il motivo per cui si dicono tutte le cose che si dicono, quando si dicono e nel modo in cui si dicono. Il modo in cui si dicono è chiaramente sempre il più conveniente al superpotenziamento. A questo punto abbiamo detto l'essenziale, però c'è ancora una parte, che lui coglie. Intanto, dice che il non-essere non c'è, perché si contraddice da solo; anche l'essere non c'è, perché è o generato o ingenerato; se è ingenerato vuol dire che è eterno, quindi, è infinito, e se è infinito non sta dentro a niente, quindi, non ha nessun luogo e, se una cosa non ha nessun luogo, non c'è; se, invece, è generato vuol dire che arriva da qualche altra cosa, che

è il prodotto di un'altra cosa, quindi, c'è un altro essere più potente di lui che lo genera. Pertanto, lui dice che l'essere non è né generato né ingenerato, perché vuole dimostrare che non esistono né l'essere né il non-essere. A pag. 1617. *...non è né uno né molti /.../ Se, infatti, è uno, è o quantità discreta o quantità continua o grandezza e corpo. Qualunque di questi esso sia, non è uno. Se è quantità discreta si separerà, se è quantità continua sarà diviso; analogamente, se lo pensiamo come grandezza non sarà indivisibile. Se, poi, dovesse risultare corpo, sarà tridimensionale: infatti, avrà larghezza, lunghezza e profondità. È assurdo dire che l'essere non è nessuna di queste cose, quindi l'essere non è uno. Inoltre, non è neppure molti. Infatti, i molti non sono altro che un insieme di uno. A pag. 1619. Che, poi, non esistano nemmeno entrambi insieme, l'essere e il non-essere, è facile argomentarlo. Se, infatti, il non-essere è e l'essere è, il non-essere darà identico all'essere, quanto all'essere; di conseguenza, nessuno dei due è. Infatti, si è prima convenuto che il non-essere non è; si è poi dimostrato che a questo è identico l'essere, che quindi, a sua volta, non sarà. Non solo, ma se l'essere è identico al non-essere, non è possibile nemmeno che esistano entrambi i termini. Se, infatti, esistono entrambi, non c'è identità; se c'è identità, non esistono i due termini. Da questi argomenti segue che nulla è. In effetti, se non esiste né l'essere né il non-essere né entrambi insieme – e non si può pensare un'altra possibilità oltre a queste – nulla è. Questo gioco, che sta facendo Gorgia, attribuisce di volta in volta sia all'essere sia al non-essere, sia all'esistenza sia al nulla, un significato che fa comodo a lui. È in questo che consiste il gioco, però, ci sta mostrando che è così che funziona qualunque discorso, cioè, io utilizzo ciascun discorso con dei termini ai quali do un significato, un senso, che è quello che voglio io, quello che mi serve per affermare una certa cosa; perché quella certa cosa non ce l'ha il significato, non l'ha mai avuto e non l'avrà mai. Ma io glielo do e gli do quello che serve a me in quel momento particolare. È questo che ci sta dicendo, dicendo che nulla è: “nulla è” nel senso che nulla è determinato. Posso cercare di determinarlo, anzi, continuo incessantemente a determinarlo; il problema, come sappiamo, è che lo determino attraverso l'indeterminabile e, quindi, non si determinerà mai: rimarrà sempre indeterminato, cioè, il significato non si chiuderà mai. Per dirla un po' semioticamente, il segno non sarà mai compiuto in sé; ecco perché deve rinviare a un altro segno, come diceva Peirce: ciascun segno è segno per un altro segno, sempre, necessariamente, non esiste il segno compiuto in sé, perché non sarebbe un segno. Poi, dice *...se qualcosa è, questo non è conoscibile né pensabile da un essere umano*. Anche qui, non è che Gorgia non si sia accorto, anzi, sicuramente si è accorto che si stava autocontraddicendo: dice che non è pensabile, ma ne parla, quindi, lo sta pensando. Ma che cosa vuole dirci con questo? Vuole continuare a giocare e a dirci che è possibile costruire un'argomentazione che fa il verso della chiacchiera. È come se, in questo gioco che fa, volesse farsi beffe della logica, utilizzandola, ma mostrandone il limite, la corda: la logica funziona se ciascuno dei termini è quello che io dico che sia, sennò non funziona più niente. Ma perché ci sta dicendo questo? Dice “nulla è” nel senso che nulla è determinato, ciascuna cosa è sempre nella determinazione, che non arriverà mai. E mettendolo in pratica, ci sta mostrando come funziona, e cioè che ciascun termine che si utilizza è quello che serve per giungere a quella conclusione che vuole lui.*

Intervento: ...

Sì. È sempre un credere di sapere, un $\delta\sigma\chi\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\nu$, perché credo di averlo determinato, ma non l'ho fatto per niente. Come dicevo prima, sta facendo il verso alla logica, e la logica funziona se tutte le cose stanno al loro posto, come devono e come voglio io, sennò non funziona più nulla. Sono io che decido che cosa vuole dire “essere”. Basterebbe porre l'essere come lo pone Eraclito e tutto il suo discorso crolla, indubbiamente, e cioè l'essere come relazione, come simultaneità di positivo e negativo, e a questo punto tutto il discorso di Gorgia non starebbe in piedi. Ma non è questo ciò che a lui interessa, lui vuole mostrare come il discorso giochi continuamente costruendo concetti, definizioni, determinazioni finte, in quanto non determinano niente, e, quindi, è possibile per lui dire che nulla è conoscibile, contraddicendosi nello stesso momento in cui lo dice. Come faccio a sapere che non è conoscibile, se non c'è una conoscenza che me lo dice? Ma, come dicevo prima,

dubito che Gorgia, che era un pensatore fine, non si sia accorto di una cosa del genere, che è una banalità. Quindi, che cosa ci invita a pensare Gorgia? Ci invita a pensare a ciò che facciamo quando parliamo: mettiamo in atto la volontà di potenza, perché la volontà di potenza è il significato delle cose che stiamo dicendo, e che non hanno nessun altro significato. Nulla è, cioè, non c'è nessun altro significato oltre alla volontà di potenza: non è questo che dice Gorgia, però, glielo facciamo dire a forza. Anche l'*Encomio a Elena* ha a stessa forma. Lui dice che Elena era innocente, è questo che vuole dimostrare. Elena era sempre passata per una prostituta, ma lui vuole riscattarla. Lei era stata rapita da Paride, che era troiano, portata via ai Greci, a Menelao, suo marito, e condotta a Troia. Menelao se ne ha a male e convince i Greci a scatenare l'ira di Dio, la cosiddetta guerra di Troia, uno dei conflitti più lunghi e cruenti della storia. Allora, Gorgia vuole riscattare la memoria di Elena, che era stata accusata di avere abbandonato il talamo per fuggire con il bel Paride. Gorgia dice che questa cosa o è stata voluta dagli dei, e allora di fronte alla volontà degli dei non possiamo fare nulla, oppure è stata rapita con violenza, e allora anche in questo caso non è colpevole. A pag. 1633. *Se, invece, fu la parola che la persuase e che ingannò il suo animo, nemmeno rispetto a questo è difficile difenderla e liberarla dall'accusa, nel modo seguente. La parola è un potente signore, che, con corpo piccolissimo e del tutto invisibile, compie opere assolutamente divine: ha, infatti, il potere di fare cessare il timore e di sopprimere il dolore e di suscitare letizia e di accrescere la compassione. Che le cose stiano così, lo mostrerò. Bisogna anche dimostrarlo all'opinione degli uditori: la poesia tutta quanta la ritengo e definisco "discorso in forma metrica". Negli uditori si infonde un brivido di paura, una compassione che fa versare lacrime, una forte tendenza alla commozione, e l'anima subisce, a causa delle parole, una propria passione per fatti altrui e per i casi buoni e cattivi di estranei.* Qui ci introduce alla semiotica delle passioni di Greimas, che leggeremo. Quindi, se è stata costretta dalle parole, anche in questo caso non è colpa sua, perché si sa quanto le parole siano potenti, quasi impossibili da arrestare, da contrastare, così come fa la poesia, la tragedia, ovunque. Le parole costruiscono scenari inverosimili, possono infondere la paura, possono toglierla, ecc. A pag. 1637. *...se Elena fu persuasa con la parola, non fu colpevole, ma sventurata, è stato detto. Ora mi accingo a spiegare, con una quarta argomentazione, la quarta causa. Se, infatti, fu l'amore responsabile di tutto, non sarà difficile per lei sfuggire all'accusa della colpa che le è stata imputata. C'è un punto, che ora non riesco a trovare, dove dice che la parola è sempre traditrice, perché la parola non è ciò che dice. Volevo dirlo con le sue parole. Infatti, le cose che vediamo non hanno una natura quale noi vogliamo, ma quale ciascuna si trova a possedere attraverso la vista, l'anima ne riceve l'impronta, anche nei suoi atteggiamenti. Infatti, se la vista percepisce nemici che si armano contro nemici con nemica armatura di bronzo o di ferro, l'una strumento di offesa, l'altra di difesa, subito si agita e agita l'anima, e pertanto spesso si fugge spaventati, come se ci fosse un pericolo incombente. /.../ Alcuni, poi, vedendo cose spaventose, perdono il senno che pure hanno in quel momento: a tal punto il timore spegne e soffoca l'intelligenza. Molti cadono in inutili affanni, e in malattie terribili...* Dunque, è questo che fa Gorgia. In effetti, tutta la difesa che costruisce per Elena diventa indirettamente un'accusa contro Paride, perché è stato lui. Il problema è che tutte queste cose che dice di Elena possono anche essere dette di Paride; anche Paride, tutto sommato, ha agito per amore, per la bellezza e, quindi, non è colpa sua: così come discolpa Elena, allo stesso modo può discolpare Paride, anziché incolparlo. Qui sarebbe più vicino a Protagora, con i suoi *Discorsi duplici*, ma Gorgia questo non lo fa. Protagora lo avrebbe potuto fare, probabilmente, non lo sapremo mai: prima dimostro che Elena è innocente e, quindi, è colpevole Paride; poi, dimostro che Paride è innocente e Elena colpevole. Ma Gorgia questo non lo fa, si limita a mostrare come gira il discorso, come ciascuno si crea delle giustificazioni, si crea dei modi per pensare che ciò che sta facendo è bene, semplicemente interpretando, piegando le parole come vuole lui, perché le parole, come sappiamo, non significano niente e, quindi, si possono usare come si vuole. L'unico significato di queste parole è la volontà di potenza, è questa che dà il significato alle cose, quello è il loro significato, il resto è un supporto. Il significato che

trovate nel dizionario è un supporto, che consente l'utilizzo di termini, ma l'utilizzo delle proposizioni è un'altra cosa: il significato delle proposizioni è determinato dalla volontà di potenza, cioè, dalla volontà che le cose siano come dico io, come voglio io. Ma per fare questo devo pensare che gli enti che voglio dominare siano enti di natura. Se cesso di pensare questo, allora non posso più combattere contro il nemico, perché il nemico si dissolve all'istante, e resto io con il mio discorso, con le mie fantasie. Non c'è più il non-Io come antagonista di fronte a me, da abbattere, perché il non-Io sono io. Un'ultima cosa sulla tecnica retorica. A pag. 1597. *Gorgia per primo conferì al genere retorico della cultura una potenza espressiva e una tecnica specifica, e si avvale di tropi, metafore, allegorie, ipallagi (scambio di riferimento dei termini), catacresi (uso di immagini per indicare qualcosa che non ha nome specifico), iperbatì (trasposizione dell'ordine di parole in una frase), anadiplosi (ripetizioni di parole), epanalessi (ripresa di espressioni e parole), apostrofi e parisosi (simmetria di parole in un periodo). Da ciascun allievo si faceva pagare cento mine, visse centonove anni e scrisse molte opere.*

5 ottobre 2022

Siamo ai sofisti minori. A pag. 1671. *Prodicò di Ceo, fu originario dell'isola di Ceo, della città di Iulide, filosofo della natura e sofista, contemporaneo di Democrito di Abdera e di Gorgia, discepolo di Protagora di Abdera. Morì ad Atene, condannato a bere la cicuta, in quanto corruttore dei giovani.* A pag. 1675. Fr. 9. *Tucidide imitò un poco – come dice Antillo – sia le parisosi (la simmetria delle parole in un periodo) e le antitesi di parole di Gorgia di Leontini, che erano di moda in quel periodo tra i Greci, sia l'accurata scelta di parole di Prodicò di Ceo.* Fr. 12. *Cosicché, quando è il momento opportuno, bisogna dire: “Adesso prestatemi attenzione: infatti, questo non riguarda me più di voi”; e anche: “Sto per dirvi, infatti, una cosa terribile come non l'avete mai udita”, oppure: “così sorprendente”; così Prodicò, quando gli ascoltatori incominciavano ad appisolarsi, diceva che stava per presentare loro “la lezione da cinquanta dracme”. Sono trucchi del mestiere. In effetti, qui nei sofisti non c'è più un vero e proprio pensiero teoretico; piuttosto, qui i sofisti si limitavano a insegnare, da una parte, a vincere nell'agone dialettico, dall'altra hanno avuto anche un merito, e cioè di essersi occupati delle parole, degli etimi delle parole, di come e quali parole utilizzare, e, quindi, fanno una sorta di analisi linguistica, potremmo dire che è stato il primo modo di pensare la linguistica.* A pag. 1677. Fr. 16. *In primo luogo occorre, come dice Prodicò, imparare la correttezza delle parole, cosa che per l'appunto questi due stranieri (Eutidemo e Dionisodoro) ti stanno dimostrando. Poiché non sapevi che gli uomini usano “imparare” nel caso in cui uno, che in principio non aveva nessuna conoscenza riguardo a un fatto, successivamente ne acquista la conoscenza; però usano questo stesso termine anche nel caso in cui uno, che possiede la conoscenza, alla luce di questa “conoscenza” consideri questo stesso fatto, sia quando viene attuato sia quando viene detto. Si definisce meglio questo con il termine “comprendere” più che con “imparare”, ma talvolta si usa anche “imparare”. I sofisti hanno avuto questo merito di incominciare a fare attenzione alle parole, a che cosa significano e anche agli etimi delle parole, in modo da saperle utilizzare al meglio, distinguendo una cosa dall'altra, sempre al fine naturalmente di ottenere un consenso.* A pag. 1679. Fr. 17. *(Parla Nicia nel Lachete platonico). Ma, credo, la mancanza di paura e il coraggio non sono la stessa cosa. Credo anche che davvero che poche persone partecipino del coraggio e della prudenza, mentre sono davvero in molti a partecipare alla baldanza, alla temerarietà e alla mancanza di paura unite all'imprudenza. (Socrate). Non rispondere, Lachete; infatti, mi sembra che tu non ti sia accorto che, in realtà, questa sapiente teoria, egli (Nicia) l'ha presa da Damone, nostro amico; Damone si avvicina molto a Prodicò, che è noto tra i sofisti per la capacità di distinguere in modo eccellente tali nomi. L'operazione che facevano i sofisti era anche quella di definire le parole nel modo, secondo loro, più corretto possibile. Questo ha una funzione anche nell'agone dialettico: uno dei modi per mettere l'interlocutore in difficoltà è chiedergli che cosa esattamente intende con la parola che sta*

utilizzando. C'è qualche possibilità che non lo sappia o non lo sappia bene; chiaramente, a questo punto il sofista ne approfitta per dire che sta parlando di cose che ignora totalmente; quindi, utilizza questa cosa per vincere l'agone. Fr. 19. *Resta ancora da vedere se uno ha considerato una cosa come accidente di se stessa, intendendola come diversa, perché è diverso il vocabolo, come Prodicò distingueva i piaceri in gioia, diletto e allegria...* Uno parla del piacere: va bene, ma cosa intendi con piacere? Intendi gioia, diletto, allegria? Non è soltanto un modo per precisare le cose, piuttosto è un modo per mettere in difficoltà l'interlocutore, e cioè per metterlo nella condizione, per esempio, di non sapere più come proseguire, ecc. *Prodicò cercava di assegnare ciascuno di questi termini un significato proprio, come fecero anche gli Stoici, i quali definivano la gioia una esaltazione ragionevole, il piacere invece una esaltazione irrazionale il diletto un piacere che giunge attraverso le orecchie, l'allegria quella che si produce per mezzo delle parole. Questo è tipico di coloro che fissano schemi, ma non dicono nulla di valido.* Questa è un'obiezione che fa Aristotele, il quale non ha neanche torto: se io definisco una cosa in un certo modo, non sto dicendo che quella cosa è quella cosa lì, ma la sto intendendo in questo momento in questo modo, per motivi miei: sto descrivendo enti di ragione, non enti di natura; la gioia non è un ente di natura. Abbandoniamo Prodicò e passiamo a Trasimaco. A pag. 1695. Fr. 1. *Trasimaco Calcedonio, sofista, originario di Calcedoni in Bitinia; costui, per primo, spiegò il periodo e la proposizione, e introdusse la impostazione attuale della retorica; fu allievo del filosofo Platone e del retore Isocrate; scrisse Discorsi deliberativi, un'Arte oratoria, Giochi (dialettici), Elementi di retorica.* Ecco, quindi, l'attenzione verso la proposizione, come è fatta, come si deve costruire, come si deve dire, ecc. C'è qui una frase di Trasimaco di cui occorrerebbe tenere sempre conto quando si parla di diritto e di politica. A pag. 1705. Fr. 6a. *Io (Trasimaco) sostengo ... che il giusto non è altro che l'utile del più forte.* In due parole ha detto di che cosa si tratta, tanto nel diritto quanto nella politica. Ma lo riprenderemo tra breve perché adesso c'è un'altra questione interessante. Passiamo a Ippia. A pag. 1711. Fr. 11. *(Socrate e Ippia). Ippia, in nome degli dei, per che cosa ti lodano, e quali argomenti si compiacciono di udire (gli Spartani)? Non si tratta forse di quegli argomenti che tu conosci perfettamente, le nozioni relative agli astri e i fenomeni celesti? – Assolutamente no! Non possono sopportare queste cose. – Si compiacciono, forse, di ascoltare qualcosa riguardo alla geometria? – In nessun modo, dato che molti di loro nemmeno conoscono, per così dire, i numeri. – Sono molto lontani, quindi, dal sopportare una conferenza sui calcoli. – Molto lontani per davvero, per Zeus! – Forse accettano quegli argomenti che tu sai analizzare in modo più preciso di tutti, cioè riguardo al valore delle lettere, delle sillabe, dei ritmi e delle armonie? – Ma quali armonie e lettere, brav'uomo? – Ma, allora, che cosa che ascoltano da te con piacere e lodano? Dimmelo tu stesso, dato che io non riesco a trovarlo. – Sono, o Socrate, le genealogie degli eroi e degli uomini, le fondazioni delle città, come avvennero nell'antichità; e, in genere, essi ascoltano con sommo piacere tutta la storia antica, cosicché io stesso sono costretto, a causa loro, a imparare e a studiare tutte le questioni di questo tipo./.../ Dici il vero, ma io non pensavo che tu possiedi la mnemotecnica, quindi credo che gli Spartani a ragione si compiacciono di te, in quanto sia tante cose, e facciano con te come fanno i bambini con le vecchiette, perché raccontino loro piacevoli storie.* Questo è ciò che gli Spartani, potremmo dire gli umani, vogliono ascoltare: piacevoli storie. Quali sono le piacevoli storie? Quelle che confermano il loro potere, e lo confermano attraverso il mostrare che le cose stanno proprio così come loro pensano che stiano e, quindi, consolidano un potere che credono di avere. Sono queste le piacevoli storie ed è questa la loro funzione. A pag. 1713. Fr. 14. *So che una volta egli (Socrate) discusse anche con Ippia di Elide sul giusto, nel seguente modo. Ippia, infatti, che era giunto ad Atene già da qualche tempo, era presente mentre Socrate stava dicendo ad alcune persone come sia sorprendente il fatto che, se si vuole insegnare a qualcuno il mestiere del calzolaio, o del falegname, o del fabbro, o dell'auriga, non si ha incertezza su dove mandarlo per conseguire questo; dicono, poi, certuni che, per chi voglia rendere giusti sia un cavallo sia un bue, dappertutto c'è una gran quantità di insegnanti; se, invece, uno vuole imparare egli stesso il giusto, o fare imparare questo a un figlio o a un servo, non sa dove andare per ottenere questo. E Ippia, udite*

queste osservazioni, come per prenderlo in giro, disse: Tu, Socrate, stai ancora dicendo quelle stesse cose che io ti ho sentito dire tanto tempo fa? Al che Socrate ribatté. È ancora peggio di così, Ippia, non solo dico sempre le stesse cose, ma anche sugli stessi argomenti; tu, invece, forse per il fatto di essere di vasta cultura, non dici mai le stesse cose riguardo agli stessi argomenti. Certo – confermò – cerco sempre di dire qualcosa di nuovo. Forse – disse Socrate – anche riguardo alle cose che sai bene? Per esempio, a proposito delle lettere alfabetiche, se uno ti domanda quante e quali sono quelle del nome Socrate, tu cerchi di rispondere prima in un modo e poi in un altro? O, a proposito dei numeri, a chi ti domanda e due per cinque fa dieci, non dai la stessa risposta che hai dato in passato? Riguardo a questi argomenti – affermò – proprio come te, Socrate, anch'io dico sempre le stesse cose; riguardo al giusto, però, credo proprio di poter ora dire cose tali che né tu né nessun altro potreste contraddire. Qui c'è di nuovo la questione riguardo ad alcuni concetti che risultano difficili da determinare. Con Ippia ci avviciniamo alla questione dei discorsi contrapposti, i δισσοί λόγοι. A pag. 1719. Fr. 9. È singolare che i poeti successivi a Omero abbiano chiamato “tiranni” i re anteriori alla guerra di Troia, mentre questo termine si è diffuso tardi tra i Greci, ai tempi di Archiloco, secondo quanto riferisce il sofista Ippia. Omero, in effetti, chiama “re”, e non “tiranno”, Echeto, che pure più di tutti fu nemico delle leggi. “Al re Echeto, rovina dei mortali” (Odissea, XVIII 84). Dicono, poi, che il nome “tiranno” deriva dai “Tirreni”: alcuni di costoro, infatti, furono dei terribili pirati. Vedete che qui c'è già una ricerca dell'etimologia da parte dei sofisti. Fa parte del loro lavoro conoscere gli etimi, conoscere la struttura delle proposizioni, ma tutto questo sempre finalizzato alla capacità di persuadere o di mettere in difficoltà, a seconda dei casi. Un altro sofista è Antifonte. A pag. 1725. Fr. 1. *Antifonte di Atene, indovino, poeta epico e sofista: veniva chiamato “Cuoco di discorsi”*. A pag. 1731. Fr. 6. *Si dice che Antifonte di Ramnunte abbia composto tragedie, da solo e con il tiranno Dionigi. Mentre si dedicava alla poesia, compose un'Arte per non soffrire, quasi come una cura prescritta, dai medici agli ammalati. Allestita a Corinto una stanza vicina alla piazza, proclamò di essere in grado di curare coloro che avevano dolori con i discorsi e, conosciute le cause, consolava i sofferenti. Giudicando, però quest'arte inferiore a quanto egli meritava, si rivolse alla retorica. /.../ Antifonte, il quale era bravissimo nel persuadere ed era soprannominato Nestore, per il fatto di riuscire a persuadere su qualsiasi tema parlasse, teneva conferenze sull'eliminazione del dolore, sostenendo che nessuno poteva menzionare una sofferenza tanto terribile che egli non fosse in grado di eliminarla dalla mente. È l'esercizio che oggi si direbbe della psicosomatica. In effetti, già si accorgevano che molti, magari non tutti, malanni hanno a che fare con il pensiero, e cioè il pensiero costruisce delle scene che possono attrarre, spaventare, ecc. Una persona che ha una serie di acciacchi, di malanni, come sappiamo bene, se vede che la sua casa sta andando a fuoco, tutti i suoi acciacchi e malanni scompaiono all'istante. Perché? Perché la situazione in quel momento è talmente tragica che si dimentica di tutto il resto. Ma è un luogo comune, noto a tutti, che la persona può dimenticarsi di avere un certo dolore, come quando, per esempio, è preso da un discorso che lo interessa particolarmente, che gli piace, che insomma lo soddisfa.*

Intervento: Allo stesso modo ha funzionato Lourdes... Il credere.

È sempre un sapere come stanno le cose: è questo che soddisfa. È questo che fa stare bene: avere il controllo delle cose; io controllo le cose e sto bene, non le controllo e sto male. Potrebbe anche dirsi che la questione sta tutta lì. Sappiamo che Freud l'ha fatta molto lunga, ma si potrebbe anche pensare che alla fine si tratti unicamente di questo: se una persona ha il controllo della situazione sta bene, è soddisfatto, quindi, sta bene; perde il controllo, sta male, soffre e incomincia ad avere tutti i malanni di questo mondo. A pag. 1733. Fr.1. (*Dopo Crizai, 88 B 40*) ... *Come anche Antifonte, nel primo libro Sulla Verità, in cui dice: “Dopo aver conosciuto questo, capirai che non c'è nulla che sia uno per lui (per il logòs), né fra le cose che vede con la vista colui che riesce a vedere il più lontano possibile, né fra quelle che conosce con il pensiero colui che riesce a conoscere il più lontano possibile”*. Dice non c'è nulla che sia uno per lui (per il λόγος). Qui Antifonte ha avuto una intuizione straordinaria. Non c'è nulla che sia uno per il λόγος, perché il λόγος per dire l'uno deve

già dire qualche altra cosa, quindi, non c'è nulla per il *logòs* che sia uno; ciò nonostante è soltanto attraverso il *λόγος*, cioè attraverso il linguaggio, che io posso dire o pensare l'uno, ma non esiste nel *λόγος*; lo posso pensare, certo, lo posso dire, ma per dirlo devo dire già altre cose, quindi, devo dire i molti; quindi, esiste e non esiste, è uno e molti. Qui i sofisti non avevano già più letto Eraclito; se l'avessero letto con attenzione, queste questioni sarebbero state poste anche in termini teoretici invece che poste soltanto in modo funzionale al piegare la volontà di qualcuno.

Intervento: Sarebbe stato interessante l'avessero fatto anche considerando la loro padronanza sul linguaggio...

Sì, ma questa padronanza che avevano sul linguaggio li ha distratti dal porre domande fondamentali intorno al linguaggio. È la questione, di cui dicevamo, della teoria e della teoresi. La teoria si limita a volere dominare l'ente, dicendo cose su altre cose, dicendo che cosa sono quelle cose lì; l'approccio teoretico è quello che, invece, considera le condizioni di affermabilità di ciò che una teoria afferma, e cioè a quali condizioni io posso pensare di dominare l'ente o posso volere dominare l'ente. A quali condizioni? Che ci sia il linguaggio, ovviamente, e che funzioni in un certo modo. L'approccio teoretico è un approccio che non ha avuto fortuna, quello teorico sì, perché questo non è nient'altro che l'applicazione banalissima della volontà di potenza: voglio dominare l'ente, quindi, voglio sapere che cos'è quella cosa lì, per sapere che cos'è la nomino e a questo punto so che cos'è. Non si è andati molto oltre questo livello di conoscenza, il nominare le cose, che poi sia un tavolo o un elettrone, non fa alcuna differenza. Quando nomino le cose immagino di possederle. Certo, avevano gli strumenti per andare oltre una cosa del genere, però a loro interessava solo la padronanza. A pag. 1741. Fr. 16. *Il termine "aphékontos" (che giunge) è usato da Antifonte nel senso di "dièkontos" (che passa attraverso)*. Stava incominciando a dire che una stessa parola può essere modificata, per cui cambia il significato, ecc. Sono tutte analisi linguistiche in fondo, e lui qui ne fa molte, ma a noi, in effetti, non interessano. Passiamo a Crizia. A pag. 1779. Fr. 1. *Il sofista Crizia, anche se abbatté la democrazia ad Atene, non fu malvagio per questo (infatti, il sistema democratico sarebbe caduto da sé, in quanto era così arrogante, da non ubbidire nemmeno ai magistrati legittimi); ma fu malvagio perché condusse apertamente una politica filospartana, consegnò i templi e lasciò distruggere le mura da Lisandro; a quegli Ateniesi che aveva bandito vietò di stanziarsi in una qualsiasi parte della Grecia, minacciando addirittura la guerra da parte di Sparta per chiunque accogliesse un ateniese esiliato. Superò in durezza e crudeltà i Trenta e si accordò con gli Spartani...* Era uno cattivissimo, però ha avuto anche dei meriti. A pag. 1783. *Crizia era per natura nobile e vigoroso; prendeva parte anche alle discussioni filosofiche, ed era considerato profano tra i filosofi e filosofo tra i profani. Fu anch'egli un tiranno, in quanto era uno dei Trenta. Fr. 4. Ma, disse l'accusatore Policrate: Crizia e Alcibiade, che frequentarono Socrate, hanno inflitto moltissimi danni alla città. Crizia tra tutti gli oligarchi fu il più ladro, il più violento e il più efferato; Alcibiade, poi, fra tutti i democratici, fu il più sfrenato, il più tracotante e il più violento. Io, se quei due hanno inflitto danni alla città, non li difenderò; spiegherò invece come fu il loro rapporto con Socrate. Questi due furono per indole naturale i più ambiziosi di tutti gli Ateniesi, in quanto voleva che tutto avvenisse per opera loro, e pretendevano di essere i più famosi di tutti...* Anche qui viene detto in modo molto semplice, chiaro, quasi ovvio, qual è in fondo l'ideale di ciascuno: essere il più famoso di tutti. Cosa vuole la volontà di potenza? Essere la più famosa di tutti, cioè, avere tutti ai propri piedi, essere venerati, considerati, stimati, amati, al di là di ogni immaginazione. Passiamo ai *Dissoi Logoi, Discorsi duplici*. A pag. 1843. 1. *Il bene e il male. Discorsi duplici vengono tenuti in Grecia dai filosofi riguardo al bene e al male. Alcuni, infatti, affermano che una cosa è il bene e un'altra è il male; altri, invece, asseriscono che sono la stessa cosa, e che ciò che per alcuni è bene per altri è male, e che per la medesima persona una cosa avrebbe talvolta un bene, talaltra un male. Anch'io mi pongo nel novero di questi ultimi: considererò la questione a partire dalla vita umana, a cui stanno a cuore il cibo, il bere e i piaceri erotici. Questi, infatti, per chi è malato sono un male, per chi è sano, invece, e ne sente bisogno, sono un bene. L'uso smodato di queste cose è un male per gli*

intemperanti, mentre per chi le vende e ne trae guadagno è un bene. La malattia per chi è malato è un male, per i medici è un bene. La morte per chi muore è un male, per i venditori di sepolture e i becchini è un bene. L'agricoltura, quando produce in abbondanza, è un bene per i contadini, mentre per i commercianti è un male. E qui riassume anche tutta la questione dell'economia: c'è una grande produzione di frutta e verdura, quindi, il prezzo cala, come si direbbe oggi i mercati soffrono, perché il profitto diminuisce. E, allora, cosa si fa? Si distrugge una parte del raccolto, in modo da tenere alto il prezzo. E questo è giusto, avrebbe detto Trasimaco, perché il giusto è ciò che conviene al più forte, e il commerciante è il più forte, perché ha più danaro e, quindi, ciò che lui fa diventa giusto. Oggi si parla di mercati e i mercati non sono altro che commercianti, perché, che si tratti di fichi o di azioni, si tratta sempre di compravendita, e cioè cercare di comprare al meno possibile e di vendere al più possibile. C'è qualche cos'altro che importi di più ai mercati? Non mi risulta. Il bene pubblico viene ignorato perché questa operazione, che i mercati compiono, diventa il giusto. Non può non funzionare così, ogni transazione economica è una partita che si conclude nel momento in cui ciascuno dei due contraenti è persuaso di avere tratto profitto. Ma è sempre una partita e, chiaramente, la conclusione della partita comporta, come direbbe Nietzsche, un superpotenziamento, evitando naturalmente il depotenziamento. Non c'è uscita da una cosa del genere, Marx lo aveva inteso: non c'è possibilità di venirne fuori in nessun modo. Cosa accade? Accade che, mano a mano, il commercio ha avuto sempre più potere, oggi ha il potere assoluto, sono i mercati che dominano su tutto. La preoccupazione principale non sono naturalmente i cittadini, dei quali non importa niente a nessuno, ma i mercati, tutto il resto non conta niente. Quindi, siamo governati da commercianti, con tutto ciò che questo comporta. Qui si tratterebbe di leggere alcune cose di Marx, che aveva inteso bene rispetto a questo funzionamento e, soprattutto, alla ineluttabilità di questo funzionamento, come se non ci fosse la possibilità di interrompere questo percorso. Che cosa ci dice tutto ciò? Già questi, e siamo al IV-V secolo a. C., incominciavano ad abbandonare la questione del pensiero, che era stata prioritaria per i grandi di cui abbiamo parlato – Parmenide, Zenone, Eraclito – dove ciò che importava era il pensiero. Già qui il pensiero tende a scomparire. Infatti, è evidente come rispetto al discorso duplice, come non può venire in mente Eraclito? Uno e i molti, uno è i molti. Ma per Eraclito questa duplicità è il modo stesso in cui ciascun ente si presenta, si mostra. Per i sofisti è una cosa diversa: questi due discorsi vengono tenuti separati, cioè, io posso certo dimostrare una cosa e poi dimostrare il contrario. È ovvio che posso farlo, ma ciò che non viene più considerato, e che era il pensiero di Eraclito, è che questi due discorsi sono lo stesso discorso. La tragedia di Zenone era proprio questa, e cioè che l'ente e il non-ente sono lo stesso. Certo, posso dimostrare che esiste l'ente come posso dimostrare che l'ente non esiste – che problema c'è? – ma il fatto è che in questa dimostrazione che io faccio, qualunque ente che interviene, cioè qualunque parola è al tempo stesso quella che è e il suo negativo: era questo che intendeva dire Eraclito ed è questo che è stato cancellato. E con questo è stato cancellato il pensiero, ormai importano altre cose. Che cosa importa veramente? Dominare, dominare l'ente, attraverso discorsi, certo, e qualunque altra cosa. Si tratterebbe di fare un discorso sull'economia. Non c'è un discorso sull'economia; è come nella scienza e diceva bene Heidegger quando diceva che la scienza non deve pensare.

Intervento: L'economia ambisce ad essere considerata come una scienza. Studia il fenomeno economico come se fosse un ente di natura. E, infatti, cerca le leggi naturali dell'economia.

Sì, quelle leggi che consentano di dominare l'ente. Nel caso dell'economia l'ente può essere l'interazione in una transazione, nel caso della fisica è la relazione tra enti in movimento, ma si tratta di trovare la legge, cioè qualche cosa che consenta di affermare che le cose stanno così e, quindi, le posso dominare.

Intervento: Le crisi sono necessarie al funzionamento dell'economia...

Non è forse la stessa cosa che dicevamo la volta scorsa, e cioè che per potere continuare a parlare è necessario non sapere che cosa si sta dicendo. C'è qualcosa di molto simile a quello che lei

indicava come crisi rispetto a una situazione economica, accennando alla necessità della crisi. In fondo, la crisi non è nient'altro che il prendere atto che qualcosa non funziona così come doveva funzionare, ma solo a questa condizione tutto il resto può funzionare, e cioè che questa cosa non funzioni. Quindi, si tratterebbe di intendere bene la connessione, in questo caso, tra l'economia e la volontà di potenza. L'economia è uno dei modi della volontà di potenza, c'è poi la scienza, la matematica, ci sono i discorsi duplici, che sono anche quelli un modo di mettere in atto, di agire la volontà di potenza: io posso dimostrare che esiste l'ente e posso dimostrare che l'ente non esiste. Dove sta il genio in tutto ciò? Da nessuna parte, perché non c'è nessuna domanda intorno al perché posso fare questo, a che cosa me lo consente. Non sono certamente gli etimi, la composizione delle proposizioni, più o meno suasorie, non è questo, ma il fatto che all'interno di ciascuna parola c'è il suo negativo, che è simultaneo ed è la condizione perché funzioni la parola, perché la parola sia quella che è. Potremmo anche dire che ciò che nell'economia è inteso come crisi, come quel momento in cui occorre prendere delle decisioni, non sia nient'altro che lo scontrarsi con il linguaggio in quanto problema, con il problema del linguaggio. È il linguaggio che è in crisi, in una certa accezione, continuamente, e cioè che necessita di questa crisi, di questa voragine, per potere funzionare. Se non ci fosse questa voragine, questa distanza tra il dire e ciò che il dire dice, il linguaggio non funzionerebbe. Quindi, non è un problema a cui bisogna rimediare; no, per assurdo, se si potesse rimediare, si cancellerebbe il linguaggio. Così come nell'economia, se si potesse eliminare la crisi si cancellerebbe il concetto stesso di economia, il principio su cui oggi si regge, il suo funzionamento stesso.

Intervento: Lo scambio è una relazione...

Come si diceva nei Discorsi duplici, per il contadino un grande raccolto è un bene per il contadino e un male per il commerciante. Se vogliamo trarre qualcosa di interessante da questi sofisti è proprio questo, che nei Discorsi duplici si sottolinea, anche se loro non lo dicono, che in ciascuna cosa è presente la sua negazione. Nel caso del raccolto è chiaro che il commerciante, per mettere in atto il suo potere, deve mantenere alto il prezzo e, quindi, deve distruggere una parte del raccolto, così come si fa ancora oggi, Infatti, il petrolio, per esempio, si brucia. Cosa ci dice tutto questo? In una relazione c'è sempre uno scambio, ma uno scambio fatto in che modo nella relazione e tenendo conto della volontà di potenza? Lo scambio è un movimento, un passaggio da una cosa a un'altra. La questione dello scambio è davvero interessante.

Intervento: Ciò che lo scambio produce è il significato, cioè il prezzo. Qualcuno dei due contraenti vince ed è quello che impone il significato.

Questo è interessante perché a questo punto l'economia è una teoria del significato, nel senso che dà un significato, cioè dà un prezzo, un valore, alle cose. Dando un prezzo alle cose le significa, le fa diventare quelle cose lì: è questa la connessione con il linguaggio.

Intervento: Si stabilisce un prezzo, come quando parlando si stabilisce un significato.

Esattamente. Si stabilisce il prezzo, si stabilisce il significato. In fondo, era quello che voleva anche Peirce: quando si dibatte, la prima cosa da fare è stabilire che cosa intendiamo, qual è il significato che diamo a certe parole, qual è il prezzo che diamo. L'economia andrebbe riscritta a partire dalla volontà di potenza. L'economia è molto antica, così come la matematica. D'altra parte, economia e matematica sono strettamente collegate: non si può fare economia senza la matematica. Come faccio a sapere se ho guadagnato o perduto? Però, è la volontà di potenza che mette in moto tutto quanto. In fondo, dicevo prima, è una partita, una partita che si deve vincere. E quando si è in una partita non ci si preoccupa dell'altro, se non come un qualcuno che bisogna piegare. A pag. 1857. *Dunque, le stesse cose sono e non sono.* C'è una differenza rispetto a Eraclito, il quale diceva che le cose sono a condizione che non siano. E questo cambia tutto.