

BOLLETTINO
DELLA
**SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA**

- KANT IN ITALIA
- FORME DELL'UTOPIA
- HEIDEGGER E I GRECI

122 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

NUOVA SERIE NN. 122

MAGGIO-AGOSTO 1984

BOLLETTINO
DELLA

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

INDICE

La tradizione kantiana in Italia (Messina)	pag. 3
La filosofia della scienza in Italia nel Novecento	» 5
Il Dottorato di Ricerca - Univ. Milano	» 7
I. MANCINI - Forme dell'Utopia	» 12
F. VOLPI - Heidegger e i Greci	» 22
J. MUGLIONI - L'insegnamento filosofico in Francia oggi	» 39
CONVEGNI	» 46
LE SEZIONI	» 53
RECENSIONI	» 58

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Scuola di Perfezionamento in Filosofia
dell'Università, 00185 ROMA - Via Magenta, 5

CONSIGLIO DIRETTIVO

BERTI prof. Enrico, presidente	MANCINI prof. Italo
COTRONEO prof. Girolamo, vicepres.	MARTANO prof. Giuseppe
GIANNANTONI prof. Gabriele, vicepres.	RIGOBELLO prof. Armando
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	ROSSI MONTI prof. Paolo
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
CIARAVOLO prof. Pietro	SANTINELLO prof. Giovanni
DI GIOVANNI prof. Piero	SCARPELLI prof. Uberto

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,
Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86

Direttore	BERTI ENRICO
Coordinatore editoriale	CATTORETTI MARIO
Redazione	VIGONE LUCIANA
Segreteria	PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica	ROSA BRUNO
Realizzazione tipografica	CENS - Liscate - Milano

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione:
Corso Magenta, 83/2 20123 MILANO - Tel. (02) 46.33.86

Direttore Responsabile prof. Franco Lombardi
Autorizzazione del Tribunale di Roma n° 9814 del 5 maggio 1964

Tipografia CENS - Cooperativa Edizioni Nuova Stampa - Via S. d'Acquisto, 4 - LISCATE (Milano)

15-17 NOVEMBRE 1984
Convegno della Società Filosofica Italiana

Organizzato dalla Sezione SFI di Messina
in collaborazione con le Sezioni SFI di Palermo e di Catania

LA TRADIZIONE KANTIANA IN ITALIA

Università di Messina
Aula Magna della Facoltà
di Lettere e Filosofia

GIOVEDÌ 15 NOVEMBRE

Ore 9,30

Saluto delle Autorità Accademiche, del Sindaco della Città e del Presidente della Società Filosofica Italiana.

Ore 10,15

Prof. Giuseppe Martano (Università di Napoli)

Kant nell'Ottocento Italiano

Ore 11,15

Prof. Pasquale Salvucci (Università di Urbino)

Le interpretazioni classiche di Kant

Ore 16,30

Prof. Emilio Garrone (Università di Roma)

La "Critica del Giudizio" in Italia

Ore 17,30

Comunicazioni e interventi

VENERDÌ 16 NOVEMBRE

Ore 9,30

Prof.ssa Ada Lamacchia (Università di Bari)

Kant in Italia: 1950-1980

Ore 10,30

Prof. Stefano Poggi (Università di Firenze)

Kant e l'esistenzialismo

Ore 11,30

Comunicazioni e interventi

Ore 16,30

Prof. Girolamo Cotroneo (Università di Messina)

Kant nella cultura siciliana

Ore 17,30

Prof. Giovanni Santinello (Università di Padova)

Le prime traduzioni italiane dell'opera di Kant

Ore 18,30

Comunicazioni e interventi

SABATO 17 NOVEMBRE

Ore 9,30

Prof. Italo Cubeddu (Università di Urbino)

Da Spaventa a Gentile: Kant e il neoidealismo

Ore 10,30

Prof. Antonio Negri (Università di Roma 2)

Kant e la reazione neo-idealistica contro la scienza

Ore 11,30

Comunicazioni e interventi

Ore 12,30

Conclusioni dei lavori da parte del Presidente della Società Filosofica Italiana (Prof. Enrico Berti - Università di Padova)

Coloro che intendono presentare una comunicazione devono darne notizia, precisandone il titolo alla segreteria del Convegno. (Dott.ri Giuseppe Gembillo e Francesca Rizzo, presso l'Istituto di Filosofia "Adelchi Attisani" della Facoltà di Lettere dell'Università, piazza Pugliatti, 98100 Messina) entro il 30 settembre 1984.

L'elenco delle comunicazioni e il giorno e l'ora della loro presentazione verrà reso noto all'inizio del convegno. L'esposizione, in sede di convegno, non dovrà andare oltre i 10 minuti.

Le comunicazioni non dovranno superare le 10/12 cartelle dattiloscritte a spazio due, 38 righe per pagina, 65 battute per riga.

La loro pubblicazione sugli atti del Convegno è subordinata al giudizio di un'apposita commissione nominata dal prossimo consiglio direttivo della S.F.I.

TARIFFE

- **Hotel Royal** - Via T. Cannizzaro, 224 - Tel. 2928151
Camera singola L. 50.000, camera doppia L. 67.300;
- **Terminus** - P.zza stazione - Tel. 710853
Camera singola L. 23.800, camera doppia L. 44.900;
- **Milano** - Via dei Verdi, 65 - Tel. 772078
Camera singola L. 23.800, camera doppia L. 38.500;
- **Venezia** - P.zza Calzoli, 4 - Tel. 718076
Camera singola L. 39.000, camera doppia L. 65.000;
- **Excelsior** - Via Maddalena, 156 - Tel. 2931431
Camera singola L. 32.400, camera doppia L. 57.000
- **Jolly** - Via Garibaldi, 126 - Tel. 43401
Camera singola L. 60.000, camera doppia L. 96.000, pensione completa L. 102.000,
1/2 pensione L. 82.000.

Per eventuali informazioni rivolgersi all'Istituto di Filosofia della facoltà di Lettere dell'Università di Messina Tel. (090) 772509, Piazza S. Pugliatti, 98100 Messina.

15-17 MARZO 1985
Convegno della Società Filosofica Italiana

Organizzato dalla SFI e dal Comune di Bergamo

**"LA FILOSOFIA DELLA SCIENZA IN
ITALIA NEL NOVECENTO"**

La Società Filosofica Italiana promuove, in collaborazione con il Comune di Bergamo, un Convegno dedicato a "La filosofia della Scienza in Italia nel Novecento", che si svolgerà a Bergamo dal 15 al 17 marzo 1985 secondo il programma sotto riportato.

Le iscrizioni sono aperte sin d'ora e dovranno essere inviate per lettera alla Segreteria della S.F.I., prof. Luciana Vigone, Corso Magenta 83/2, 20123 Milano. Esse dovranno essere accompagnate dal versamento della quota d'iscrizione al Convegno, fissata in lire 10.000 per i soci della S.F.I. e in lire 20.000 per i non soci. Tale versamento dovrà avvenire con vaglia postale recante la motivazione del pagamento: "Convegno Filosofia della Scienza".

Attesa la struttura già sovraccarica del programma, soltanto un numero molto limitato di comunicazioni sarà ammesso: esse potranno essere presentate esclusivamente da soci della S.F.I. e dovranno essere strettissimamente attinenti al tema del Convegno; la loro lunghezza massima è di 6 pagine dattiloscritte di 2000 battute ciascuna. Una apposita Commissione vaglierà insindacabilmente le comunicazioni ammesse alla presentazione orale ed, eventualmente, alla pubblicazione negli Atti.

Le comunicazioni dovranno essere inviate entro la data limite del **15 novembre 1984** al Prof. Evandro Agazzi, Istituto di Filosofia, via Balbi 4, 16126 Genova.

La data ultima entro cui si garantisce l'accettazione delle iscrizioni è il **31 dicembre 1984**. A coloro che risulteranno regolarmente iscritti a tale data verranno inviate le istruzioni per procedere direttamente alle proprie prenotazioni alberghiere.

PROGRAMMA

PRIMO GIORNO

mattino

Prof. Evandro Agazzi

Fasi e forme della filosofia della scienza italiana nel Novecento

Prof. Antonio Santucci

La filosofia della scienza del positivismo e del pragmatismo

Prof. Marco Borga

Logica e filosofia della matematica agli inizi del secolo

pomeriggio

Prof. Domenico Campanale

La filosofia della scienza dell'idealismo

Prof. Valero Tonini

Le interpretazioni filosofiche della nuova fisica

Prof. Enrico Garulli

La filosofia della scienza tra le due guerre mondiali

SECONDO GIORNO

mattino

Prof. Marcello Pera

La ripresa del neoelementarismo

Prof. Carlo Cellucci

Logica e filosofia della matematica nella seconda metà del secolo

Prof. Paolo Rossi Monti

I rapporti fra storia della scienza e filosofia della scienza

pomeriggio

Ricerche nell'ambito della filosofia di scienze particolari:

- a) Filosofia della fisica - Prof. Gino Tarozzi
- b) Filosofia delle scienze biologiche - Prof. Felice Mondella
- c) Filosofia delle scienze sociali - Prof. Giuliano Di Bernardo

TERZO GIORNO

mattino

Tendenze attuali dell'epistemologia italiana:

- a) La corrente marxista - Prof. Giulio Giorello
- a) La corrente oggettualista - Prof. Paolo Aldo Rossi
- c) Gli sviluppi del popperismo - Prof. Marco Buzzoni

Pubblicazioni italiane nell'ambito della filosofia della scienza - Prof. Paolo Freuglia

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Con l'anno accademico 1983/84 si è attivato presso la Facoltà di Lettere-Filosofia dell'Università degli Studi di Milano il primo ciclo triennale del dottorato di ricerca di Filosofia.

Previsto e auspicato da tempo, il "dottorato di ricerca" fu istituito col D.P. 382 del 20/7/1980 relativo al riordinamento della docenza universitaria (titolo III cap. II) quale "titolo accademico valutabile unicamente nell'ambito della ricerca scientifica".

Si evidenzia dalle date come l'iter per realizzare questa importante innovazione negli studi universitari sia stato lungo; aggiungerei che non si può ancora considerarlo terminato visto che mancano le disposizioni ministeriali per rendere possibile la frequenza ai corsi di dottorato a quei vincitori di concorso appartenenti ai ruoli della scuola secondaria superiore, e visto che manca sinora una disponibilità finanziaria per il funzionamento dei corsi.

È peraltro importante aver potuto dare l'avvio ad una esperienza tanto significativa per la preparazione dei giovani alla ricerca scientifica, esperienza che per il Dottorato di Filosofia di Milano, coordinato dal prof. Mario Dal Pra, vede partecipe e attiva una larga parte dei Docenti di filosofia e alcuni Docenti della Facoltà di Scienze matematiche dell'Università. Due sono i "curricula" che, per ora, si propongono ai dottorandi: 1) logica e filosofia del linguaggio; 2) storico-filosofico; essi corrispondono a due linee di sviluppo degli studi filosofici da tempo im-

postati ad alto livello presso l'Università degli Studi di Milano.

Dei posti assegnati al Dottorato ne sono stati ricoperti cinque: hanno superato il concorso di ammissione tre giovani laureati e due professori di ruolo nella secondaria superiore. Gli interessi dei dottorandi sono distribuiti sui due "curricula", tre storico-filosofici, due logica e filosofia del linguaggio. I programmi di ricerca propongono le seguenti tematiche: la diffusione del concetto di *Potentia Dei absoluta* tra XIII e XIV secolo e la sua incidenza sulla crisi della scienza di tradizione aristotelica; il monismo materialistico di Diderot e l'influenza della scuola di Montpellier (Théophile Bordeu); la formazione di E. Cassirer in rapporto al neo-kantismo della scuola di Marburgo; sviluppo e tendenze recenti nel campo dei linguaggi formalizzati e della logica matematica; aspetti del rapporto tra logica matematica e teoria delle categorie.

Le ricerche verranno svolte nel triennio del dottorando e a partire dal secondo anno ciascun dottorando sarà seguito da un *tutor*, avvalendosi, ovviamente anche delle specifiche competenze dei professori che compongono il collegio docente; per il primo anno si è ravvisata l'importanza di un'attività comune a tutti i dottorandi per dare solido fondamento e base omogenea al loro lavoro scientifico individuale. Il collegio dei docenti riunitosi più volte, qualche volta anche con la presenza dei dottorandi per individuare le loro esigenze, ha stabilito le modalità

e i contenuti del primo anno di corso:

a) un ciclo di 40 ore annuali di frequenza ad un dottorato di lingua inglese e ad un dottorato di lingua tedesca appositamente configurato in funzione dell'apprendimento delle due lingue e della terminologia scientifica;

b) un ciclo di seminari successivi, che impegnano i dottorandi per tre ore settimanali, su problemi e argomenti specialistici: la critica testuale, lettura comparata di testi medioevali, l'esplorazione di fondi librari e manoscritti, storia della dialettica, elementi di logica matematica, rapporti tra linguaggio naturale e linguaggio artificiale.

I dottorandi sono sollecitati a seguire e a partecipare alle iniziative promosse dal Dipartimento di filosofia dell'Università di Milano e dalla Sezione Lombarda della Società Filosofica Italiana per conferenze, incontri e seminari. Di particolare interesse, ad esempio, il Seminario condotto

dal prof. Roberto Busa della Facoltà teologica di Gallarate sul tema "Filosofia vecchia e nuova, e non solo di macchine" e il ciclo di conferenze dedicato a "La filosofia nella letteratura italiana" organizzato dalla sezione lombarda della S.F.I.

L'esperienza è in corso e s'intravedono alcuni risultati positivi; certo non mancano le difficoltà: primaria la mancata definizione della figura del dottorando appartenente ai ruoli della scuola secondaria superiore, messo in difficoltà per frequentare i seminari e le attività del dottorato.

Occorreranno la pratica, il tempo, i finanziamenti, la disponibilità dei Docenti per dare vita a questo nuovo, impegnativo strumento di preparazione al lavoro scientifico che è il dottorato di ricerca.

*Prof. Maria Assunta del Torre
segretaria del Dottorato di Filosofia
presso la Università degli Studi di Milano*

UNIVERSITÀ CATTOLICA DI MILANO

Curriculum: Filosofia e cristianesimo

Il tema trova la sua motivazione nella situazione della storiografia filosofica (quanto a disegno e a categorie) e nella natura stessa dell'Università Cattolica del S. Cuore in cui è destinato ad essere studiato. Si intende evidenziare nel complesso intrecciarsi di molti fattori proprio del corso storico della cultura l'azione reciproca dei due distinti elementi che sono la Filosofia (di origine classica) e il Cristianesimo.

In base alla disponibilità attuale di docenti e di strumenti bibliografici e in grazia di sondaggi e prospettazioni già ese-

guiti il tema viene affrontato con due concrete e determinate ricerche concernenti: l'una l'opera di J.G. Hamann in seno alla "Aufklärung" e l'altra "una delinea-zione del corso della *sapientia* cristiana nei secoli VI-XII".

La traduzione integrale del *Briefwechsel* hamanniano in italiano già iniziata per conto del Centro di ricerche di metafisica dell'Università Cattolica del S. Cuore, il progetto di un *Register* del linguaggio hamanniano da attuarsi con il concorso di strumenti elettronici già definiti, i commenti dei testi hamanniani, i corsi universitari e le tesi di laurea completate e in elaborazione per cura del prof. An-

gelo Pupi, l'incontro con alcuni eminenti studiosi hamanniani (Gajek, Gründer, Henkel, Verra, Olivetti) nel settembre 1981 per iniziativa del Centro citato testimoniano della fondatezza della preparazione e della disponibilità di strumenti delle quali gode la ricerca indicata.

La ricerca delle linee della spiritualità nell'età cristiana dei secoli VI-XII nasce da problemi e rilievi condotti da tempo dal prof. Angelo Pupi, che intende appoggiare le sue ipotesi sulla competenza dottrinale di specialisti (Dumeige, Calati, Rossi De Gasperis) e già si è avvalso della competenza del collega prof. G. Reale per un raffronto con le posizioni parallele del pensiero greco classico tardo.

Direttore del curriculum è il prof. Angelo Pupi, ordinario di Storia della Filosofia.

B. Curriculum: Analogia, linguaggio, interpretazione.

Si tratterà di una ricerca a carattere storico-teoretico, condotta su un autore o su un'area di pensiero rilevante per la storia del pensiero. L'attenzione alle strutture ontologiche mirerà in particolare allo studio dell'intreccio analogico dell'essere. Su questa base la ricerca si rivolgerà alla definizione del linguaggio più adeguato all'espressione dell'analogia: il problema dell'ermeneutica o dell'interpretazione sarà esaminato per indicare le possibilità di decifrazione di un linguaggio mai del tutto definibile, qual è appunto il linguaggio dell'analogia.

In una fase preliminare della ricerca, il dottorando sarà tenuto a partecipare ad una serie di incontri seminariali a carattere istituzionale, presieduti dai docenti ordinari delle materie storiche (Storia della filosofia antica e Storia della filosofia

moderna) e da quelli delle materie teoretiche (Filosofia teoretica e Filosofia morale): in questi seminari verranno individuate le aree e le figure storiche, di maggior rilievo ai fini del tema, inoltre i termini ontologico ed antropologico del problema. Una seconda serie di seminari sarà rivolta ad aree o regioni più circoscritte in senso storico e teoretico: interessati alla conduzione di tali seminari saranno i docenti di Storia della filosofia medioevale, di Storia della filosofia contemporanea, di estetica, di filosofia della religione e di drammaturgia teorica.

In questa prima fase della ricerca verrà richiesto un perfezionamento delle conoscenze delle lingue straniere e l'acquisizione dell'uso di almeno tre lingue (francese, tedesco, inglese).

La seconda fase della ricerca sarà più propriamente qualificata dalla elaborazione di uno studio originale nel senso indicato sopra, sotto la guida del direttore del curriculum e dai docenti particolarmente esperti nel settore di studio individuato per la ricerca.

C. Curriculum: Metafisica e storia della Metafisica.

Appartengono alla tradizione dell'Università Cattolica di Milano l'approfondimento speculativo, e la ricerca storiografico-critica sulla tematica metafisica.

Ciò vale sia per il periodo classico — oggi studiato nell'Università Cattolica da uno specialista noto internazionalmente come il prof. G. Reale, insieme con la sua nutrita scuola —, sia per il periodo medioevale l'opera della prof. S. Vanni Rovighi è ampiamente riconosciuta —, sia per il periodo moderno.

Il legame tra la riflessione metafisica e quella teologica — come è ben noto —

è stato molto stretto per lunghi periodi storici, ed è tuttora oggetto di profondo interesse in ambienti di studio, come quello dell'Università Cattolica, nei quali l'attenzione al rapporto fede-ragione è particolarmente viva.

La tradizione metafisica della Università Cattolica risale fino ai tempi della sua fondazione: basta pensare all'opera di A. Masnovo e F. Olgiati, e per venire a tempi più recenti, a G. Bontadini.

Questo tipo di studi continua tuttora ad essere alimentato da numerose ricerche e discussioni.

Nell'anno accademico in corso è stato costituito in Università Cattolica un "Centro di ricerche di metafisica", presieduto dal prof. G. Bontadini, e diretto dai proff. G. Reale, A. Bausola e V. Melchiorre; tale Centro si propone di avviare un grande Lessico di metafisica, con collaborazioni a livello internazionale, una collana di testi classici di metafisica, e una collana di studi storici e teoretici di interesse metafisico.

L'attività di ricerca, gli incontri con autorevoli studiosi italiani e stranieri, i cicli di lezioni e di conferenze su tematiche metafisiche che il Centro promuoverà con mezzi propri, potranno essere ampiamente utilizzati dagli iscritti al dottorato in Filosofia, e in particolare da quelli che sceglieranno questo *curriculum*.

Le direzioni particolari di indagine dei primi anni di attuazione del *curriculum* riguarderanno il problema del relazionismo ontologico, la storia dell'argomento ontologico, il problema del fondamento razionale-teologico.

Gli iscritti a questo *curriculum* dovranno seguire corsi seminariali specialistici — nel secondo ciclo — di filosofia teoretica (metafisica, teologia razionale, antropologia) e di storia del pensiero metafisico (ivi

compresa la storia, più recente, della crisi della riflessione metafisica classica).

Tutti gli iscritti al *curriculum* dovranno studiare almeno tre lingue: tra di esse, saranno in ogni caso obbligatori il latino ed il greco per chi si specializzi su temi di filosofia antica; sarà obbligatorio in ogni caso il latino per chi si specializzi su temi di filosofia medievale.

Direttore del *curriculum* è il prof. Adriano Bausola, ordinario di Filosofia teoretica.

D. Curriculum: Medioplatonismo e neoplatonismo pagano e cristiano fra il I e il VII secolo d.C.

Si propone, all'interno del corso di Dottorato di ricerca in Filosofia, il *curriculum* "Il Medioplatonismo e Neoplatonismo pagano e cristiano fra il I e il VII secolo d.C.". Tale *curriculum* si configura come una specializzazione in Storia della filosofia antica.

La proposta di questo tema trova la sua giustificazione nella situazione delle ricerche mondiali contemporanee le quali si sono concentrate negli ultimi tempi soprattutto sul filone platonico, derivando dal medesimo lo stesso ceppo aristotelico.

Per comprendere il pensiero tardo-antico e il successivo pensiero medievale e rinascimentale è indispensabile ricostruire la storia del platonismo e in particolare i due momenti: a) del cosiddetto Medioplatonismo (secoli I-III) e b) del Neoplatonismo (secoli III-VII). Inoltre è emerso molto chiaramente che non solo non è possibile comprendere la nascita del pensiero cristiano senza una adeguata comprensione del pensiero medio — e neoplatonico, ma anche viceversa. L'ultimo pensiero pagano, infatti, si è sviluppato in gran parte come risposta a sugge-

stioni cristiane e in polemica con esse.

La storia di questi reciproci influssi e in particolare degli influssi del cristianesimo sul paganesimo è tutta da ricostruire, e si è praticamente solo alle prime fasi di tali ricerche.

Tutti i più qualificati centri di ricerca sul pensiero antico concordemente indicano in queste tematiche l'oggetto più urgente di indagine.

Si specificano alcune possibili ricerche nell'ambito di questo *curriculum* a guida di esemplificazione.

- 1) Filone Ebreo e il Medioplatonismo;
- 2) La Scuola di Ammonio di Alessandria e i suoi influssi su Origene e Plotino;
- 3) Plotino e Porfirio e i loro influssi su Vittorino e Agostino;
- 4) La seconda Scuola di Alessandria e il pensiero cristiano nel V e VI secolo;
- 5) Proclo e Dionigi Aeropagita.

L'Università Cattolica pubblica una collana di "Studia patristica mediolanen-

sia", intesa ad offrire strumenti di avanguardia sotto la direzione dei proff. G. Lazzati e del prof. L.F. Pizzolato, il quale sarà responsabile per quanto attiene al versante cristiano di questa ricerca.

Inoltre il prof. G. Reale, ha iniziato una fattiva collaborazione con la Università di Tubinga, le cui scoperte nel campo degli studi platonici sono tali da esigere una serie di revisioni e verifiche in tutto l'arco della storia del platonismo.

Detta collaborazione ha già dato come risultato un volume appositamente scritto dal prof. H. Krämer, titolare e leader della Scuola platonica di Tubinga, dal titolo *Platone e i fondamenti della metafisica*, tradotto e introdotto dal prof. G. Reale medesimo. Alla Scuola di Tubinga i dottorandi potranno quindi attingere quel materiale che eventualmente mancasse a Milano.

Direttore del *curriculum* sarà il prof. G. Reale, ordinario di Storia della filosofia antica.

LA SEGRETERIA DELLA S.F.I.

Come già avvertito nel N. 121, col presente N. 122 cessa l'invio del Bollettino della Società Filosofica Italiana a tutti coloro che non hanno rinnovato l'iscrizione alla S.F.I. per il 1984; fortunatamente non in molti. Le iscrizioni alla S.F.I. sia di rinnovo, che sono state più che soddisfacenti, sia di nomi nuovi, assai più del previsto, hanno costretto ad una seconda supplementare ristampa del N. 121 mentre il numero doppio 119-120 è praticamente esaurito.

FORME DELL'UTOPIA

ITALO MANCINI*

Possiamo cominciare con il distinguere tra una *quaestio facti* e una *quaestio juris*: se c'è e se è interessante che ci sia l'utopia nella storia. La prima questione riguarda il dato; la seconda — più difficile — il significato. È di entrambe le cose che qui si vuol trattare.

Il dato può riguardare o il vissuto (storie di vita, come oggi si dice) o il teorizzato, un vissuto alla seconda potenza e quindi miglior veicolo per la deduzione o per la mediazione culturale. È ovvio che su quest'ultimo ci si raccolga: un teorizzato non astratto, ma sotto la pressione del vissuto. Per questo, le due questioni fanno uno, e l'urgere della vita — soprattutto politica — rende interessante, ossia vitale, la ricerca.

Dunque: il dato utopico presente nella storia e poi quello che esso conta e vale per la storia, intesa, al postutto, come progressiva liberazione della terra. Alla fine, dovrebbe risultare chiaro cos'è o, meglio, cosa dovrebbe essere l'utopia. Credo di aver delineato così le tre tappe della nostra ricerca: dal minimo fenomenologico al massimo escatologico attraverso la medietà ontologica. Vorrei credere, per la serietà dell'indagine, che non sia concesso di più in questo campo, se non come svolgimento, almeno come intendimento.

FENOMENOLOGIA

Per le utopie nella storia non è in questione la presenza, data la molteplicità, in questione è la classificazione. E con la classificazione, è in questione anche il genere letterario e la ricerca, che qui non intendiamo svolgere, perché da alcuni autori e in determinati periodi storici e dentro il quadro di particolari sistemi o regimi politici, da Platone in poi, seguendo un filo rosso che contrassegna tutto il nostro pensiero, sia stato scelto il genere letterario dell'utopia, combinato con quello narrativo e no, a differenza di quello espositivo o saggistico, maggiormente espressivo del realismo e storico e dottrinale. La risposta che cade di pri-

* MANCINI prof. Italo, direttore dell'Istituto di Scienze morali e sociali nella Facoltà di Giurisprudenza, Università di Urbino

mo acchito sotto la penna è quella del camuffamento o dell'aggiramento della furia poliziesca dei tiranni o la fuga in avanti di fronte alla tristezza dei tempi e anche la semplice, e seria, rivendicazione del sogno diurno, o diritto di sognare a occhi aperti di fronte alle catture e ai legami all'indietro del sogno notturno, che è quello regressivo e, insieme, legato all'esperienza angosciata del sentirsi soffocare nel momento in cui siamo passati dalla calda notte dell'utero materno al gioco rischioso della luce e dell'autonomia (questo mi pare il nucleo de *L'interpretazione dei sogni* di Sigmund Freud).

Ma lasciamo da parte questa questione della motivazione politica o antropologica del sorgere del genere utopico, che certamente dovrebbe mettere in conto anche l'ontologia del non-ancora essere (*noch-nicht-Sein*) in rapporto dialettico o, meglio, di rottura (e questo dà lo scatto al sorgere dell'utopia) con il già-fatto o l'essere realizzato, e torniamo alla questione della classificazione che, se non è un puro computo, dovrebbe far luce anche sulla questione eziologica, e cioè se nel sorgere del pensiero e della letteratura utopica si tratta solo di aggiramenti politici oppure di mediazione ontologiche, a meno di voler ripiegare — o innalzarsi? — alla libera forma del creativo imporre.

Vorrei presentare due tipi di classificazione: uno di natura *sintetica* e uno di natura *eidetica*, come dire i modelli e le forme dell'utopia. Sui primi si è cimentato, e con risultati decisivi, il Bloch di *Das Prinzip Hoffnung*, la cui massima parte è dedicata a seguire tutte le tracce della riflessione utopica presenti nella cultura umana, mentre il resto del libro — e di tutta l'opera del grande pensatore di Mannheim, che può essere definito e reso essenziale dal rapporto con l'utopia "concreta", com'egli amò chiamarla — è teso verso altri due aspetti della consapevolezza utopica, ossia, verso il suo radicarsi nell'*Affekt* umano, dalle spinte biologiche alle forme ontologiche del non-ancora-essere; e, secondo, verso il rafforzamento che alla coscienza utopica può venire dalla tradizione biblica e cristiana, vista in una tensione verso "i misteri del desiderio" (fino alla "riconciliazione" totale della "nuova Gerusalemme") che dà stoffa all'ottimismo militante. Sull'altro aspetto della classificazione, quello che ho chiamato eidetico, relativo alle forme, presenterò il frutto di una mia ricerca (mi riferisco a *Teologia ideologia utopia*, Queriniana, Brescia 1978).

Di modelli del genere utopico c'è abbondanza e ricorrenza insonne all'interno di ogni loro classe. Abbiamo così il modello *geografico* dell'utopia, esploso agli inizi dell'età moderna, con la grande avventura delle scoperte marine, e quasi ossessionato dall'anelito verso una terra altra, diversa, libera e uguale di fronte alle corrottele dell'Europa. Nella sua fondamentale ricerca sul concetto di Europa, Federico Chabod ha visto in questo fenomeno una forma critica verso l'eurocentrismo. Se si pensa, poi, al mito del buon selvaggio che l'accompagna, la crisi del modello europeo, che queste utopie geografiche producono, si

approfondisce fino al punto da investire anche il tipo d'uomo cristiano e la sua via per la salvezza. Chi potrebbe numerare questi libri di viaggio e di utopia? Ne ha scritto anche Fénelon (*Le avventure di Telemaco*) e a intendimenti di questo tipo ricondurrei anche il *Robinson Crusoe* di Daniel De Foe.

Abbiamo, inoltre, il modello *pedagogico*, fiorito soprattutto in clima illuministico e dominato da una doppia convinzione: quella della totale perfettibilità dell'uomo e quella del suo alto potere e signoreggiare fino al punto da dare la forma voluta (*Formwille* la chiama Karl Barth nella sua *Storia della teologia protestante nel secolo decimonono*, e di cui la maggior parte è dedicata al settecento, risolto in questa "volontà di forma" per ogni contenuto, compreso quello cristiano, onde il sorgere della grande stagione del cristianesimo borghese). L'*Emilio* di Jean Jacques Rousseau non sfugge a questa sostanziale visione del perfettismo, da una parte, e della assolutistica volontà di forma, dall'altra.

Non mancano modelli di utopia *medica*, da collocare nel più ampio girone dell'utopia di natura *tecnica*, di cui alto esemplare ci è dato da Francesco Bacone nella celebre descrizione della *casa di Salomone* che dà senso a tutto il suo scritto *Atlantide* (e non è senza significato che il padre dell'empirismo inglese abbia fatto ricorso, nel suo estremo lavoro, al genere utopico); a questo tipo di raffigurazione utopica sono da ricondurre i modelli *architettonici* e, con parola di oggi, quelli di natura ecologica: città perfette, rigorose, razionali e terre salubri, incontaminate sono descritte quasi in ogni opera utopica (Tommaso Campanella, ha nostalgia dei funghi della sua terra calabrese e li descrive profumati e tanto sensibili e animati che se uno ne stercora i dintorni fuggono via in terreni più spirituali).

Ma il meglio di sé l'utopia l'ha offerto nei modelli politici, sociali e religiosi. L'utopia *politica* conta scritti decisivi o importanti per la vicenda istituzionale: dalla *Repubblica* di Platone, con quell'utopico reggimento politico dell'idea, agli inizi del Cinquecento, con l'*Utopia* di Tommaso Moro, che, prima, ha dato il nome e non poco sviamento a questo genere, confinandolo alla irrealtà del "senza luogo" (*ouí tópos*); e, un secolo dopo, a quella *Città del Sole* di Tommaso Campanella che, ai valori politici del potere illuminato, lega quelli sociali della totale comunione nella roba e nell'amore, e quelli eugenetici delle buone e controllate nascite, e quelli di un cristianesimo ecumenico in quanto "ridotto" ai temi costanti della religiosità in generale.

I modelli più tipici dell'utopia *sociale* ci vengono da quello che va sotto il nome di socialismo utopico, emerso in grande evidenza nella considerazione sia per essere stato duramente attaccato dalla polemica del cosiddetto socialismo scientifico, anche se Marx non esclude, nel *Manifesto*, un suo valore per la "raffigurazione" dello stato finale, sia per essersi identificato con la falda pauperistica e ribellistica del vangelo e del cristianesimo delle prime generazioni (a questo comunismo della roba ha reso onore anche Friedrich Engels nei suoi saggi sul

cristianesimo primitivo), sia, infine, per aver trovato interpreti al livello della grande arte, come il Victor Hugo dei *Miserabili* o il Dostoevskij del primo romanzo *La povera gente*, il cui tema è riecheggiato trent'anni dopo dal grande Inquisitore, che oppone al Cristo tornato e fallito che non ci sono delitti, non ci sono colpe, ci sono soltanto affamati (mentre egli rifiutò a che le pietre diventassero pane).

I modelli *cristiani* di utopie sono quasi stregati dalla fascinazione del *millennium*, da un perfettismo sociale e da un radicalismo evangelico che cerca e vuole in terra la realizzazione piena e totale del regno di Dio. Diremo tra poco delle costanti formali di questo modello.

Per chiudere vorrei ricordare che Adorno nella sua *Dialettica negativa* ha sostenuto anche un'incidenza *teoretica* del modello utopico ogni qualvolta la fatica del concetto vuole assediare e occupare quanto è per suo statuto aconcettuale, come i fenomeni della vita, sì che posizione onesta risulta una rincorsa senza fine dell'oggetto, che non permette l'identificazione o permette un'identificazione soltanto nella figura della morte, e quella dell'identità viene detta cultura di Auschwitz.

Variamente combinate, sottostanno a questi modelli almeno tre forme specifiche della coscienza utopica: la forma classica, quella millenaristica, e la orma "concreta". Nella forma classica si tengono per mano fantasia e teoria, in quella millenaristica, entusiasmo (alla lettera: *est deus in nobis!*) e radicalismo evangelico, nella forma concreta e odierna spicca il dominio dell'assiologia e il legame con il "che fare" (in particolare evidenza nella proposta non violenta di Lev Tolstoj, che riduce il vangelo al discorso della Montagna, senza ombra di dogma e di mistero e le beatitudini concentra nel tema dell' "altra guancia"). Nella forma *classica* (e classico qui va preso in senso categoriale, e non epocale) emerge la rappresentazione finta, o fantastica, di motivi e tesi che avrebbero potuto benissimo avere un'andatura teorica, voglio dire logica e non mitica. E mito può volere, come in Platone, un voler arrivare là dove il pensiero non arriva, il pensare oltre al conoscere, secondo la terminologia di Kant, e potrebbe significare, come si è detto, la volontà di celarsi o di sfuggire, come in quelle utopie, che sono nate contro il potere. I temi sono eternamente quelli: il buon governo, la comunione perfetta nei beni e nella roba, le varie forme di perfettismo, lo stato adulto dell'uomo, il camminare eretti, secondo una formula di Kant ripresa da Marx, con la quale si respinge le spalle incurvate e prona ai disonesti servaggi, le radicali liberazioni dalla tavola dei valori alienati, la proprietà, il possesso e il potere.

Nella forma *millenaristica* è il fare di Dio che viene chiamato a risolvere i problemi già visti nella forma precedente. Sorge così il *millennium* a travolgere il senso celeste le condizioni terrestri. Non sono poche le idee che concorrono

a delineare questa "democrazia mistica" o teologia del Regno (al posto della teologia dell'anima): basterà leggere gli scritti e l'opera di Thomas Münzer e della sua guerra dei contadini intorno agli anni venti del Cinquecento per avere un quadro esemplare, e se ne avvide Engels nel '49 e approfondì Ernst Bloch nel suo libro degli anni venti su *Thomas Münzer come teologo della rivoluzione*. Ecco: la *riforma*, che è sempre opera di un credente forte e carismaticamente solitario, è vista in funzione del *risveglio*, che è fenomeno di risentimento religioso di un'intera gente, come avvenne da noi nel Duecento con il fenomeno francescano e come avvenne in Grecia nel quinto secolo avanti Cristo con il fenomeno dionisiaco; il libro sacro, nel nostro caso la bibbia, non è considerato intoccabilmente finito, e consegnato all'imperialismo degli interpreti, che fanno classe e autorità di fronte alla gente comune: risulta così fondata la rivendicazione di una "rivelazione aperta", nel cuore e tra le mani di tutti, specialmente della povera gente; viene difesa la violenza come risposta al fare violenza e come via media, e piena d'amore, verso il traguardo della fraternità; si considerano come decisivi per la liberazione della storia i grandi e travolgenti movimenti di ispirazione religiosa (canone weberiano applicato allo stesso sorgere del capitalismo).

Nella forma *concreta* e attuale la questione utopica riguarda un problema di efficacia, o di quanto possa incidere il cosa possa sognare nel campo del che fare, di quale attrazione sia capace la prefigurazione del mondo futuro, che già il Lessing dei *Colloqui per massoni* individuava come "sole dell'avvenire" da attendere, pure balenato, attraverso la ruota lenta della storia, sì da non spegnere, abbacinati dal suo esserci, i moccoli che servono pure qualcosa per l'attuale orientamento. E concreta viene detta questa forma utopica perché il suo essere diverso e il suo fare altrimenti tiene conto non solo dell'essere *nella* possibilità, senza di cui non sarebbe, ma anche dell'essere *secondo* la possibilità, secondo la doppia tensione, di apertura e di raffreddamento, che ha la possibilità nella concezione aristotelica, legata com'è alla materia.

A ben guardare, questa forma tutta volta all'efficacia, ha fatto passare la nostra ricerca dalla *quaestio facti* alla *quaestio juris*, nel senso detto all'inizio. E poi ne possiamo fare una delineazione compiuta passando dalla ricerca sul c'è e come c'è l'utopia a quella, più radicale, se è bene e come è bene che ci sia.

ESCATOLOGIA

Mancando di evidenza o analitica o sintetica, l'utopia non ha fondazione teoretica, ma si risolve in una forma del sapere pratico. Si coestende così con il principio speranza, il quale, non essendo teologico, ossia teologicamente garantito, si risolve tutto nella scommessa, come ha fatto osservare Bloch quando alla domanda, di che è fatta la speranza, risponde che è fatta soltanto del suo

principio, ossia dello *spero ergo ero*. Nè l'essere *docta spes*, ossia una spinta o *Affekt* che è dilagata in tutte le costruzioni umane, dalle fiabe alle grandi creazioni artistiche (un caso: l'inno alla gioia e alla fraternità nella nona di Beethoven modifica questo statuto epistemologico della utopia-speranza: in ogni sua cellula, in ogni sua espressione, in ogni sua alta impennata, riarde sempre l'interrogativo: di che è fatta l'utopia? e ritorna sempre la risposta: della volizione di se stessa).

Il suo fondamento è pratico, ossia è dato dalla misura dell'efficacia. Quando un discorso si presenta nella figura del normativo a differenza del descrittivo (tipico della scienza) o dell'emotivo (tipico dell'arte) vuol dire che preme di più la modificazione della vita che non la sua considerazione o contemplazione. Se, per mancanza anche potenziale di evidenza, lo statuto epistemologico dell'utopia è di natura pratica, voluta e sperata, come una scommessa ben ponderata, vuol dire che la mancanza di un fondamento veritativo, sposta il discorso sulla valutazione storica, quella che Hans Georg Gadamer chiama la *Wirkungsgeschichte*, ossia l'effettivo radicarsi storico, il prendere dentro, contagiare, scuotere, creare fronti di lotta, significati lottati oltretutto o invece che meramente saputi, oppure sul comportamento sociologico, antropologia pragmatica più che metafisica dei costumi, come ancora direbbe Kant.

Eppure, nonostante il fascino di questo libero e futurante mondo della prassi, sta qui il suo piede d'argilla. La mancanza di verifica veritativa è, se ben si guarda, la mancanza di garanzia. Non potrà mai dire se basta, se avrà successo, se avrà dalla sua parte il miglior avvenire. E per quel che riguarda l'effetto, il successo, se esso è spaesato dal mondo della verità, diventa tale solo in virtù della forza, e si propone come ideologia, avverando così uno strano connubio, messo in risalto dalle ricerche di Karl Mannheim, tra utopia e ideologia. Le utopie rappresentano allora, come le ideologie, il volto attuale della caduta. Il radicale inconveniente potrà essere tolto solo se si trova un fondamento accessibile al pensiero, come quello della speranza, che è virtù teologale, e quindi garantita: le utopie potrebbero essere il suo grande alone di risentimento e di lotta. L'utopia da sola non ce la fa, proprio per l'infermità del suo statuto epistemologico, senza radici se non quelle della generosità e quelle che spingono a seguire le classi subalterne in fuga, mentre l'ideologia si presenta piuttosto come la conservazione dell'esistenza. Progressista, sempre, è dal punto di vista di sociologia della conoscenza l'utopia, mentre conservativa si presenta l'ideologia. Ma basta, in una questione come questa, in cui ne va della salvezza, singola e dell'intero, la considerazione secondo la sociologia della conoscenza, come quella entro cui s'è posto Karl Mannheim, o non si dà l'esigenza di un sapere in sé, veritativo, e non semplicemente quello che registra i fenomeni di mobilità delle classi o dei gruppi?

Ci si potrebbe far osservare che le utopie hanno un contenuto, un mondo,

più o meno sistematico, di idee; e sotto questo profilo cadono nella valutazione secondo verità. Questo è vero, perché un momento isolazionisticamente pratico non esiste, come non esiste puro senso, nonostante l'“isolamento” che Kant ne ha tentato nell'*Estetica*. Ma ciò per cui l'utopia si pone come tale non è la dottrina pura, è la teoria come soteria, ossia l'avverarsi del palinogenetico; e tutto ciò risulta utopico nella misura in cui è presentato senza fondamento, senza garanzia, senza che nessuno assicuri. Diversamente, non si avrebbe utopia, ma un punto calcolare e spendere ciò che si ha. La dialettica delineata resta. ✎

Con qualche esempio sintomatico vorremmo ora mettere concretamente in risalto lo scacco utopico. Prendiamo il marxismo, che porta nel suo cuore profondo una generosa utopia. Quella vagheggiata da Marx nella *Critica al programma di Gotha* e che viene espressa nell'asserto: da ciascuno secondo la capacità a ciascuno secondo i bisogni, che è formula da paradiso in terra, capace di superare la visione egualitaria del diritto, basata, secondo l'espressione di Giambattista Vico, sulla parità degli utili (che è poi dottrina aristotelica). A ciò si aggiunga la tesi della naturale estinzione dello Stato per effetto di maturato consenso all'intera socialità umana, che allarga in tal modo la comunicazione a tutti i fronti umani. Ebbene, chi garantisce questo alto tenore utopico? Non il socialismo realizzato, anche se presenta una vistosa, anzi quasi mai vista, storia degli effetti. E neppure la portata meccanicistica della collettivizzazione produttiva; la stessa tesi della ineluttabilità del “crollo” indicherebbe lo sfascio, ma non il realizzarsi della società perfetta, un perfettismo socialista già denunciato da Antonio Rosmini. Fare appello al socialismo morale, quello che secondo gli austromarxisti scenderebbe dall'imperativo kantiano di non fare mai dell'uomo un mezzo, ma sempre e solo un fine, significa introdurre nel sistema una violenta discrasia tra oggettività (del mondo produttivo) e volontà (decisiva, nonostante quello). Tutti sanno come questa opposizione tra determinismo economicistico e le libere scelte del politico, tra leggi economiche e impeto morale, sia stata la questione dirimente nella storia del marxismo con l'insonne altalena tra restaurazioni ortodosse e sussulti riformistici. La mancanza di continuità isola pertanto la prefigurazione dal resto sistematico, e la scardina nel segno dell'utopia, così come era avvenuto nei socialismi utopici, il cui guaio, a detta di Marx, era stato quello di lavorare solo con il cervello, senza nessuna presa realistica sulla condizione del mondo. Per cui una delle due: o ritenere irrilevante la questione della “riconciliazione” finale facendo coincidere il sistema o su una nuova visione cosmologica, imperniata, come nel tardo Engels, sulla dialettica (*lucus a non lucendo!*) naturalistica; oppure (Lenin di *Stato e rivoluzione*, 1917) facendolo coincidere con la costruzione dello Stato socialista, forte, armato, di classe, dominato dalla dittatura del proletariato e dal centralismo democratico; oppure facendolo coincidere con una metodologia delle scienze sociali, per cui il principio

marxista è stato detto da Galvano della Volpe “galileismo morale”, ossia *pathos* etico della ricerca legata alla sola esperienza, e da Lucio Colletti è stato detto materialismo realista, in quanto unicamente preoccupato della logica del concreto e della determinazione, un aristotelico e kantiano intelletto determinante, sobrio di fronte alla ragione totalizzante e, al fondo, religiosa. In questo caso ci sarebbero altre cose dalla dialettica della “riconciliazione”: secondo me, il marxismo senza se stesso. L'altro caso sarebbe quello di ritenere preminente la prefigurazione, come mondo di perfetta e consumata giustizia, quello che scalda il petto alla gente e la fa correre sulle barricate, ma in tal caso, cui non aggiunge molto il messianismo laico in cui lo stesso giovane Marx l'ha espresso; e tutto questo getta ombra di dubbio sulla lecita lettura umanistica di Marx, onde la rivolta althusseriana.

Di nuovo slancio utopico si è fatto carico un serpeggiante attuale modo di sentire e di pensare, incline peraltro e conferire nuova idea alla sinistra, nel momento di crisi del marxismo teorico. Parlo del giacobinismo di ritorno, e della sua radicalità. Radicalità individuata non più nel sistema di produzione, ma nell'idea di fraternità, da legare al '93 francese e alla rivoluzione dei sanculotti e giacobini in genere. Movimenti che hanno resistito, sotto forme diverse, nella storia, fino all'ampio dispiegamento attuale del socialismo europeo. Il progetto di Bettino Craxi avrebbe dunque dalla sua una evidente portata storica.

È stato Jean Paul Sartre che nei primi mesi dell' '80, gli ultimi della sua vita, in una registrazione (era quasi cieco) lunga come un libro, ha rilanciato sotto questa forma il suo moralismo. Non sono molte le idee di fondo, anche se interessanti e decisive. Prima di tutto, questa: la fraternità fra gli uomini è cosa più radicale della produzione, e di qui l'insufficienza della rivoluzione marxista. Fraternità in senso forte, dominata dall'idea della stessa madre (la terra?) e da un volersi fratelli nella massima espansione dell'umanità di ciascuno in accordo con l'umanità di tutti. In secondo luogo, quest'idea di fraternità si pone come obiettivo di vita politica e sociale, un traguardo da raggiungere con precisi fronti di lotta e scelte di campo progressista, visto che non è questa la condizione attuale dell'uomo, dominata dalla subumanità, con quel doloroso capestro di egoismo, di logica del privato, di arsura del possesso, fino alla “iattura” nell'essere rappresentata dalla morte. Ognuno vede quanto conato utopico si esalta in questa volontà di passaggio dalla subumanità alienata alla umanità piena, e questo non solo là dove i limiti e le storture sono storici e posti dall'uomo, ma anche in quello che sembra naturale e essenziale. (Diversamente Kant definiva l'illuminismo come “uscita dalla minorità” in ciò che l'uomo “deve imputare a se stesso”, programma di schiarimento illuministico e non utopico, per la chiara coscienza del limite).

In terzo luogo, questo ideale di fraternità va raggiunto e gestito senza ter-

rore: "fraternità senza terrore", come dice Sartre. E qui l'utopia tocca il segno, col si pensi al legame, nelle lotte giacobine, tra ideale e violenza, tra fraternità e ghigliottina. Un concetto di rivoluzione umana così radicale potrà attuarsi solo con l'amore, l'amore umano, o è l'amore stesso a chiedere e giustificare il mezzo violento e coercitivo? Come ha scritto Bloch, lavorando su Müntzer, non è forse la violenza, in tal caso, sorella e ancella dell'amore? Non c'è stata una violenza di Gesù, e una violenza dei profeti, e degli eventi biblici fondatori?

È possibile, allora, una posizione di non violenza assoluta, come quella proposta nell'evangelismo radicale di Lev Tolstoj, e di cui ho parlato nella terza parte del mio recente *Come continuare a credere* (Rusconi, Milano, 1980). L'idea di Lev Tolstoj è semplice, utopicamente semplice (la semplificazione è un altro carattere dell'utopia, e viene reso possibile dallo sganciamento o diffalco dal reale, la cui complessità sembra ribelle a ogni corso di regolarizzazione, e, ancor di più, alla sistemazione): incentrando la cosa sulla questione penale, analizzata insonnamente a partire dagli anni ottanta dell'altro secolo, analisi e passione sfociati nel suo ultimo romanzo, *Risurrezione* (1900), Tolstoj osserva che, al di là dell'attribuzione del preciso giudizio di responsabilità, al di là della fallacia giudiziaria, resta la cattiveria (male contro male), la sordidezza (si pensi al mondo del carcere), l'inefficacia (è forse diminuito il male da quando si punisce?) della pena. E allora la proposta è logica: perché, visto il fallimento dell'altro, non tentare una via alternativa, quella di non resistere in assoluto al male, e non opporsi mai, neppure per difesa legittima o quando un violento alza il coltello omicida sul bimbo innocente (il caso è discusso dallo stesso Tolstoj), facendo del tema evangelico dell' "altra guancia" l'unico criterio della condotta. Ma chi garantisce che questo smantellamento penale e questa scelta di non violenza e non resistenza assolute non apra ancor di più le cateratte della malvagità? Un'utopia generosa, certo ma inverificabile se non con il rischio del crollo totale. Io penso che si debba essere fautori di atteggiamenti di relativa non violenza: di fronte al linguaggio e al suo ordine repressivo, di fronte all'educazione e a sue forme manipolative, di fronte alle tracotanze militaristiche e soprattutto di fronte alla sanzione sociale che ipertrofizza lievi eventi criminali e chiama onorata società l'istituto delinquenziale; ma ritengo utopia del tutto irrealistica quella della non violenza assoluta.

Nei tre esempi presentati, lo scacco utopico risulta chiaro. E siccome gli ideali proposti fanno parte di una disposizione o vocazione dell'uomo che direi naturale (un *Naturanlage*, come dice Kant per la *metaphysica naturalis*), potrebbe risultare uno schema di attendibile possibilità legare tutto questo mondo non all'autonomia utopia ma a quella virtù cristiana della speranza, che ha in Dio il fedele garante. In una delle sue ultime lettere dal carcere, Dietrich Bonhoeffer, ormai convinto di dover subire la "giustizia" nazista, esprime la cosa in questi termini: Dio fedele alle sue promesse, non ai nostri desideri; e tra queste pro-

messe c'è la comunione totale, c'è la fraternità radicale, c'è la non violenza assoluta. Ma la storia non tollera impazienze; il "tra i tempi" è lungo e doloroso; non si invita con questo alla pazienza rassegnata, ma al realismo delle lotte, senza nessuna caduta nel *millennium*.

ONTOLOGIA

Possiamo presto tirare i remi in barca, fissando alcuni punti sullo statuto ontologico dell'utopia, che mi paiono ormai doverosi e legittimati dalla ricerca fin qui fatta. Primo. L'utopia non pecca, come abitualmente si crede, per difetto di realismo, ma pecca, al contrario, per eccesso di realismo. È surreale più che irreal. Risulta astratta per eccesso di volizione. In crisi non è la sua realtà, ma la sua realizzabilità. Questa è la tesi anche di Erbert Marcuse che, però, fa dipendere l'irrealizzabilità soltanto dalle retrive forze storiche, senza pensare a qualcosa di più intimo e sostanziale all'utopia stessa.

Secondo. L'utopia è una forma — o la forma — del pensiero progressista. Si accompagna alle aspirazioni delle classi in fuga, e, sciogliendosi dal nesso con il già-fatto, punta tutto sul non-ancora, postulando forme di ontologia e di pensiero aperti. Da questo punto di vista non sopporta la fatica dell'analisi, e abita su monti vicini con la profezia. Per questo si deve parlare di una grande dignità dell'utopia, anche se incombono i rischi di una sua ideologizzazione. All'entusiasmo si accompagna così il fanatismo, secondo l'ironia rimando dall'un termine all'altro nel *Dizionario filosofico* di Voltaire.

Terzo. L'utopia appartiene al mondo dei sogni, un cosa posso sognare che si fa avanti nello stesso *Che fare* di Lenin. Ma c'è sogno e sogno: c'è il sogno dell'archeologia dell'inconscio e c'è il sogno dell'escatologia del non-ancora-conscio. Quello è sogno notturno, in cui l'io viene rapito dal passato e dell'arcaico, questo è sogno diurno, a occhi aperti, in cui l'io organizza il futuro. L'utopia è sogno diurno, consapevole, audace. E ha il futuro dalla sua.

HEIDEGGER E I GRECI

FRANCO VOLPI *

Qual'è la prospettiva che noi oggi possiamo o dobbiamo assumere nell'interpretare il rapporto che Heidegger ha instaurato col pensiero greco? E quali indicazioni, quale senso possiamo sperare di ricavare da una riflessione su questo tema così arduo e controverso? Già questi interrogativi, che si impongono a chiunque voglia considerare il rapporto di Heidegger con i Greci, rendono necessarie alcune considerazioni preliminari sui modi nei quali tale tema può essere affrontato e trattato.

Si potrebbe innanzitutto prendere in esame il rapporto che di volta in volta Heidegger ha instaurato col pensiero greco, analizzando punto per punto le diverse interpretazioni dei filosofi greci che Heidegger a più riprese ha sviluppato. Il fine di questo esame e di quest'analisi potrebbe essere quello di verificarne la tenuta filologica e di vedere se esse aprano prospettive nuove praticabili nella comprensione dei pensatori greci interpretati. Ora, non è difficile prevedere che questo tipo d'approccio porterebbe inevitabilmente a una lunga serie di rettifiche, tanto più che è Heidegger stesso ad avvisarci preliminarmente del carattere violento delle proprie interpretazioni dei classici greci. Seguire questa strada sembra dunque essere un'impresa poco produttiva. In ogni caso, tale cammino non è certamente da raccomandare a chi sia strettamente interessato soltanto alla verità storica sul mondo greco.

Scartato qui questo approccio, ne rimane un secondo. Esso è quello di chi, indipendentemente dalla tenuta filologica delle interpretazioni heideggeriane dei Greci, è disposto a prestare attenzione ai fondamentali problemi filosofici che esse sollevano e ripropongono. Se provvisoriamente mettiamo da parte la verità storica sul mondo greco, se ci disponiamo invece a seguire come Heidegger attinga liberamente alla filosofia greca come al repertorio primo e originario del filosofare (mettendo in atto una storia di tipo critico, anziché antiquaria o monumentale), saremo in grado di capire meglio il senso della *generalizzata presenza del confronto con i Greci* nell'opera edita e inedita di Heidegger, prendendo positivamente atto del fatto che tale confronto non mira a stabilire come stiano effettivamente le cose da un punto di vista storico, bensì a farsi carico dei problemi filosofici fondamentali pensati per la prima volta in Grecia.

* VOLPI prof. Franco, Università di Padova.

Inoltre, tenendo presente che Heidegger si confronta con i Greci in questo senso, cioè misurandosi con quello che essi hanno significato e significano per l'Occidente, vale a dire la nascita dell'episteme e del pensiero filosofico, si è pure in grado di comprendere e di valutare meglio quella connessione che Heidegger vede tra la metafisica, di cui i Greci hanno posto i fondamenti, e l'epoca presente in quanto epoca del nichilismo e della tecnica. In ogni caso assumendo questo secondo atteggiamento, sarà più facile entrare in rapporto positivo con un pensiero, come quello heideggeriano, che ha almeno sostenuto la necessità per il pensiero contemporaneo di un generale confronto con i Greci e lo ha attuato nella sua opera in una dimensione speculativa che, da Hegel in poi, nessuno era stato più in grado di tentare.

Ora, proprio la constatazione della generalizzata presenza del confronto con i Greci nel pensiero di Heidegger impone delle precisazioni e delle delimitazioni tematiche. Quando si parla di Heidegger e i Greci, si pensa solitamente alla celebre interpretazione del mito della caverna o alle controverse letture dei Presocratici. Ebbene, vorrei mostrare che questo non è né l'unico né il primo né forse il decisivo momento del confronto di Heidegger con i Greci; vorrei invece indicare come Heidegger si confronti con i Greci anche là dove egli non parla esplicitamente di essi, vale a dire, là dove egli sviluppa le proprie considerazioni filosofiche, che per forma, procedimento e tematiche sono sembrate e sembrano lontanissime dalla grecità; più precisamente, vorrei indicare come in questo atteggiamento di appropriazione produttiva sia prima di ogni altro il confronto con Aristotele a essere determinante. Per concentrarmi, dunque, su quest'ultimo, toccherò invece solo molto curiosamente le più note interpretazioni di Platone e dei Presocratici.

Già la circostanza che Heidegger presta ognora attenzione a momenti diversi del pensiero greco, richiederebbe di per sé una corrispondente articolazione della nostra considerazione, la quale dovrebbe distinguere con *quali* filosofi greci Heidegger di volta in volta si confronti nel corso del suo cammino speculativo e *quando* egli si concentri sull'uno piuttosto che sull'altro di essi. Si vedrà così agevolmente che la generalizzata presenza dei Greci nell'orizzonte filosofico di Heidegger esibisce evidenti articolazioni e differenziazioni in merito ai tempi nei quali essa ha luogo, ai temi sui quali essa verte e alle finalità cui essa mira. Aristotele, Platone e i Presocratici sono i tre momenti del pensiero greco classico che Heidegger affronta in questa precisa successione, la quale corrisponde a un'altrettanto precisa scansione tematica e speculativa. Tale successione è infatti strettamente legata allo sviluppo interno del pensiero heideggeriano ed è caratterizzata dall'affacciarsi di esigenze e di intenti speculativi di volta in volta modificati. Incrociando così i due criteri sopra indicati (di *quali* filosofi greci Heidegger considera e di *quando* egli li consideri), sarà possibile individuare e mettere a fuoco il momento qualificante e determinante del confronto rispetti-

vamente con Aristotele, con Platone e con i Presocratici.

Così, se si può facilmente constatare come Aristotele sia costantemente presente nell'orizzonte di pensiero di Heidegger, dai primi tentativi di lettura fatti in seguito allo studio della dissertazione di Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (a partire dal 1907) sino alla celebre interpretazione del concetto aristotelico di *Physis* (scritta nel 1939, pubblicata nel 1958), il momento denso e determinante del confronto heideggeriano con Aristotele è tuttavia — come vorrei appunto indicare — quello compreso grosso modo nel decennio che precede la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927). Il confronto avviene qui in un momento speculativo nel quale, in corrispondenza degli intenti fondativi che egli qui ancora persegue, Heidegger mira a cogliere nella struttura d'essere del *Dasein* il fondamento radicale su cui basare la metafisica (che come tale, cioè in quanto fondata, diviene ontologia fondamentale). Pertanto, Heidegger si rivolge ad Aristotele trovandosi o credendo di trovarvi quelle determinazioni ontologiche fondamentali dell'essere dell'uomo, servendosi delle quali egli comprende e definisce la costituzione ontologica dell'esserci.

Qualcosa di analogo può essere detto per l'interpretazione di Platone. Come si sa, Platone non occupa nel pensiero heideggeriano un posto così centrale come quello occupato prima da Aristotele e poi dai Presocratici. L'interpretazione heideggeriana di Platone, comunque, non fu nemmeno limitata, come si potrebbe credere, alla celebre lettura del mito della caverna, ma fu messa in atto anche in altri significativi momenti. Oggi sappiamo, ad esempio, che l'intero corso del semestre invernale 1924/25 fu dedicato da Heidegger a un'interpretazione del *Sofista*, nella quale, contro l'interpretazione neokantiana, egli intendeva mostrare come Platone preparasse il terreno alla filosofia di Aristotele. Ed è risaputo altresì che Platone e il platonismo tornano nuovamente ad essere oggetto di attenzione nelle lezioni su *Nietzsche*, nelle quali il pensiero di quest'ultimo viene visto come rovesciamento appunto del platonismo e come compimento della metafisica. È fuori dubbio, tuttavia, che il punto denso e determinante del confronto di Heidegger con Platone rimane quello che matura a cavallo tra gli anni venti e gli anni trenta e che viene esposto ne *La dottrina platonica della verità* (risalente al 1931/32, scritta nel 1940, pubblicata nel 1942). Attraverso questa lettura di Platone, Heidegger si persuade della connessione essenziale di metafisica e tecnica e matura l'idea che tale connessione accade nell'orizzonte di una determinata concezione dell'essere (come presenza) e del tempo (come presente), cioè nell'orizzonte dell'oblio dell'essere in favore dell'ente.

Infine, anche per quanto riguarda l'interpretazione dei Presocratici (cioè, in particolare, di Anassimandro, di Parmenide e di Eraclito), è possibile individuare il momento qualificante e decisivo del confronto che con essi Heidegger attua. L'interpretazione dei Presocratici irrompe nel pensiero heideggeriano dopo che egli, avendo deposto gli intenti fondativi perseguiti ancora nell'ontologia

fondamentale di *Essere e tempo* e interpretando la storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere, tenta di regredire oltre di essa (cioè, in ultima istanza, oltre Platone) alla ricerca di un momento integro di pensiero che preceda la decisione metafisica avvenuta con Platone. Egli crede di potere individuare questo momento nel pensiero presocratico. Pertanto, alla luce dei frammenti di Anassimandro, di Eraclito e di Parmenide (letti in concomitanza di un'intensa frequentazione di Hölderlin), nell'ultima fase della sua speculazione Heidegger inizia l'esperimento di quel pensare che abita nella vicinanza del poetare e che, abbandonando cogenze e filosofemi della metafisica, tenta, in un rischioso equilibrio d'ispirazione e di misura, di far parola dell'essere stesso nella sua originalità e unità sorgiva.

È possibile allora vedere una significativa corrispondenza tra il confronto con Aristotele, con Platone e con i Presocratici, e altrettanti momenti del progetto filosofico heideggeriano: al confronto con Aristotele corrisponde una fiducia ancora inintaccata nella possibilità di una fondazione radicale della metafisica; al confronto con Platone la maturazione dell'idea che l'esecuzione tradizionale di quella possibilità conduca inevitabilmente alla tecnica moderna; infine, al confronto con i Presocratici il tentativo di andare al di là di metafisica e tecnica, pensando ciò che è prima, o altro, rispetto ad esse. Ma vediamo ora più da vicino quello di questi confronti, quello con Aristotele, che è il meno conosciuto, pur essendo esso forse il confronto più significativo per capire il significato positivo dell'appropriazione heideggeriana dei Greci: sia perché esso è il primo dei grandi confronti di Heidegger con la tradizione, sia perché esso è attuato in corrispondenza di un momento speculativo nel quale Heidegger crede ancora possibile e praticabile ciò che i Greci hanno pensato per la prima volta, cioè la filosofia come discorso sull'essere fatto a partire dalla struttura privilegiata di quell'ente che è l'uomo.

Una parola va spesa innanzitutto sulla metodologia di questo confronto. Essa è caratterizzata da quell'atteggiamento che viene definito in *Essere e tempo* come 'distruzione' e che contraddistingue in generale il modo heideggeriano di confrontarsi con la tradizione. Ora, questo termine non va inteso nel banale significato che esso ha primariamente nel linguaggio comune, bensì nel senso di decostruzione, cioè di scomposizione e scorporamento degli elementi essenziali della costruzione in vista di una ricostruzione poggiante su un fondamento veramente radicale. Questo senso risulta ancora più evidente, se si considera che la metodologia della 'distruzione' viene ricavata da Heidegger variando e integrando la procedura metodologica propria dell'atteggiamento filosofico (contrapposto a quello naturale e ingenuo) che Husserl definiva come riduzione. Come per Husserl nell'atteggiamento filosofico della riduzione vengono messe tra parentesi le ovvietà dell'atteggiamento naturalistico, così per Heidegger l'atteggiamento della riduzione va applicato anche in direzione storico-filosofica, cioè va esteso anche

alle ovvietà e alle convinzioni filosofiche presupposte o assunte per tradizione. È questa la 'distruzione' fenomenologica della storia dell'ontologia che Heidegger si prefigge. E così come in Husserl la riduzione era correlativa alla costituzione fenomenologica, altrettanto in Heidegger la distruzione è funzionale alla costruzione e alla fondazione ontologica. Riduzione, distruzione e costruzione sono per Heidegger elementi cooriginari ed essenziali del metodo dell'indagine filosofica¹.

Alla luce di questo atteggiamento metodologico, mutuato in libera variazione dalla fenomenologia, Heidegger si accinge al confronto con Aristotele a partire dal 1919². Quanto alle tematiche sulle quali esso verte, si può dire che esse siano le stesse che saranno poi centrali anche in *Essere e tempo*, ed esse sono almeno tre: la questione della verità, la questione del soggetto e la questione della temporalità. L'orizzonte unitario entro il quale esse vengono poi trattate è senza dubbio quello tracciato dal problema ontologico dei modi e delle determinazioni fondamentali dell'essere. Possiamo allora vedere, uno dopo l'altro, come Heidegger sviluppi il confronto con Aristotele su questi tre problemi.

Interrogandosi sulla teoria della verità sviluppata da Husserl nelle *Ricerche logiche*, Heidegger giunge alla convinzione — che già si faceva luce nell'opera husserliana — che il giudizio non sia il luogo originario della verità, come tradizionalmente era stato affermato. Pertanto, Heidegger intende mettere in questione le tre tesi tradizionali sulla verità. In esse si sosteneva (1) che la verità consiste in una *adaequatio intellectus et rei*, (2) che il luogo originario è il giudizio, la proposizione in quanto sintesi di concetti o rappresentazioni, (3) che la paternità della tesi (1) e (2) è da attribuire ad Aristotele.³

Già Husserl — con la tesi che non solo atti di sintesi (*beziehende Akte* o *mehrstrahlige Akte*), ma anche atti monotetici, di coglimento semplice, possono essere veri — aveva messo in questione la teoria tradizionale della verità e aveva introdotto una distinzione tra verità della proposizione (*Satzwahrheit*) e verità dell'intuizione (*Anschauungswahrheit*), attribuendo a quest'ultima un carattere originario e fondante. Inoltre, per spiegare il coglimento di quegli elementi del giudizio la cui identificazione (*Ausweisung*) eccede l'intuizione sensibile, e che tradizionalmente erano compresi nell'ambito del categoriale, egli aveva introdotto e teorizzato l'idea di un'intuizione categoriale. Queste considerazioni svolte da Husserl nella sesta *Ricerca logica* fungono per Heidegger quale filo conduttore per distinguere il significato meramente logico dell'essere-vero (*Wahrsein*) dal significato ontologico originario del fenomeno della verità (*Wahrheit*), che egli è convinto di poter cogliere nei testi aristotelici.

In effetti, come Heidegger aveva potuto apprendere già attraverso la lettura della dissertazione di Brentano, il vero rappresenta per Aristotele uno dei quattro sensi fondamentali in cui si dice l'ente (ente per sé o per accidente); ente secondo le categorie; ente secondo l'atto e la potenza; ente come vero). Ora,

stimolato dalla lettura di Brentano a ricercare il senso unitario al quale la plurivocità dell'ente può essere ricondotta, Heidegger si mostra insoddisfatto della soluzione brentaniana, la quale considerava determinanti i significati dell'ente secondo le categorie e li riconduceva all'unità della sostanza. Egli si chiede allora quale dei quattro sensi principali dell'ente sia il senso fondamentale e, in questa fase dei primi anni venti, si sofferma in particolare sul senso dell'ente in quanto vero.⁴ Di qui la centralità della determinazione ontologica della verità, che egli ricava attraverso un'interpretazione di alcuni testi aristotelici specifici (*de int.* 1, *Met.* IX, 10, *Eth. Nic.* VI).

Heidegger scopre il significato ontologico originario della verità in una tripla progressione argomentativa. (1) dapprima egli distingue nel linguaggio (*logos*) il momento semantico, cioè il suo essere significante, dal momento apofantico, che trova espressione nella predicazione o asserzione, cioè in quella forma specifica del *logos* che è sintesi il cui carattere distintivo consiste nell'essere-vera o falsa, anzi nel poter-essere-vera o falsa. (2) Successivamente egli va alla ricerca del fondamento ontologico della predicazione nel suo carattere peculiare, cioè nel suo poter-essere-vera o falsa, e lo individua nell'atteggiamento scoprente che, è proprio della vita cosciente umana, dell'esserci, il quale nella sua stessa struttura è scoprente, cioè aperto all'ente. (3) Infine, interrogandosi sul fondamento ontologico del fenomeno dello scoprimento, Heidegger giunge alla conclusione che esso sia in ultima istanza fondato sul fatto che l'ente si dà, è accessibile e coglibile rispetto all'atteggiamento scoprente dell'esserci: esso è essenzialmente manifesto, s-velato (*unverborgen*), *alethes*. La verità come *aletheia* è così il carattere ontologico stesso dell'ente, è una determinazione antepredicativa, di cui l'essere-vero o falso della predicazione è una derivazione.⁵

In base a queste considerazioni Heidegger perviene a una sorta di topologia dei luoghi ontologici della verità nella quale egli ricomprende alcune determinazioni aristoteliche fondamentali. Tale topologia può essere riassunta così: (1) vero è innanzitutto l'ente stesso nel senso del suo essere-scoperto, del suo essere-svelato (*on hos alethes*); (2) vero è poi l'esserci, la vita umana cosciente, nel senso del suo essere-scoperto, nel suo atteggiamento che scopre l'ente (*psyche hos aletheuein*). Ma l'esserci può essere scoperto in due modi fondamentali: (2.1) intuendo, cioè cogliendo direttamente, e precisamente mediante l'*aisthesis* (che riferendosi sempre al suo *idion* è comunque vera) oppure mediante la *noesis* (che cogliendo il proprio oggetto 'toccandolo', mediante un *thigganein*, non può essere falsa, ma semplicemente non essere attuata nell'*agnoein*); oppure (2.2) collegando, e precisando nell'atteggiamento scoprente non verbale, che può essere pratico (*phronesis*, *techné*) o teoretico (*sophia*), oppure nell'atteggiamento scoprente linguistico-verbale, in particolare nella predicazione (*logos apophantikos*).⁶

Se attraverso questa interpretazione di Aristotele Heidegger sgancia la

comprensione del fenomeno della verità dalla struttura della predicazione e perviene a quella prospettiva ontologica nella quale egli ricomprende radicalmente il problema, rimane tuttavia aperta la questione dei fondamenti e dei presupposti sui quali poggia in ultima istanza la stessa comprensione aristotelica della verità quale determinazione dell'essere nel senso dell'essere-scoperto. La questione ulteriore che Heidegger si pone è: "Che cosa deve significare essere, affinché l'essere-scoperto sia compreso come carattere d'essere e addirittura come il più autentico di tutti, affinché di conseguenza l'ente debba essere interpretato relativamente al suo essere in ultima istanza a partire dall'essere-scoperto"?⁷

Già qui, alla metà degli anni venti, Heidegger individua chiaramente il fondamento ininterrogato dell'equazione aristotelica di essere e verità nella presupposizione di un determinato rapporto di essere e tempo e, quindi, di una determinata comprensione dell'essere e del tempo, preparando al tempo stesso la strada alla propria interpretazione della storia della metafisica. Infatti, affinché la verità nel senso dell'essere-scoperto, della svelatezza (*a-letheia*), possa essere qualificata come carattere dell'essere, l'essere stesso deve prima essere compreso e determinato in un certo modo, vale a dire come presenza (*Anwesenheit*), giacché solo ciò che prima è determinato come qualcosa di presente può venire colto poi come scoperto, come svelato, cioè come vero nel senso che l'etimologia heideggeriana della parola greca (*a-lethes*) suggerisce. E l'interpretazione dell'essere come presenza ha il suo fondamento in una connessione ininterrogata di essere e tempo, in corrispondenza della quale nel tempo è la dimensione del presente a valere come determinante.

Matura così in Heidegger la convinzione — che successivamente verrà confermata dalla nota interpretazione del mito platonico della caverna — che il pensiero metafisico si strutturi come pensiero della presenzialità, cioè come pensiero che non si interroga in maniera sufficientemente radicale intorno al rapporto tra essere e tempo in tutta la sua articolazione. A questa conclusione Heidegger perviene già alla fine della sua interpretazione del problema della verità in Aristotele nel corso del semestre invernale 1925/26: "[...] in quanto l'essere viene compreso come presenza e l'essere-scoperto come presente, in quanto presenza (*Anwesenheit*) e presente (*Gegenwart*) sono presenza (*Präsenz*), attraverso la verità l'essere come presenza (*Anwesenheit*) può, anzi deve, essere determinato come presente (*Gegenwart*), cosicché il presente è il modo supremo della presenza. Già Platone designa l'essere come presente. E il termine tecnico *ousia*, che nella storia della filosofia viene riportato in modo del tutto senza senso come sostanza, non vuol dire nient'altro che presenza in un senso ben determinato. Certo, bisogna necessariamente sottolineare che i Greci, Platone e Aristotele, hanno determinato l'essere come *ousia*, ma essi erano assai lontani dal capire che cosa significhi propriamente determinare l'essere come presenza e presente. Il presente è un carattere del tempo. Comprendere l'essere come presenza a parti-

re dal presente significa comprendere l'essere a partire dal tempo. [...] Una volta che si è compresa la problematica dell'intima connessione della comprensione dell'essere a partire dal tempo, si dispone allora in qualche modo di una lampada per lumeggiare la storia del problema dell'essere e la storia della filosofia in generale, cosicché essa riceve ora un senso".⁸

Analogamente a quanto era avvenuto per il problema della verità, anche per la questione del soggetto, cioè per la comprensione filosofica della struttura fondamentale della vita cosciente, della natura dell'uomo, Heidegger si rivolge ad Aristotele per ricercarvi la soluzione dei problemi che la fenomenologia husserliana lasciava aperti. In effetti, agli occhi di Heidegger la determinazione husserliana della soggettività si inceppava in un'aporia fondamentale, cioè nell'aporia dell'appartenenza dell'io al mondo e della contemporanea costituzione del mondo da parte dell'io. Heidegger non riteneva soddisfacente la soluzione prospettata da Husserl, il quale distingueva tra io psicologico che appartiene al mondo e io trascendentale che costituisce il mondo, tra l'essere reale di quello e l'essere ideale di questo. Pur convenendo con Husserl sul fatto che la costituzione dell'esperienza del mondo non può essere spiegata ricorrendo a un'ente che abbia lo stesso modo d'essere, lo stesso carattere ontologico del mondo, Heidegger dissente dalla determinazione husserliana della soggettività trascendentale, in quanto essa sarebbe ricavata prevalentemente e unilateralmente da categorie di tipo teoreticistico e razionalistico.

Ora, come la topologia dei luoghi della verità ricostruita da Heidegger mette in luce, la teoria e la ragione sono soltanto uno dei molti modi di quell'atteggiamento scoprente attraverso il quale l'uomo ha accesso alle cose e le coglie. Accanto e prima della teoria, vi sono ad esempio la prassi e la poesia, le quali rappresentano anch'esse un modo in cui l'esserci sta in rapporto con l'ente. Di conseguenza, Heidegger fa di nuovo ricorso ad Aristotele, trovandovi le determinazioni originarie della vita cosciente umana di cui egli va alla ricerca. In una grossa interpretazione ancora inedita di Aristotele,⁹ risalente agli anni tra il 1919 e il 1922/23, e della quale rimangono palesi tracce nei corsi marburghesi e in *Essere e tempo*, Heidegger legge in questa prospettiva il sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, cogliendo nella trattazione aristotelica delle virtù dianoetiche altrettante determinazioni della vita cosciente umana, che Husserl non aveva colto in tutta la sua ricchezza e articolazione. E in questo orizzonte, caratterizzato dalla contrapposizione alla determinazione teoreticistica del soggetto operata da Husserl e dalla appropriazione produttiva delle determinazioni aristoteliche, che va intesa l'analisi della struttura dell'esserci compiuta da Heidegger in *Essere e tempo*.

Nei tre fondamentali modi d'essere distinti da Heidegger in *Essere e tempo*, e cioè il modo del *Dasein*, della *Zuhandenheit* e della *Vorhandenheit*, è possibile cogliere la ripresa e la riproposizione del significato sostanziale di tre determina-

zioni che Heidegger ricava dal sesto libro, dell'*Etica Nicomachea*: *praxis*, *poiesis*, *theoria*. La *theoria* è l'atteggiamento del conoscere constatativo e descrittivo che ha per fine il coglimento della verità delle cose; per Heidegger, quando l'esserci sta in questa disposizione, le cose gli si presentano nel modo d'essere della *Vorhandenheit*. La *poiesis* è l'atteggiamento dell'agire produttivo, manipolante, che ha per fine la produzione di opere, e sua disposizione è la *techne*; essa le cose ci si presentano per Heidegger nel modo d'essere della *Zuhandenheit*. Infine la *praxis* è quell'agire che ha in se stesso il proprio fine e la *phronesis*, la *prudentia*, ne è la guida; a questa determinazione corrisponde in Heidegger il modo d'essere del *Dasein*.

Ora, se nelle tre determinazioni del *Dasein*, della *Zuhandenheit* e della *Vorhandenheit*, Heidegger ripristina il senso fondamentale delle determinazioni aristoteliche della *praxis*, della *poiesis* e della *theoria*, egli modifica tuttavia profondamente l'ordine e la gerarchia in cui esse stanno fra di loro. Infatti, egli non considera più queste tre determinazioni come tre possibili modi in cui l'uomo è attivo, né considera la *theoria* come l'attività eccellente per l'uomo, bensì eleva la determinazione della *praxis* e della *phronesis* a carattere ontologico strutturale dell'essere dell'uomo. Inoltre, la *Zuhandenheit* (in cui è ricompresa la determinazione della *poiesis*) e la *Vorhandenheit* (in cui è ricompresa la determinazione della *theoria*) sono modi d'essere delle cose relativi a come l'esserci si rapporta ad esse, con l'ulteriore modificazione in virtù della quale l'atteggiamento teoretico viene considerato come un modo difettivo e derivato rispetto a quello pratico-poietico.¹⁰

Il motivo determinante di queste trasformazioni alle quali Heidegger piega i concetti aristotelici è l'assolutizzazione che egli compie delle determinazioni pratiche (della *praxis* e della *phronesis*), facendone i caratteri ontologici dell'essere dell'esserci. Mi pare infatti che vada letta in questo senso eminentemente pratico la caratterizzazione dell'essere dell'esserci come un avere-da-essere (*Zu-sein*).¹¹ Con questa caratterizzazione, in passato spesso fraintesa in senso esistenzialistico, mi pare che Heidegger voglia dire che l'esserci, la vita umana cosciente, si riferisce primariamente al proprio essere non nello stesso modo in cui essa si rapporta alle cose, cioè in un atteggiamento di tipo constatativo e veritativo, bensì in un riferimento di tipo eminentemente pratico, nel quale essa ha da decidere intorno al suo essere e nel quale, indipendentemente da ogni suo volere o no, essa ha da assumersi il peso di questa decisione. Primariamente, cioè, l'esserci non si riferisce al proprio essere constatatandone e descrivendone le caratteristiche (ad esempio di *animal rationale*), ma deve assumersi in senso pratico il peso del suo essere, decidendo i modi della sua attuazione.

Le conseguenze che Heidegger ricava da questa caratterizzazione pratica del riferimento dell'esserci al proprio essere sono almeno tre. (1) Innanzitutto l'essere che è in gioco nell'autoriferimento pratico dell'esserci è sempre un esse-

re futuro; di conseguenza, Heidegger mette in questione il primato tradizionale della dimensione del presente (parallelo al primato della *theoria*), e assegna al futuro la funzione di determinazione temporale fondamentale. (2) In secondo luogo egli distingue radicalmente tra il modo d'essere dell'esserci, della vita umana cosciente, e il modo d'essere delle cose, non però sulla base della constatazione di una presunta essenza dell'uomo (ad esempio come animale razionale), ma sulla base della determinazione pratica del suo modo d'essere fondamentale (come avere-da-essere). (3) Infine, l'identità dell'esserci non si costituisce per riflessione constatativa, per *inspectio sui* o per autocoscienza, ma attraverso l'autodeterminazione pratica.

Mi sembra comunque possibile, al di là di tutte le differenze, vedere in questa determinazione pratica dell'esserci come un avere-da-essere la riformulazione di un problema che già Aristotele aveva individuato e trattato nella propria filosofia pratica, e cioè il problema che per l'uomo non si tratta semplicemente della conservazione della vita, del mero vivere (*zen*), bensì del come si ha da vivere, cioè del scegliere e del decidere quale sia la forma di vita migliore, insomma del vivere bene (*eu zen*). Con la distinzione che mentre per Aristotele ciò vale in quanto l'uomo non è semplice vita, ma vita che è dotata di ragione (*zoe logon echousa*), per Heidegger ciò è determinato invece dalla struttura pratica che caratterizza la costituzione ontologica dell'uomo come un avere-da-essere.

Alla luce di queste considerazioni si capisce pure perché, come Gadamer ricorda,¹² di fronte alle difficoltà di tradurre il termine *phronesis* Heidegger potesse esclamare: "Das ist das Gewissen!". Egli pensava evidentemente alla propria determinazione della coscienza (*Gewissen*) come quel luogo in cui l'avere-da-essere, la determinazione pratica fondamentale dell'esserci si manifesta a se stessa¹³. Ma si potrebbe far vedere come anche altre determinazioni fondamentali dell'esserci che Heidegger propone non siano altro che riformulazioni e ritraduzioni del senso sostanziale di altrettanti termini aristotelici. Così, ad esempio, si potrebbe mostrare come nella determinazione della decisione o risolutezza (*Entschlossenheit*) Heidegger ripensi i contenuti della *prohairesis* aristotelica, con la differenza che mentre in Aristotele quest'ultima rappresenta un momento particolare della teoria dell'agire, in Heidegger essa viene elevata a connotazione ontologica essenziale dell'apertura propria dell'esserci.¹⁴ Analogamente, si può far vedere come nella determinazione della cura (*Sorge*), che è la determinazione unitaria degli esistenziali e che Heidegger contrappone all'intenzionalità husserliana, confluiscono quelle connotazioni dell'essere umano pensate da Aristotele col termine di *orexis*.¹⁵ Lo stesso può essere detto per le due determinazioni centrali dell'apertura dell'esserci, vale a dire la *Befindlichkeit* e il *Verstehen*. Nella *Befindlichkeit* Heidegger ripensa e radicalizza in senso ontologico la dottrina aristotelica dei *pathe*, scorporandola appunto dal contesto

in cui Aristotele la presenta nel secondo libro della *Retica* e concependo i *pathe* come determinazioni ontologiche dell'essere umano.¹⁶ Nel *Verstehen*, che rappresenta invece il momento spontaneo, produttivo e progettante dell'esserci e che Heidegger definisce in modo assai significativo come "il senso vero e proprio dell'agire",¹⁷ viene ripensato ciò che Aristotele aveva designato come *nous praktikos*. Insomma, nella caratterizzazione dell'esserci come unità cooriginaria di *Verstehen* e *Befindlichkeit*, di momenti spontanei e momenti ricettivi, di attività e passività, di appetitività e razionalità, Heidegger ripropone il problema che Aristotele individua dicendo che l'uomo è insieme *nous orektikos* e *orexis dianoetike*.¹⁸

Tuttavia, proprio in base all'assolutizzazione delle determinazioni pratiche dell'uomo, che Heidegger pensa come connotazioni ontologiche originarie dell'essere di esso, egli finisce per assumere nei confronti di Aristotele un atteggiamento critico, nel senso che quest'ultimo non sarebbe pervenuto a cogliere l'unità fondamentale delle determinazioni dell'uomo (*theoria, praxis, poiesis*) da lui stesso individuate. (Com'è noto, Heidegger coglie invece questa unità nella determinazione pratica della cura, quindi nella temporalità e nel poter-essere dell'esserci). E le ragioni di questa omissione sono da situare in quella presupposizione di fondo che già aveva determinato la comprensione aristotelica della verità, e cioè la presupposizione di una particolare comprensione del tempo (come presente) e dell'essere (come presenza).

Ora, senza riferire dettagliatamente dell'analisi dell'interpretazione aristotelica del tempo che Heidegger propone¹⁹, sarà sufficiente indicare la tesi finale cui essa approda. Ebbene, la nota definizione del tempo come "numero del movimento secondo il prima e il poi" (*arithmos kineseos kata to proteron kai hysteron*, *Phys.* IV, 11, 219b 1-2) rappresenta per Heidegger la prima e la più rigorosa codificazione concettuale dell'esperienza comune del tempo. Tuttavia, ai suoi occhi essa rimane entro un orizzonte di comprensione cronometrico e naturalistico, all'interno del quale essa non sarebbe in grado di cogliere e di tematizzare con sufficiente radicalità la temporalità originaria che connota la struttura stessa dell'essere dell'uomo. È vero che, a ben guardare, la trattazione aristotelica del tempo contiene un riferimento all'anima, alla vita umana cosciente, e precisamente là dove Aristotele si chiede che ne sarebbe del tempo se non ci fosse l'anima (*poteron de me ouses psyches eie an ho chronos e ou*, *Phys.* IV, 14, 223a 21-22). E poiché il tempo è numero del movimento, esso evidentemente non sarebbe se non ci fosse chi lo numera, e tale numerante è l'anima (*psyche*). Non dimeno, Heidegger ritiene che ciò non sia sufficiente a liberare la trattazione aristotelica del tempo fatta nella *Fisica* dall'orizzonte naturalistico e che, di conseguenza, essa non sia in grado di tematizzare la struttura ontologica dell'anima stessa, dell'esserci, come struttura temporale.

Come Heidegger intende mostrare nei suoi primi corsi friburghesi, le con-

dizioni perché questa tematizzazione sia possibile si realizzano con la rottura della comprensione cronologica del tempo ad opera dell'esperienza cristiana, cairologica, del tempo, cioè ad opera di quello sconvolgimento nella comprensione del tempo che è prodotto dall'attesa della venuta del Cristo e dal fatto che — poiché, come dice s. Paolo, egli verrà "come un ladro di notte" — a tale attesa bisogna essere preparati (*estote parati*).²⁰ In quest'esperienza cristiana del tempo e della vita fattuale è possibile per il giovane Heidegger cogliere la pienezza dell'essere dell'uomo, cioè l'intima connessione di vita umana e temporalità. Muovendo da una considerazione filosofica di quest'esperienza cristiana del tempo (ma cercando, contro Lutero, di recuperare in positivo la determinazione del *kairos* che Aristotele fornisce nell'ambito della sua filosofia pratica)²¹, Heidegger perviene a quella tematizzazione radicale della struttura temporale dell'esserci, cioè della compenetrazione di temporalità e soggettività, che rappresenta uno dei temi centrali e dei fili conduttori di *Essere e tempo*. Alla concezione naturalistica e comune del tempo, che non vede questa compenetrazione, egli contrappone così una comprensione esistenziale del tempo, che invece la tematizza in maniera radicale.

Progressivamente Heidegger matura altresì la convinzione che questo attaccamento a una comprensione naturalistica del tempo (nella quale quest'ultimo viene appiattito alla dimensione del presente come dimensione determinante) e a una parallela comprensione dell'essere come presenza non sia caratteristica solo per Aristotele, ma per tutto il pensiero metafisico. Ma come, quando e con chi inizia questo atteggiamento non originario di pensiero, questa comprensione riduttiva del tempo e dell'essere?

Heidegger cerca di determinare questo inizio mediante una celeberrima interpretazione di Platone (*La dottrina platonica della verità*), pensata agli inizi degli anni trenta ma pubblicata solo oltre un decennio più tardi e divenuta famosa dopo la guerra, quando essa fu ripubblicata assieme alla *Lettera sull'umanesimo*. Interpretando il mito della caverna esposta nel settimo libro della *Repubblica*, Heidegger vede accadere in Platone un mutamento essenziale nell'essenza della verità. Essa non viene più intesa in quanto svelatezza come un carattere dell'essere stesso, secondo quanto l'etimologia della parola greca (*a-letheia*) indicherebbe, ma come problema della giustizia e della certezza dello sguardo che coglie l'idea. Senza soffermarsi su questa ben nota e assai discussa interpretazione, è importante sottolineare qui come per Heidegger inizi con questo mutamento quell'atteggiamento di catturamento e di padroneggiamento conoscitivo e operativo dell'ente che connota la metafisica come pensiero della soggettività. Proprio perché al fondo della metafisica della soggettività starebbe la volontà di impossessarsi e di impadronirsi conoscitivamente e praticamente dell'ente, quest'ultimo dovrebbe essere prima pensato dalla metafisica come accessibile e disponibile rispetto a quella volontà di coglimento e di presa, cioè dovrebbe essere pensato come ente-presente.

Prende qui inizio quell'interpretazione dello sviluppo della metafisica come progressivo affermarsi della soggettività sino al suo invero essenziale nell'essenza della tecnica moderna. Quest'ultima rappresenterebbe infatti nella sua essenza la realizzazione più radicale di quel pensiero della soggettività, cioè di quell'atteggiamento che vuole il padroneggiamento conoscitivo e operativo dell'ente, che si manifesta per la prima volta in Platone e che giunge al suo compimento speculativo in Nietzsche. La tecnica sarebbe la forma più compiuta di quel pensiero calcolante che ha il suo fondamento nella filosofia greca. Quest'interpretazione della metafisica viene esposta soprattutto nelle lezioni su *Nietzsche*, mentre in altri scritti più tardi, soprattutto nell'ultima sua speculazione, Heidegger si interroga sull'essenza della tecnica moderna alla ricerca di una via alternativa che, facendosi carico dei problemi della metafisica e della tecnica, oltrepassi il loro orizzonte e attinga a un pensiero integro e sorgivo, cioè non ancora assoggettato, non ancora posto sotto il giogo della soggettività.

Anche in quest'ultima tappa del suo cammino speculativo è decisivo per Heidegger il confronto col pensiero greco. Ma il ritorno heideggeriano non si sofferma più, come nel periodo degli intenti fondativi ancora coltivati, su Aristotele, né su Platone, ma risale ai Presocratici. Anche qui, come nel caso di Platone, lasceremo da parte l'esame di questa interpretazione, tanto nota quanto controversa, che Heidegger intraprende a partire dall'*Introduzione alla metafisica* (1935) e sviluppa poi nei testi raccolti in *Saggi e discorsi* (1954), ma della quale soltanto ora, con la pubblicazione di alcuni corsi del periodo bellico, stanno venendo alla luce le reali dimensioni. Sarà sufficiente qui far notare che al confronto con i Presocratici corrisponde un profondo mutamento nell'atteggiamento assunto da Heidegger nei confronti della metafisica, maturato nello sforzo di trovare quella dimensione prima e altra rispetto ad essa. Alla metafisica Heidegger non guarda più come a quel pensiero del quale è da ricercare il fondamento radicale (e che egli stesso aveva in precedenza situato nella struttura ontologica dell'esserci), bensì come a quel pensiero della soggettività e della tecnica che bisogna oltrepassare. Non si tratta più di decostruire la metafisica per ricostruirla su un nuovo fondamento veramente radicale, ma si tratta di attraversarla e di oltrepassarla in quella forma integra di pensiero che Heidegger designa come pensiero poetante.

Decisiva per la maturazione di questo atteggiamento è non solo l'interpretazione dei Presocratici, che segue a quella di Platone (e di Nietzsche), ma anche la concomitante, assidua frequentazione della poesia di Hölderlin. Quest'ultimo è agli occhi di Heidegger simbolo di quel pensiero poetante che coglie nella lacerazione degli dei fuggiti e del dio nuovo di là da venire la povertà desertica dell'epoca moderna, ma che al tempo stesso, nella sua teofania crepuscolare, vivificata dall'essenziale appropriazione dei primi Greci, sa farsi portatore di un'istanza di superamento della metafisica che Heidegger fa propria. Alla luce della

lettura di Hölderlin — il quale, a partire da un nuovo pensiero della natura e della terra, rivendica al poeta la funzione di sublime messaggero e conciliatore tra divini e mortali e vaticina la nuova età aurea che verrà — Heidegger interpreta il pensiero presocratico come custode di un'integra e originaria comprensione dell'essere come *Physis*,²² cioè come custode di quella dimensione che viene rimossa dalla decisione metafisica occidentale, ma che tuttavia continuamente l'accompagna, e su di lei incombe, nel perenne rinnovamento che quella rimozione originaria deve esperire.

Ora, se questa breve analisi dei tre grandi momenti del confronto di Heidegger con i Greci, rispettivamente con Aristotele, con Platone e con i Presocratici, può lumeggiare il modo in cui Heidegger collega nel suo pensiero modernità e grecità, la diversità degli atteggiamenti che Heidegger assume, ancorché seguendo un unico filo conduttore, rende difficile trarre delle tesi conclusive per caratterizzare nel suo insieme il rapporto di Heidegger con i Greci. Invece di una conclusione di questo tipo, mi sia consentito, in una breve considerazione finale, tentare di cogliere il significato positivo del confronto con i Greci che Heidegger opera, anche là dov'esso appare più problematico.

Se, in effetti, da amanti della filosofia, noi possiamo dopo tutto essere ben disposti nei confronti della prima, positiva ripresa heideggeriana di Aristotele, che evidenzia una fiducia oggi non comune nelle possibilità fondative del discorso filosofico, non possiamo invece rimanere spaesati di fronte all'accostamento di pensare e poetare che caratterizza il recupero dei Presocratici alla luce di Hölderlin.

Ebbene, nonostante la forte problematicità dei modi nei quali Heidegger teorizza e pratica questo accostamento, misti di lucide analisi dello smarrimento metafisico del nichilismo e di spaesanti toni profetici, il tentativo di pensiero che Heidegger compie, quando si interroga sull'essenza del filosofare e la mette in questione, è la difesa in atto di uno spazio in cui il pensare filosofico può avere luogo, contro quel nichilismo che — come un noto frammento postumo di Nietzsche indica (*Der Wille zur Macht*, nr. 23) — è diventato la condizione normale della modernità.

Se l'Empodocle di Hölderlin, che per volontario cammino sale rutilante al cratere dell'Etna e vi espia col proprio olocausto la colpa d'essersi creduto divino, simboleggia la fine dell'infinito sulla terra; si dopo di lui il mondo viene posto sotto il segno della finitudine nichilistica, in quello spazio intermedio dove non si danno più punti archimedei per sollevarsi da quel limite e dove né mito né religione, né arte né filosofia sono più in grado di possedere la totalità; ebbene, in questa condizione della modernità Heidegger va alla ricerca di un punto denso, di un punto privilegiato a partire dal quale sia possibile il superamento del nichilismo e della tecnica, facendosi al tempo stesso carico dei problemi che essi pongono.

Rispondendo a Ernst Jünger, Heidegger dice che non si tratta di re-agire al nichilismo senza pensarne l'essenza metafisica, di operare una re-azione al nichilismo che restaura il passato. Questa reazione è una fuga di fronte al nichilismo, tanto quanto lo è la rinuncia alla metafisica per rifugiarsi nelle scienze positive. Si tratta invece per Heidegger di raccogliere tutte le forze ancora integre, per mantenere l'equilibrio "nel vortice del nichilismo"²³.

Ora, Heidegger crede di non potere più trovare queste forze integre nel *logos*, nel quale i Greci avevano individuato il punto archimedeo per uscire dalla particolarità e dalla prospettività del conoscere finito legato alle scorie della temporalità. Crede di non poterlo più, in quanto egli ha rovesciato il rapporto originario in cui stavano per i Greci *logos* e tempo: non è più — come per i Greci — il *logos* che sta al di sopra del tempo, ma è il tempo, l'epocalità, che ognora condiziona e muta le forme e i modi del darsi del *logos*. Questo rovesciamento indebolisce il carattere universale e vincolante del *logos*, e questa debolezza favorisce le patologie della modernità.

Heidegger va allora alla ricerca di queste forze integre nel poetare, nella vicinanza di pensiero e poesia. Per quanto si possa dubitare della fruttuosità di tale vicinanza, ciò che importa non è qui l'identificazione del luogo privilegiato in cui si danno queste forze integre con la poesia, non è la particolare determinazione del punto archimedeo, ma il fatto che esso venga cercato, il fatto che ven-

NOTE

* Testo di una conferenza tenuta a Padova il 26-1-1984 su invito della Sezione Veneta della Società Filosofica Italiana. La stessa conferenza, in una versione leggermente semplificata, era stata tenuta a Treviso il 1-12-1983 su invito dell'Associazione Trevigiana della S.F.I. — Le opere di Heidegger, quando non indicato altrimenti, vengono citate secondo la *Gesamtausgabe* (Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 ss.) con la sigla HGA. I numeri romani indicano il volume, quelli arabi la pagina.

¹ Cfr. HGA XXIV, 26-32. Su ciò mi permetto di rinviare al mio *Heidegger in Marburg. Die Auseinandersetzung mit Husserl*, "Philosophischer Literaturanzeiger" 37, 1984, pp. 48-69.

² M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 86 (tr. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 187).

³ HGA XXI, 128; *Sein und Zeit*, § 44a.

⁴ Cfr. il corso del semestre invernale 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (= HGA XXI), erstes Hauptstück; per un'analisi di questo corso mi permetto di rinviare al mio *Heidegger in Marburg. Die Auseinandersetzung mit Aristoteles*, "Philosophischer Literaturanzeiger" 37, 1984, nr. 2.

⁵ HGA XXI, §§ 11-14.

⁶ Di questa topologia rimangono tracce evidenti in *Sein und Zeit*, §§ 7B, 44.

⁷ HGA XXI, 190.

ga profondamente avvertita l'esigenza di mantenere l'equilibrio "nel vortice del nichilismo".

Se sotto il segno della finitudine nichilistica si vive in quella crisi d'autodescrizione, nella quale non si danno più punti privilegiati, come il mito e la religione, l'arte o la filosofia, in grado di parlare a nome del tutto, e se il predominare nel dibattito contemporaneo della terminologia negativa (crisi dei valori, crisi di senso, pensiero negativo, ontologia debole) è un segno evidente di questa crisi d'autodescrizione, un indice delle patologie del moderno, bisogna dare atto a Heidegger di avere pensato con estrema attenzione e sensibilità i problemi di questa situazione in connessione essenziale con la greicità e, soprattutto, di avere cercato il punto archimedeo per mantenere l'equilibrio, per superare questa crisi, per rompere la calotta d'acciaio del nichilismo in cui è avvolto il mondo disincantato della tecnica.

Mi direte: e la verità greca del *logos*? quella verità che Heidegger vede invertirsi e compiersi nella tecnica? Ebbene, credo che se da Heidegger dobbiamo imparare a pensare la connessione essenziale di greicità e modernità, di *logos* e tecnica, possiamo tuttavia pensare, diversamente da lui, che l'essenza della tecnica non sia l'inveramento essenziale del *logos*, bensì — come già il vecchio Husserl vedeva — lo smarrimento di esso. Il nichilismo non sarebbe allora oblio dell'essere, ma oblio del *logos*.

⁸ HGA XXI, 193-194.

⁹ Qualche indicazione sul contenuto e sulle dimensioni di questa interpretazione si trova nella lettera di Heidegger a Gadamer (del 1922) citata in H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983, p. 118.

¹⁰ *Sein und Zeit*, §§ 15, 69b.

¹¹ *Sein und Zeit*, § 9.

¹² H.-G. GADAMER, *Heidegger und die Marburger Theologie*, in O. PÖGGELER (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1970², pp. 169-178, qui p. 171.

¹³ *Sein und Zeit*, §§ 54-60.

¹⁴ *Sein und Zeit*, §§ 60, 62.

¹⁵ *Sein und Zeit*, §§ 41-42, 63-65; cfr. inoltre HGA XX, § 31. In particolare in quest'ultimo testo è significativamente documentata la vicinanza del concetto di *Sorge* a quello di *orexis*, giacché qui (HGA XX, § 31, in part. 409-411) Heidegger distingue nella *Sorge* due momenti strutturali (*Drang* e *Hang*) che corrisponde ai due momenti strutturali della *dioxis* e della *phyge* nella determinazione aristotelica dell'*orexis* (*Eth. Nic.* VI, 2, 1139a 21-23. — Un'ulteriore prova della corrispondenza di *Sorge* e *orexis* è fornita dalla traduzione dell'inizio della *Metafisica* che Heidegger propone nello stesso corso: *pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei* è reso con "Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens" (HGA XX, 380), dove è da notare la corri-

spondenza tra *oregontai* e *Sorge*. (In precedenza, ad esempio nell'*Introduzione alla fenomenologia della religione* del 1920/21, invece del termine *Sorge* Heidegger usava il termine *Sichbekümmern*, che corrisponde al greco *epimeleia*. Tale uso è attestato anche nella recensione a Jaspers del 1919/21, ora pubblicata in HGA IX, 1-44). — L'importanza del parallelo tra *phronesis* e *Gewissen* può essere colta ancor meglio se si considera come Heidegger si affanni a ritrovare lo stesso problema anche nella determinazione kantiana della *personalitas moralis*, e precisamente nel 'sentimento del rispetto' (*Gefühl der Achtung*) che sta a fondamento di essa (HGA XXIV, 185-199). In particolare, Heidegger indica qui espressamente che il concetto kantiano di *Gefühl*, determinato in analogia con i concetti di *Neigung* e *Furcht*, corrisponde a quello aristotelico di *orexis* con i suoi due momenti della *dioxis* e della *phye* (HGA XXIV, 191-192).

¹⁶ *Sein und Zeit*, §§ 29-30.

¹⁷ "Es ist [...] der eigentliche Sinn des Handelns" (HGA XXIV, 393).

¹⁸ Arist. *Eth. Nic.* VI, 2, 1129b 4-5.

¹⁹ HGA XXI, § 21 (testo ripreso e riassunto nella famosa nota al § 82 di *Sein und Zeit* e HGA XXIV, 327-361).

²⁰ L'interpretazione della prima lettera di s. Paolo ai Tessalonicesi stava al centro della seconda parte del corso del 1920/21 sulla fenomenologia della religione (cfr. Th. SHEEHAN, *Heidegger e il suo corso sulla "Fenomenologia della religione"* (1920/21), "Filosofia" 31, 1980, pp. 431-466).

²¹ Cfr. HGA XXIV, 409, dove rimangono le tracce di questo recupero.

²² Da un punto di vista storiografico Heidegger ha ritrattato quest'interpretazione, mantenendo tuttavia fermo, a un livello filosofico, il problema che essa pone (cfr. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, pp. 77-78, tr. it., pp. 77-78). — Nell'orizzonte guadagnato attraverso l'interpretazione della *Physis* nei Presocratici si colloca il saggio *Dell'essenza e del concetto di Physis*, Aristotele, *Fisica B*, 1 (scritto nel 1939, pubblicato nel 1958, ora in HGA IX, 239-301), che qui non ho potuto considerare. L'importanza di questo saggio nella prospettiva speculativa del secondo Heidegger sta a mio avviso nel fatto che Heidegger trova in Aristotele una riflessione filosofica sulla *Physis* nella quale è ancora presente il senso presocratico originario di questo concetto (cioè il riferimento a un'essere che ha in se stesso il principio della vita e del movimento e che non è ancora soggiogato dalla tecnica dell'uomo), ma nella quale è al tempo stesso pensata per la prima volta — nella distinzione tra enti naturali (*ta physei onta*) e artefatti (*ta poioumena*) — la connessione di *physis* e *techné*, e precisamente in un modo che rimarrà determinante per tutto l'Occidente. Se si considera poi che per Heidegger l'epoca contemporanea è caratterizzata dall'assolutizzazione della tecnica quale dimensione fondamentale e determinante e dalla dimenticanza del senso originario della *physis*, cioè di quell'essere che non è fatto e prodotto dall'uomo, si capisce l'importanza di quest'interpretazione di Aristotele per il secondo Heidegger. Poiché però la grandezza della concezione aristotelica della *Physis* — come Heidegger stesso afferma nella conclusione del suo saggio — sta nel fatto che in essa è parzialmente serbato l'originario senso presocratico del termine (e non certo perché in essa emerge la considerazione della tecnica che, anzi, occulta in parte quel senso), mi pare sia l'orizzonte guadagnato mediante l'interpretazione dei Presocratici a caratterizzare il tono speculativo della riflessione heideggeriana in questa fase, e non l'interpretazione di Aristotele (determinante invece nel decennio precedente *Essere e tempo*).

²³ HGA IX, 406 (*Zur Seinsfrage*). L'espressione è ripresa dal libro di Ernst Jünger *Der Arbeiter* (1932) che, assieme all'altro scritto di Jünger *Die totale Mobilmachung* (1930), ebbe un'influenza centrale nelle riflessioni heideggeriane sulla tecnica e sul nichilismo.

L'INSEGNAMENTO FILOSOFICO IN FRANCIA OGGI

JACQUES MUGLIONI*

La *classe de philosophie* è una classe in cui si fa della filosofia, il che significa porsi per se stessi dei problemi filosofici, per trarne delle conclusioni che possiamo fare proprie: poiché non si tratta di insegnare la filosofia (quale?) né della filosofia ma di filosofare per davvero, diremo che questo insegnamento è di per sé filosofico. Per giustificare questa tradizione occorrerebbe risalire il corso della storia, col rischio di perdersi: una cosa è certa, proprio per il suo carattere questo insegnamento ha avuto spesso l'onore di attirare l'attenzione del potere politico. Se nel XIX secolo viene considerato — poco, a dir il vero — un mezzo per cautelarsi contro il materialismo e le dottrine "sovversive", il più delle volte è stato denunciato come focolaio di sovversione. Durante il Secondo Impero l'*agrégation* in filosofia fu per un certo periodo soppressa; sotto la Quinta Repubblica ha dovuto lottare duramente e a più riprese per la sua sopravvivenza. Quindi, anche se la *classe de philosophie* è forse la caratteristica peculiare e il vanto dell'insegnamento secondario, ciò non significa che abbia avuto la vita facile, beata e senza vicissitudini.

Questo insegnamento esiste per una volontà politica, che è, da più di un secolo, quella dello Stato repubblicano. Ma il suo stile è andato via via configurandosi nella pratica della classe e sotto l'impulso di maestri eccezionali di cui l'insegnamento attuale porta il segno. Senza dimenticare nomi come quelli di Jaurès e di Bergson che iniziarono la loro carriera come professori di liceo, dobbiamo ricordare dei filosofi autentici che hanno dedicato tutta la loro vita all'insegnamento secondario: Jules Lagneau, Alain, Michel Alexandre, Jean Nabert. È impossibile citare tutti coloro che — rimasti oscuri forse per la storia — hanno illuminato intere generazioni di allievi. Quanti uomini maturi ricordano come un privilegio della loro gioventù la propria 'classe' di filosofia!

Ma quali sono le caratteristiche di questo insegnamento che un professore può iniziare al liceo e proseguire al Collège de France, come fecero Bergson e

* MUGLIONI prof. Jacques, Ministère de l'Education Nationale, Inspection Générale, Paris.

Hyppolite? O meglio, che ne è oggi di esso dopo essere passato attraverso una diversità di stili, forse attualmente più spiccata di una volta? Fino a poco tempo fa si poteva trovarne una immagine nel manuale abitualmente consigliato, se non sempre usato, dall'insegnante: prima della guerra infatti questo manuale appariva abbastanza consono all'enunciato dettagliato di un programma che raggruppava ancora gli argomenti secondo le rubriche tradizionali di psicologia, logica, morale, filosofia generale (per evitare, allora, il termine metafisica). In seguito alle istruzioni della *Inspection Générale* — sempre più insistenti nel corso di questi ultimi quarant'anni — il manuale in senso stretto è quasi completamente sparito dalle classi: a dire il vero è spesso sostituito da una antologia di brani scelti in base ad un programma articolato esclusivamente in nozioni filosofiche raggruppate per temi. Il professore accorto preferisce consigliare ai suoi allievi un ristretto numero di opere filosofiche scelte tra quelle dei grandi autori a partire da Platone, per studiarle in modo coerente, oppure fare riferimento ad un brano specifico nel caso in cui si stia trattando una tematica ben precisa. Questo metodo solleva due problemi di fondo: quale rapporto abbia l'insegnamento filosofico da un lato con l'elenco ufficiale delle tematiche obbligatorie e dall'altro con l'elenco degli autori, visto che questi due elenchi costituiscono le due parti congiunte del programma.

Un programma di tematiche, come quelle di *tempo, memoria, storia, o di natura, arte, tecnica* non può pretendere di fornire all'insegnamento un oggetto già preconstituito. Poiché si può filosofare solo a patto di porsi o per porsi dei problemi filosofici, ma poiché il porre un problema filosofico implica sempre un metodo o una scelta filosofica determinata, sembra difficile o addirittura impossibile proporre delle formulazioni il cui elenco avesse valore universale. Per questo si è preferito affidare all'iniziativa dei singoli docenti l'enunciazione dei problemi e proporre solo un elenco delle nozioni che questi problemi, se veramente filosofici e qualunque sia la loro formulazione, non possono non mettere in causa. Occorre prestare attenzione soprattutto ai rapporti e ai collegamenti molteplici che le nozioni hanno nell'enunciato di un problema. Come è possibile porsi il problema della storia senza chiarire le idee di tempo e di memoria? Come riflettere sull'arte e sulla tecnica senza studiare il loro rapporto con la natura? Insomma, il programma, elencando nozioni, delinea con discrezione le caratteristiche che deve avere la conoscenza filosofica affinché la riflessione non rimanga disarmata di fronte ai problemi più attuali.

Abbiamo precisato che esiste un elenco di autori, proposti alla scelta del professore: è però assente dal programma la storia storica della filosofia. Intendiamoci: il professore può ritenere utile, per illustrare ad esempio la nozione di uno e molteplice, tratteggiare all'interno del mondo greco il ritratto storico dei grandi presocratici, così come può accadere che per dare l'esatta misura di un problema fondamentale, come teoria e prassi, spazio e tempo, abbia bisogno di

fare una panoramica e di individuare il nucleo di una grande filosofia, tant'è vero che la storia filosofica della filosofia si confonde per una parte essenziale con la stessa filosofia, come l'hanno mostrato i più grandi filosofi fino a Hegel. In breve, il programma attualmente in vigore si sforza di enunciare — ma ovviamente non si riesce mai a farlo in modo definitivo — le condizioni per avviare al pensiero filosofico, cioè innanzi tutto l'esercizio della riflessione.

È inevitabile constatare a volte dei divari tra l'ideale e la pratica effettiva dell'insegnamento: è infatti impossibile pretendere che ogni insegnante di filosofia sia un autentico filosofo e che abbia, oltre ad una cultura storica, un pensiero veramente personale. L'insegnamento filosofico non può sfuggire alle mode intellettuali: è stato via via influenzato — a volte al di là di ogni limite — dal bergsonismo, poi dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo, dal marxismo, tanto che uno storico potrebbe facilmente distinguere e descrivere le varie epoche dell'insegnamento filosofico. La sensibilità agli influssi immediati può essere considerata un segno di fragilità e un limite, ma può anche significare che l'insegnamento filosofico, per quanto affondi le sue radici in una tradizione e nella storia, mantiene un senso solamente se resta in contatto con l'attualità filosofica e con il proprio tempo: non si può, infatti, pretendere di porre problemi astrattamente e fare come se la filosofia appartenesse solamente alla storia.

Esistono, però, delle mode che, lungi dall'illustrare la validità della filosofia, possono addirittura mettere in pericolo il carattere filosofico del suo insegnamento. Già nel periodo tra le due guerre la classe di filosofia si era trovata soffocata dalla esposizione uniforme e acritica di teorie prevalentemente psicologiche che, dopo un'ora di gloria, sono cadute nell'oblio o nella derisione. Da una quindicina d'anni hanno avuto spesso un'importanza di primo piano l'etnologia, la linguistica o la psicanalisi: lo sfumarsi di queste mode eccessive quanto passeggiare offre ora all'insegnamento filosofico l'occasione di riprendersi, certo non nel senso di ripiegarsi — come sostengono i suoi denigratori — su una non ben precisata *philosophia perennis*. L'incontro indispensabile della filosofia con tutto ciò che non si identifica con essa non esime, anzi esige, una maggiore vigilanza, vivificata dalla cultura costituitasi nella storia. Lo strutturalismo sociologico o linguistico, ad esempio, non può essere per l'insegnamento filosofico un *corpus* di dogmi o di ricette da apprendere, ma un insieme di tesi, cioè di opzioni, da delucidare e da collocare grazie alle risorse di una cultura che immunizza da una adesione ingenua, tributo, questo, di solito destinato all'oblio. Questo insegnamento riceve oggi nuovo impulso dalla consuetudine che si è diffusa di leggere e studiare i grandi testi filosofici considerati come modelli, non perché diano risposta ad ogni interrogativo, ma perché insegnano a ben condurre i propri pensieri e rendersi consapevoli della propria capacità di riflessione. Questa lettura meditata e personale è stata incoraggiata, una quindicina d'anni fa, in-

troducendo tra i tre argomenti di dissertazione a scelta del candidato per le prove del *baccalauréat*, un testo di un grande filosofo.

Questo rinnovamento dell'insegnamento filosofico, per il quale il ritorno alle fonti è l'opposto di un ritorno al passato, ci porta a dover cercare oggi la filosofia nella pratica dell'insegnamento. La modestia dei professori — caratteristica questa dei più profondi — non deve farci dimenticare che nel nostro tempo forse solo loro mantengono viva l'unica scintilla di vigilanza filosofica. Il loro lavoro quotidiano resta nell'ombra — ma possiamo farne loro un rimprovero? — e non li stimola certo ad occupare quel proscenio che i mass-media preferiscono riservare — ma per quanto? — alle scienze umane considerate per ora le più recenti acquisizioni e testimonianze della modernità. Certo, questo lavoro filosofico, così utile alla cultura e alla coscienza contemporanea, non può consolarci dell'assenza di una grande filosofia, di un autentico progresso nella storia dello spirito: contribuisce almeno, però, a trasmettere a generazioni di giovani non solo gli strumenti del pensiero, ma anche la coscienza dell'obbligo di renderli fecondi.

Questo coraggio ha fatto sopravvivere l'insegnamento filosofico, non lo ha fatto cadere sotto i colpi delle persecuzioni degli anni '60 e '70: lo si voleva smantellare o contraendo le ore di lezione in *terminale* o diluendole nelle classi precedenti per potere, in un secondo momento, giustificare il carattere opzionale nell'ultimo anno di corso. Lo ha salvato la propria risolutezza: nessuno, né nella società né nell'apparato statale si rendeva conto della utilità di tale insegnamento e tanto meno era disposto di salvaguardarne l'esistenza. Quando lo Stato smarrisce la coscienza del proprio ruolo per farsi servo della società civile e di un'opinione pubblica ben lungi dall'essere disinteressata, è privo di volontà politica e l'insegnamento filosofico si riduce pertanto ad una mera sopravvivenza. Non serve a nulla argomentare, far valere delle ragioni quando i pubblici poteri e l'amministrazione dello Stato non sono in grado di recepirle: la filosofia doveva per forza essere la vittima designata della modernizzazione dell'insegnamento, se è vero che lo specifico della modernizzazione consiste nell'accrescere l'efficienza della produzione riducendone contemporaneamente i costi.

Per questi motivi l'insegnamento filosofico è alle prese, da solo, con le contraddizioni che gli infligge l'istituzione: mantiene un buon orario (otto ore) nella *terminale* cosiddetta letteraria, ma in realtà ridotta in buona parte a rifugio per gli allievi non graditi nelle classi scientifiche; nello stesso tempo si moltiplicano le classi preparatorie al *baccalauréat* tecnico, ove alla filosofia sono assegnate solo due ore settimanali. Il professore di filosofia — che fino al 1965 prestava servizio in due o al massimo tre classi — si vede così assegnare e imporre fino a otto o nove classi e l'insegnamento non può che essere snaturato. Questa situazione lascia totalmente indifferente i poteri pubblici: potrebbe al limite essere tollerabile se si trattasse di fare solo dell'animazione, mentre si dimentica che l'inse-

gnamento filosofico ha delle esigenze che difficilmente possono essere soddisfatte in tali condizioni. Per questo bisogna ammirare la pazienza dei professori di filosofia che nessun potere politico, forse ancora per molto tempo, non sarà in grado di ascoltare.

A differenza delle discipline che si configurano di anno in anno in base a programmi ben determinati la cui difficoltà o vastità aumenta progressivamente, l'insegnamento filosofico deve soddisfare fin dall'inizio a due condizioni fondamentali: rivolgersi a giovani che hanno già ricevuto una istruzione scientifica e umanistica — questo per non correre il rischio di scadere in sedute di banale assimilazione e di chiacchiere vuote, ridotte ad elencare opinioni poco fondate e perentorie ad un tempo, e inoltre poter disporre di un orario settimanale tale da assicurare una continuità e di conseguenza una sufficiente intensità di riflessione. Quest'ultima condizione è ben lungi dall'essere soddisfatta; quanto alla prima, lo è sempre di meno per il degrado generale degli studi inferiori e superiori. L'ignoranza scientifica di un congruo numero di allievi rende singolarmente delicato un insegnamento che non può eludere i problemi relativi alla conoscenza, ai suoi metodi, al suo valore. Ma c'è di peggio: l'ignoranza letteraria priva l'insegnamento di una base sempre considerata essenziale dalla filosofia nella sua storia. Infine, e soprattutto, l'incapacità di leggere veramente, cioè di leggere dei libri, o di scrivere veramente, cioè di mettere in ordine qualche idea elementare, potrebbe costringere l'insegnamento filosofico a degli accodamenti risibili. Il professore, che non vuole rinunciare alle esigenze fondamentali della propria disciplina, si vede costretto ad insegnare elementi di grammatica o a fare corsi di vocabolario, il che appesantisce il suo compito, nei limiti già così ridotti dell'orario. Forse non è intempestivo chiedersi quale fine farebbe la filosofia in una scuola che rinunciasse ad insegnare gli elementi del linguaggio e della cultura.

La maggior parte degli insegnanti di filosofia vivono con profondo disagio e amarezza queste difficoltà e non mancano di farsene interpreti: sono rimasti sedotti meno di altri da innovazioni pedagogiche perché ben in grado di valutarne le conseguenze. Solo una piccola minoranza vorrebbe porre rimedio a questa situazione estendendo la filosofia a classi anteriori alla *terminale*: come fanno a non vedere che ai loro allievi manca non la cultura filosofica, ma la cultura *tout court*, la capacità di leggere e di scrivere, le conoscenze esigibili dai candidati al *baccalauréat*? Diluire in più anni questo insegnamento significherebbe non solo diluirlo, ma aumentare il carico di servizio che pesa già sui professori, presupporrebbe una totale trasformazione della disciplina: forse verrebbe messo in questione il suo stesso carattere filosofico.

Alcune proposte mirano, infatti, a ridurre l'insegnamento filosofico allo studio dei testi considerati unicamente nella loro "testualità", quasi che i testi filosofici, alla stregua di oggetti, fossero portatori di caratteri peculiari e potessero essere intesi indipendentemente da un insegnamento propriamente filosofico. Un tale

orientamento sarebbe formalmente in contrasto con la propria tradizione che esige una totale libertà personale di giudizio. Se aggiungiamo poi che queste proposte fanno riferimento alla nozione di interdisciplinarietà, nozione così confusa, se si eccettuano alcuni casi ben individuabili di applicazioni tecniche o di nuove ricerche scientifiche, c'è da temere finisca per essere colpita la stessa identità della disciplina, se non addirittura l'insegnamento considerato nel suo insieme. Non è neppure degna di commento un'ultima proposta, che porta il marchio dell'ultima moda, al di là di ogni buon senso: essa propone una regionalizzazione del programma, in una regione si tratterebbe della passione e del lavoro, in un'altra dello Stato e della logica, ad esempio. Potrebbe trascorrere un intero anno scolastico senza pronunciare la parola verità, ecc. La preoccupazione maggiore sembra essere quella di demolire l'esistente e rendere impossibile un insegnamento degno di tale nome: eppure i danni prodotti da questo tipo di creatività pedagogica a livello elementare e medio sono fin troppo noti e sotto gli occhi di tutti.

E ora, da ultimo, è inevitabile — come abbiamo già accennato — chiedersi quale rapporto intercorra tra l'insegnamento filosofico e la speculazione filosofica. Innanzi tutto, perché questo insegnamento possa dirsi filosofico, presuppone che gli allievi siano invitati a pensare realmente e non ad acquisire solo delle notizie sulla filosofia, le sue categorie, la sua storia. Ma soprattutto se non fosse in stretto legame con quanto si può pensare oggi, sarebbe un insegnamento morto, un rito arcaico, privo di qualsiasi motivazione: si insegna la storia antica perché è legata al presente. Come potrebbe l'insegnamento filosofico porsi il problema della verità e della sapienza senza rispondere insieme agli interrogativi del presente, senza arricchirsi dei rinnovamenti del pensiero filosofico più vivo? A questo punto dobbiamo domandarci seriamente se le novità che possono anche sedurre l'insegnamento filosofico — non l'abbiamo nascosto — corrispondano effettivamente ad un rinnovamento del pensiero filosofico. Stiamo toccando la questione più scottante: esiste una filosofia contemporanea in grado, non di farci dimenticare la tradizione — perché in questo caso non sarebbe neppure filosofia — ma di proporci un modello totalmente innovativo?

Non si tratta di speculare su non si sa bene quale fine della filosofia per sostituire una disciplina impegnativa con la poesia ammaliatrice, la critica extralucida o il commento epistemologico delle scienze umane, che si presume occupino ormai il terreno della filosofia: una cosa è domandarsi se sia concepibile la fine della filosofia, un'altra — ed è facile — immaginarsi la fine dell'insegnamento filosofico. Un insegnamento che confonda la conoscenza con le notizie date da una macchina o l'esercizio della riflessione con una interdisciplinarietà da club, o con un amalgama storico-filosofico-letterario equivarrebbe esporre ad una morte lenta un insegnamento filosofico privo di attenzione vigilante e critica nei confronti di mode effimere, nate d'altronde dal suo seno, cadute in facili tentazioni.

Le nostre riflessioni si sono limitate all'insegnamento filosofico impartito, sia pure con orari molto ineguali, nelle classi conclusive preparatorie al *baccalauréat*. I professori di filosofia insegnano anche nelle scuole che preparano i maestri elementari, in condizioni sempre più difficili per il prevalere dell'opinione che l'insegnamento non sia un'arte, ma un mestiere: in quanto mestiere implica una formazione simile a quella tipica dei mestieri meccanici. Essi sono inoltre presenti — e sono tra i migliori — nelle classi preparatorie alle grandi Scuole letterarie: svolgono a livello universitario un insegnamento considerato secondario che, sotto molti punti di vista, costituisce una referencia di primo ordine per l'insegnamento filosofico in generale. Quanto all'insegnamento universitario, non è nostro compito presentarlo in questa sede: ci sia tuttavia permesso ricordare l'importanza determinante del programma annuale per l'*agrégation* che contribuisce a mantenere nell'Università, accanto alle ricerche specialistiche, il riferimento ai temi filosofici fondamentali.

Emerge in tal modo il ruolo decisivo dell'insegnamento filosofico — che conclude gli studi secondari — per gli stessi studi filosofici. L'obbligo di preparare gli studenti universitari ai concorsi abilitanti (C.A.P.E.S. e agrégation), difficili da superare, soprattutto in filosofia, continua a spronare l'Università ad essere attenta alle esigenze del professore chiamato ad insegnare la filosofia come disciplina d'insegnamento generale senza una specializzazione specifica. Questo insegnamento è dunque, almeno indirettamente, regolativo per gli studi filosofici la cui diversificazione non è un dato iniziale, ma è possibile solo in un secondo momento.

Ricordiamo soprattutto una cosa: la classe di filosofia al liceo non ha l'obiettivo di reclutare filosofi né professori di filosofia. Il suo scopo è di offrire ai giovani che concludono gli studi secondari — e per la maggior parte i propri studi speculativi — l'occasione di accedere ad una visione d'insieme che permetta loro di unificare, approfondire la propria cultura, di esercitarsi, almeno una volta nella vita, a chiarire idee considerate per se stesse, dando un'impronta significativa all'intero corso degli studi secondari. È questo in effetti il compito di un insegnamento che si è coraggiosamente costituito nel corso della storia e che dei fanatici di una modernità male intesa, a qualunque corrente appartengano, mettono continuamente, in modo diretto o più subdolo, in discussione.

Jacques Muglioni
(trad. it. L. V.)

CONVEGNI

NIETZSCHE-STIRNER

Dopo tante condanne e indifferenza è da molti anni oramai che continua a svilupparsi nella cultura italiana un notevole interesse nei confronti di Nietzsche, che è stato scoperto come uno dei pensatori più vivi ed inquietanti della cultura contemporanea. Pensatore inattuale, non solo ha previsto e vissuto la crisi del mondo moderno, anticipando analisi e risposte, ma non ha mai indietreggiato davanti a nessun enigma, anche il più insidioso e problematico. La sua filosofia del sospetto, invece di evitare i rischi, vi si sottopone, interroga e si interroga continuamente, diffidando delle sicurezze e inoltrandosi nelle maschere del pensiero, a sua volta mascherando ogni sua parola e ogni suo passo. Proprio la novità e la complessità del suo pensiero gli hanno fatto pagare un duro prezzo in termini di indebite appropriazioni, fraintendimenti e falsificazioni.

Simile destino ha avuto in Italia anche Max Stirner, la cui filosofia è uscita dall'ombra verso la fine del secolo scorso grazie all'esplosione della filosofia di Nietzsche e la conseguente ricerca dei precursori del filosofo del superuomo, del quale l'"unico" stirneriano apparve come il primo annuncio. Per lungo tempo dimenticato, disprezzato e ignorato, Stirner è stato considerato un propugnatore di teorie antimorali e antisociali, negatore della religione e dello stato, teorico dell'anarchia ed esaltatore dell'individualismo più scontroso e visto come uno dei predecessori del fascismo e del nazionalsocialismo. Ma, se per Nietzsche tutto ciò sembra oramai da molto superato, per il filosofo de *L'Unico* questo momento sembra stia venendo solo adesso, perché negli ultimi anni si sono create le condizioni per una rivalutazione ed una esatta comprensione del suo pensiero, sotto la spinta di nuovi studi stirneriani e con la promozione di nuove traduzioni de *L'Unico* a cura di R. Calasso e di G. Penzo e degli *Scritti Minori* a cura di G. Penzo, iniziative queste quanto mai opportune.

Proprio con l'intento di verificare lo status della ricerca su questi due pensatori si è tenuto un Convegno su *Nietzsche-Stirner* a Tarquinia Lido nei giorni 8-9-10 dicembre 1983, organizzato dal Centro Studi di Filosofia Italiana, Centro che ha la propria sede in Roma, via L. Pianciani 31/A. Numerose e tutte dense ed interessanti le relazioni che si sono susseguite nei tre giorni, dopo la presentazione del Convegno fatta da Franco Lombardi. A Stirner hanno rivolto l'attenzione G. Penzo (*Stirner: la rivolta esistenziale*) e C. Menghi (*Gli esiti del soggetto*

e della legge in Stirner), a Nietzsche F. Ravaglioli (*Nietzsche e la politica*) e E. Mirri (*Considerazioni sulla figura del "superuomo"*), a Nietzsche-Stirner P. Ciaravolo (*Nietzsche-Stirner divenire-divenuto*), C. Sini (*Stirner, Nietzsche e l'ambiguità del concetto di individuo*) e A. Negri (*Nietzsche oltre Stirner?*). Interessanti pure le discussioni seguite alle relazioni e le diverse comunicazioni di H. Arvon, M. Duichin, F. Andolfi, A. Laganà, M. Cacciari, S. Blasucci, V. Mencucci, A. Rizzacasa, C. Berto e S. Buscaroli.

Dalle varie relazioni e comunicazioni è emerso che Stirner torna a suscitare oggi interesse con la crisi del marxismo, la revisione della dialettica e il ritorno prepotente di Nietzsche. Fino ai nostri giorni, salvo rare eccezioni, il rapporto Nietzsche-Stirner non è stato adeguatamente affrontato, non sono state cioè approfondite quelle problematiche quali la concezione dell'essere, il rapporto essere-uomo, la morte di Dio, che avrebbero permesso non solo di accogliere sia il rapporto intrinseco che la diversità tra i due autori, ma anche di cogliere in Stirner una dimensione unitaria e coerente di un nuovo modo di filosofare e fargli occupare all'interno della storia del pensiero occidentale un suo posto particolare. Merito del Convegno è stato quello di aver trattato le divergenze-convergenze teoriche dei due filosofi che, come è stato rilevato, pur cercando di porsi al di là dell'ambiguità, sono ambigui. Ma l'importante è che, pur essendo stato impostato in modi diversi, il tema non è stato affrontato esaminando isolate affermazioni o contestando singoli punti per cercare di confutare e neutralizzare la violenza del discorso dei due pensatori, ma l'attenzione è stata rivolta alla totalità del loro pensiero. Solo così Nietzsche e Stirner, pensatori inattuali e non profeti del nostro tempo, possono essere capiti.

Claudio Berto

GORGIA E LA SOFISTICA

Lentini (Catania), 12-15 dicembre 1983

Sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica Italiana con la collaborazione scientifica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania e della Sezione Catanese della Società Filosofica Italiana si è tenuto a Lentini e Catania il 1° Convegno Internazionale su «Gorgia e la Sofistica».

Una trentina di studiosi provenienti da Italia, Francia, Inghilterra, Olanda, Germania, Polonia, Svizzera, Stati Uniti hanno affrontato e discusso i molteplici aspetti dell'opera e della personalità del filosofo e retore di Lentini.

Dopo il saluto del Sindaco di Lentini, Gianni Cannone, dell'ambasciatore di Grecia in Italia Christos Stremmenos, del preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania Giuseppe Giarrizzo, del Presidente della Sezione catanese della Società Filosofica Italiana, Luciano Montoneri, ha letto la relazione d'apertura C.J. Classen (Univ. di Göttingen) sul tema *Gorgia nella tradizione antica*. Sulla base delle testimonianze della tradizione antica egli ritiene che non sia lecito separare il sofista di Lentini dagli altri sofisti, anche se i suoi interessi non si sono limitati alla sola retorica.

T.J. Saunders (Univ. Newcastle) ha trattato della *Gorgias' Psychology in the history of the free-will problem*, mentre Walter Leszl dell'Università di Pisa ha tenuto una relazione su: *Il potere della parola in Gorgia e in Platone*. Platone, pur nella sua presa di distanza da Gorgia, si viene a trovare sulla stessa posizione col riconoscimento della forza che la parola esercita sulla psyche.

Attilio Zadro, Università di Padova, parlando su *Gorgia e la retorica nel quadro epistemologico di Geoffrey E.R. Lloyd*, ha messo in rilievo ciò che lega il sofista di Lentini a Parmenide di Elea e il contributo che Gorgia, approfondendo la penetrazione delle tecniche del discorso, ha dato al grande dibattito intorno all'essere e alle possibilità che il logos ha di trasmetterne la verità.

Antonio Capizzi, Università di Roma, rispondendo alla domanda: *Gorgia retore o filosofo?*, ha sostenuto che "uno scritto (come quello *Sulla natura o su ciò che non è*) che esordisce negando la realtà e finisce negando la parola, non può essere letto contenutisticamente: ciò che conta è chiaramente il *modo* della dimostrazione, identico a quello di altre dimostrazioni gorgiane, come l'*Elena* e il *Palamede*".

Antonio Montano, Università di Napoli, ha svolto la sua relazione su *Logos e aisthesis nel discorso gorgiano sulla realtà*.

P. Cosenza (Univ. di Salerno) ha trattato il tema *Gorgia e le origini della logica*, occupandosi di "*Gorgia nella testimonianza di Aristotele e di Hegel*", rilevando che nella moderna rivalutazione della sofistica ad opera di H. Gomperz, Untersteiner, Dupréel e altri, un ruolo importante viene riconosciuto al pensiero di Gorgia sia dal punto di vista ontologico che da quello metodologico. Già

Aristotele negli *Elenchi sofistici* e nella *Retorica* aveva accennato al contributo gorgiano in ordine alla costituzione delle tecniche del dialeghesthai. S. Mazzara dell'Università di Palermo ha parlato di *Unità metodologica e concettuale nel Peri t.m.o. e nelle opere epidittiche "Elena" e "Palamede"*. Secondo Mazzara vale per Gorgia il criterio dell'"adaequatio intellectus et rei" (fr. 82 B 26).

K. Döring, Univ. di Bamberg, ponendosi la seguente domanda in termini alternativi: *Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?*, rifiuta la tesi di Guthrie (1969) e di Graeser (1983) che vedono in Antistene due precisi aspetti: il teorico della conoscenza che si rifà alla "Sofistica" e il moralista che si rifà alla "Socratica". Döring respinge questa bipartizione, in quanto, a suo avviso, anche le dottrine gnoseologiche sono di provenienza socratica e servono ad Antistene per difendere contro Platone le posizioni del Socrate storico, come egli le intendeva.

J. Mansfeld, Università di Utrecht, si è chiesto: *MXG a doxography?*. Egli pensa che l'anonimo autore del trattato pseudoaristotelico sia un eclettico del 150 ca. d.C., un aristotelico pirronizzante, che usa per le confutazioni il 4° e il 1° modo di Agrippa. È possibile scorgervi altresì l'uso di una fonte medioplatonica, presumibilmente Eudoro per la teologia di Senofane. Gli argomenti di Gorgia sono modernizzati alla maniera pirroniana con una contaminazione di passi forse del *Parmenide* di Platone. L'ordine della trattazione è il seguente: Melisso-Senofane attraverso Teofrasto (Da Aristotele, *Met.* A 5). Non vi è confutazione dell'argomento gorgiano fondato sul disaccordo dei filosofi, mentre la confutazione dell'"idios logos" nella prima tesi è fatta con l'uso del 4° tropo di Agrippa.

G. Martano, Univ. di Napoli, trattando il tema *«l'ambivalenza del logos e l'esigenza della scelta: Gorgia, Prodicò e Luciano»*, ha richiamato l'attenzione sugli aspetti dilemmatici del logos nella concezione sofistica e sulla necessità della scelta come vediamo nell'*Eracle al bivio* di Prodicò e nel *Sogno* di Luciano di Samosata. Scorge in Gorgia la teorizzazione di una scelta di natura estetica, ravvisando in ciò un precedente antico della psicologia di personaggi moderni quali i dannunziani Cantelmo o Effrena o di certe figure del teatro pirandelliano.

L. Montoneri, Università di Catania, ha richiamato l'attenzione del convegno su *La dialettica di Gorgia nel P.t.m.o.* sostenendo che lo scritto gorgiano va inserito nel quadro delle vicende della dialettica antica nell'età dei sofisti e precisamente nell'epoca in cui la dialettica eleatica si viene trasformando in senso eristico-verbalistico. Per Montoneri il *P.t.m.o.* rappresenta il più interessante documento di pensiero eristico del V secolo anteriormente a Socrate e Platone. In questa prospettiva ermeneutica Gorgia non può essere detto "nichilista", essendo suo intento primario non teorizzare una metafisica del nulla, ma dimostrare "l'indecidibilità in generale delle questioni ontologiche".

Barbara Cassin, Univ. di Lille, si è soffermata su "*Gorgias critique de Parmenide*". Le argomentazioni del *P.t.m.o.* svelano — per la relatrice — l'autotradittorietà del discorso sull'essere; la critica di Gorgia a Parmenide è condotta sul piano della logica, senza rispetto per i *pragmata*. La sofistica è una logologia

nella quale il logos è staccato dalla physis e vive nel mondo della polis, dove vige il nomos. "Alla fisica succede la politica".

M. Wesoly, Univ. di Poznan ha parlato su *Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi: nulla esiste (P.t.m.o.)*. Egli sostiene l'attendibilità del MXG nella ricostruzione del discorso gorgiano. Probabilmente Gorgia ha prima presentato la sua propria dimostrazione della tesi "nulla esiste", per poi dedurre la stessa tesi mediante una rassegna delle opinioni espresse in proposito dai filosofi precedenti.

Ezio Riondato, Univ. Padova, ha svolto una relazione su *La "pragmateia" di Gorgia secondo Aristotele (El. Soph., 34, 183 b 36-38)*. Partendo dal passo sopra citato in cui lo Stagirita dice che l'insegnamento dei professionisti dell'eristica era in certo modo simile a quello di Gorgia, Riondato inferisce che la "pragmateia" gorgiana dovesse avere un carattere problematico-scientifico e soprattutto filosofico. Per quanto riguarda il suo contenuto, Riondato ritiene che fosse l'individuabile, cioè la realtà esistenziale, in cui anche Aristotele si è cimentato, pur se in misura limitata per la potente passione metafisica che lo animava.

R. Laurenti, Univ. di Napoli, parlando su le *Citazioni di Gorgia in Aristotele*, ha ricordato che Gorgia è citato una decina di volte dallo Stagirita. Egli dimostra come la critica aristotelica al sofista di Lentini non sia assolutamente negativa, ma anzi accade a volte che lo Stagirita si trova a condividere la posizione gorgiana. "Da tale critica appare che Gorgia, distrutto l'essere, si gettò sulla parola per celebrare in essa i problemi che i suoi predecessori avevano agitato sull'essere".

G. Basta Donzelli (Univ. di Catania) ha svolto una relazione dal titolo: *La colpa di Elena: Gorgia ed Euripide a confronto*, facendo notare come "nell'Encomio di Elena Gorgia tenda a dilatare gli spazi dell'*akousion* mentre nelle *Troiane* (vv. 860-1059) Euripide tende a restringerli entro limiti compatibili con le esigenze di una società giuridicamente organizzata". In ambedue gli autori l'amore è costrizione, impulso a cui non si resiste se non a carissimo prezzo, "solo che, a differenza di Gorgia, il poeta tragico mobilita contro la *nosos* erotica le risorse della *gnome*, a servizio della ideologica della polis. Il che spiega il rifiuto euripideo delle lusinghe di una retorica di tipo gorgiano, che aveva fatto le sue prove in Atene già in età pregorgiana".

La relazione di M.L. Silvestre, Univ. di Napoli, sul tema: *"Una lettura aristotelica di Gorgia: le ragioni di un silenzio"* vuole rintracciare le ragioni del silenzio di Aristotele sulle tesi gorgiane del *P.t.m.o.*, individuandole nella ragione sostanziale che queste tesi, in quanto negative, implicano la caduta di ogni possibilità di discorso.

L. Palumbo, Università di Napoli, si è occupata di *Evento e interpretazione nell'Encomio di Elena*. L'encomio è un discorso persuasivo. Se la sua verità consiste nella persuasione e questa è una forma di inganno, la "verità è paradossalmente un inganno".

G. Tortora (Univ. di Napoli) ha trattato *"Il senso del kairos in Gorgia"* sostenendo che il "kairos in Gorgia è il fiuto di una risposta, in termini di comportamento, qualitativamente adeguata alle circostanze date e, come tale, esso si configura come una concorrenza di eventi che caratterizzano una singola situa-

zione, come una necessità cui l'uomo, nella maggior parte dei casi, non può non adeguarsi".

G. Casertano (Univ. di Napoli) ha parlato su *"La legge e il piacere: Antifonte B 44 DK"*, sostenendo che noi ci troviamo qui da un lato di fronte ad una concezione apparentemente pessimistica dell'uomo, ma dall'altro a una forte denuncia del "nomos" delle istituzioni politiche e sociali opprimenti e mortificanti la naturalità del thymos umano. Siamo così nella situazione di una vita in cui il piacere è sempre misto al dolore.

Antifonte non si limita a constatare il formalismo e la convenzionalità della legge, ma denuncia l'origine sociale del dolore. A.M. Battegazzore (Univ. di Genova) ha svolto *Riflessioni sulla nozione di "arte" e linguaggio in Gorgia e Aristotele*. La critica di Aristotele a Gorgia (es. *Ret.* 1406 b 5) va inquadrata nella sua concezione per cui la "semantica della metafora non può dare luogo a una semantica della contraddizione". Battegazzore sostiene che il "pensiero di Gorgia non si lascia settorializzare facilmente" e che può "essere definito una sintesi indissociabile di filosofia e retorica". "Dalla sfiducia dell'essere (eleatico) il filosofo di Lentini approda alla fede del Logos che prende il posto del sostrato ontologico degli Eleati". "Lo sgretolamento della metafisica proprio del trattato sul *Non essere* e la conseguente ontologizzazione quale appare negli *Encomi di Elena* e di *Palamede* devono essere inquadrati in una prospettiva sincronica di pensiero".

R. Soraci (Univ. Catania) si è occupato di *Nomos e physis in Antifonte*. Egli ha preso le mosse dai concetti di «physis» e «nomis» nel pensiero greco più antico, passando poi ad esaminare il problema dei rapporti tra diritto positivo e diritto naturale nella interpretazione filosofico-giuridica di Antifonte. Egli ha sottolineato l'esigenza di inquadrare gli scritti di Antifonte nella vicenda reale della sua epoca della cui complessità e contraddittorietà essi sono mezzi di indagine "politica". Il pensiero di A. viene così innestato nel quadro dei rapporti tra i messaggi etico-culturali dei filosofi della *Machtpolitik* delle poleis nello scorcio del sec. V.

S. Pricoco (Univ. di Catania) ha parlato su *Gorgia e la sofistica nella tradizione latina*. Egli ha ricostruito l'immagine riduttiva e dei Sofisti che l'antichità ebbe e trasmise fino a noi, dei quali dimenticò per lo più le elaborazioni teoriche e le conquiste tecniche, per sottolineare invece il virtuosismo dialettico, il relativismo morale, la spregiudicatezza religiosa, la venalità. Tale condanna si trasmise dalla tradizione greca a quella latina. Il più severo nei confronti dei Sofisti fu Cicerone; dopo di lui gli scrittori tecnici come Quintiliano e i tardi trattatisti di retorica attenuarono le antiche accuse. Queste furono riprese dai cristiani che rinnovarono gli antichi pregiudizi verso i sofisti e resero definitiva la loro rimozione dai modelli culturali dell'Occidente.

C. Natali (Univ. Venezia) ha dato al suo contributo il titolo: *Evitare Gorgia: la posizione di Isocrate verso il suo maestro*. Egli ha sostenuto che Isocrate evita di parlare di Gorgia, se non in termini più o meno duramente critici, per il desiderio di distinguere la propria scuola dalle altre scuole filosofiche. Attraverso un confronto dei termini «logismos» e «doxa», in Gorgia e in Isocrate Natali

tenta di mostrare come questi voglia sostituire alla filosofia di Gorgia una filosofia più plausibile e più accettabile per il pubblico.

F. Donadi (Univ. di Padova) ha svolto delle *Considerazioni in margine all'Encomio di Elena*. Da filologo egli ha affrontato i problemi posti dall'edizione di un testo come l'*Encomio* in "cui filosofia e retorica sono strettamente intranodate". "Prendendo spunto da un problema filologico (e eroti aluosa, *Enc.* § 6), il relatore, si è proposto di dimostrare come l'*Encomio* non sia né sterile *paignton*, né d'altro canto abbia quale oggetto privilegiato il problema del *logos*, come molti asseriscono: ma che l'operetta gorgiana, riprendendo i temi del *Peri t.m.O.* in chiave mitico narrativa, sul filo delle vicende di Elena e di Paride, voglia mettere a fuoco la *dynamis* e i rapporti reciproci che legano *logos* e *opsis*. Per Gorgia l'*opsis* è superiore al *logos*, perché sola in grado di garantire la conoscenza dei fenomeni. Per questo, la parola può solo sedurre Elena, ma solo il corpo di Paride, palesato dall'*opsis*, può farla innamorare.

L. Pepe (Univ. di Napoli) ha parlato *Su un passo del P.t.m.o.: DK 82 B3* raffrontandolo con DK 82 B3a e avanzando l'ipotesi che nei passi esaminati si possa rintracciare una utilizzazione della forma concettuale che troverà espressione completa nella locuzione aristotelica "in quanto". L'ipotesi trova in parte conferma nella lettura di alcuni passi della *Metafisica* e del *De anima*.

Gorgias Persönlichkeit und Werk bei Platon è il titolo della relazione di O. Gigon (Univ. Berna), per il quale Gorgia probabilmente ha insegnato non soltanto un'ontologia agnostica, ma anche una dottrina di politica pratica, che può essere messa in relazione con ciò che Parmenide aveva detto circa le opinioni degli uomini (*doxai*). I resti di tale gorgiana teoria della praxis sono esattamente rintracciabili nel *Gorgia* e nel *Menone* di Platone. Per Gorgia virtù, giustizia etc. non sono (come per gli altri sofisti) oggetto della scienza pura, ma di un allettamento che si esercita attraverso la persuasione. Posizione questa che si può trovare nell'*Etica Nicomachea* dove Aristotele si pone contro Platone.

A.P.D. Mourelatos (Univ. Austin) ha tenuto l'ultima relazione su *Gorgias: on the function of language*. Egli ha sostenuto che la tesi della terza parte del *P.t.m.o.* è un attacco a due teorie sempre affascinanti del "significato". Gorgia adduce prima un argomento categoriale: le parole sono *toto coelo* differenti dalle cose (argomento diretto contro la concezione "referenziale" del significato). Nelle sezioni conclusive del trattato poi Gorgia adduce tre argomenti in merito alla possibilità che il medesimo contenuto mentale possa essere in persone differenti anche in tempi differenti o in differenti facoltà, se si tratta di un singolo individuo. Questi argomenti possono essere considerati come diretti contro una concezione *mentalista* del significato.

Le giornate del Convegno, particolarmente dense di relazioni, hanno visto la partecipazione di un pubblico assai attento e qualificato.

Gli atti del Convegno saranno pubblicati a breve scadenza, secondo l'impegno dell'Amministrazione del Comune di Lentini.

Antonino Tiné
(Università di Catania)

LE SEZIONI

BARI

L'attività della sezione barese della S.F.I. nell'anno sociale 1983 si è articolata secondo le linee programmatiche, elaborate dal Consiglio Direttivo fin dall'inizio dell'anno precedente (vedi Bollettino n° 117-118).

Seguendo i due filoni di interesse, quello culturale e quello professionale, la sezione — da una parte — ha sviluppato un' incisiva azione di animazione culturale sul territorio, che ha coinvolto un rilevante numero di studenti delle Scuole secondarie superiori e di giovani universitari ed ha favorito una sempre più consistente partecipazione di pubblico, dall'altra ha sollecitato il dibattito sull'insegnamento della Filosofia ed ha organizzato, in collaborazione con l'I.R.R.S.A.E. - Puglia un Corso di aggiornamento professionale per docenti e laureati in materie filosofiche, che si è articolato in sette incontri — tra il 16 novembre 1983 e il 19 gennaio 1984 — sul tema: *L'insegnamento della Filosofia in una prospettiva di riforma della Scuola secondaria superiore*.

Gli incontri culturali, che hanno tenuto presente due centenari, il centenario della morte di K. Marx e il centenario della nascita e il decimo anniversario della morte di J. Maritain, si sono svolti come di seguito: 8 febbraio 1983: Prof. Fran-

co Selleri, ordinario di Fisica nell'Università di Bari e Prof. Domenico Campanale, ordinario di Filosofia della politica nell'Università di Bari, a confronto sul tema: *Le nuove frontiere del sapere: fisica e filosofia*.

18 marzo 1983: Ubaldo Pellegrino, ordinario di Filosofia della religione nell'Università di Verona: *Ateismo e ricerca di Dio in J. Maritain*.

22 aprile 1983: Prof. Italo Bertoni, ordinario di Filosofia Morale nell'Università di Genova: *Ipotesi per una fondazione del problema della giustizia*.

10 novembre 1983: Prof. Diomede Marino, ordinario di Elettronica digitale nell'Università di Bari: *Uomini e macchine: determinismi e libertà*.

30 novembre 1983: Prof. Francesco Mercandante, ordinario di Filosofia del diritto nell'Università di Roma: *Un centenario: Karl Marx*.

20 gennaio 1984: Prof. Antonio Pieretti, ordinario di Filosofia teoretica nell'Università di Perugia: *Oltre il nichilismo: verso un nuovo concetto di ragione*.

Il Corso di aggiornamento professionale, a cui hanno aderito 43 docenti, si è svolto con un ritmo periodico abbastanza regolare:

— 16 novembre 1983: Prof. Massimo Mugnai, ordinario di Storia della Filosofia moderna e contemporanea nell'Università di Bari: *Elementi di logi-*

ca, assiomatica ed epistemologia nella Scuola secondaria superiore;

- 1 dicembre 1983: Prof. Franco Bosio, ordinario di Storia della Filosofia nell'Università di Perugia: *Insegnamento della Filosofia ed educazione artistico-espressiva*;
- 15 dicembre 1983: Prof. Diomede Marino, ordinario di elettronica digitale nell'Università di Bari: *Filosofia, ricerca scientifica e tecnologica*;
- 22 dicembre 1983: Prof.ssa Ada Lamacchia, ordinaria di Storia della Filosofia nell'Università di Bari: *Filosofia e Storiografia filosofica*;
- 10 gennaio 1984: Prof. Giuseppe Semerari, ordinario di Filosofia teoretica nell'Università di Bari: *Le due filosofie della scienza*;
- 12 gennaio 1984: Prof. Giandomenico Amendola, ordinario di Sociologia nell'Università di Bari: *Scienze umane e filosofia; i nuovi orientamenti della sociologia*;
- 19 gennaio 1984: Prof. Domenico Campanale, ordinario di Filosofia della politica nell'Università di Bari: *Filosofia e progettualità umana*. Direttore del Corso è stato il prof. Matteo Fabris, presidente della sezione.

M. Fabris

Il giorno 15 febbraio u.s. si sono svolte le elezioni per il rinnovo delle cariche sociali per il biennio 1984-1985. Il nuovo Consiglio Direttivo della sezione risulta composto, in ordine alle preferenze espresse, dai professori: Fabris, Beraldi, Lamacchia, Bellino e Casamassima. Il Consiglio Direttivo, convocato subito dopo dal decano, prof.ssa Lamacchia, per la nomina del Presidente e

del vice-Presidente, ha pregato il prof. Fabris — che aveva annunciato la non disponibilità per il rinnovo della carica — a recedere dalla sua decisione e ad accettare la presidenza anche per il biennio 1984-1985. Cedendo alle insistenze dei colleghi e alla volontà dei soci, il prof. Fabris ha ritirato ogni riserva e ha accettato la carica di Presidente. Vice-Presidente è stato nominato il prof. Beraldi.

MACERATA

Sull'argomento stimolante ed inesauribile "Filosofia e Scienza, oggi" si è svolto nei giorni 6 e 7 aprile 1984, presso l'Università degli Studi, per iniziativa della locale Sezione della S.F.I., un'interessante Convegno di Studi, cui hanno partecipato E.H. Hutten (Londra), D. Antiseri (Padova), F. Mondella (Milano), V. Somenzi (Roma) e, in veste di moderatore, F. Voltaggio (Macerata).

Il prof. E.H. Hutten, già allievo di Einstein e "collega di corso" di K.R. Popper e di B. Russell, ha tenuto una relazione sul tema "Origini storiche e psicologiche della scienza", che è il titolo di una sua nota opera, pubblicata anche in Italia.

Dopo aver ricordato che la nascita della scienza moderna può essere datata nel rinascimento fiorentino con la grande figura di Galilei, sebbene si possa a ragione risalire per taluni aspetti al mondo greco, Hutten si è soffermato sul concetto di tempo legato a quello di causalità. Di particolare rilievo è stata la trattazione dedicata al concetto di informazione, relativamente, soprattutto, al "significato" e alla "intenzione" del messaggio, che consentono di formalizzare il significato del-

l'informazione stessa come fa la semantica.

Tornando poi al tema dell'evoluzione storica della scienza, Hutten ha sostenuto che non è possibile fare scienza senza la storia della scienza ed anche senza la filosofia della scienza.

Il prof. Mondella ha affrontato il tema "I livelli di organizzazione della realtà", sottolineando, anzitutto, che se è vero che ogni livello presenta una specifica organizzazione, è, per altro, vero che esiste la necessità di distinguere tra complessità della teoria e complessità dei livelli, nell'ambito della costruzione, tuttavia, di un sapere unitario (es. riduzione di certe teorie scientifiche nel quadro della termodinamica classica).

Esistono, comunque, delle gerarchie di livelli, sicché, ad esempio, quando diciamo che il sistema nervoso è superiore ad altri sistemi, perché ha il controllo di altri organi e sistemi, abbiamo operato, di fatto, il riconoscimento di una gerarchia.

Da tale punto di vista, il problema può essere visto anche in funzione dei "gradi di libertà"; da qui la necessità di distinzione tra complessità della teoria e complessità dei livelli.

Il prof. V. Somenzi, ha trattato il tema "Evoluzionismo ed Epistemologia evoluzionistica", ponendo, anzitutto, in evidenza, il contrasto esistente tra anarchismo e darwinismo. L'oratore ha poi, sottolineato come l'epistemologia contemporanea abbia gettato una nuova luce sulle teorie evoluzionistiche, rivalutandone non pochi aspetti di estremo interesse per cogliere l'attuale livello di sviluppo della scienza.

I lavori del Convegno sono stati conclusi il 7 aprile con la apprezzatissima relazione del prof. D. Antiseri, sul tema "La controversia epistemologica contempora-

nea sul processo scientifico". L'oratore, dopo aver affermato che, dal punto di vista logico, non abbiamo verità nel progresso scientifico, tant'è vero che lo stesso Popper ha elaborato la teoria della "verosimiglianza", ha messo in luce una delle più recenti e interessanti controversie scientifiche. Antiseri, infatti, ha fatto ampio riferimento alla tesi del Laudan, per il quale tra due teorie la scelta cadrà su quella che risolverà più problemi e problemi, all'epoca, più importanti; sicché la stessa teoria popperiana della verosimiglianza risulta di fatto superata. E se ciò vale per le teorie scientifiche, un analogo discorso si può fare per le teorie metafisiche, non falsificabili attraverso i fatti; tra più metafisiche si sceglierà, infatti, "quella che scatena una rivoluzione tra più teorie scientifiche".

Il Convegno ha messo, ancora una volta, in evidenza, attraverso gli interessanti contributi dei relatori, gli stretti legami esistenti tra filosofia e scienza che, non a caso, ebbero un'unica origine, nella Ionnia, duemila anni orsono.

L. Binanti

SEZIONE VENETA

L'attività si è svolta in due direzioni: un ciclo di conferenze su "Metafisica classica e pensiero moderno" e una serie di incontri su "L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore".

Il primo ciclo di conferenze (non ancora completato) ha riguardato finora: Aspetti e modi dell'attualità di Platone, Hegel interprete di Platone, Heidegger e i Greci, Intersoggettività e ontologia, ed è culminato in un Convegno su "La me-

tafisica classica e il problema del superamento" (12-13 marzo 1984). Relatori delle conferenze e del convegno sono stati professori e ricercatori dell'Università di Padova (Enrico Berti, Franco Biasutti, Pietro Faggiotto, Giorgio Penzo, Giovanni Santinello, Franco Volpi, Attilio Zadro) e professori delle Università di Pisa, Torino, Verona e Venezia (Marcello Pera, Gianni Vattimo, Luciano Malusa, Carmelo Vigna).

Per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria, dopo una conferenza in proposito nel 1983, si è tenuto un seminario di aggiornamento per gli insegnanti di filosofia del Veneto in collaborazione con l'I.R.R.S.A.E. del Veneto di cui si dà qui di seguito relazione dettagliata.

L'Associazione Trevigiana ha continuato le serie di conferenze con dibattito pubblico su temi di filosofia teoretica (Logica aristotelica, Nichilismo e secolarizzazione, Edith Stein e Simone de Beauvoir, Studi su Wittgenstein, Lutero, Mounier, La dialettica hegeliana, Heidegger e i Greci) e di Filosofia della Politica (Linguaggio e politica, La democrazia in Tocqueville, Riflessioni sul '68, Il Potere tra legittimità e fattualità, Kant e la politica, Guerra e politica). Oltre ai soci trevigiani, sono stati relatori: C. Rossitto, G. Penzo, G. Duso, E. Chiari, G. Micheli, U. Curi, A. Donini, R. Zanon, F. Volpi, R. Bortot.

C. Rossitto

L'Insegnamento della filosofia nella nuova scuola secondaria

Su questo tema si è svolto a Padova, dal 10 al 12 maggio 1984, un seminario

di aggiornamento per gli insegnanti di filosofia del Veneto, promosso dall'IRRSAE (Istituto Regionale per la Ricerca, la Sperimentazione e l'Aggiornamento Educativo) del Veneto e dalla Sezione Veneta della S.F.I. Esso è stato aperto da una relazione introduttiva di Armando Rigobello, della II Università di Roma, che sotto il titolo "Perché la filosofia" ha illustrato le ragioni del persistente interesse per la filosofia nel mondo contemporaneo, ravvisandole nella "meraviglia" di fronte all'esperienza della corporeità, alla scoperta esistenziale della socialità ed alla "nostalgia dell'assente". È seguita la relazione di Gabriele Giannantoni, della I Università di Roma, su "La filosofia nell'area comune", nella quale ha preso posizione a favore dell'insegnamento storico della disciplina nell'area comune della nuova scuola secondaria e di un insegnamento problematico, o tematico, di essa nelle aree di indirizzo.

Antonio Pieretti, dell'Università di Perugia, ha mostrato come l'autentico metodo storico, che non è quello dossografico, non sia diverso dall'autentico metodo problematico, che non va confuso con quello sistematico; mentre Vittorio Telmon, dell'Università di Bologna, ha illustrato le scuole filosofiche, i programmi ed i metodi che hanno caratterizzato l'insegnamento della filosofia in Italia. Ercole Chiari, del Liceo scientifico di Rovigo, ha proposto l'abbinamento tra l'insegnamento della filosofia e quello delle scienze umane, in luogo dell'abbinamento attuale con l'insegnamento della storia; mentre Sergio Moravia, dell'Università di Firenze, ha insistito sulla necessità di introdurre nell'area comune l'insegnamento autonomo delle scienze sociali, senza che questo tuttavia sostituisca l'insegnamento della filosofia.

Luciana Vigone, del Liceo classico "A. Manzoni" di Milano e dell'IRRSAE Lombardia, presidente della commissione nazionale della S.F.I. per la didattica, ha illustrato l'insegnamento della filosofia all'estero, particolarmente in Germania, Austria e Francia; Umberto Margiotta, dell'Università di Venezia e dell'IRRSAE-Veneto, ha approfondito gli aspetti metodologico-didattici dell'insegnamento della filosofia, insistendo in particolare sulla problematica relativa al curriculum nella prospettiva della riforma dell'istruzione secondaria; Renato Bortot, del Liceo classico "Tito Livio" di Padova e presidente della Sezione veneta della SFI, ha vigorosamente difeso la lettura dei classici come momento centrale dell'insegnamento della filosofia.

I professori Eugenia Perasso, del Liceo "Virgilio" di Roma e dell'Associazione Italiana Insegnanti, e Carlo Lazzerini, del Liceo classico "Carducci" di Bolzano, membri della commissione nazionale della S.F.I. per la didattica, hanno presentato il progetto di indagine sullo stato dell'insegnamento della filosofia in Italia, commissionato dal Ministero della Pubblica Istruzione in vista della preparazione dei nuovi programmi. Infine Luigi Ruggiu, dell'Università di Venezia, ha trattato i problemi relativi all'aggiornamento degli insegnanti di filosofia, riferendo sul corso-pilota promosso dalla sua Università in collaborazione con l'IRRSAE-Veneto.

Il seminario si è concluso con una "tavola rotonda" sull'uso del manuale di filosofia nella scuola, a cui hanno partecipato Enrico Berti, presidente dell'IRRSAE-Veneto, Gabriele Giannantoni, Giovanni Santinello, dell'Università di Padova, e Carlo Sini, dell'Università di Milano. I relatori hanno convenuto sulla persistente utilità del manuale, purché affian-

cato da ampie letture di testi o di antologie, nonché sulla necessità di un suo adeguamento alle esigenze della auspicata riforma.

Al termine del convegno, cui hanno partecipato un centinaio di insegnanti provenienti da tutto il Veneto e che è stato caratterizzato da numerosi vivaci interventi, è stata approvata all'unanimità la seguente mozione:

«I partecipanti al Seminario di aggiornamento per insegnanti di filosofia, svoltosi a Padova dal 10 al 12 maggio 1984 per iniziativa dell'IRRSAE del Veneto e della Sezione Veneta della Società Filosofica Italiana,

- preso atto dello stato del dibattito parlamentare relativo alla riforma della Scuola secondaria superiore e formulato l'auspicio di una sua rapida conclusione;
- affermano la funzione indispensabile della filosofia ai fini di una effettiva formazione culturale critica ed unitaria di tutti i giovani, quale la riforma si propone;
- chiedono pertanto che sia comunque assicurato l'insegnamento della filosofia nell'area comune della nuova Scuola secondaria, particolarmente negli ultimi tre anni e senza progressive riduzioni di orario nel corso di questi;
- esprimono la preoccupazione che l'emendamento presentato dal Governo all'art. 4 del disegno di legge in discussione al Senato possa attenuare il riconoscimento della funzione della filosofia, assorbendone l'insegnamento in un'unica cattedra insieme con quello delle scienze sociali e della storia;
- chiedono infine che sia prevista un'adeguata presenza della filosofia anche nelle singole aree di indirizzo, con denominazioni e programmi differenziati in rapporto alle esigenze specifiche».

RECENSIONI

Pietro Ciaravolo, *Individualità*, Cadmo Editore, Roma 1981, pagg. 294, L. 8.000.

Nella tradizione tipica della filosofia teoretica prodotta in Italia a partire dalla civiltà post-rinascimentale, il problema antropologico si colloca in una sistematica metafisica che abbraccia l'uomo nei suoi diversi aspetti e nelle differenti attività che da lui dipendono. In questo quadro di trattazione, oggi invero raro proprio perché anche la filosofia si avventura nella specializzazione analitica, si pone l'opera di P. Ciaravolo che, mediante la categoria ontologica dell'individualità, evidenziata tanto per via linguistica quanto per via esperienziale, compie un tentativo di rifondare e di sviluppare le argomentazioni di una vera e propria antropologia filosofica.

Dal punto di vista linguistico, l'individualità rappresenta una simbolizzazione astratta che connota l'individuo nella sua referenza empirica esprime nel contempo il momento individuale e il momento sociale.

Dal punto di vista esperienziale, si tratta di porre l'accento sull'uomo che nell'esistenza è consapevole del suo Io quale Io in relazione con altri. A questo punto l'autore orienta le sue scelte teoretiche a favore di Protagora più che di Socrate. Ciò in quanto l'individuo si presenta e si rappresenta quale soggetto empirico fondamentalmente concentrato sull'esperienza di sé, nella quale poi trova l'ulteriore esperienza della relazione tra sé e gli altri.

Le argomentazioni in particolare, seppure

l'autore non ne faccia riferimento esplicito, sembrano evocare delle istanze derivanti, da un lato, dall'idealismo empirico, frutto di un soggettivismo relativista e, da un altro lato, dalle filosofie realiste del pragmatismo o del senso comune.

In effetti l'individuo in cui si concreta l'individualità è un soggetto in carne ed ossa situato nel mondo e nella società che problematizza le ovvietà di questa collocazione empirica. Da tale punto di vista P. Ciaravolo affronta l'intero problema dell'uomo comprendente i gradi gnoseologici della sensibilità del pensiero, lo strumento di formalizzazione e di interrelazione umana costituito dal linguaggio, nonché gli ulteriori ambiti delle esperienze morali, sociali e religiose.

Per le esperienze morali e sociali, in particolare, vi è da sottolineare la funzione primaria in senso fondante attribuita dall'autore all'emotività affettiva e al sentimento che, garantendo l'equilibrio dell'individuo, favoriscono un'integrazione sociale.

Così in questa linea prospettica le due etiche dell'individualismo e dell'altruismo si compongono in una complementarietà dialettica. In un orizzonte più specificamente filosofico P. Ciaravolo si professa critico tanto nei confronti dello scientismo oggettivo e matematizzante di derivazione galileiana quanto nei confronti delle filosofie ontologiche ufficiali che proiettate verso l'assoluto perderebbero, ad avviso del nostro autore, il contatto con l'individuo.

Pertanto la filosofia dell'individualità non coincide né con la filosofia dell'unico di Stirner né con la filosofia del superuomo di

Nietzsche, ponendosi piuttosto in una linea intermedia fra le due privilegiando il relativo in luogo dell'assoluto.

A conclusione di queste notazioni, ci permettiamo di proporre all'autore, per un eventuale dibattito di approfondimento, un interrogativo sull'oggetto del presente saggio: "Dal momento che l'individuo coinvolge l'esistenza del filosofo che riflette su sé medesimo e rappresenta l'interpretazione teoretica del vissuto dell'uomo filosofo, perché parlare di individuo e non di persona? Ciò soprattutto in considerazione del fatto che quest'ultima categoria filosofica già connota positivamente le riflessioni teoretiche ed esistenziali sull'uomo".

Aurelio Rizzacasa

G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. VII-179.

In questi ultimi anni sono stati pubblicati in Italia alcuni strumenti di grande valore ed utilità per l'interpretazione dei testi e delle dottrine dei filosofi antichi, come il volume di M. Untersteiner, *Problemi di filosofia filosofica*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1980, e il presente volume di Cambiano. Mentre il primo testo è dedicato alle varie questioni filosofiche riguardanti i testi dei filosofi antichi, la conoscenza delle quali è indispensabile per una corretta interpretazione degli stessi, il secondo testo descrive l'evoluzione del ruolo e della figura sociale del filosofo nel mondo greco e romano. Cambiano procede in maniera analitica, ma non si limita alla discussione di singole questioni, egli si preoccupa anche di delineare quadri generali, di dare una sintesi attendibile, di mostrare l'arco di sviluppo ed evoluzione della figura del filosofo dalla Grecia arcaica ai primi secoli dell'età cristiana. Ciò ne fa un'ottima guida alla conoscenza del mondo filosofico antico.

Cambiano dedica i tre capitoli di cui si compone il volume, alla figura del filosofo nel mondo antico, al suo rapporto con il potere

e con la città, al modo in cui i filosofi antichi hanno inteso la storia della loro disciplina, la filosofia. In ognuno di questi tre capitoli Cambiano, correttamente, non tenta di rinchiudere la cultura filosofica antica in una definizione fissa ed immutabile, ma indaga come le posizioni si evolvano e le idee sul ruolo del filosofo mutino dai Presocratici ai Padri della Chiesa. In questo modo nelle 150 pagine del saggio si percorre per tre volte, da tre punti di vista diversi, la storia della filosofia antica.

Nelle sue indagini Cambiano si pone tutte le domande giuste e in un gran numero di casi sceglie le soluzioni più attendibili. In breve qui si possono indicare alcune tra le idee più interessanti dello scritto. Prima di tutto il sottolineare giustamente che la filosofia, quando volle affermarsi come scelta di vita in contrapposizione ad altre, dovette provvedere a tracciare il proprio ritratto storico ed a crearsi una tradizione, scegliendo dalla folla dei sapienti antichi alcuni cui attribuire la qualifica di "filosofi" ed escludendo altri, non meno interessanti per noi (pp. 5 e 31). Viene giustamente sottolineato che all'inizio il termine "filosofia" era usato in maniera vaga, e che esso acquistò un significato più preciso attraverso un serrato dibattito tra le scuole dei discepoli di Socrate (Platone, Senofonte) e i retori, sostenitori di un uso del termine opposto a quello oggi comune, e sconfitto, dimenticato, per la vittoria di Platone e dei suoi discepoli (pp. 6, 14, 57-59). A partire dalle scuole di Platone ed Aristotele il filosofo divenne una figura ben riconoscibile e ben distinta dalle altre figure, come quella del medico e quella del mago, con cui prima era confuso. Per "figura" del filosofo si intende in questo volume, principalmente, l'ideale del saggio proprio delle differenti scuole, dalla platonica ed aristotelica, al filosofo epicureo ed al saggio stoico (da cui deriva l'immagine popolare, ancor oggi diffusa, del filosofo imperturbabile, che prende le cose "con filosofia", p. 22), fino a giungere al filosofo greco ospite pagato delle case dei nobili romani, ed alle figure sempre più ascetiche della tarda antichità.

I temi del secondo capitolo, dedicato al rapporto tra il filosofo e la città, hanno notevoli punti di corrispondenza con i temi del primo capitolo, e le informazioni dei due capitoli si completano vicendevolmente. Giustamente Cambiano sottolinea come le notizie che abbiamo sul rapporto tra i Presocratici e la politica delle città in cui vissero possono essere frutto della polemica interna alle scuole di Platone e Aristotele sulla superiorità della vita teoretica sulla vita politica, e quindi essere informazioni poco attendibili. In questo modo viene rinnovata utilmente una linea interpretativa di origine jaegeriana ancora molto valida. Equilibrate sono le pagine su Platone, filosofo con intenzioni politiche ma "marginale" rispetto alle stesse correnti oligarchiche cui, sostanzialmente, si collegava. Cambiano rileva che tra i platonici vi furono sia fondatori di tirannidi che avversari di tirannidi, e che quindi non è possibile far derivare una prassi politica precisa dall'insegnamento di Platone. Tuttavia certe preclusioni in Platone ci sembrano nette, ed è difficile pensare a un platonico coerente che si allei al partito democratico, sia in Atene sia altrove. È giusta l'idea che sarebbe utile una prosopografia completa dei filosofi greci (p. 65) per conoscere più esattamente la loro posizione sociale e di ceto. Da apprezzare molto anche le pagine sulla critica all'idea tradizionale secondo cui alla fine del IV secolo a.C. si sarebbe verificata una traumatica "crisi della polis", e che tale crisi sia da sola capace di spiegare le caratteristiche delle filosofie ellenistiche. Cambiano individua bene che la posizione di Aristotele è nodale per lo sviluppo successivo di Storicismo ed Epicureismo, e, quanto al rapporto tra il filosofo e la città nella prospettiva aristotelica, vede la novità di Aristotele nel rifiutare ogni posizione paradossale, eccentrica, e nel riconoscere valore notevole alle opinioni ed all'esperienza dei singoli. Si tratta cioè di un mutamento nella teoria della scuola, più che nel rapporto concreto tra essa e la società ateniese. Il capitolo III completa utilmente il compatto blocco storiografico costituito dai due primi capitoli, analizzando i modi in cui ogni scuola ha

riorganizzato la tradizione filosofica a lei precedente in modo da far risaltare la propria superiorità e la validità delle proprie dottrine. Qui è giusta, tra l'altro, l'osservazione sulla natura dialettica della dossografia di Teofrasto, non frutto di interesse puramente erudito, ma raccolta di *doxai* da usare nelle discussioni della scuola, secondo i procedimenti analizzati nei *Topici*. Per quanto riguarda i Romani è giusta l'idea di non usare la categoria, svalutativa, di eclettismo, legata, come dice Cambiano, all'idea di sistema filosofico propria della storiografia ottocentesca (p. 125).

In un panorama così vasto e costruito su un così grande numero di dati potrebbe sembrare pedanteria inutile sottolineare piccole perplessità che possono nascere nel lettore riguardo a questa o a quell'affermazione di Cambiano. Tuttavia vorremmo ugualmente dire qualcosa, perché tale è l'esigenza della discussione critica, sottolineando come, a nostro parere, questi elementi non incidano sull'attendibilità generale della ricostruzione proposta.

Per quanto riguarda Eraclito, fr. 35 D.-K., ci sembra piuttosto attendibile l'opinione di coloro che negano la presenza nel testo originale dell'aggettivo *philosophoi*, ed attribuiscono l'uso di questo termine alla nostra fonte, Clemente Alessandrino, sia per ragioni stilistiche che sulla base di alcuni passi paralleli. Si può quindi ragionevolmente dubitare che questo frammento documenti un uso del termine *philosophos* già in età arcaica. Su Aristotele ci pare che qui, come pure in altre opere recenti, si insista troppo sull'idea che il *bios theoretikos*, identificato da Aristotele con la felicità, comporti un totale distacco dalla vita politica e sociale. Non va dimenticata la natura esortativa e protreptica di E.N. X 7-8, per non squilibrare troppo la sintesi cercata da Aristotele tra esigenze della vita filosofica e bisogno di socialità. Sarebbe utile ricordare che per Aristotele anche il filosofo è uomo *politikon*, *oikonomikon* e probabilmente anche *synduastikon* (tendente ad accoppiarsi), e dare più rilievo a quanto detto in *Pol.* VII 1-3. A questo proposito va ricor-

dato che nemmeno la scuola peripatetica fu mai del tutto staccata dalla vita di Atene, e che forse lo fu meno della platonica, dato che per due volte i peripatetici ressero la città, con Demetrio di Falero e con Atenione (secoli IV e I a.C.), entrambe le volte con l'appoggio delle forze macedoni. Quanto invece all'idea di un rapporto personale tra Aristotele e il comandante militare macedone, Antipatro, che sarebbe attestato da frammenti di lettere attribuite ad Aristotele e dalla citazione di Antipatro all'inizio del testamento del filosofo, confessiamo di nutrire qualche dubbio. Ci pare infatti da considerare con attenzione l'opinione di Wilamowitz che, sulla base di frammenti papiracei, notò come il citare un governante macedone all'inizio di un testamento era un modo per porre le proprie volontà sotto la protezione del potere politico, e che ciò non indicava un rapporto di amicizia tra il testatore e il governante da lui invocato ("Hermes" 33, 1898, 531-532). Sull'evergetismo verso le scuole dei filosofi, alle numerose fonti citate a pag. 68 si poteva probabilmente aggiungere anche Damascio, *Vita di Isidoro*, fr. 158 Zintzen, ricordato anche da Lynch. Infine, parlando dell'organizzazione istituzionale delle scuole filosofiche antiche noi non avremmo detto che una delle differenze tra la scuola di Epicuro e il Liceo era che la scuola di Epicuro operava in un giardino privato "dove si rifugiavano i membri della scuola legati tra loro da vincoli più stretti di quelli esistenti nelle altre scuole" (p. 80). In realtà tutte e due le scuole, e forse anche la scuola platonica, ebbero sede in giardini privati e non in luoghi pubblici, come risulta dalla *Vita di Teofrasto* in Diogene Laerzio. Sono comunque questioni marginali.

Chiude il libro una bibliografia molto ampia e ben ponderata, in cui sono raccolti tutti i testi rilevanti e non c'è nulla di superfluo, nulla che non riguardi il tema del volume, come altre volte accade. Anche qui qualche sommersa osservazione: avremmo visto volentieri citare le case editrici, in una guida ad ulteriori letture; tra le riviste di filosofia antica avremmo citato anche "Apeiron" e "Ancient Philosophy" (Pittsburgh, U.S.A.); del volume di Burkert, forse, oltre l'ed. originale tedesca

avremmo citato anche la trad. inglese più facile per molti studenti, e, sul termine *sophia* e simili, avremmo citato anche lo studio del celebre linguista J. Lyons, *Structural semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*, Cambridge, C. Univ. Press, 1966, cap. VII. Sulle scuole dei commentatori ci paiono infine ancora utili le pagine di Foucart su Didimo ("Mém. Acad. Inscr." 38, 1909, in part. 27-52). Anche in questo caso, tuttavia, solo delle osservazioni marginali a un libro molto bello.

Carlo Natali

M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari, Laterza 1984, pp. 206.

Una consuetudine ormai quasi ventennale con gli studi sul pensiero platonico ed accademico (che hanno portato di recente alle accurate edizioni critiche, con traduzione e commento, dei frammenti di Speusippo, Senocrate ed Ermodoro) consente oggi a Margherita Isnardi Parente di strutturare in modo particolare questa sua *Introduzione a Plotino*: le è infatti possibile comprendere nella verosimile sostanza propria il rapporto che Plotino stesso instaura con la filosofia di Platone, nel momento in cui pretende d'essere interprete fedele, e seguire nelle sue tappe fondamentali quel processo secolare di costituzione di una scolastica platonica, sulla quale il sistema plotiniano "riposa come su sicura base" (p. 68). Anche alla luce dell'attività didattica di Plotino, che prevedeva un ampio, costante riferimento ai testi di Platone e della tradizione platonica, l'Autrice esclude si possa fare "una lettura teoretica in senso astratto" (p. 71, cfr. pp. 88-89) del pensiero plotiniano e ritiene invece storicamente più corretto e teoreticamente più proficuo riagganciarlo costantemente a quelli che sono di volta in volta i suoi specifici e spesso dichiarati antecedenti; con ciò Plotino non è tuttavia certamente confinato al ruolo di puro glossatore e si riconosce anzi la ricchissima originalità del suo pensiero.

ro, "a cominciare da quella sostanziale riforma del platonismo, che è la distinzione radicale fra Uno e Intelligenza, fine di ogni ambiguo compromesso con l'aristotelismo" (p. 68).

La prima forma di scolastica platonica alla quale, secondo l'autrice, è opportuno rifarsi, è quella verosimilmente propria della prima Accademia, quella che viene riferita (e criticata) da Aristotele e che tuttavia non è da questi presentata in modo da renderla riconoscibile come "prima forma di platonismo" (p. 7): lo Stagirita non è, secondo l'autrice, completamente affidabile come testimone, nel momento in cui riferisce allo stesso Platone la dottrina (esoterica) che subordina le idee dei dialoghi a due principi opposti di reminiscenza pitagorica; questa sarebbe piuttosto produzione accademica (con tale tesi la Isnardi riproduce interpretazioni già avanzate e circostanziate in altre sedi, per le quali appare più vicina alle posizioni già di Harold Cherniss ed oggi di Leonardo Taràn, che a quelle della Scuola di Tubinga, alle quali ha mostrato di recente un certo consenso anche il nostro Giovanni Reale).

La dottrina dei due principi opposti va seguita lungo la linea storica di sviluppo della tradizione platonica, per ciò che concerne il suo progressivo trasformarsi in una teoria monistica, la quale, a partire da Senocrate, attraverso le dottrine ascritte da Alessandro Poliistore ed Eudoro ai "Pitagorici", fino a Moderato di Gades e Numenio, non solo giunge a subordinare l'originario secondo principio protoaccademico (l'indefinito, la molteplicità, la "materia" all'Uno, a sua volta originario principio di determinazione, ma colloca quest'Uno *al di sopra* dell'essere stesso e delle mediazioni razionali atte a comprenderlo.

Un altro filone va seguito di conserva, quello che trasforma le idee — in origine non configurabili come *neomata* (Parm., 130 a) — in modelli intelligibili utilizzati da Dio in quella che diviene progressivamente la sua attività propria e preminente, quella demiurgica: riproponendo un'altra interpretazione divergente da quella talora avanzata per esem-

pio da Hans Krämer, l'autrice esclude che gli agganci a tale trasformazione si trovino già nella prima Accademia, vista la lettura ancora didascalica ed allegorica che essa fa del *Timeo* platonico; quei agganci, che non sono affatto chiari in Antioco di Ascalona, appaiono viceversa palesi in Filone d'Alessandria in Seneca e presuppongono il verosimile tramite ancora una volta del medio-platonico alessandrino Eudoro. Già in tale prima parte dunque la lettura dei processi di costituzione dei fondamenti del neoplatonismo è legata ad interpretazioni specifiche e a scelte esegetiche che rimontano a studi precedenti dell'autrice, che ne configurano chiaramente la personalità critica e che d'altronde in qualche misura "pilotano" la successiva ricostruzione della filosofia plotiniana.

Un certo spazio è dedicato alla biografia di Plotino ed alle opere, alle circostanze della loro stesura ed alla loro interna economia, come pure — nell'ultima parte — ai tratti fondamentali dell'etica plotiniana: ma d'interesse ancora maggiore credo siano le due ampie sezioni (pp. 88-120 e 120-146) dedicate alla metafisica di Plotino. Anche in questa parte la Isnardi resta fedele al già citato approccio di fondo della sua ricostruzione e serratissimo è perciò il richiamo alle sedi testuali dei dialoghi platonici e della precedente tradizione filosofica, per ciò che concerne la teoria dell'Uno-Bene, del *Logos* come seconda ipotesi e per la descrizione stessa del mondo sensibile.

La teoria delle ipostasi è letta da Plotino nelle prime tre ipotesi sull'unità del *Parmenide* platonico e la radicale unità e trascendenza del Principio supremo è dunque conseguenza dell'assimilazione di esso alla prima delle concezioni di *en* figuranti nel testo platonico; sono inoltre quell'assoluta unità e trascendenza a fondare la conseguente ineffabilità dell'Uno e quella teologia negativa con la quale, per la prima volta, il pensiero occidentale pone l'approccio al Principio supremo come "rimozione di ogni contenuto determinato di pensiero" (p. 93). L'Uno assoluto del *Parmenide* platonico è inoltre da Plotino combinato con la teoria del Bene, "superiore al-

l'essenza in dignità e potenza", del VI libro della *Repubblica*: nonostante l'autrice si sforzi di seguire Plotino nell'affermazione per cui propriamente "il bene non è inerente all'Uno, ma si identifica in assoluto con esso" (p. 98), ella non può non segnalare la "potenziale contraddizione" (p. 94) presente fin dall'inizio nel discorso plotiniano, la contraddizione per la quale un principio sottraentesi assolutamente ad ogni definizione è tuttavia (sia pure non per inerenza) "Bene".

Per la seconda ipostasi Plotino si mostra debitore alla tematica del "vivente intellegibile" del *Timeo* platonico (divenuto poi, nella successiva tradizione, *kòsmos neotón*), ma soprattutto alla dottrina aristotelica che fa convergere nell'Essere Primo l'assolutamente intellegibile e l'assolutamente intelligente: il filosofo neoplatonico supera tuttavia l'orizzonte dottrinale dello Stagirita, quando nega che la duplicità implicata in ogni atto di pensiero (sia pure di sé stesso) possa caratterizzare il Principio supremo, e subordina perciò il *Logos* all'Uno, la cui forma di autoconsapevolezza è piuttosto "intuizione semplice" ...assolutamente unitaria nella sua immediatezza totale" (p. 103). Ciò costituirebbe appunto l'innovazione centrale di Plotino rispetto ad Aristotele, come pure tutto un complesso di notazioni relative ad una centralità e positività della *dynamis* propria dell'Uno, con le quali sono superate le originali caratteristiche negative della *dynamis* aristotelica (non essere).

Molti altri sono i punti specifici (la dottrina delle idee e quella dell'anima del mondo)

per i quali l'autrice riesce a circostanziare la configurazione del filosofo neoplatonico quale originale rielaboratore di nuclei teorici ereditati dalla ricchissima tradizione greca di pensiero: il presente lavoro appare perciò non poco pregevole e se ne può forse indicare un eventuale limite nella stessa impostazione di fondo; la filosofia plotiniana è ricostruita dunque prevalentemente "per linee interne", focalizzando cioè le sue stesse dichiarate ispirazioni e i suoi obiettivi e trascurando perciò quesiti che sembrano in qualche misura "esterni" alla stessa riflessione plotiniana (come per esempio quello del suo carattere immanentistico o trascendentistico o quello legato allo specifico movimento di *genesis* di un'ipostasi dall'altra) e che pure la critica ha posto e che esigono di essere affrontati ed approfonditi; questa ricerca dunque, avendo consapevolmente escluso l'adozione di un taglio teoretico, astratto, non riesce forse a costituirsi pienamente né come reale "difesa" del pensiero plotiniano, né come "attacco" ad esso: la filosofia del caposcuola del neoplatonismo, pur nella sua ricchezza ed originalità, rischia di apparire perciò priva di una vera unità ed incapace di esorcizzare le sue stesse contraddizioni. A meno che non sia oggettiva l'immagine che di essa si ricava alla fine, visto il palesato e lodevole intento di fare salva l'aderenza alla realtà storica: sarebbe allora lo stesso pensiero plotiniano a caricarsi di ombre e di disarmonie, nello stesso poderoso sforzo di rielaborazione e di *stoicheiosis* del pensiero precedente.

Linda M. Napolitano