TH.A. SZLEZÁK, M. DIXSAUT, M. MIGLIORI, L. PALUMBO,
G. CASERTANO, E. CATTANEI, G. DUSO, R. SANTI,
N.C. MOLINU, G. MOVIA, R. MILAN

HEGEL E PLATONE

Atti del Convegno internazionale di Cagliari
(21-22 Aprile 1998)

a cura di
GIANCARLO MOVIA

Prefazione di
KLAUS DÜSING

Con una Bibliografia
su "Hegel e i filosofi greci"
a cura di Raffaella Santi

EDIZIONI AV
CAGLIARI - 2002

LIDIA PALUMBO

HEGEL INTERPRETE DEL *SOFISTA* PLATONICO NELLE *LEZIONI SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA*

Nel Convegno su *La logica di Hegel e la storia della Filosofia*, tenutosi qui a Cagliari nella primavera del 1993, Jean-Louis Vieillard-Baron ha presentato una relazione dal titolo: *Lo Stesso e l'Altro: dal* Sofista *di Platone alla* Logica *di Hegel* (1). Com'è noto, dobbiamo a Vieillard-Baron la pubblicazione del manoscritto von Griesheim che corrisponde al corso delle *Lezioni su Platone* tenute da Hegel a Berlino nel semestre invernale del 1825/26. È con competenza certamente minore che mi appresto dunque a trattare ora, nella stessa sede, quello che potrebbe sembrare lo stesso argomento. Si tratta però di due operazioni distinte: in quella relazione, infatti, l'Autore si proponeva di reperire la presenza della categoria dell'Altro nel sistema hegeliano, e di esaminare la maniera in cui il *Sofista* e il *Parmenide* sono trattati nelle *Lezioni su Platone*. Quanto verrò invece ad esporre brevemente ora è il risultato di un lavoro molto più limitato che, giovandosi dell'edizione, ora anche italiana, delle *Lezioni* hegeliane su Platone curata da Vieillard-Baron (2), è consistito nel

(1) Cfr. *La logica di Hegel e la storia della Filosofia*, Atti del Convegno di Cagliari (20-22 Aprile 1993), a cura di G. Movia, Cagliari 1996, pp. 143-158.

(2) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur Platon* 1825-1826, Paris 1976, tr. it. di G. Orsi, *Lezioni su Platone* 1825-1826. Testo del quaderno di K.G. von Griesheim, Introdu-

rintracciare, in quel testo, ma anche in qualche pagina della *Logica*, le testimonianze di quella impressione fortissima che lo studio del *Sofista* dovette suscitare in Hegel e che, al di là della singola citazione testuale dal dialogo, concorse alla formazione della sua interpretazione globale di Platone, ed alla fondazione della sua concezione dialettica. In questa prospettiva vorrei ritornare sulla famosa questione della "traduzione" hegeliana di un passo del *Sofista*, nel tentativo di mostrare come la lettura hegeliana di Platone, pur nell'infedeltà della citazione, colga della dialettica del *Sofista* un aspetto fondamentale, forse trascurato dalla letteratura critica del Novecento.

Nel citato manoscritto von Griesheim, le lezioni hegeliane su Platone si aprono con l'affermazione che riconosce nella conservazione delle opere del filosofo ateniese «uno dei più bei regali della sorte» (3); esse infatti documentano un evento decisivo della storia del mondo, e cioè l'elevarsi della coscienza al mondo dello spirito, ove «l'intellegibile riceve la forma del soprasensibile, dello spirituale, di ciò che appartiene al pensiero». La stessa religione cristiana viene presentata in quelle lezioni come un percorso che segue il solco tracciato in questo senso da Platone. Nelle sue opere – dice Hegel – si trovano esposte molte filosofie precedenti, ma ciò non deve far pensare che quella platonica sia una filosofia eclettica, una sorta di sommario di pensieri più antichi, al contrario essa costituisce il nodo – uno di quei nodi fondamentali che intervengono nello sviluppo della storia della filosofia (4) – in cui principi, astrattamente e unilateralmente enunciati prima, assu-

---

zione di J.L.Viellard-Baron, Milano 1995. Per un articolato commento del testo cfr. J.L. VIEILLARD-BARON, *Les leçons de Hegel sur Platon dans son histoire de la philosophie*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 78 (1973), pp. 385-419.

(3) G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 97.

(4) Sull'interpretazione hegeliana della storia della filosofia cfr. G. SANTINELLO, in AA.VV., *Storia delle storie generali della filosofia*, 4. *L'età hegeliana*, Padova 1996, pp. 413-437.

mono per la prima volta la concretezza della verità. Assunti nel superiore livello di pensiero che è la filosofia di Platone, tali antichi pensieri non sono né distrutti, né conservati, ma costituiscono i momenti del suo più alto e più profondo principio (5).

Sicuramente nel dire questo Hegel pensa alle pagine del *Sofista* in cui si traccia la prima storia dell'ontologia di cui disponga la cultura occidentale. In quelle pagine, infatti, non soltanto Platone approccia le filosofie dei presocratici sull'essere alla maniera descritta da Hegel, considerandole cioè espressioni astratte ed unilaterali di un problema la cui soluzione è nascosta proprio in un allargamento dell'orizzonte che sia in grado di unificare quanto il pensiero più antico ha già elaborato; ma soprattutto concepisce la propria filosofia come il costituirsi dialettico di un nodo, e del suo scioglimento, cioè come il momento in cui, elevandosi la coscienza problematica alla consapevolezza dell'aporia, si determinano le condizioni per il suo superamento, per il delinearsi del vero inteso come intero, come messa in movimento che congiunge le determinazioni frammentarie nell'unità di un discorso che abbia come oggetto l'*eidos tou ontos*, l'idea dell'essere.

Lo Straniero di Elea, protagonista del *Sofista*, presenta l'ontologia dei presocratici come una serie di miti, simili alle favole che si raccontano ai bambini: "Uno dice che gli enti sono tre", e che talvolta sono in pace tra loro e talvolta in guerra, un altro che "sono due" e li qualifica come umido e secco o caldo e freddo; la tradizione parmenidea, poi, avanza l'ipotesi che "tutte le cose" siano in realtà "un solo essere". Alcuni, infine, nella Ionia e nella Sicilia, "intrecciano entrambe le tesi", sostenendo che «l'essere è molteplice e uno ed è tenuto insieme da odio e da amicizia» (6).

---

(5) G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 103.

(6) Cfr. PLAT. *Soph.* 242 c 8-e 2. Per la lettura del testo platonico, ho utilizzato la più recente edizione oxoniense: PLATONIS *Opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Ro-

Se da un lato – afferma lo Straniero – è stonato muovere critiche a uomini illustri e antichi ([7]), dall'altro, si può senz'altro dire che essi hanno compiuto un errore fondamentale. L'errore fondamentale dei presocratici – secondo Platone ([8]) – è la confusione, che si ritrova nei loro discorsi, tra il senso originario ed universale dell'essere e le sue determinazioni più concrete, di stampo cosmologico (Parmenide) o naturalistico (Ferecide, Alcmeone, Empedocle). Tale confusione appare con chiarezza quando si prova ad interrogare i sostenitori di queste teorie domandando loro che cosa mai intendano *con il termine essere*. La risposta a questa domanda, che trasporta l'indagine sul piano dell'analisi del linguaggio, implica infatti immediatamente la messa a fuoco della distinzione tra la nozione in esame e i suoi predicati quantitativi e qualitativi.

Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della Logica*, Hegel scrive che «le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano», che «in tutto ciò che diventa per l'uomo un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio, e che egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più inviluppata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria» ([9]). Si tratta dell'idea della quale è intessuta l'articolazione concettuale del *Sofista* di Platone. È infatti

---

binson, J.C.G. Strachan, tomus I, Oxonii 1995. Per la traduzione italiana, ho usato quella di G. Cambiano in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, Torino 1981, talvolta lievemente modificandola. Per un articolato commento dei passi platonici del *Sofista* cfr. G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità*. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone, Milano 1994².

([7]) Cfr. PLAT. *Soph.* 243a.

([8]) Cfr. K. DÜSING, *Hegel e l'antichità classica*, a cura di S. Giammusso, Napoli 2001, p. 35. Si veda anche, dello stesso Autore, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983, pp. 69-96.

([9]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, tr. it., Roma-Bari 1981, p. 10.

proprio partendo da un'analisi del linguaggio, che Platone si propone di operare quella *therapeia* del logos, quella trasformazione del pensare naturale in pensare scientifico, che Hegel considera preliminare, l'unico possibile preliminare, del discorso logico ([10]).

La *therapeia* del logos – il trattamento critico che il pensiero riserva al linguaggio – non è prevista nel *Sofista* solo per i monisti e i pluralisti, ma per tutti coloro i quali hanno svolto indagini sull'essere o sul non essere. A tale *therapeia* è sottoposta anche la disputa che infuria tra "materialisti" e "amici delle idee", la loro *amphisbetesis perì tes ousias* ([11]), che è simile ad una battaglia tra giganti.

I primi – dice lo Straniero – «trascinano tutto a terra dal cielo e dall'invisibile, stringendo con le mani addirittura rocce e querce» ([12]). «Attaccandosi a tutto ciò che è tale», essi definiscono l'essere come identico al corpo, e, se qualcuno afferma che c'è qualcosa privo di corpo, lo disprezzano totalmente e non vogliono ascoltare null'altro da lui ([13]). I secondi, invece, «si difendono dall'alto, da una regione invisibile», ed affermano che solo le idee intellegibili ed incorporee esistono veramente. «I corpi di cui parlano quegli altri, invece, essi li fanno minutamente a pezzi nei loro discorsi, e li chiamano invece che essere mobile divenire» ([14]).

Sulla base di tali frammenti di storia dell'ontologia passati al vaglio della critica, lo Straniero del *Sofista* non solo è in grado di escludere la possibilità che l'essere sia riducibile ad una coppia di contrari come il caldo e il freddo, alla nozione di unità o di totalità, alla condizione della tangibilità tipica dei corpi, alla caratteri-

([10]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 12.

([11]) Cfr. *Soph.* 246a5.

([12]) Cfr. *Soph.* 246a8-10.

([13]) Cfr. *Soph.* 246a10-b3.

([14]) Cfr. *Soph.* 246b6-c2.

stica dell'incorporeità tipica delle idee. Egli può anche formulare l'ipotesi che l'essere, pur non identificandosi con nessuna delle determinazioni che sono state "storicamente" confuse con esso, in qualche modo *includa* ciascuna di quelle determinazioni: *comprenda* l'uno e il molteplice, il caldo e il freddo, la quiete e il movimento, il concreto e l'astratto, perché ciascuna di queste cose è essere, ma soltanto unilateralmente, e l'essere è ciascuna di queste cose, ma soltanto quando esse sono spogliate della loro unilateralità ([15]).

La filosofia per Platone – dice Hegel – è conoscere attraverso il pensiero ciò che è in sé e per sé ([16]) e nella *Logica* viene considerato "un immenso progresso" il fatto che, ad opera di Platone, e poi anche di Aristotele, «le forme del pensare siano state liberate dalla materia in cui si trovano immerse nel conscio intuire, nel rappresentare»; il fatto che queste "universalità per sé" siano state messe in evidenza, siano state ridotte ad essere per sé un oggetto di considerazione: questo è infatti «il cominciamento della conoscenza loro» ([17]).

Una gran parte dei dialoghi di Platone, dunque, secondo Hegel, mira a portare all'evidenza una rappresentazione universale. Nella nostra coscienza – egli dice ai suoi allievi berlinesi per introdurre il discorso sulla dialettica platonica – c'è innanzitutto l'individuale, il reale sensibile, e poi ci sono le determinazioni dell'intelletto che hanno per noi il valore dell'ideale ([18]). In questa prospettiva, l'*amphisbetesis perì tes ousias*, la disputa sull'essere tra i materialisti e gli amici delle idee di cui si parla nel *Sofista*, è la rappresentazione dell'opposizione tra questi due punti di vista

---

([15]) Su questo passo del dialogo cfr. L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul* Sofista *di Platone*, Napoli 1994, pp. 92-94.

([16]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 105.

([17]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 12.

([18]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 121.

unilaterali ed irrelati. Essa porta a considerare il reale sensibile ed esteriore in opposizione all'ideale. Il punto di vista di Platone è che l'ideale è il solo ad essere veramente reale ([19]). Tale ideale non è però da intendersi alla maniera degli amici delle idee. È dunque fondamentale capire che cosa sia per Platone l'ideale. Egli – dice Hegel – lo chiama *eidos* , termine che noi traduciamo "genere", e infatti esso è anche tale, ma soprattutto è idea, cioè il genere in quanto "colto dal pensiero", in quanto "è per il pensiero" ([20]).

Il nostro intelletto intende il genere come un segno che riassume determinazioni simili, molteplici singolarità, un segno prodotto dalla nostra riflessione. In questo senso, però, il genere è l'universale in forma del tutto esteriore; ma esiste un senso in cui l'universale è sostanza, è ciò che di vero e di reale esiste nel concreto ([21]). È precisamente quest'ultima la considerazione dell'universale che manca agli amici delle idee, astrattamente fossilizzati su un'interpretazione che accentua il momento della separazione, dell'opposizione, tra concretezza e verità. Inteso alla maniera dei *ton eidon philoi*, l'universale è ancora indeterminato, laddove, invece, lo sforzo di Platone – sottolinea Hegel – è quello di determinare l'universale ([22]). Tale determinazione comincia con il riconoscimento della finitudine del particolare: «Esso non è in se stesso vero, è soltanto relativo, è tanto se stesso quanto l'altro, che a sua volta anche è; esso è in tal modo la contraddizione e la contraddizione irrisolta» ([23]).

([19]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 121.

([20]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 122.

([21]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 122: «L'animale – scrive von Griesheim – è genere, esso è vivente; questo è il suo genere, l'esser vivo è ciò che esso ha di sostanziale, di vero, di reale; si tolga all'animale la vita ed esso non è niente».

([22]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 122.

([23]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 122.

La dialettica di Platone – dice Hegel – è innanzitutto diretta contro tale forma del finito, del particolare, del sensibile immediato, ed ha lo scopo di dissolvere le rappresentazioni finite degli uomini per suscitare in loro il bisogno della scienza, la tensione verso ciò che è. Appena si fissa il limite del particolare, esso svanisce e diventa altro da ciò che si assume che sia. In questo senso la dialettica è il movimento stesso del pensiero; essa è necessaria, essenzialmente in maniera esteriore, alla coscienza riflettente, per far emergere l'universale che è immortale, in sé e per sé immutabile. Ma questa – sottolinea Hegel – non è ancora l'autentica dialettica, che ha invece il compito di determinare in sé stesso l'universale e di risolvere in esso gli opposti, in modo tale che la risoluzione delle contraddizioni sia l'affermativo, l'in sé concreto ([24]).

Platone, secondo Hegel, nella costruzione di questa che è la sua più propria dialettica, usa un metodo ancora inadeguato, un metodo la cui forma non è ancora sviluppata puramente per sé: «la sua dialettica è spesso solo raziocinante e procede da singoli punti di vista; spesso essa ha soltanto un risultato negativo, spesso è senza risultato» ([25]).

Nell'interpretazione di Hegel, Platone combatte contro due differenti modelli di dialettica: il primo è quello sofistico, che nega l'esistenza di qualunque determinazione obiettiva. Il secondo è quello eleatico, fondato sulla tesi che solo l'essere è, e il non essere non è affatto. L'analisi hegeliana della critica platonica a questi due modelli di dialettica occupa un posto importante nel contesto delle *Lezioni* su Platone. Secondo il modello sofistico di dialettica, nulla è in sé e per sé, ma ciò che è grande, per esempio, in altre circostanze risulta piccolo e il piccolo grande.

Per esemplificare la critica platonica a questo modello sofistico di dialettica, Hegel cita dal *Sofista* il seguente passo: «tirare il pen-

([24]) Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni su Platone*, cit., p. 123-24.

([25]) Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni su Platone*, cit., p. 124.

siero da una determinazione ad un'altra non è difficile; chi trova in questo il proprio piacere e crede con ciò di aver scoperto qualcosa di pregevole è in errore» ([26]). Se controlliamo il testo platonico citato da Hegel, come è stato fatto più volte dagli studiosi, scopriamo che il passo intero suona così: «se qualcuno, convinto di aver ravvisato qualcosa di difficile, gode a trascinare i discorsi ora in un senso ora in un altro, si è impegnato in cose che non meritano molto impegno ... Infatti non è raffinata né difficile questa scoperta, mentre quell'altra è difficile e bella insieme ... l'essere capaci, cioè ... di tenere dietro alle cose che si dicono, sottoponendole a confutazione una per una, sia quando uno dica che ciò che è diverso è in qualche modo identico, sia quando dica che ciò che è identico è diverso, *tenendo dietro al modo e al punto di vista* in base a cui egli afferma che l'uno o l'altro dei due si trova in questa situazione. Ma dichiarare senz'altro, sotto qualsiasi aspetto, l'identico diverso e il diverso identico e il grande piccolo e il simile dissimile e godere ad esibire continuamente nei discorsi in questo modo i contrari, non è certo una vera confutazione, anzi è chiaramente il frutto immaturo di chi da poco è in contatto con le cose che sono» ([27]).

Nel commento immediatamente seguente alla citazione del passo, Hegel inserisce, poi, alcuni dei punti che aveva tralasciato di citare, in particolare la considerazione che il modello sofistico di dialettica, che si compiace di mettere sempre in evidenza l'opposto nel pensiero, non realizza una vera comprensione, ma tradisce piuttosto un atteggiamento da dilettanti ([28]). Ciò che manca, nel testo della lezione hegeliana, è invece l'affermazione platonica relativa alla vera capacità dialettica, che consiste nel «tenere dietro al modo e al punto di vista (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο, 259d1)

([26]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 125.

([27]) Cfr. *Soph.* 259c1-d7.

([28]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 125-126.

in base a cui si afferma che ciò che è diverso è in qualche modo identico, o che ciò che è identico è diverso». Probabilmente, questa frase non è citata in quanto viene considerata espressione proprio di quella inadeguatezza metodologica di cui, secondo Hegel, ancora soffre la dialettica platonica. Poco prima, infatti, egli aveva affermato, come abbiamo visto, che «in Platone la forma del metodo non è ancora sviluppata puramente per sé»: la sua dialettica, spesso solo raziocinante, procede ancora da *singoli punti di vista* ([29]). Nel contesto in cui illustra la critica platonica alla dialettica sofistica, Hegel non ritiene di dover tornare sui limiti del metodo dialettico platonico ed allora non soltanto taglia la citazione, eliminando il passo in cui Platone contrappone a quella sofistica la propria idea di dialettica, ma addirittura conclude con un commento che attribuisce a Platone una posizione che sembrerebbe in contrasto proprio con la parte non citata del testo: «Platone – egli dice – è decisamente contrario a questa dialettica che consiste nel confutare qualcosa *da un punto di vista quale che sia*» ([30]), e più avanti aggiungerà che la forma più alta di dialettica in Platone è "l'identità dell'essere e del non essere", dello stesso e dell'altro. Attribuendo l'affermazione a Platone, egli dice testualmente: «l'altro è il negativo in generale, lo stesso è l'identico a sé; l'altro è il non identico, e lo stesso è altrettanto l'altro, e propriamente in uno e uno stesso riguardo. Non sono aspetti differenti che restano in contraddizione; essi sono, al contrario, l'unità in uno e uno stesso riguardo, e sono identici secondo quello stesso aspetto secondo il quale l'uno di essi è posto» ([31]). E più avanti ribadisce:

([29]) Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni su Platone*, cit., p. 124.

([30]) Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni su Platone*, cit., p. 126.

([31]) Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni su Platone*, cit., p. 128. L'affermazione, in forma più contratta, si ritrova nella recente edizione tedesca del testo hegeliano delle *Lezioni*: «Das, was das Andere ist, *to eteron*, ist auch dasselbe (*tauton*) oder das mit sich Identische, und was dasselbe (mit sich Identische) ist, ist auch das Andere, und zwar in einer und derselben Rücksicht (nicht so, dass sie sich wieder-

«l'espressione di Platone è: ciò che è l'altro è lo stesso, è l'identico a sé; l'altro, il non identico a sé, è anche lo stesso; l'uguale a se stesso è anche l'altro, e propriamente in uno e uno stesso rapporto» ([32]).

Düsing ([33]) considera tali affermazioni il risultato di una traduzione capovolta di quella parte del testo che abbiamo visto tagliata dalla citazione hegeliana dal *Sofista*, quella parte del testo (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο, 259d1) in cui Platone sottolinea che bisogna considerare il modo e il punto di vista in base al quale si afferma l'identità dei contrari; egli parla, a questo proposito, di «errore di traduzione», naturalmente di un errore fondato su un punto di vista speculativo, ed ipotizza che a tale errore Hegel potrebbe essere stato sollecitato dalla traduzione di Marsilio Ficino nell'edizione bipontina a lui nota ([34]). In questo modo – secondo Düsing – il tentativo platonico di evitare la contraddizione dell'identità degli opposti, attraverso la distinzione volta a volta del punto di vista in base al quale si afferma tale identità degli oppo-

legten und Widerspruch in ihnen wäre) und nach derselben Seite, dass sie identisch sind» (Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 8 Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, Erster Teil, Hamburg 1997, p. 29).

([32]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 129. Si veda anche, nel testo tedesco citato sopra, p. 30: «Plato sagt: Das, was das Andere ist, ist dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das nicht mit sich Identische, ist auch dasselbe; das sich selbst Gleiche ist auch das Andere, und zwar in einer und derselben Beziehung».

([33]) Cfr. K. DÜSING, *Hegel e l'antichità classica*, cit., pp. 44-46. Ma si veda già H.G. GADAMER, *Hegel und die antike Dialektik*, «Hegel-Studien», 1 (1961), pp. 173-199, p. 189.

([34]) Marsilio Ficino, che Hegel considera esperto in traduzione di Platone, traduce infatti il passo in questione nel modo seguente: «sive quod alterum est, idem, sive quod idem, alterum, atque id eadem utrumque ratione esse convincens». Questo testo sarebbe diventato nella traduzione di Hegel: «quello che è diverso è identico e quello che è identico è diverso, e in verità in uno e lo stesso aspetto». Ciò che nel testo di Ficino valeva come "lo stesso motivo per entrambi", sarebbe stato trasformato da Hegel in "uno e lo stesso aspetto".

sti, viene trasformato da Hegel nel tentativo inverso, cioè quello che considera la contraddizione dell'identità degli opposti il punto più alto della dialettica speculativa.

Già Duso ([35]) sottolineò i limiti di questa interpretazione, affermando che il passo delle *Lezioni* hegeliane non può in alcun modo essere considerato una traduzione del testo del *Sofista*, ma piuttosto una parafrasi, tesa a cogliere il senso complessivo del dialogo. In questa prospettiva, anch'io non parlerei di errore di traduzione e nemmeno di una vera e propria forzatura ermeneutica, ma di un più complesso rapporto col testo platonico ravvisabile nel discorso hegeliano. Si può osservare, infatti, che laddove lo spirito e la lettera del testo di Hegel sono vicinissimi al senso del pensiero di Platone, non si trova nessuna citazione esplicita dal dialogo. Paradossalmente, invece, laddove la lezione hegeliana si spinge fino alla citazione testuale, tale citazione è quasi sempre parzialmente o totalmente imprecisa. Hegel, com'è noto, non si limita ad un'esposizione della filosofia di Platone, la sua è senz'altro un'interpretazione. Tale interpretazione si articola in una serie di slittamenti semantici che consentono alla filosofia di Platone di diventare simile alla sua stessa filosofia, e ciò accade in una maniera singolare, che talvolta rende impercettibile la manipolazione della lettera dei dialoghi: è come se Hegel intendesse presentare il pensiero platonico ad uno stadio di sviluppo successivo a quello documentato dal testo, ma in qualche modo già presente in esso, sebbene ancora implicitamente. Egli si esprime usando il linguaggio di Platone. Riporta, sintetizzandoli, passi lunghi e articolati, oppure, al contrario, elabora, sviluppandoli, pensieri che nei dialoghi troviamo espressi in maniera più sintetica. A perfezionare l'impressione di una vigile intenzione valutativa, accompagnata però da una certa fedeltà esegetica, sta l'abitudine hegeliana a rilevare qua e là manchevolezze e imperfe-

([35]) Cfr. G. Duso, *L'interpretazione hegeliana della contraddizione nel "Parmenide", "Sofista", "Filebo"*, «Il Pensiero» (1967), pp. 206-220, p. 213.

zioni nella filosofia platonica. Data la rielaborazione del pensiero platonico operata da Hegel, però, tali accuse di manchevolezze ed imperfezioni, rilevate in un punto, rischiano, in un altro punto, che intende cogliere Platone in un momento successivo della sua evoluzione dialettica, di apparire ingiustificate. Quello riportato è un esempio tipico: in un primo momento Hegel accusa Platone di essere ancora legato ad una forma di dialettica *che procede da singoli punti di vista* (36), più avanti afferma che Platone è decisamente contrario alla dialettica che *consiste nel confutare qualcosa da un punto di vista quale che sia* (37). Ciò che rende questa connessione di notazioni hegeliane estremamente interessante, è il fatto che, se il procedere platonico "da un singolo punto di vista" viene interpretato da Hegel come dimostrazione di un metodo «ancora non sviluppato puramente per sé», l'attribuzione a Platone stesso della condanna di una dialettica che procede da un punto di vista è collocata in un contesto in cui viene ad essere lo stesso Platone a considerare tale maniera di procedere segno di immaturità metodologica. È come se Hegel, da un lato, prestasse a Platone le proprie convinzioni teoriche, e, dall'altro, si adoprasse a mostrare che è proprio da Platone che egli le ha tratte, semplicemente sviluppando quanto ancora di implicito si conserva nella lettera di quella filosofia. Oppure, guardando alla cosa dal punto di vista inverso, è come se Hegel assumesse da Platone le proprie convinzioni teoriche, e si mostrasse poi stupito di non trovarle coerentemente sviluppate in tutti i loro aspetti nel tessuto del testo platonico. Spero di poter mostrare più avanti come, il caso specifico del passo cruciale sull'identità dell'essere e del non essere, che Vieillard-Baron (38) e Düsing (39) conside-

(36) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 124

(37) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 126

(38) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., pp. 166-167, nn. 57-58, n. 62.

(39) Cfr. K. DÜSING, *Hegel e l'antichità classica*, cit., p. 44: «in che misura in questa interpretazione egli si allontani dalla dottrina originaria di Platone, si vede

rano tutt'oggi esemplificativo di un'interpretazione del testo molto deformante, rappresenti piuttosto, come dicevamo sopra, l'esempio di una lettura hegeliana di Platone che, pur nell'infedeltà della citazione, coglie della dialettica del *Sofista* un aspetto fondamentale.

Ma andiamo all'analisi hegeliana del secondo tipo di dialettica avversato da Platone. Si tratta – dice Hegel – di quella degli Eleati, che funge in un certo senso da base teorica della dialettica sofistica ([40]). Essa è fondata sulla tesi che solo l'essere è e il non essere non è affatto. I sofisti, secondo Platone – osserva Hegel –, sviluppano tale assunto parmenideo per affermare l'inesistenza della falsità: se infatti ciò che non è è inconoscibile, la conoscenza non può che essere vera, cioè conoscenza di ciò che è. Se ciò che non è non è percepibile, né rappresentabile, tutto ciò che l'uomo percepisce o si rappresenta è vero. Platone – sottolinea Hegel – rimprovera ai sofisti di aver in questo modo eliminato la differenza tra vero e falso e, cogliendo l'aspetto essenzialmente etico della critica platonica alla sofistica ([41]), aggiunge che tale dialettica elimina anche la differenza tra giusto e ingiusto, esclude infatti che si possa parlare di vizio, di delitto e così via ([42]).

Per spiegare la differenza essenziale che separa una tale forma di dialettica dal pensiero platonico, Hegel ripete spesso ai suoi allievi berlinesi che ciò che è proprio del filosofo è l'idea che l'universale vada considerato per se stesso: «oggetto della nostra considerazione ... non deve essere il soggetto di cui le determinazioni sono predicati, ma piuttosto deve essere considerato per sé ciò che

---

nel modo più chiaro ...». Si veda anche R. SANTI, *Platone, Hegel e la dialettica*, Milano 2000, pp. 79-82.

([40]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 126

([41]) Sull'argomento cfr. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996.

([42]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., pp. 126-127.

in tali rappresentazioni o intuizioni interviene come predicato» ([43]). Si tratta di un modo estremamente interessante di sintetizzare la tensione della dialettica platonica, così come essa si configura nel *Sofista*. Tale predicato considerato per sé – dice Hegel – è per Platone il vero. Il punto di vista empirico è quello che, guardando ad un'azione, per esempio, può affermare che essa è giusta; ed è sempre empirico il punto di vista che coglie, in questa stessa azione, determinazioni opposte. Il salto speculativo compiuto dalla dialettica platonica è quello che, lasciandosi per così dire alle spalle l'empiricamente concreto, è in grado di considerare per sé ciò che nelle precedenti affermazioni fungeva da predicato, e cioè la giustizia o la determinazione ad essa opposta, spogliando entrambe della loro particolarità. Il risultato di una tale considerazione è l'universale per sé, e compito della dialettica è la determinazione precisa di un tale universale. Di esso – dice Hegel – si danno molteplici forme, ancora molto generali ed astratte ([44]). «La forma più alta in Platone è l'identità dell'essere e del non essere». Essa è il vero, perché «il vero è ciò che è, ma ciò che è non è senza la negazione» ([45]). Si tratta dell'idea fondamentale della dialettica hegeliana: essa viene attribuita a Platone in un contesto argomentativo che, pur non rispettandone la lettera, non si allontana dal senso complessivo del testo del *Sofista*, cui Hegel manifestamente si riferisce. Più avanti troveremo ancora alcune affermazioni travestite da citazioni.

La sintesi hegeliana della critica al modello eleatico di dialettica appare sostanzialmente fedele al testo platonico soprattutto nell'importanza attribuita allo spostamento del fuoco dell'indagine dal soggetto di una predicazione alla predicazione stessa, considerata per sé, ed alla posizione centrale che la predicazione dell'essere riveste nel contesto del discorso platonico.

([43]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 127.

([44]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 128.

([45]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 128.

Lo Straniero del *Sofista*, infatti, dopo aver passato in rassegna le principali teorie ontologiche dei presocratici, rivolge al suo interlocutore l'invito ad esaminare "il punto più importante e primo", quello che "sta a capo di tutto", l'invito ad investigare in primo luogo l'essere ([46]). Essi procederanno metodicamente all'interrogazione dei presocratici, ponendo loro una domanda così concepita: «Su dunque voi che affermate che tutte le cose sono caldo e freddo o altre di questo genere, che cos'è mai questo che dite in riferimento ad entrambi quando dite che entrambi e ciascuno di essi *sono*? Che cosa dobbiamo intendere per questo vostro *sono*?» ([47]).

L'avventura dialettica comincia dunque dalla messa tra parentesi del soggetto delle predicazioni presocratiche focalizzate sulla coppia caldo-freddo o secco-umido, e dalla assunzione di ciò che in tali predicazioni interviene inconsapevolmente come predicato. Esso, infatti, considerato per sé, spogliato di ogni determinazione empirica e messo in relazione con il suo opposto, costituirà l'oggetto proprio della speculazione dialettica del dialogo platonico.

Il passo successivo dell'indagine è ancora una volta quello indicato da Hegel, che parla di una tensione a determinare sempre più precisamente l'essere universale considerato per sé. Esso viene infatti da Platone messo in relazione con altre determinazioni universali, desunte dalla solita analisi delle filosofie precedenti, che parlano di moto e di quiete, di identità e di alterità, e che usano tutti questi termini in quel modo inconsapevole e confuso che denuncia la mancanza di attitudine al ragionamento critico. Il dialogo mostrerà poi che il ragionamento critico è soprattutto superamento delle posizioni rigidamente unilaterali, ed intuizione della natura intrinsecamente relazionale della verità.

([46]) Cfr. *Soph.* 243c10-d5.

([47]) Cfr. *Soph.* 243d8-e2.

A coloro che mettono in movimento il tutto, lo Straniero obietterà che la natura stessa della conoscenza richiede l'esistenza di qualcosa di immobile ([48]), e, a coloro che invece sostengono dell'essere la determinazione dell'immobilità, mostrerà l'insostenibilità di una tesi che, negando il movimento, negherebbe con ciò stesso l'esistenza della vita e dell'intelligenza ([49]). Si tratta della prima fase di dialettica, quella che Hegel considera tesa allo sconvolgimento di ogni punto di vista particolare, alla messa in evidenza della finitudine della determinazione unilaterale. Si passa poi alla considerazione della relazione che è possibile porre tra queste unilateralità, all'esame dei rapporti non tra enti mobili ed altri immobili, ma tra il moto e la quiete considerati per sé, e della loro relazione con l'essere, anch'esso considerato per sé.

L'analisi di questi rapporti costituisce il cuore del testo platonico del *Sofista*. A tale analisi si accede passando per un'affermazione che rappresenta in qualche modo la soglia di quella che per Hegel è l'indagine speculativa. Lo Straniero dice a Teeteto che l'essere e il non essere comportano la stessa difficoltà, e dunque «nella misura in cui l'uno o l'altro di essi si rivelerà più oscuro o più chiaro, analogamente più oscuro o più chiaro si rivelerà anche l'altro». E se d'altra parte – aggiunge – «non riusciremo a scorgere né l'uno né l'altro, al nostro discorso almeno apriremo un varco, ovunque ne siamo capaci, nel modo più conveniente, attraverso entrambi insieme» ([50]).

Una riflessione attenta, in grado di cogliere tutte le implicazioni che comporta una tale dichiarazione – introduttiva ed al contempo conclusiva, dell'indagine che si va ad intraprendere –, una riflessione condotta alla luce del testo del *Sofista*, che mostra come Platone sia stato fedele allo spirito squisitamente dialettico della propria dichiarazione programmatica, ci consentirà forse di leg-

([48]) Cfr. *Soph.* 249b5-6.

([49]) Cfr. *Soph.* 248c7-249a2.

([50]) Cfr. *Soph.* 250e5-251a3.

gere in una luce diversa da quella della della semplice forzatura del testo l'affermazione hegeliana che presenta l'identità dell'essere e del non essere, dell'identico e del diverso, come la forma più alta cui giunge la dialettica platonica.

Lo Straniero di Elea, com'è noto, e come osserva lo stesso Hegel, per risolvere la questione di fondo, relativa al rapporto tra essere e non essere, suggerisce al suo interlocutore di partire dalle idee che *sono dette* più importanti, e sarà proprio la *messa in evidenza* di tali idee che porterà alla soluzione del problema. Le prime tre idee citate sono l'essere in sé, la quiete, il movimento. «Due tra esse – afferma lo Straniero – *le diciamo* non mescolabili tra loro; l'essere, invece, mescolabile con entrambi: infatti entrambi sono» ([51]). Queste affermazioni si collocano nel solco della riflessione sul linguaggio che costituisce il cominciamento del pensiero filosofico, esse rappresentano la dimensione di ciò che è universalmente noto, ma che non per questo è conosciuto ([52]), che va indagata e depurata di ciò che in essa opera soltanto istintivamente: «la differenza tra l'operare istintivo e l'operare intelligente e libero – scrive Hegel – sta in generale in ciò, che quest'ultimo è accompagnato dalla coscienza» ([53]).

Accompagnare con la coscienza l'indagine significa, in termini platonici, vigilare costantemente sulle proprie affermazioni per evitare che il discorso lasci passare qualcosa, per così dire, di soppiatto: dopo avere elencato tre idee universalmente note come le più importanti, lo Straniero, per esempio, dice che ciascuna di esse è diversa dalle altre due ed identica a se stessa. Ed immediatamente si domanda: «ma che cosa abbiamo mai inteso dire ora con 'identico' e 'diverso'? Forse due generi determinati, altri dai primi tre, benché sempre necessariamente mescolati ad essi? Ed è

([51]) Cfr. *Soph.* 254d4-10.

([52]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it., Firenze 1960², I, p. 25.

([53]) Cfr.G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 16

dunque su cinque generi, e non su tre, che dobbiamo svolgere l'indagine, oppure *senza rendercene conto* siamo noi a denominare 'identico' e 'diverso' qualcuno di quegli altri?» ([54]). La meditazione del testo di Platone porta Hegel ad interpretare la dissipazione propria della coscienza moderna nei termini di mancanza di quella vigile attenzione critica che il discorso logico deve esercitare su se stesso, per evitare di ricadere nei solchi opachi del pensare istintivo, in quelle sacche del linguaggio inconsapevole, che dice senza *rendersi conto* ([55]).

Che questa viva esigenza autocritica del pensiero sia il cominciamento del percorso logico è sottolineato a chiare lettere da Platone in molti luoghi. Ad un certo punto del dialogo lo Straniero ha domandato al giovane Teeteto quale inizio bisogna scegliere per il rischioso discorso che ci si appresta a pronunciare. Ed immediatamente ha aggiunto che la strada *obbligata* è *necessariamente* quella che prevede in primo luogo l'esame delle cose che *paiono evidenti*; tale esame è finalizzato ad evitare il rischio di confondersi, di accordarsi su qualcosa di oscuro credendolo chiaro ([56]). Alla prima immediata domanda sulle relazioni tra i generi è apparso chiaro che l'essere è mescolabile con quiete e movimento, e che ciascuno dei tre generi è *diverso* dagli altri due ed *identico* a se

([54]) Cfr. *Soph.* 254e2-255a2.

([55]) «Ma dei giovani e degli uomini così plastici, e così calmi nel reprimere quelle riflessioni e osservazioni proprie, con cui è impaziente di mostrarsi il pensar da sé, degli uditori che cioè badino soltanto all'argomento, quali vengono immaginati da Platone, non si potrebbero introdurre in un dialogo moderno ... troppo frequenti e ardenti mi si son mostrati i contraddittori incapaci di riflettere come le loro osservazioni ed obiezioni contenessero categorie ch'erano presupposizioni, bisognose esse stesse di una critica, prima di essere adoprate. L'incoscienza che si suole avere a questo proposito è qualcosa di incredibile. Essa è cagione di quel malinteso fondamentale, di quella pratica cattiva, cioè rozza, consistente in ciò che nel considerare una categoria si pensa qualcos'altro, e non la categoria stessa» (Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 20).

([56]) Cfr. *Soph.* 242b6-c2.

stesso. Con la comparsa di *eteron* e *tauton* l'indagine su tre generi è diventata indagine su cinque generi, ma, perché questa estensione non risulti arbitraria, è necessario dimostrarne l'intrinseca necessità e dunque tutta l'argomentazione che segue ([57]) è tesa a stabilire l'irriducibilità dei cinque generi sommi. Prima fra tutte, l'irriducibilità di *quiete* e *movimento* a *identico* e *diverso*. Movimento e quiete, argomenta lo Straniero, non possono identificarsi con identico e diverso perché noi predichiamo di entrambi l'identità e la differenza, e non potremmo farlo se essi stessi si identificassero con l'identità e con la differenza. Essi infatti sono massimamente contrari e dunque non possono essere predicati l'uno dell'altro ([58]). Stabilita in questo modo l'irriducibilità di movimento e quiete a identico e diverso, si passa a dimostrare l'irriducibilità dell'essere all'identico. Essa viene argomentata così: se l'essere e l'identico non significassero nulla di differente, dicendo che la quiete e il movimento entrambi sono, verremmo nuovamente a dire che entrambi sono la stessa cosa, il che è impossibile ([59]).

Fino a questo punto la dimostrazione dello Straniero sull'irriducibilità dei generi si è fondata sull'impossibilità di una identificazione semantica delle espressioni linguistiche che a quei generi si riferiscono. L'indagine si complica quando assume per oggetto l'irriducibilità dell'essere al diverso: viene stabilita una distinzione tra enti *kath'hautà* (per sé) ed enti *pros alla* (per altro). I primi sono ciò che sono in relazione a se stessi; i secondi, invece, soltanto in relazione ad altri enti. L'essere, dice lo Straniero, partecipa di entrambe le specie, il diverso solo del *pros allo*. L'essere, infatti, è ciò che è, e cioè essere, sia in relazione a se stesso, sia in relazione ad altri generi diversi da esso; il diverso, invece, è ciò che è, e cioè diverso, solo in relazione ad altri generi diversi da esso. Se il

([57]) Cfr. *Soph.* 255a4-e6.

([58]) Cfr. *Soph.* 255a4-b7.

([59]) Cfr. *Soph.* 255b8-c5.

diverso – dice Platone – partecipasse del *kath'hautò*, «tra i diversi ci sarebbe un diverso non in relazione a un diverso» ([60]). Si tratta di un'ipotesi per assurdo, che si identifica con l'impossibilità di riferire a se stesso ciò che è costitutivamente relativo ad altro; essa svela la natura peculiare della differenza nel contesto del discorso sulla natura dei generi. Dimostrata l'irriducibilità di ciascuno di essi agli altri quattro, lo Straniero analizza, una per una, le relazioni del movimento con gli altri generi ([61]). Nel contesto di quest'analisi si mostrerà la natura del non essere.

In primo luogo – egli dice – il movimento è completamente *diverso dalla quiete*, dunque è *non quiete*; il fatto di essere non quiete, però, non implica che sia non essere, infatti esso partecipa dell'essere ed è; in secondo luogo è *diverso dall'identico*, dunque è *non identico*, ma esso è anche identico, in quanto tutto partecipa dell'identico ([62]). Lo stesso ragionamento viene fatto a proposito della relazione con il diverso: il movimento *è diverso dal diverso*, dunque è *non diverso*; ma proprio il partecipare della differenza in relazione al diverso, che è causa del suo essere non diverso, comporta contemporaneamente il suo essere diverso ([63]).

Il movimento, in quanto partecipe del diverso in relazione alla quiete, all'identico e al diverso, viene dunque ad essere non quiete, non identico, non diverso e, *per lo stesso motivo*, partecipando della differenza in relazione all'essere, viene ad essere *non essere*. L'importanza del risultato dell'indagine è sottolineata a più riprese dallo Straniero: «Dobbiamo allora dire senza paura, sostenendolo a fondo, che il movimento è diverso dall'essere?» ([64]), «che il

([60]) Cfr. *Soph.* 255c13-d7. Per la discussione di questi passi del dialogo, cfr. L. PALUMBO, *op. cit.*, pp. 159-170.

([61]) Cfr. *Soph.* 255e8-256d7.

([62]) Cfr. *Soph.* 255e11-256a8.

([63]) Cfr. *Soph.* 256c4-8.

([64]) Cfr. *Soph.* 256d5-6.

movimento è realmente non essere?» ([65]). Com'è noto, infatti, l'intera indagine del *Sofista* era tesa alla dimostrazione dell'esistenza del non essere. Essa viene alla luce non appena si considera la relazione di differenza di un genere con l'essere. L'esempio dello Straniero riguarda il movimento, ma naturalmente, come viene esplicitato subito dopo, il ragionamento vale per tutti i generi: «dunque è necessario – afferma lo Straniero – che il non essere sia in riferimento al movimento e a tutti gli altri generi. Infatti, in riferimento a tutti, la natura del diverso, rendendo ciascuno di essi diverso dall'essere, lo fa non essere, e, su questa stessa base, noi diremo correttamente che tutti sono non essere, e viceversa, in quanto partecipano dell'essere, che sono e sono esseri» ([66]).

A questo punto possiamo ritornare all'analisi hegeliana della dialettica platonica ed osservare come, al di là delle oscillazioni ermeneutiche che portano Hegel a manipolare, talvolta incisivamente, le citazioni dal dialogo, la sua lettura sia straordinariamente penetrante, e fondata su una attenta meditazione del testo. Quando infatti Hegel afferma l'identità dell'essere e del non essere, dello stesso e dell'altro, propriamente in uno e uno stesso rapporto, a mio avviso rende giustizia al testo platonico. Se torniamo infatti all'analisi delle relazioni tra i generi troviamo affermata precisamente la tesi che sostiene la predicabilità delle due qualificazioni opposte dell'identità e della differenza riferite ad un medesimo soggetto in uno ed uno stesso rapporto: del movimento, per esempio, si dice che è diverso perché partecipa del diverso, ma che *proprio in virtù di tale partecipazione al diverso che lo rende diverso, esso è anche non diverso*. Esso, dunque, è l'una di queste determinazioni precisamente in virtù della determinazione opposta. Il punto fondamentale dell'analisi platonica è la nozione di partecipazione, su di essa è basato l'intero discorso dello Straniero. La nozione di partecipazione si

([65]) Cfr. *Soph.* 256d8-9.

([66]) Cfr. *Soph.* 256d11-e4.

configura, da un lato, come ciò che consente di determinare il partecipante attraverso il nome del genere partecipato: il movimento, partecipando del diverso, è determinato come diverso; dall'altro, precisamente come ciò che determina la negazione di tale determinazione: il movimento, partecipando del diverso, è non diverso. E quando noi usiamo espressioni come quelle che ho appena usato, dicendo "da un lato" e "dall'altro", a rigore sbagliamo – ma si tratta di un errore connaturato all'essenza stessa del linguaggio – perché ciò per Platone non avviene in due diversi rapporti, ma in uno stesso e medesimo rapporto: il rapporto di partecipazione. Partecipare di un genere significa contemporaneamente essere e non essere quel genere di cui si partecipa. Ciò appare particolarmente evidente quando la partecipazione riguarda il diverso: «Il diverso – dice Platone – in quanto partecipa dell'essere è, *a causa di questa partecipazione*, non certo ciò di cui partecipa, ma diverso, ed essendo diverso dall'essere, è evidentemente necessario che sia non essere ([67]); l'essere, a sua volta, essendo partecipe del diverso, sarà diverso dagli altri generi, ma, essendo diverso da questi, non è ciascuno di essi, né tutti gli altri insieme, ma soltanto se stesso, sicché l'essere incontestabilmente non è μυρία ἐπὶ μυρίοις (259b5), e, analogamente, anche gli altri generi, uno per uno e tutti insieme πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν (259b6-7)» ([68]). Da que-

([67]) Si tratta del passo più interessante, a mio avviso, per comprendere la natura di ciò che Hegel chiama l'Altro. In questo passo viene infatti svelata la natura dell'alterità, che rappresenta la traduzione ontologica della negatività logica: l'Altro è infatti quel genere la cui identità è la differenza, tale autoidentità dell'Altro viene a rivelarsi quando l'Altro partecipa dello Stesso (in termini platonici dell'identico: tutto, dice Platone in 256a7-8, partecipa dell'identico). Così come, partecipando dell'essere, esso diviene non essere (259a7-8), in virtù della partecipazione all'identico, diviene non identico. Esso, dunque, è se stesso, cioè l'Altro, precisamente in virtù di un rapporto con l'Altro da sé, cioè in virtù del rapporto con lo Stesso. È a se stesso identico, fedele alla sua identità che è la differenza, soltanto perché, non partecipando del *kath'hautò* (255d5-6), non può essere diverso da se stesso.

([68]) Cfr. *Soph.* 259a6-b7.

sto passo si evince chiaramente che l'autoidentità dell'essere, il suo essere se stesso, è dovuta alla sua differenza dagli altri e che tale differenza dagli altri si configura, contemporaneamente, come la ragione del non essere dell'essere, del suo essere altro ed altro dall'altro. Si tratta del passo che precede immediatamente il luogo platonico citato da Hegel a riprova dell'identità dell'essere e del non essere e dello stesso e dell'altro: «essi – dice Hegel – sono identici secondo quello stesso aspetto secondo il quale l'uno di essi è posto» ([69]).

Vale la pena di spendere qualche parola su questa contestatissima affermazione hegeliana. A mio avviso, l'identità dell'Identico e del Diverso di cui si parla in questo passo è quella che si mostra ad uno sguardo dialettico che riflette sul fatto che ciascuno dei due è posto da una relazione di autoidentità che si configura come partecipazione all'Identico in relazione a se stessi, e partecipazione al Diverso in relazione all'altro da sé. In questo senso l'Identico e il Diverso sono identici: ciascuno fonda se stesso, cioè la propria identità, sulla base di se stesso e dell'altro. Il rapporto fondativo dell'identità è immediatamente rapporto fondativo della differenza, e questo accade sulla base di un rapporto di partecipazione all'identità e alla differenza che, in entrambi i casi, è considerato *sotto lo stesso aspetto*: cioè l'identità in relazione al sé e la Differenza in relazione all'altro da sé. Nella nozione del Sé c'è il riferimento all'Altro da Sé, e ciò, accadendo nell'identico modo, sia per l'Identico sia per il Diverso, *rende l'Identico* (l'idea dell'Autoidentità, al suo interno attraversata dall'esigenza di un riferimento all'Alterità, riferimento aporetico per un pensiero non dialettico, riferimento che trasporta l'alterità all'interno dell'identità dell'Identico) *e il Diverso* (l'idea della Diversità, al suo interno attraversata dall'esigenza di un riferimento all'Identità, riferimento aporetico per un pensiero non dialettico, riferimento che traspor-

([69]) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, cit., p. 128.

ta l'identità all'interno della diversità del Diverso) in un certo senso (in senso dialettico) *identici*.

Se è vero dunque che quella hegeliana non è una citazione testuale, è pur vero che essa, sottolineando la contemporaneità, per così dire, delle determinazioni opposte, l'impensabilità dell'una senza l'altra, la loro inscindibile unità, coglie nel discorso platonico quel configurarsi del pensiero come movimento dialettico che rappresenta l'evento più straordinario della storia della filosofia al mattino dell'Occidente.