

Se stesso, l'altro, l'altro di se stesso. Platone, Hegel e la società contemporanea

RICCARDO DOTTORI¹

Abstract: This paper analyzes the concept of identity in its different expressions, namely the identity of a thing with itself, and the identity of the ego with himself. Starting from the Platonic concept of the *heteron tou herou* and from its Hegelian interpretation, I try to demonstrate how this logical, ontological, and semantic principle, that closely unites identity and difference, can be applied to the conscience with her self-awareness, and therefore to the social relationship of the recognition in its ethical and political meanings. The subjectivity discovers in itself the presence of the otherness, and this is an original relationship between individual and universal self (*Selbst*), and the relationship between agent and patient subject. This theoretical process leads to see the presence of the other in the dynamics of subjective life. It is not a simple dialogic relationship of question and answer, or of understanding and dialogue. It is rather an ethical acceptance of the other, which is the full realization of ourselves.

Keywords: *dialogue, concept of identity, ethics, Hegel, identity and difference, oneself as another, Plato, human relationship.*

Abstract: Il profondo senso in cui l'identità della cosa con se stessa e dell'Io con se stesso sia una sorta di duplicità, e quale sia il ruolo questa duplicità dell'identità costituisce il tema a cui è dedicato questo articolo. Partendo dal concetto platonico dello *heteron tou herou* e della sua specifica interpretazione hegeliana per cui l'altro in se stesso è l'altro di se stesso e quindi l'altro dell'altro, intendiamo mostrare come questo principio logico, ontologico e semantico, che unisce strettamente l'identità e la differenza, nei suoi diversi significati della identità numerica o della cosa singola con se stessa, distinta perciò dall'identità del genere e della specie, possa essere applicato al rapporto personale dalla coscienza con l'autocoscienza, quindi al rapporto sociale del riconoscimento, e a quello etico e politico. È l'alterità che l'Io scopre all'interno di se stesso, come rapporto originario del Sé (*Selbst*) individuale a quello universale, e di soggetto agente e paziente, che porta al superamento dell'alterità dell'altro, tanto da riuscire a vedere non l'altro da se stesso, ma l'altro di se stesso, il suo stesso altro, che è però non semplicemente un rapporto dialogico di domanda e risposta, di comprensione e di dialogo, ma di accettazione dell'altro che è la piena realizzazione di noi stessi.

Keywords: *concetto di identità, dialogo, etica, Hegel, identità e differenza, Platone, relazione intersoggettiva, sé come un altro.*

Quando si parla del Sé stesso si intende la nostra coscienza di noi stessi, della nostra identità personale, della nostra irripetibile singolarità, il punto di riferimento di ogni nostro pensiero e riflessione, e ciò da cui muove ogni nostra azione. Quel che vale per la nostra soggettività, vale anche per il mondo degli oggetti; anche qui l'identità è legata strettamente all'unità e alla singolarità dell'essere.

1 Professore ordinario di "Filosofia teoretica" presso l'Università di Roma "Tor Vergata".

Aristotele in particolare lega strettamente l'identità all'unità dell'essere. Proprio in relazione all'identità, in un passo dei *Topici*, ci dice infatti:

«Occorre ora distinguere anzitutto l'identità, determinando in quanti sensi si esprime. Per dirla brevemente, sembrerebbe che l'identità si divida in tre aspetti. Di solito infatti parliamo di identità, riferendoci o al numero, o alla specie, o al genere. Si ha identità numerica, quando i nomi sono parecchi, ma la cosa è una sola, ad esempio mantello e soprabito. Identità specifica spetta invece a quegli oggetti che, pur essendo parecchi, non rivelano differenze quanto alla specie, così come un uomo è identico ad un uomo, e un cavallo ad un cavallo: identici di specie si dicono infatti tutti gli oggetti che ricadono sotto un'unica specie. Analogamente, identità generica si ha poi tra quegli oggetti che rientrano in un identico genere, ad esempio tra un cavallo e un uomo»².

In *Met. Δ*, 9 si specifica ulteriormente il senso dell'identità:

«Identico in primo luogo significa ciò che è identico per accidente [...] in un altro senso si dicono invece identiche di per sé, e in tutti quei modi in cui si dice l'uno di per sé. Infatti si dicono identiche quelle cose la cui materia, *hyle*, è una, sia per la forma, *eidos*, sia per il numero, e quelle, la cui sostanza è una. Pertanto è chiaro che l'identità è una unità d'essere o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata, però, come una molteplicità; per esempio, come quando si dice che una cosa è identica a se stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose (dust)»³.

Ernst Tugendhat ha visto in questo passo, propriamente nel fatto che la cosa appare in rapporto a se stessa come due cose, il punto di partenza della distinzione fregeana tra senso e significato, puntualizzata nell'esempio del pianeta Venere, il cui significato (che è secondo Frege l'oggetto) ha due sensi, "la stella del mattino", e "stella della sera", e i rispettivi nomi Espero e Vespero, che sono i due modi in cui la stessa e identica cosa ci appare. In questo caso non si tratta di semplice sinonimia, come nel caso precedente, ma come dice Frege, di una delle scoperte più importanti in astronomia. Ma il significato di questo passo viene meglio definito da Aristotele nel Libro 10° della *Metafisica*:

«L'identico ha molteplici significati. In un primo luogo diciamo talora identico ciò che è uno per numero; in un secondo senso diciamo identico ciò che è uno tanto per la forma che per il numero: per esempio tu sei identico a te stesso tanto per la forma, quanto per la materia; inoltre identiche sono quelle cose in cui la nozione della sostanza prima è unica: per esempio le linee rette uguali sono identiche, e così i quadrilateri che hanno lati e angoli uguali, anche se sono numerosi. Ma in questi casi l'eguaglianza è l'unità»⁴.

Qui vediamo che l'identità con sé riguarda non soltanto gli enti o gli oggetti, ma anche il soggetto, Pio. Se concepisco dunque l'identità di me con me stesso, posso dire che, secondo il passo *Top.*

2 Cfr. *Top.* A 7, 7-14. Qui il riferimento alla filosofia analitica contemporanea sembra veramente ineludibile, che usa oggi l'esempio "scapolo" e "non sposato"; si tratta però in questo caso più di sinonimia che della identità numerica dell'ente.

3 *Met.* 1018 a 5-9.

4 *Met.* I, 3, 1054 a 32- b 1.

A 7 prima citato, io mi distingo da me stesso sdoppiandomi, come nella riflessione in sé del soggetto. Aristotele non è però l'idealista moderno; il senso dell'identità dell'io con se stesso è quello di essere sia forma, che materia; ma questa è certo una duplicità abbastanza consistente, nonostante poi egli la tematizzi come l'unità indissolubile del sinolo, che è anch'esso sostanza prima, ma non certamente quella delle linee rette o dei quadrilateri con lati e angoli uguali.

Il profondo senso in cui l'identità della cosa con se stessa sia una sorta di duplicità, e quale sia il ruolo questa duplicità dell'identità costituisce dunque il tema a cui è dedicato questo lavoro.

Il principio dello stretto legame tra identità ed ente resta comunque tale fino alla filosofia analitica contemporanea: *No entity without identity* è ora il dogma della filosofia analitica. Nella filosofia moderna questo concetto della identità dell'ente era stato concepito naturalmente come l'identità con se stesso dell'Io, l'autocoscienza, in Hegel il concetto del Sé, *das Selbst*, che però è sia la singolarità dell'Io, che l'Io all'interno di un Io universale, il Noi. Nella svolta ermeneutica anticipata dal pensiero di Dilthey il principio della conoscenza di sé in quanto individuo diviene invece il problema fondamentale del comprendere, poiché vale il detto latino: *individuum est ineffabile*⁵.

Da questo principio deriva il fatto che non si può dare la conoscenza di sé basandosi solo sulla propria individualità senza passare attraverso la conoscenza dell'altro che è distinto da me e da cui mi distingo, e quindi il fatto che l'individualità per conoscersi ha bisogno di comunicarsi ad un'altra individualità⁶. Come vedremo questo ha un senso diverso dal principio del riconoscimento dell'altro in Hegel, poiché per lui questo non è un problema del conoscere, come in Dilthey, ma dell'agire: non un principio noetico, ma pratico. In ogni caso il conoscere del Sé diviene in entrambi il riconoscermi attraverso l'altro e nell'altro: questo è il conoscere proprio delle scienze dello spirito, il comprendere.

Nel comprendere lo scopo della conoscenza, l'ineffabile, l'irriducibile singolarità dell'ente non viene colta attraverso i dati oggettivi, ma attraverso il linguaggio in cui si esterna e in cui sono trasmessi. Poiché il Sé non è semplicemente un ente naturale ma è la sua esperienza interiore che mai può giungere del tutto alla pura trasparenza della sua coscienza di Sé nell'altro da Sé, il comprendere è irriducibilmente diverso dallo spiegare attraverso cause, proprio delle scienze della natura, che ha nient'altro di fronte a sé che semplici enti, dati oggettivi che sono conoscibili e spiegabili attraverso i semplici nessi di causa ed effetto. Così l'ermeneutica, l'arte del comprendere l'esperienza interiore nei suoi nessi con i dati oggettivi in cui si esprime (poesia, letteratura, arte figurativa, religione, diritto ecc.) è anche il punto di raccordo delle scienze dello spirito, e viene a trovarsi al di fuori da quella conoscenza che è il punto di raccordo tra le scienze della natura, della *physis*, ovvero dalla meta-fisica.

Dilthey ci dà così una definizione del comprendere nel quale lo scopo della conoscenza è l'ineffabile, l'irriducibile singolarità dell'ente che non si può cogliere che attraverso i dati oggettivi in cui si esterna:

«Chiamiamo comprendere il processo tramite il quale noi, a partire da segni dati sensibilmente veniamo a conoscere qualcosa di psichico, del quale quei segni sono la manifestazione esterna».⁷

5 Cfr. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, (1900), in *Gesammelte Werke*, Bd. V, Hrsg. von G. Misch, Teubner, Berlin 1924, poi Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, tr. it. *La nascita dell'ermeneutica*, a cura di Francesco Camera, Il Melangolo, 2013, p. 29.

6 *Ibidem*, p. 12: "L'esperienza interna, mediante la quale io divento consapevole dei miei propri stati, di per sé non è mai in grado di rendermi cosciente della mia propria individualità. Soltanto nel confronto di me stesso con gli altri esperisco ciò che vi è di individuale in me; solo allora infatti, nella mia particolare esistenza, divento consapevole di ciò che mi differenzia dagli altri."

7 *Ibidem*, p. 13.

a. La problematica logico-ontologico dell'identico e del diverso.

Il problema è dunque: come si può conoscere effettivamente l'ente singolo? È possibile conoscerlo in quanto essere, come natura o come *physis*, nella sua irripetibile individualità, che lo rende *diverso* da tutti gli altri enti, semplicemente attraverso la sensazione, la *aisthesis*? Questo è un problema che troviamo anticipato nel pensiero di Platone, per il quale ogni conoscenza va oltre la *aisthesis*, poiché risiede nella sintesi dell'anima, e necessita della virtualità delle idee perché si giunga alla vera conoscenza; questa conoscenza si chiama dialettica. Questa parola ci rimanda al fatto che le idee, su cui si basa la conoscenza degli enti, sono distinte e però intrecciate tra di loro, e proprio in questo intreccio rendono possibile la conoscenza dell'ente cui sono riferite, come ci viene detto nel *Sofista*, nel celebre passo della dialettica dei sommi generi dell'ente (*megista gene*), preceduta da una anticipazione della sua definizione assai complessa (253 d 1-e 2), che è rimasta sino ad oggi abbastanza oscura nonostante i diversi tentativi della sua interpretazione.

Nelle aporie che precedono questa definizione Platone prende anzitutto atto che fino a lui l'unico modo in cui veniva pensato e detto ciò che è, o il suo genere sommo, l'essere, era stato quello delle due opposte ontologie di Parmenide ed Eraclito, nella coppia di concetti tra loro contrapposti, il movimento e la stasi; per lui ora il problema è come pensare l'unità di questi tre generi, perché solo così si può pensare l'essere come vita. Così iniziano le difficoltà dialettiche: se pensiamo l'unità dei due massimi generi nel genere dell'ente, allora avremmo i due giudizi: "l'essere è movimento" e "l'essere è quiete", da cui si deduce necessariamente, per eliminazione dell'essere come termine comune: "il movimento è la quiete", ovvero "il moto sta fermo" e "la quiete si muove", il che è secondo il conduttore del dialogo, l'Eleate, assolutamente impossibile. Per questo oltre questi tre generi dell'ente sono necessari gli altri due generi di tipo non ontologico, ma logico, l'identico e il diverso, che non possono essere predicati comunemente del moto e della quiete, e cioè "il movimento è l'identico" – "la quiete è l'identico", oppure "il movimento è il diverso", la quiete è il diverso", perché avremmo allora la stessa difficoltà che abbiamo con l'essere. Bisogna pertanto concepire l'identico e il diverso non come semplici predicati di un giudizio in cui v'è solo un solo posto da saturare⁸, ma come predicati di relazione, il che vuol dire nel nostro caso, ciascuno dei tre generi è identico a se stesso e diverso dagli altri due; così l'essere in quanto partecipa del movimento e della quiete è rispettivamente in movimento e in quiete, ma non essendo identico agli altri due è *o* in movimento, *o* in quiete: ciò che la filosofia analitica chiama le *proposizioni e / o*.

Ma così la dialettica è appena iniziata; lo scopo di questa dialettica è in fondo duplice; il primo è, come vedremo, dimostrare che l'essere debba essere pensato non solo come ciò che partecipa sia del movimento che della quiete, ma come l'unità di movimento e quiete, tanto da poter affermare quanto era ritenuto originariamente impossibile, ovvero che il moto stia fermo e la quiete si muova, poiché come dice Aristotele, l'identità è una specie di unità. Un corollario per risolvere questo problema è affrontare la lotta tra le due opposte dottrine presentate nel passo della cosiddetta gigantomachia, la lotta tra gli "amici delle forme", che ritengono il vero essere come immobile, e gli "abitanti della terra", che ritengono che il vero essere sia quello corporeo.

Il secondo scopo, quello finale, è mostrare, contro Parmenide, l'esistenza del non essere.

⁸ Come è stato già mostrato da N. Vlastos e J. Malcom,

Il testo ci presenta qui nel seguito la dialettica dei massimi generi, quale possibilità che consegue dalla definizione della dialettica data in 253 d 1-e 2, di cui citiamo solo il prologo:

“Il saper dividere secondo i generi, e non prendere un genere identico per uno diverso, né uno diverso per uno identico, non credi tu che sia proprio della dialettica?”

Il resto della definizione, come è stato detto, è talmente complesso che riteniamo di non poterlo affrontare in questa sede; ci limitiamo perciò all'esercizio di dialettica che ci è dato nel seguito del testo⁹.

Vediamo ora più precisamente il testo, che possiamo grosso modo riassumere così:

1. il moto è diverso dalla quiete, o il moto non è la quiete; ma il moto è, perché partecipa dell'ente (255 e 10 - 12); e se in qualche modo (*pei*) il moto partecipasse della quiete, dovrebbe essere detto statico (256 b 6-7);
2. movimento è diverso dall'identico, e quindi non è l'identico; il movimento è identico, in quanto partecipa dell'identico; il movimento quindi è l'identico e non è l'identico;
3. il movimento è diverso dal diverso, in quanto è altro dall'identico e dalla stasi; quindi il movimento è diverso e non è diverso;
4. il movimento è diverso dall'essere, o non è l'essere; il movimento dunque realmente è il non ente ed è l'ente, in quanto partecipa dell'ente. Quest'ultima affermazione comporta:
5. il non ente realmente è; l'ente realmente non è (gli altri generi) 256 d 8.

Come possiamo vedere, in tutte e quattro le tesi il genere del diverso, o “l'altro”, *to heteron*, gioca un ruolo fondamentale, tanto da raggiungere nel risultato finale la pari ampiezza del genere dell'essere. Inoltre possiamo vedere come la dialettica, in concorrenza con la sofistica, può affermare prima una tesi, poi la tesi contraria. Ma basta osservare bene il movimento dei generi nella loro interrelazione per accorgersi che l'apparente contrarietà scompare. Vediamo infatti che Platone adopera i due generi, “identico” e “diverso”, senza distinguere quando essi funzionano da relazioni di identità o di diversità tra due termini, come “identico a...”, e “diverso da...”, e sono allora predicati con due posti da saturare: (...=...) - (...≠...); e quando invece vengono nominalizzati e divengono “l'identico” è “il diverso”; in questo caso essi divengono il nome di un genere che può fungere sia da soggetto, che da predicato, ma non da predicato di relazione.

Platone dimostra di avere piena coscienza che i due generi “identico” e “diverso” sono relazioni con due posti da saturare, e non due semplici predicati¹⁰.

9 Abbiamo dato una interpretazione di questo passo in una completa interpretazione del Sofista che abbiamo tenuto in un corso del 1984 all'Università di Perugia, e poi ripetuto all'Università di Roma Tor Vergata, e che però non abbiamo ancora ritenuto di poter pubblicare nonostante fosse già accettato da Giovanni Reale per Vita e pensiero; finora le interpretazioni migliori sono quelle di A. Gomez Lobo, *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253 d 1-e 2*, in “Phronesis”, 22 (1977), 29-47, e quella di tutt'altro genere di C.D.C. Reeve, *Motion, Rest and Dialectic in the Sophist*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 67 (1985), pp. 47-64; da vedere poi la critica di Gomez-Lobo da parte della Scuola di Tubinga di W. Waletzki, *Platons Ideenlehre und Dialektik in Sophistes 253 d*, in “Phronesis” 24 (1979), pp. 241-252, e la replica di Gomez-Lobo, *Dialectic in the Sophist. A replay to Waletzki*, “Phronesis” 26 (1981), pp. 80-83.

10 Questo era stato già dimostrato in 255 a 4-b 5, quando il due generi erano stati ricavati dalla necessità della reciproca distinzione dei generi, e si era mostrato che nessuno di due nuovi generi che ne scaturivano, l'identico e il diverso, potesse venir predicato del moto e della quiete, perché, come nel caso del genere dell'essere, questo avrebbe portato all'identità di moto e quiete; avremmo infatti in tal caso: “il moto è l'identico” e “la quiete è l'identico”, quindi per sottrazione del termine comune, “il moto sta fermo” e “la quiete si muove”. Lo stesso vale nel caso del diverso. Poiché invece identico e diverso sono non semplici predicati, ma relazioni a due posti applicati

Infatti in (3), usa dapprima il significato di “diverso” per indicare la relazione di diversità tra il genere del moto e il genere dell’essere, mentre poi, quando dice che il moto non è diverso, intende dire che non è il genere del diverso, *to heteron*, il predicato di relazione che è nominalizzato, e non è più semplicemente una relazione, al pari del *tauton*, l’identico, bensì un genere di ente che è ente e non-ente insieme, o l’essere del non ente. E’ questo il suo vero fine ultimo, espresso qui in forma dubitativa, che è radicalmente diverso da quello eristico della sofistica.

Questo tipo di ente era stato definito prima che iniziasse la dialettica, e messo alla base di essa, nella distinzione dell’essere come essere *kath’auto* e *pros heteron*, in base alla quale emerge il genere del diverso, dello *heteron*. Qui *heteron* non è originariamente una relazione, *heteron tou heterou*, ma un genere dell’ente che determina il modo di essere degli enti come il moto e la quiete: *to heteron*. Infatti mentre a conclusione della dialettica viene preso come la semplice relazione “altro da...” o anche “altro dall’altro” o “diverso dal diverso”, indicando la semplice relazione dei generi, il predicato di relazione si stacca dalla relazione, e viene sostantivato appunto in *to heteron*, divenendo quindi un genere dell’ente, “il diverso” dal genere dell’essere in quanto tale, *to on kath’auto*, che è la *ousia*. In 255 b 12-13 Platone è chiarissimo:

“Credo tu sia d’accordo che degli enti alcuni sono *auta kath’auta*, essi stessi di per sé, altri invece quelli che vengono detti essere sempre in relazione ad altri (*pros alla*)”, che è stato inteso poi nella tradizione delle lingue latine come “alcuni enti sono assoluti, altri sono sempre relativi”.

Qui sembra trattarsi quindi di una distinzione ontologica fondamentale, cioè del “diverso” che, come genere dell’ente, sarebbe il principio ontologico di un genere di enti. L’ente che appartiene al genere degli enti relativi è sempre *to heteron tou heterou*. L’altro è sempre “altro dall’altro”, ove appunto il diverso, l’altro da..., ha sempre bisogno di un altro da sé stesso, e diviene quindi il principio di distinzione tra l’essere assoluto, *kath’auto*, e essere relativo, *pros heteron*, nella conclusione: *to heteron aei pros heteron*. Questo vuol dire: “l’altro” è quel genere di ente che ha sempre bisogno del suo altro per esistere, non solo perché è un essere che è essere e non essere insieme, perché in quanto non essere qualcosa dipende sempre dal qualcosa di cui è l’altro.

Ma forse le cose non stanno così; infatti la relazione di diversità dei generi del moto e della quiete, che entrambi partecipano dell’ente, non va intesa come la diversità di esseri che sono in moto e di altri che sono in quiete, ad esempio le idee immobili e gli enti terrestri che sono in movimento, perché questo farebbe sì che le idee non potrebbero essere conosciute, in quanto il conoscere è un patire, e la *psyche* che pure non è di origine terrestre, non potrebbe conoscere e non avrebbe vita. Questo porta Platone alla tesi conclusiva :

titqemat gaq orov ta ontá wç estiv oudev einai plev dunamíc,
pongo questa definizione per gli enti che sono: che essi non siano nient’altro che *dynamis*.¹¹

Se prendiamo l’essere degli enti, che Platone chiama *ousia*¹² come *dynamis*, ecco che abbiamo l’unità-identità di movimento e quiete nella *ousia*, e questo vuol dire non soltanto che l’ente è o in moto o in quiete, o che vi sono enti che sono in moto e enti che sono in quiete, ma che moto quiete sono delle relazioni che l’ente, in quanto *ousia* e *dynamis*, intrattiene con sé stesso e con gli

agli altri generi abbiamo “il moto è identico a sé stesso” ($x = x$) e “il moto è diverso dalla quiete” ($x \neq y$).

11 Cfr. *Soph.* 247 e 3-4, trad. it. mia. Bisogna però leggere il passo *Soph.* 247 d 9-e 4 per intero per capire che la *dynamis* non è una virtualità della *ousia*, ma che piuttosto la *ousia* è l’effetto della virtualità della *dynamis*, ovvero che la *ousia* non è nient’altro che *dynamis*.

12 Cfr. 248 a 7, c 1, c 8, e 2, 250 b 9, ecc.

altri, al pari delle relazioni di identità con se stesso e diversità da altri. Conseguentemente quindi “il diverso” non indica il genere di enti che sono “i diversi”, o i “relativi”, ma solo il modo di essere dell’ente che non è ente in quanto tale, *kath’auto*, autonomo, come lo è nel caso della *ousia* presa di per sé, ma l’essere dell’ente in quanto è in relazione ad altro, *pros heteron*. Ora dobbiamo vedere però di che genere di relazione si tratta. Questo è di nuovo il compito della dialettica.

b. *L’altro dall’essere e l’addio a Parmenide.*

La dialettica è un *logos* che passa attraverso l’intreccio dei generi e ne mostra la loro autentica relazione nel *dia-legesthai*. La chiave di volta di tutta questa dialettica dei massimi generi è, come abbiamo visto, il genere del diverso; è ‘il diverso’, che mette il moto in relazione agli altri tre generi, e infine all’essere, in quanto genere dello “altro dall’essere”; cosa che lo mette nella conclusione sullo stesso piano dell’ente, pur essendo qualificato come non-ente. Questo è quanto vuole raggiungere qui Platone:

“Il diverso, *to heteron* - ci dice qui infatti Platone - è cosparso dappertutto come la scienza” in quanto si applica a tutte le cose come l’essere, e le rende conoscibili; appunto per questo è un massimo genere, come l’essere. E’ chiaro che con “la scienza” in quanto tale Platone intende la dialettica, che è chiamata a risolvere la questione del vero e del falso, e cioè il non poter dire di ciò che è che esso non è, e di ciò che non è che esso è¹³ (che bisognerebbe piuttosto intendere come: “non è possibile dire, di ‘ciò che è tale dire che non è tale’ e di ‘ciò che non è tale che è tale’)¹⁴. Questa scienza è divenuta poi la logica, la scienza del Logos, o la scienza che abbiamo in base al Logos, cioè il poter distinguere il vero dal falso basandoci soltanto sulle forme del discorso, appunto l’identità e la diversità, l’essere e il non essere, che nel giudizio affermativo (*kataphasis*) e negativo (*apophasis*) ci danno il vero ed il falso (Aristotele). Con la dialettica dei sommi generi, così come ci viene esposta nel *Sofista*, Platone va però oltre la semplice logica dell’identità e della differenza, poiché gioca con il doppio valore insito nello *heteron*, quello negativo, per cui “altro da ciò che è” significa “altro dall’ente”, e quindi “non ente”. V’è però poi quello positivo, per cui *heteron* come “diverso da ...” significa semplicemente “non identico a...”, e quindi non semplicemente “non ente”, ma qualcosa che comunque “è”; *altro* è quindi soltanto il segno di negazione rispetto ad un altro genere, il “non” nel giudizio predicativo. In questo caso abbiamo non la *steresis*, il *nihil privativum*, ma la *apophasis*, il *nihil negativum*.

Platone li distingue affermando che dire che il non-ente è non è dire l’opposto dall’ente (enantiōv ti, 256 b 2-3); così le preposizioni negative με e ουκ poste davanti ai nomi, e così davanti alle cose che le seguono, significano soltanto “altro da un tale ente”¹⁵, ovvero “non essere un tale ente” (ad es. “non bello”, che non vuol dire essere brutto); in tal modo egli poteva stanare il sofista Gorgia, che si nasconde nell’oscurità del non essere per sostenere che se questo non esiste, non esiste neanche il falso¹⁶.

13 Così viene definito il falso in 240 d 9-e 2.

14 Così viene interpretato da molti il principio di Protagora espresso in 166 d 1-4: metron gar ekaston hmwn einai twv te ontwn kai mh, perché si parla poi del fatto che agli uni le cose appaiono e ad altri no, che viene però spiegato come agli uni appaiono calde e agli altre fredde, agli uni amare, agli altre dolci, ecc.

15 Cfr. 257 b 10-c 3; 258 b 1-3.

16 Cfr. 258 b 6-7: “è chiaro che il non-ente, ciò che noi cercavamo studiando il sofista, non è altro che questo”. Così si è trovato il luogo in cui si nasconde il sofista, di cui si parlava in 254 a 1-6, ove veniva detto che il sofista

Gorgia prendeva infatti il - *meden ouk esti* - di Parmenide, che era l'enunciazione del non-essere assoluto, complementare e opposto allo essere assoluto contenuto nell'enunciato *esti gar einai*, per un possibile giudizio predicativo, come se lo *ouk esti* fosse un predicato non saturo, del tipo "*meden ouk esti...X*", come sostiene tutta la filosofia analitica anglosassone. Questa sostiene del resto anche che lo *esti gar einai* è una espressione incompiuta, che dovrebbe essere completata in "*esti gar einai ... X*"¹⁷. Lasciamo ora la filosofia analitica a se stessa, ricordandole soltanto che la lingua greca, così come la lingua latina, hanno la costruzione dell'infinito assoluto, la quale è l'affermazione dell'essere assoluto o dell'esistenza pura e semplice di ciò di cui si parla¹⁸, e quindi anche del non essere assoluto, e ritorniamo a Gorgia. Il fatto che egli nella sua dottrina prendesse il *meden ouk esti* per un enunciato predicativo, il cui predicato doveva essere completato, comportava che il *meden* fosse un significante per il quale andava trovato il significato, un segno che doveva portare su qualcosa, o di cui andava trovato il referente attraverso il predicato appropriato, mentre del nulla non c'è alcuna predicazione possibile. Questo comportava per Gorgia che non si potesse lasciare al nulla alcun significato e alcuna possibilità di predicazione, né nel pensiero, né nel linguaggio¹⁹, ma egli traeva da questo la conclusione che ogni proposizione negativa non avesse più alcun significato, dal momento che ogni negazione è riconducibile al non essere e quindi al nulla: se ogni proposizione negativa è impossibile questo vuol dire non poter distinguere il vero dal falso, dato che quest'ultimo veniva definito appunto come "opinare che le cose che sono non siano, e che le cose non sono assolutamente, *ta medamos onta*, in qualche modo siano" (240 e 1-2).

Platone, che si è ben reso conto di ciò, fa l'operazione contraria: abbandona il non essere assoluto di Parmenide²⁰, non perché non riconosca la differenza tra "essere altro da...X" e

sfugge nella oscurità di ciò che non è, mentre il filosofo si attiene alla natura propria di ciò che è; a questo punto si è trovato il luogo della possibilità del falso e il sofista non può più nascondersi.

17 Coloro che hanno affermato esplicitamente che questo uso di "è" sia incompleto in Platone sono stati anzitutto M. Frede, *Prädikation und Existenzaussage*, "Hypomnemata", Göttingen 1967; e nel modo più deciso E.G.L. Owen, *Plato on Not-being*, in AAVV, *Plato I*, pp. 223-67, e J. Malcom, *Remarks on an Incomplete Rendering of Being in the Sophist*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 67 (1985). Contro queste interpretazioni si sono levate voci anche nella stessa filosofia analitica, come R. Heinemann, *Being in the Sophist*, in: "Archiv für Geschichte der Philosophie", 65 (1983) e dopo l'articolo di Malcom la sua risposta: *Once more: Being in the Sophist*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 68 (1986). La discussione aveva avuto la massima diffusione con la pubblicazione del libro di Ch. H. Kahn, *The Greek verb "to be" and the Concept of Being*, in "Foundations of language", 2, n.3, (1966). La discussione assai calda negli anni '80-'90, ma si è poi raffreddata.

18 Questa costruzione dell'infinito assoluto come affermazione di esistenza è presente anche nel nostro testo, all'inizio della dialettica dei sommi generi, in 250 a 11-12: *einai omoiōs φερεσσιν ἀμφοτέρα einai*; dici di entrambi (il movimento e la quiete) e di ciascuno di entrambi che essi siano? La costruzione viene ripetuta in tutto il passo 250 a 11 fino a 250 b 6, e da questa argomentazione si conclude alla necessità di ammettere lessere come un genere. Cfr. anche 247 d 3-4 in cui ai sostenitori delle opposte teorie sulle realtà corporee e incorporee si chiede ad essi a che cosa guardano quando affermano *ἀμφοτέρα einai*.

19 Cfr. *Soph.* 238 c 8-10, sgg. Per questa critica a Gorgia, qui svolta, Platone si riferisce a quanto è della sua opera *Del Non ente o della natura* ci è stato riportato da *Sext. Adv. math. VII 65 ff.*, Frammento 3 nella raccolta di Diels-Kranz, *Frammenti dei Presocratici*, ed. it. a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2006, pp. 16115-23.

20 Cfr. 259 e 8: da tempo noi non ci stiamo occupando più di questo - *cairein palai legomen*. Platone ci tiene a sottolineare il fatto che egli non intende assolutamente contraddire Parmenide; quando qui infatti Platone si riferisce a lui, dopo aver detto di aver trovato la natura del non ente, e aver citato ancora una volta la sua proibizione di parlare del non ente, asserisce esplicitamente: "Nessuno dica di noi che, indicando in "ciò che non è" l'opposto di ciò "ciò che è", osiamo dire che in tal senso è" - 258 e 6-7. Non si tratta quindi, come molti hanno detto - tra cui Heidegger -, di un parricidio (*patroloioan*), che come aveva già detto in 241 d 3, non aveva la minima intenzione di compiere. Il non essere assoluto viene semplicemente abbandonato, non affermato, né negato.

“non essere assoluto” – *to medamos on* -, l’altro dall’essere in quanto tale, ma perché per gli scopi della scienza, la dialettica, gli serve sia l’essere che il non-essere logico, in cui “l’essere” non è *to einai*, l’essere sostantivato, ma lo “è”, la copula che, come dicono con Kant gli analitici, non è un predicato reale, ma la parte di un predicato che si deve attribuire ad un soggetto, e che svolge solo la funzione logica del connettere. Il non-essere logico è un principio operativo della logica e della dialettica, mentre il nulla assoluto, *to medamos on*, lo porterebbe nella sua contrapposizione all’essere assoluto, *to pantelos on*, al di fuori della scienza dialettica, come secondo lui era successo a Parmenide e a Gorgia. È da notare però che quest’ultimo non è l’essere *kath’auto*, l’essere di per sé, che erroneamente viene tradotto con “essere assoluto”, ma l’essere uno, tutto e intero con le aporie che ciò comporta nel Sofista, al pari del *to medamos on* (243 c 1-246 a 1).

L’essere assoluto, come il nulla assoluto, appartengono ad un altro ambito del pensare, quello esistenziale, la cui importanza e giusta valutazione è stata vista dalle religioni, e in filosofia da Schopenhauer e Nietzsche, per finire alla tematizzazione radicale in Martin Heidegger. Possiamo quindi dire che il vero concetto del nulla non appartenga alla storia della metafisica, che si serve, fino ad Hegel, del nulla logico, che è poi il nulla dialettico, quello che permette la tematizzazione dell’ente, della vita e della storia. E tuttavia Platone tenterà di risolvere in un ultimo sforzo della dialettica compiuto nel *Parmenide* le difficoltà da lui viste nel tenere insieme il pensiero dell’essere come Uno, tutto, intero, della sua indicibilità e impensabilità da un lato, e della sua riduzione nelle categorie della vita dall’altro; ma ancora una volta, per far questo, avrà dovuto abbandonare il pensiero del nulla assoluto per restare nel nulla dialettico.

c. Il problema dell’altro come problema etico e sociale

Il problema del *to heteron* non è stato inteso da Platone stesso soltanto nel senso puramente logico o ontologico, ma viene trasportato nel campo pratico, o etico. Ce ne possiamo accorgere infatti leggendo il primo Libro dei *Nomoi*, o delle *Leggi*, l’ultimo grande dialogo, in cui Platone critica radicalmente lo spirito della guerra, e vede che il fine ultimo del diritto, delle leggi appunto, è un fine contrario alla guerra (628 a 6–7). Così il legislatore intese condannare l’ignoranza di quanti non capiscono che c’è sempre la guerra per tutte le città contro tutte le città, senza interruzione, per quanto duri la vita umana (625 e 5–8). Quella infatti che la maggior parte degli uomini chiamano pace, è tale solo per il nome, quanto alla cosa invece c’è sempre per natura (*kata physin*) una guerra non dichiarata di tutte le città contro tutte le città (626 a 1–5), il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes e la guerra come stato perenne in Carl Schmitt. La conclusione in Platone è che il legiferare dovrà essere fatto proprio in vista dell’esistenza di questa guerra di tutti contro tutti.

L’Ateniese però fa subito notare che se questa è la condizione umana universale, vi dovrebbe essere allora guerra anche del villaggio contro il villaggio, e poi della famiglia contro la famiglia, e dell’uomo contro l’uomo all’interno di questa, anzi tutto questo varrebbe alla fine anche per lo stesso singolo uomo, che sarebbe un nemico a se stesso (*auto de pros auton poteron os polemios pros polemion*, 626 d 1-2); e poiché l’Ateniese sembra meravigliarsi per tutto questo, Clinia risponde semplicemente che vincere se stesso è la prima e la migliore di tutte le vittorie, mentre l’essere vinto da se stesso è la cosa peggiore e più vergognosa di tutte. Di conseguenza possiamo dire che vincere l’altro è in realtà un vincere se stesso, e da ultimo che l’altro è il nostro altro, non l’altro da noi, ma l’altro che è in noi stessi, *ergo* l’altro di noi stessi.

Il passo platonico ci dice già ancor prima di Hegel e dell'età moderna che l'identità dell'ente con se stesso, e in questo caso del soggetto umano con se stesso, è sempre inscindibilmente unita all'alterità che è in lui stesso e che finisce per manifestarsi a lui stesso. Noi scopriamo continuamente in noi una nostra alterità, un nostro proprio essere altro da noi stessi. Qui però non si tratta dunque di una semplice identità ed alterità logica, ma dell'identità di quel soggetto che è identico a se stesso in quanto è in continuo rapporto con se stesso, ed essendo in questo continuo rapporto con sé, che noi chiamiamo coscienza di sé, dal punto di vista della conoscenza, e di coscienza morale dal punto di vista dell'agire, si scopre come altro da se stesso: *Soi même comme un autre* dice Ricoeur, pensando a Freud, a Nietzsche e a Darwin. Ma questa alterità in se stesso di cui parla Ricoeur non è quella di cui parlano Platone ed Hegel: questo infatti è l'altro della natura, dell'inconscio come parte che la coscienza scopre in se stessa e che è indipendente dalla coscienza, *l'altro dalla coscienza*, e non *l'altro della coscienza* in se stessa. Possiamo così distinguere *l'altro da noi stessi*, quello della natura, da quello che è l'altro in noi stessi, nella nostra coscienza stessa, e quindi *l'altro di noi stessi*. Così, rapportandosi essenzialmente a se stessa la soggettività o la coscienza sente in se stessa il suo altro, o sente se stessa diventare altra a se stessa, sente se stessa produrre in se stessa la propria alterità: questa è la rivolta che prende campo nella coscienza, l'altro come prodotto da noi stessi che si rivolge contro di noi: non si potrebbe descrivere in modo migliore la dialettica della libertà, la quale consiste nel saper comandare a se stessi, la qual cosa, come ci dice Nietzsche è molto più difficile dell'obbedire. Tutti infatti dobbiamo obbedire, fa parte della legge della vita che deve auto-superarsi, ma solo chi ha imparato a obbedire a se stesso non obbedirà più ad un altro ²¹.

In questo superamento dell'altro in se stesso si ricostituisce l'identità con sé, la vera libertà, che non è più indipendenza da altro, e quindi non è più la semplice indipendenza, la quale è un concetto semplicemente negativo del sé che nel rapporto semplice a se stesso crede di essere autosufficiente e autonoma, perché non ha ancora sviluppato il problema dell'alterità. Il Se stesso porta in sé il suo proprio altro, così che il vero concetto dell'identità dell'ente è necessariamente connesso a quello dell'alterità. Il problema dell'identità con sé infatti, che comporta ineluttabilmente l'alterità, è il problema dialettico per eccellenza, il problema della vita stessa, ovvero non è altro che la sistole e la diastole della vita, che possiamo capire da un punto di vista logico, ma che è un problema non solo logico o ontologico, ma al tempo stesso un problema di comportamento etico, di rapporto sociale e infine politico. E' il riprodursi della vita, la dialettica stessa della vita, come vita naturale e sociale.

Questo problema della rivolta di sé contro sé, all'interno di sé, è dal punto di vista sociale e politico è il problema delle leggi. Questo è stato capito nel suo ultimo dialogo da Platone, ed egli crede appunto di risolverlo con il concetto di legge come regola del rapporto sociale e politico, ma anche come legge con cui l'individuo sottomette sé a se stesso, che è la condizione prima del rapporto sociale. Tutto questo comporta poi il problema: chi è il legislatore, o come si arriva ad essere legislatore? E' questo semplicemente un terzo che sta tra il sé e l'altro da sé, o tra il sé e gli altri? Ma questo è impossibile se l'altro è sempre in noi stessi. Il problema non può essere risolto che da un legislatore che sia in noi stessi. Abbiamo visto come risolve questo problema Platone, e vediamo ora come lo risolverà Hegel.

21 La stessa cosa possiamo leggerla in Nietzsche: «Dove ho trovato qualcosa di vivente, ho sentito parlare dell'obbedienza; tutto il vivente è obbediente e questo è il secondo punto. Si comanda a colui che non sa obbedire a se stesso: questo è il modo del vivente. Questo poi è il terzo punto che ho udito: il comandare è più difficile dell'obbedire [...] un tentativo e un osare mi sembra essere in chi comanda; è che continuamente, quando comanda, il vivente mette a rischio se stesso» (*Così parlò Zarathustra*, Parte II, "Dell'autosuperamento").

d. Il senso spirituale del riconoscimento dell'altro come sua accettazione.

Nella interpretazione che Hegel dà del problema dell'*altro* nella sua *Scienza della logica*, Libro I, egli si richiama esplicitamente a Platone. L'altro è infatti anzitutto un ente determinato, il qualcosa che si rapporta ad un altro che è anch'esso essere determinato, ma che è poi determinato come il suo altro; entrambi sono l'essere per altro, quindi l'altro dell'altro: "Questo è lo *heteron* di Platone". "L'altro per sé è l'altro in lui stesso, quindi l'altro di se stesso, e così l'altro dell'altro, - dunque quello che è in sé assolutamente dissimile, che si nega, quel che si muta. Ma in pari tempo resta identico con sé, poiché quello in cui si muta è l'altro che non ha nessun'altra determinazione che di essere altro" E così conclude: "Nel suo andare nell'altro non va perciò che con se stesso"²².

In questo passo, che si trova all'inizio nella *Logica dell'essere*, Hegel non pensa naturalmente al problema dell'altro dal punto di vista del soggetto, ma dell'oggetto, e vede l'altro come natura: "Tale altro che è altro per determinazione sua, è la natura fisica. La natura fisica è l'altro dello spirito"²³ Come tale la natura è l'esteriorità che deve essere ripresa nell'interiorità, e nell'Idea come identità di entrambe, che include naturalmente la differenza. In ogni caso la struttura logica del pensiero dell'altro vale tanto per il rapporto di idea e natura, di interiorità ed esteriorità, quanto per il rapporto spirituale.

Possiamo comprendere meglio questo senso dell'altro di se stesso come altro se stesso, se lo rapportiamo al fare autentico dell'artista. Quando l'artista opera egli nel giudicare la propria opera non pensa semplicemente al suo proprio giudizio, ma al giudizio dell'altro, dello spettatore a cui la sua opera e il suo stesso operare è diretto, a cui vuole piacere, e da cui si attende un giudizio di approvazione, e poiché egli opera in vista di questo giudizio dell'altro, questi diventa il suo proprio altro, *l'altro se stesso*, ovvero *l'altro di se stesso*. Il suo operare opera al tempo stesso la duplicazione del suo Sé, e questa duplicazione è a lui necessaria, è essenziale al suo stesso operare; il suo operare vuole guadagnare non solo comprensione, ma assenso, partecipazione; questo lo spinge alla ricerca della perfezione, perché l'assenso dell'altro sia il più grande possibile. Questo vale per ogni nostro operare, non solo per l'operare dell'artista. Solo questo genere di operare è un operare spirituale. Se infatti il nostro operare non è diretto all'assenso e alla partecipazione degli altri, noi ci richiudiamo allora in noi stessi, e questo finisce per sprigionare il nostro egoismo; un egoismo puro però che pretende di essere assoluta autosufficienza è impossibile, o insostenibile; all'interno del Sé puramente egoistico finisce per subentrare la scissione del sé, come di nuovo ci mostra Platone.

C'è un'altra possibilità per la soluzione del problema della dialettica dell'alterità che non richieda una autorità esterna, ma che risieda nell'alterità stessa del soggetto nel suo rapporto a se stesso, restituendole la propria identità? Questa è la soluzione cercata da Hegel. Quello che cerca Platone è l'emergenza della giustizia, come base del rapporto sociale, e Hegel vuole risolverlo senza ricorrere a un legislatore esterno, ma tramite il rapporto a se stesso dell'autocoscienza che implica necessariamente il rapporto di una autocoscienza all'altra autocoscienza, immerse immediatamente nel flusso della vita.²⁴

²² Cfr. *Scienza della Logica*, vol. 1, *Logica dell'essere*, cap. 2°, B. La finità, a) qualcosa e un altro, tr. it. di A. Moni, Bari, Laterza 2011, p. 114.

²³ *Ibidem*, p. 114 e sgg.

²⁴ Daremo ora un commento del celebre passo hegeliano della *Fenomenologia dello spirito*, Cap. IV, La verità della

Questo rapporto non è originariamente un rapporto simmetrico, cioè di uguaglianza, e la giustizia deve pertanto sorgere dal superamento della disuguaglianza.

Il rapporto delle due autocoscienze è infatti originariamente un rapporto di assoluta affermazione di sé che mira alla negazione o assoggettamento dell'altro; ma nella lotta di entrambe per la vita e la morte uno si lascia assoggettare, perché comprende che la conservazione della vita è più importante della affermazione dell'autocoscienza che finisce con la morte. Certo questo rischio della vita sorge dalla volontà di conquistare la propria assoluta libertà, e solo in questo rischio della vita se ne comprende pienamente il significato; tuttavia questa assoluta volontà della affermazione di sé non può non sottostare alla legge della alterità: chiusa in se stessa l'autocoscienza vincitrice, o il signore, è condannato all'insignificanza del mero consumare e rapportarsi alla vita tramite il lavoro del servo. Nel suo lavoro invece il servo acquista, tramite il formare e il vedere le proprie capacità riflesse nelle forme della vita, la coscienza della propria autonomia e del proprio essere essenziale alla vita, mentre il signore si rivela alla fine come l'inessenziale. Così la paura del signore diviene il principio della saggezza²⁵, cioè il principio di quella disciplina del lavoro e del servizio mediante la quale il servo riacquista la piena coscienza di sé, e la sua propria autonomia. Non autonomo è invece il signore che dipende dal lavoro del servo, e che comprende infine che essere semplicemente servito gli impedisce di vedere nel servo *il suo proprio altro*, l'altro se stesso o *l'altro di se stesso* da cui brama di essere riconosciuto, ma lo può vedere semplicemente come *l'altro da sé*. E' soltanto il riconoscimento da parte di un altro a lui uguale, veramente autonomo, e non ineguale o servo, che può guadagnare effettivamente il senso della propria dignità, e soddisfare il suo bisogno di essere riconosciuto nel suo proprio grado di essere autocosciente: egli può raggiungere la propria coscienza di sé come essere libero solo nel contemplarsi o rispecchiarsi nell'essere libero di fronte a lui, e nel conseguente riconoscimento da parte dell'altro come pari a se stesso.

Questa è l'autentica dialettica dell'alterità da cui sorge il regno spirituale, il "Noi", il reciproco riconoscimento non più come esseri autonomi e reciprocamente isolantesi l'uno dall'altro, ma come uniti secondo il principio del vedere nell'altro un altro se stesso, o l'altro di se stesso, e nel riconoscersi legati da questo vincolo del mutuo riconoscimento che trasforma l'autonomia o la certezza di sé dell'essere individuale nella piena reciproca autonomia e sicurezza di sé dell'essere sociale. Nel mutuo riconoscersi uniti dalla stesso vincolo che tutti rende liberi, e nella validità della legge che nasce dal mutuo riconoscimento, egli vede il principio della autentica legge dell'alterità che rende ognuno l'altro di se stesso. In fondo queste due autocoscienze sono due lati dell'autocoscienza, di una autocoscienza piena e compiuta, che è al tempo stesso signoria di se stesso e obbedienza e servitù della legge del signore interiore. Questa è anche la via di Platone verso la pace e l'ordine sociale, che è dalla parte dell'anima il sottomettere l'altro che è in se stessa, cioè il principio della stasi, della violenza e della rivolta, perché si possa esser legati comunemente in quel vincolo che Hegel chiama il "Noi". Il "Noi" è naturalmente l'inizio dell'essere sociale, che troverà da ultimo la propria salvaguardia e la propria piena realizzazione nel legame politico dello stato.

certezza di se stesso, "Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù", seguendo la traduzione a di cura di Gianluca Garelli, Torino, Einaudi 2008, pp. 128-36. Il testo è così noto che non c'è bisogno di citare i passi, tranne alcuni più importanti.

²⁵ Si tratta chiaramente di una citazione biblica da parte dello Hegel 'teologo', *Salmi* 111, 10: "Il timore del signore è il principio della salvezza".

Da questo mutuo riconoscimento nasce la legislazione, non come imposizione di un legislatore, non come *petitio principii*, ma come vita spirituale.

L'essere spirituale è tuttavia qualcosa di più del regno dell'ordinamento delle leggi nello stato, specchio dell'ordine del cosmo, e della pace sociale che si ottiene tramite il superamento della violenza e della rivolta, che non avrà mai fine finché non si abbandona il principio della vendetta e non si accetta il principio dell'ordine e della misura di tutte le cose imposta dal dio. La legge della alterità, dell'altro di se stesso come altro se stesso è certo l'origine di quel legame che è l'autentica legge spirituale; il rapporto all'altro è il pieno compimento di sé, che non si raggiunge nel solo rapporto della autocoscienza a se stessa finché non diviene mutuo rapporto simmetrico, non più come essere naturale, ma come essere spirituale.

C'è però da rilevare una ultima difficoltà nel brano hegeliano sulla lotta per il riconoscimento delle autocoscienze, l'ultima difficoltà reale perché si arrivi all'essere spirituale del Noi. Il riconoscimento di una autocoscienza da parte dell'altra autocoscienza – o *dall'altro* – non può avvenire senza che l'altro stesso la voglia riconoscere. Questo è fondamentale per noi oggi, come lo è sempre stato: non si può essere riconosciuti dall'altro, anche se noi lo vogliamo riconoscere, quando l'altro non lo vuole, non accetta di riconoscerci come il suo proprio altro, che a lui stesso è essenziale, parte della sua stessa autocoscienza²⁶. Il riconoscimento reciproco dell'esserci spirituale non è solo nostra opera, esso deve anche esserci dato, *donato*, da chi ci accetta non solo come partner del dialogo, come pari partner di un rapporto che non è più soltanto sociale o associativo, ma etico o impegnativo.

Qui incontriamo il limite dell'ermeneutica; il problema del riconoscimento dell'altro non è solo il problema del comprendere l'altro, quella comprensione oggettiva che per Dilthey è la comprensione della individualità dell'altro che ritroviamo nelle scienze dello spirito, nella poesia, nella letteratura, nell'arte, e per la quale l'individualità dell'altro è da ultimo qualcosa di ineffabile, tanto che dobbiamo supporre l'essere universale della vita che si particularizza in ogni individualità, in "ognuno di noi", e che rappresenta quel nesso vitale (*Lebenszusammenhang*) che è la nostra base comune e che ci rende possibile comprenderci. Del resto questa comprensione reciproca non può essere una comprensione oggettiva, come egli pretende, perché questo va contro il principio primo dell'ermeneutica, lo *individuum est ineffabile*. Contro questa comprensione oggettiva come ideale della interpretazione Gadamer eleva il principio del dialogo come base effettiva della comune comprensione. Il divario tra le singole individualità ed autocoscienze può essere superato solo nell'intendersi comune che avviene attraverso la dialettica di domanda e risposta; solo quando comprendiamo l'enunciato dell'altro come la risposta al problema che noi stessi ci eravamo posti avviene una autentica comprensione reciproca, che non è comunque mai esaustiva, come mai esaustivo è il dialogo. E tuttavia, risolvere l'ermeneutica nel principio attivo e dinamico del dialogo non risolve il problema del riconoscimento, a meno che la mutua comprensione non sia intesa come la piena accettazione dell'altro quale nostro proprio altro, e cioè come l'altro di noi stessi; questa accettazione impegnativa deve essere poi reciproca, deve impegnare anche l'altro alla accettazione del suo altro, cioè di noi stessi.

26 Cfr. *Fen. d. S.*, ed. cit., p. 129 : „Per ciascun estremo si dà il fatto di essere immediatamente nell'altra coscienza e di *non esserlo*; così come si dà il fatto che questo altro sia per sé soltanto quando, togliendo se stesso in quanto essere per sé, è per sé solamente nell'essere per sé dell'altro.” Chi ha sottolineato questo aspetto della reciprocità è stato Gadamer; cfr. H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, 2°, Cap. III, *La dialettica dell'autocoscienza*, p. 67.

Non si può infatti dialogare con chi non accetta il dialogo, ci dice Platone all'inizio della Repubblica, il grande dialogo che pone il problema della giustizia nella società e nello stato, così come con chi commette ingiustizia nel dialogare, cercando semplicemente di confutare invece di intendere, e attaccandosi semplicemente alla lettera delle parole, come fa dire dallo stesso Protagora per bocca di Socrate nel Teeteto²⁷. Questo scopre un problema che è la realtà stessa del male, l'inganno da parte di chi parla e dialoga solo per acquistare il potere delle coscienze, e che si supera soltanto fuggendo dal mondo e rifugiandosi in Dio, che mai ci inganna²⁸. Il vero problema del riconoscimento reciproco non è semplicemente quello della comprensione, ma quello della autentica accettazione dell'altro come altro se stesso, il che è, come vediamo oggi, la cosa più difficile. A questa accettazione è però legata la piena comprensione e realizzazione di se stessi come spirito. Perché, come ci dice Hegel stesso nella Fenomenologia: "lo spirito è questo, essere non significato, non l'interno, ma il reale"²⁹; l'essere reale "*das Wirkliche*", non è semplicemente il significato del pensiero, né la semplice interiorità della riflessione, ma è agire (*wirken*), essere impegnato, e questo impegnarsi deve essere reciproco, altrimenti sarebbe solo ancora semplice riflessione, e tutt' al più riflettersi nell'altro come altro di noi stessi, ma non autentica accettazione reciproca. Comprendiamo tutto ciò nella maniera migliore quando vediamo questo dal suo contrario, cioè non quando vogliamo accettare l'altro, ma quando vogliamo essere accettati e non lo siamo. Gadamer fa l'esempio delle persone che una volta si levavano il cappello per salutare: quale mortificazione si sentiva quando l'altro non si levava egli stesso il cappello³⁰. Oggi possiamo vedere questo se ci poniamo dal punto di vista dei migranti che ci passano accanto e ci salutano, e nel far questo ci chiedono una moneta, mentre noi il più delle volte neanche ci voltiamo, o neanche rispondiamo al saluto. Pensiamo a metterci dalla loro parte, e a volte ci è capitato quando ci siamo trovati in un paese straniero, e capiremo allora non solo il significato, ma soprattutto il valore reale della accettazione. L'accettazione dell'altro come l'altro di noi stessi o l'altro noi stessi è un dono che si dà e che ci viene dato, e soltanto in questo dono reciproco consiste lo spirito e l'unità spirituale della comunità. Questa è qualcosa di più dello spirito oggettivo, della famiglia, dove il dono è dato dalla natura; di più della società civile, o meglio della società borghese, in cui non c'è dono, ma stipula di contratti e dei doveri che vengono dalla divisione del lavoro in classi sociali per soddisfare il sistema dei bisogni; ed è anche di più del vincolo dello stato, di un regno di leggi, di cui si discute se siano di natura umana, o divina, o della convenzione sociale, e che per Hegel sono il frutto della ragione, ma non dello spirito assoluto, cioè dell'essenza spirituale che si manifesta anzitutto nelle forme dell'arte e della religione, intesa a Jena come il dono supremo del sacrificio divino che fonda l'unità dei credenti, dei chiamati a partecipare di questo dono e a donare se stessi all'altro di se stessi.

27 *Teet.*, 168 b 6-c 2.

28 *Teet.*, 176 a 5-b 3.

29 *Fen. d. S.*, ed. cit., Cap. IV, C. *La religione rivelata*, p. 502; ho leggermente modificato la traduzione di G. Garelli.

30 Cfr. H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, cit., p. 69.