S.F.I.
Corso Magenta, 83/2
20123 MILANO

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOLOGICA ROMANA

gennaio-aprile 1990

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOLOGICA ROMANA

M. Veneziani
A. Pignatelli
R. Bertacchini
E. Martens
S. Creperio Verratti
S. Giametta
V. Possenti

139

NUOVA SERIE N. 139 GENNAIO-APRILE 1990

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

INDICE

Convegno di Pordenone (Programma)		pag.	3
M. VENEZIANI	- La ricerca filosofica e le tecnologie informatiche	»	4
A. PIGNATELLI	- Il computer nell'ora di filosofia	»	13
R. BERTACCHINI	- Trascendenza cibernetica aperta o bloccata?	»	26
E. MARTENS	- Platone: precursore o critico dell'intelligenza artificiale?	»	38
S. CREPERIO VERRATTI	- Leggere Platone col computer	»	44
S. GIAMETTA	- Dialogo con Nietzsche	»	48
V. POSSENTI	- Filosofia e Società a proposito di etica pubblica	»	61
Convegni		»	71

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Dipartimento di Ricerche Filosofiche -
II Università degli Studi «Tor Vergata» -
00173 ROMA - Via Orazio Raimondo

CONSIGLIO DIRETTIVO

RIGOBELLO prof. Armando, presidente
CASERTANO prof. Giovanni, vicepres.
SINI prof. Carlo, vicepres.
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere
AGAZZI prof. Evandro
BERTI prof. Enrico
COTRONEO prof. Girolamo
DI GIOVANNI prof. Piero
GIANNANTONI prof. Gabriele
PENZO prof. Giorgio
PIERETTI prof. Antonio
TESSITORE prof. Fulvio
VECA prof. Salvatore
VERRI prof. Antonio

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,
Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86
C.C.P. n. 54278205

Direttore RIGOBELLO ARMANDO
Coordinatore editoriale CATTORETTI MARIO
Redazione VIGONE LUCIANA
Segreteria PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica ROSA BRUNO

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

Direttore Responsabile prof. Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n° 395 dell'8 settembre 1984

Tipo-Litografia Angelo Gazzaniga s.a.s. - Via Piero della Francesca, 38 - 20154 MILANO

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA
sezione Friuli - Venezia Giulia

SOGGETTO E AMBIENTE
nel pensiero contemporaneo

Pordenone, 23-24-25 aprile 1990
(Aula Magna Centro Studi)

Relazioni di:

R. Bodei
M. Pera
B. D'Udine
C. Poli
C. Sini
F. Restaino
P. Bozzi
E. Berti

Tavola rotonda con la partecipazione dei Relatori
e del Prof. I. FEHER, dell'Università di Budapest.

Autorizzazione del Ministero P. I. del 23.02.1990:
Gab. 7956/428/MT.

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI: Martedì 24.04.1990, ore 18.

Per informazioni: Tel. 0434/28334 - 551208.

il fatto stesso che la riflessione filosofica sulle macchine automatiche possa ormai riferirsi a una fase empirica di risorse di calcolo disponibile ai ricercatori non solo in modo più ampio, ma anche in forme immediate e dirette, che ci sembra ragionevole considerare più produttive e feconde delle precedenti. Un avvenimento che è recente e per vari aspetti si sta ancora svolgendo sotto i nostri occhi, e che beninteso non altera di per sè i termini con i quali si discute di computers in linguistica o in psicologia, ma già assume un rilievo analogo, a nostro avviso, al cambiamento in base al quale l'esperto di semantica o di logica può adesso trovare nelle *software houses* un committente del tutto nuovo rispetto al committente tradizionale costituito dalle imprese editoriali, o a quell'altro per cui il panorama della letteratura filosofica si arricchisce sempre più rapidamente di strumenti di studio come indici, concordanze e lessici speciali, che un tempo si preparavano con tanto maggior impegno e fatica. Noi speriamo, dunque, e siamo anzi convinti che assumendo proprio quel mutamento di fondo e quella fase empirica che dicevamo come oggetto di valutazione finiremo ugualmente per incontrare, e diciamo così in opera, qualcuna delle questioni più generali e potremo cogliere comunque utili elementi di riflessione e qualche spunto a noi più pertinente.

2. - *Sistemi e componenti*

L'elaborazione eletttronica dei dati è basata su complessi di componenti, che vengono assemblati in modo opportuno ed organizzati il più delle volte secondo un criterio strettamente gerarchico, in base al quale l'unità centrale svolge le attività di calcolo principali ed assegna a sottosistemi periferici i compiti più lenti e secondari. Per distinguere le varie configurazioni che si rendono possibili, si tiene conto principalmente della quantità di istruzioni elementari che l'unità centrale è capace di eseguire in un secondo (MIPS). Otteniamo in tal modo una precisa tipologia di sistemi: dal computer di scrivania, *il personal computer* per antonomasia, a quello adatto per studi professionali, alle macchine aziendali e dipartimentali, fino agli elaboratori installati nei grandi centri di calcolo e ai mezzi più potenti, usati ad esempio per le previsioni metereologiche, capaci di trattare in tempi ragionevoli modelli matematici di una estrema complessità computazionale. L'offerta dei produttori è volta a coprire praticamente tutte le pieghe del mercato, e non ci risulta che fino ad oggi, per quel che riguarda il nostro ambito e se mettiamo forse tra parentesi alcune ricerche di frontiera sulle lingue naturali, siano stati formalmente definiti problemi di una complessità tale da risultare intrattabili con i *computers* attuali.

La varietà stessa dei componenti che sono a disposizione rende possibile

e conveniente esaltare in alcuni sistemi specifiche funzionalità e destinarli così allo svolgimento di compiti determinati, anche qui con lo scopo di aderire alle più riposte esigenze applicative. Dunque estrema diversificazione dei sistemi e dei sottosistemi e per giunta, come è a tutti noto, rapidissima dinamica del loro aggiornamento tecnologico e del loro avvicendamento, in una misura tale - a ben vedere - che risulta arduo e praticamente impossibile addirittura formarsi un'idea chiara dell'oggetto stesso di cui parliamo; accade infatti che qualunque caratteristica intrinseca si voglia assumere come tipica dell'elaboratore elettronico viene presto travolta e invalidata da nuovi avanzamenti. Nè ci aiuta rifugiarci nel formalismo e nel rigore del linguaggio matematico, perchè anche in questa dimensione più astratta l'ambiguità non fa che riproporsi e differenti impostazioni si contendono il terreno.

Senza nulla togliere al valore degli sforzi che si stanno compiendo per precisarne il concetto, direi che in materia di macchine è meglio per noi cercare di avere ben chiare le principali tendenze evolutive e servirsene all'occorrenza come bussola, commisurando ad esse i singoli sistemi da valutare. In primo luogo c'è da attendersi un'ulteriore crescita delle potenze di calcolo disponibili a parità di costi, per la ragione abbastanza semplice che la velocità di esecuzione è diventata un bene in sè e comporta che si possano affidare alla macchina compiti di complessità sempre crescente. E' appena il caso di ricordare che l'attività di ricerca in questo campo non mira soltanto a migliorare ed ottimizzare le architetture esistenti, basate quasi tutte sullo svolgimento sequenziale dei compiti, ma cerca anche di incorporare nelle macchine del futuro capacità di elaborazione in parallelo, ampliando e generalizzando esperienze già condotte per esempio con le unità di calcolo vettoriale.

La seconda tendenza su cui vogliamo soffermarci è quella intesa a sfruttare sistematicamente il principio che il tutto è qualcosa di maggiore rispetto alla ricerca delle parti. Vale a dire che ciascuna singola macchina ha da guadagnare sicuramente un ulteriore valore - quel che si chiama un «valore aggiunto» - se è in grado oltre che di svolgere il compito per il quale è costruita anche di connettersi e di dialogare senza difficoltà scambiando dati e programmi con stazioni distanti, eventualmente anche di taglia o di tipo differente, oppure se è capace di condividere con altre unità risorse specializzate come una stampante particolarmente costosa oppure una grossa unità di memoria di massa. Tendere ad una maggiore connettività vuol dire fra le altre cose passare, nella costruzione stessa dei sistemi di calcolo, da architetture autarchiche senza capacità di espansione ad architetture invece aperte, compatibili con un'ampia gamma di sistemi eterogenei. Ma tutto questo implica anche l'esercizio di un grande sforzo, come quello che si sta facendo e che va incoraggiato, verso la standardizzazione a tutti i livelli delle specifiche tecniche e delle caratteristiche funzionali. Per comprendere appieno il salto di

qualità che è maturato, non bisogna mai dimenticare che fino a qualche tempo fa risultava difficoltoso, se non impossibile, addirittura trasportare soltanto un qualunque testo da un ambiente di calcolo all'altro.

Oltre che differenziati - e siamo al terzo punto - i sottosistemi tendono essi stessi a diventare più complessi. Mentre con i dischi ottici cresce esponenzialmente lo spazio disponibile sulle memorie di massa, dalle tastiere di pochissimi anni orsono, che esibivano soltanto i caratteri maiuscoli, e dalle unità video alfanumeriche, siamo giunti a mezzi di *input* e di *output* assai più sofisticati, che fanno largo uso della grafica e dell'alta risoluzione e consentono una flessibilità di impiego prima impensabile. Le stampanti rumorose e limitate di una volta lasciano il campo alla stampa di qualità ottenuta attraverso i *laser*, mentre fanno la loro comparsa su larga scala i digitalizzatori - gli *scanners* cosiddetti - che consentono a chiunque ne abbia anche una minima esperienza la rapida acquisizione e il facile trattamento di immagini e di testi. A tutti i livelli infatti la parola d'ordine è che l'utente abbia sempre il pieno controllo dell'elaborazione in atto e l'esatta consapevolezza del risultato finale che potrà ottenere. L'obsolescenza non coinvolge soltanto le vecchie unità elettromeccaniche e le schede perforate, ma investe le stesse nozioni in campo, come quella di calcolatore ospite, di terminale remoto, e come pure l'idea di *personal computer*, che a loro volta cedono il passo al concetto più evoluto di stazione di lavoro, vera e propria base dell'informatica distribuita, collegata in rete, dotata di un'ampia gamma di unità periferiche e dedicata a compiti specifici come l'elaborazione avanzata di testi, di disegni o di musica, e di conseguenza attrezzata con componentistica professionale di alta qualità e di valida ergonomia.

Per concludere questo aspetto del nostro tema, direi che la tecnologia attuale dell'*hardware* prefigura ormai molto da vicino le stazioni di lavoro cosiddette multimediali, capaci di trattare con semplicità e naturalezza - in un medesimo ambiente operativo ma secondo le più diverse finalità ed intenzioni - le immagini, come i disegni, come i suoni, come i testi in lingua naturale e, per quel che ci riguarda più da vicino, nel suo insieme essa vale a confermarci che, al di là degli obiettivi pure importanti che si pone, è già in grado di venire incontro a costi ragionevoli alle esigenze applicative più complesse ed evolute.

3. - *I programmi e le funzionalità software*

E' noto che attraverso l'*hardware* vengono incorporate di solito nei *computers* soltanto alcune funzionalità di base e la possibilità solo generica di operare nei modi che a noi interessano. Le operazioni e le attività effettive

da svolgere vengono poi precisate di volta in volta mediante i programmi e, in generale, le funzioni implementate via *software* attraverso gli appositi linguaggi di programmazione. Un buon programma dovrebbe essere capace di sfruttare appieno e anche in modo intelligente le risorse *hardware* della macchina su cui è basato. Di fatto accade che numerosi vincoli di varia natura possano costringerne la progettazione e limitarne le prestazioni. Per esempio, la pura esigenza economica di prefigurare un mercato sufficientemente ampio per il prodotto finale induce di solito chi sviluppa il *software* ad usare un linguaggio disponibile su più macchine diverse, e dunque ad avere come referente una macchina astratta, dotata di un insieme minimo di capacità elementari. Ecco il rovescio della medaglia che ha invece di fronte il vantaggio della completa trasportabilità di dati e di programmi. Un altro condizionamento di questa stessa natura è costituito dal fatto che un *software* deve essere in grado di eseguire compiti e risolvere problemi che siano abbastanza diffusi e questo equivale a dire che la specializzazione non deve mai significare per esso un mercato troppo esiguo. E' interessante peraltro che tale esigenza di coprire ambiti applicativi abbastanza ampi sia in perfetta sintonia con la logica interna dell'attività stessa di programmazione, che fa largo uso di algoritmi definiti per classi di problemi e tende sistematicamente ad astrarre e generalizzare i casi singoli e le esigenze particolari. Da un altro punto di vista, segnaleremo infine che per un prodotto affermato risulta vitale, affinchè il suo impiego continui nel tempo ad essere conveniente, mantenere una certa stabilità di funzionamento, rifuggire dai cambiamenti troppo radicali ed assicurare in ogni caso una larga compatibilità con le versioni precedenti. In questo senso preciso si potrà parlare di maturità raggiunta da un prodotto o da un'intera classe di programmi simili, in relazione alla domanda di mercato reale.

Gran parte del lavoro svolto in questi ultimi anni dagli ingegneri del *software* è consistita proprio nel fissare una tipologia dei programmi che tenesse conto dell'insieme dei vincoli accennati. Hanno visto così la luce i programmi di più largo impiego come i *word processors* per la scrittura di testi a video, i sistemi per la gestione di archivi automatici su memorie di massa, i fogli elettronici per elaborare bilanci, fatture, statistiche. Vecchi programmi sono stati riscritti e riclassificati per aderire all'evoluzione delle esigenze delle diverse aree applicative, mentre prodotti recentissimi come i sistemi di *desktop publishing*, per stampare in proprio riviste e giornali, o quelli per organizzare presentazioni di qualunque natura si contendono ancora il mercato. Anche qui, come nel caso dell'*hardware*, abbiamo dunque un'offerta ampia ed articolata di prodotti, ma non si sfugge all'impressione che la necessità di attenersi alle regole della concorrenza e del libero mercato giochi questa volta un ruolo forse non del tutto positivo e che se non per questo per altri

fattori comunque il settore soffra di un certo appiattimento e di una difficoltà per le espressioni più sofisticate ed intelligenti ad affermarsi. Vediamo qualche esempio di ciò che intendiamo dire.

I sistemi operativi costituiscono l'ambiente di lavoro primordiale di ogni *computer*, quello in cui si svolgono attività primarie quali il trasferimento, la copia, la gestione in generale di dati e di programmi. A tutt'oggi è raro poter svolgere con semplicità ed immediatezza tali attività di manutenzione, mentre la norma è costituita piuttosto da ambienti ostili, da procedure farraginose e criptiche, largamente soggette ad errore, che sono l'esatto opposto di quella amichevolezza che da più parti si auspica come idea guida nella costruzione delle interfacce fra l'uomo e il *computer*.

Ma i sistemi operativi costituiscono appunto l'esempio principe di quel *software* per sua natura conservativo di cui si parlava. Se passiamo ad esaminare i moderni programmi di scrittura la situazione migliora di molto. I vecchi *text editors*, progettati ed usati principalmente per la stesura di programmi e che operavano riga per riga, hanno lasciato ormai il campo agli ambienti a tutto schermo arricchiti da un'ampia varietà di funzioni accessorie come la sillabazione, il controllo dei titoli correnti, la correzione ortografica, la creazione automatica dell'indice e così via. Eppure in pratica ancora in troppi programmi di largo uso risulta difficoltoso non dico impostare l'edizione critica di un testo, ma almeno gestire le note, mettere gli accenti, sottolineare e scegliere il carattere corsivo. Nella maggior parte dei casi è addirittura improponibile poter selezionare il greco o un maiuscoletto o il corpo minore ed anche in certi prodotti più avanzati può risultare impossibile cambiare sistematicamente un testo sottolineato in corsivo. Per finire, aggiungerei che degli sperimentatissimi *text editors* andrebbe forse salvata la caratteristica, a quasi tutti comune, di disporre di un linguaggio di programmazione interno certamente limitato, ma di solito assai versatile e, oltre che di facile apprendimento, di grande utilità nelle occasioni più diverse.

Un'altra area applicativa a cui siamo certamente interessati riguarda la creazione, l'aggiornamento e la consultazione di archivi su disco magnetico. Parliamo in questo caso di prodotti differenziati, come il programma per collegarsi *via modem* con le sedi che ospitano banche di informazioni, come il sistema da *information retrieval* che aiuta ad orientarsi nella massa dei dati memorizzati, quando essi crescono a dismisura, e come i numerosi programmi utili per costituire con complicazioni più o meno grandi archivi di vario tipo: lo schedario della propria biblioteca, una lista di testi antichi, le citazioni ricavate dalla lettura di un'opera ed altro ancora. Presso il «Lessico Intellettuale Europeo», se è consentita un'autocitazione, manteniamo in forma di archivio elettronico l'elenco degli autori e delle opere citate nel «Dizionario filosofico», oppure le notizie riguardanti le diverse fasi di elaborazione delle voci. Un apposito archivio abbiamo formato per la terminologia tardo-

latina non attestata correntemente nei dizionari, il «Thesaurus mediae et recentioris Latinitatis», così come in forma completamente automatica ormai gestiamo il lavoro lessicografico: le citazioni dei testi, i testi stessi e tutta la terminologia ad essi associata. Inoltre tutti i dati riguardanti le opere memorizzate e che noi quotidianamente consultiamo come accessibili anche dagli studiosi che si colleghino con il Centro di Calcolo Interdipartimentale dell'Università di Roma «La Sapienza».

Questi prodotti a cui ci stiamo riferendo sono naturalmente accomunati dal fatto che pongono l'accento in modo particolare sui dati informativi e sul loro reperimento, secondo una prospettiva che già in passato ha condotto all'individuazione e alla elaborazione di concetti fecondi, come quelli della necessaria indipendenza dei dati dall'ambiente *hardware* e della relativa e reciproca autonomia degli algoritmi e delle strutture dati, così come ha dato l'avvio a ricerche importanti e in gran parte tuttora in corso, oltre che sulle strutture di memoria più complesse, per esempio, sulla rappresentazione di entità come i concetti e le conoscenze, oppure sulla interazione semplificata dell'uomo con la macchina. E tuttavia il *software* messo a punto in questo campo, e che pure ha dato luogo alla organizzazione di sistemi informativi assai grandi e sofisticati, secondo l'unanime convincimento non ha finora trovato una misura felice fra la generalità e la flessibilità di impiego da un lato, e la potenza e la complessità delle applicazioni ottenibili dall'altro. Ancora in troppi casi i sistemi di *data base management* fanno assunzioni sulla natura degli archivi a cui potranno dar luogo che non sono nè esplicite nè consapevoli, oppure impongono vincoli tali ai dati che possono trattare da risultare in pratica largamente insoddisfacenti. E' sotto gli occhi di tutti la vera e propria babele dei linguaggi di interrogazione, che si dovrebbero mandare a mente volendo consultare più di una banca dati, e dunque la necessità di un'effettiva standardizzazione e di uno sforzo di integrazione almeno della stessa ampiezza di quello compiuto per l'*hardware*.

La lista dei desiderata rischierebbe qui di essere fin troppo lunga e troppi sono quei risultati che sembrerebbero quasi a portata di mano, e che invece non si riesce a cogliere per una varietà di motivi anche banali, non ultimo forse lo stesso difetto di capacità di invenzione. Non si vede altra ragione del fatto che, per esempio, le risorse avanzate di scrittura sono sempre disponibili perfino nei *data base* specificamente testuali, oppure del fatto che questi prodotti e gli archivi con essi sviluppati comunicano soltanto ad un livello elementarissimo e davvero rudimentale. Bisognerà rassegnarsi, insomma, a vedere in questi prodotti una approssimazione più o meno precisa degli ambienti di lavoro auspicabili e un esempio concreto delle possibilità effettive della tecnologia.

Non possiamo soffermarci come vorremmo sul *software* dedicato all'analisi linguistica dei testi in lingua naturale e alla statistica linguistica. Solo in

pochi casi questi programmi hanno dato luogo a prodotti commerciali ed escono perciò dal quadro che qui stiamo delineando. E tuttavia non è inutile evidenziare che le loro prestazioni e la loro stessa evoluzione dipendono in maniera decisiva e trasparente dai punti di vista maturati nell'ambito di discipline che sono di per sè assai poco computazionali, come la semantica e la psicologia. Vale a dire che incontriamo qui vincoli derivanti dall'effettivo stato di avanzamento della ricerca scientifica. Infine, del grande interesse che suscita l'approccio ipertestuale alla gestione delle informazioni, per quello che promette e per la flessibilità di cui sembra capace, è testimonianza diretta lo spazio che gli è stato riservato in questo simposio e meglio di me potranno darvene un'idea gli specialisti.

Quali conclusioni trarre da questa rapida panoramica che abbiamo svolto? Direi che solo si è ben delineata davanti a noi, grazie agli sforzi compiuti in direzione dell'informatica distribuita, una base concreta di risorse di calcolo immediatamente fruibili da parte dello studioso di filosofia e di storia delle idee. Ma che inoltre essa si è costituita nei suoi tratti caratteristici obbedendo spontaneamente ad una logica in larga misura interna alle stesse scienze dell'informazione, in base ad idee e concettualizzazioni - bacino di utenza, target, area applicativa e funzioni tipiche ad essa collegate - sulle quali l'utente avvertito e lo specialista hanno detto assai poco e che invece possono e devono essere messe in questione, almeno negli aspetti eccessivamente schematici e riduttivi. Quello che forse più conta, è la forte preoccupazione che nutriamo, e che abbiamo tentato qua e là di far affiorare, che la capacità di far affiorare i prodotti finora espressa autonomamente dall'informatica, sia vicina ad esaurirsi e che nuove sinergie, nuovi stimoli si rendano più che necessari, urgenti.

Noi stessi ricercatori, peraltro specialisti ed esperti nel nostro campo, non possiamo ormai evitare, e sempre meno potremo farlo in futuro, di imparare a sottoporre a critica più serrata e circostanziata quelle macchine e quei programmi che all'occorrenza adoperiamo quotidianamente, e di sviluppare dunque assai meglio la nostra attitudine, come singoli o come gruppo, a determinare la qualità e ad orientare l'evoluzione.

E' stato scritto con autorevolezza che sul recinto del cantiere dove le nuove tecnologie vengono messe a punto spicca a grandi lettere il cartello «Rigorosamente non vietato l'ingresso ai non addetti ai lavori». Io mi spingerei appena oltre, per sottolineare che non soltanto oggi è permesso, ma è diventato assolutamente opportuno e doveroso rinnovare ed estendere i termini di una collaborazione interdisciplinare fra ricerca filosofica e scienze dell'informazione, che non è mai venuta meno e che ha già dato su altri piani molti frutti fecondi.

IL COMPUTER NELL'ORA DI FILOSOFIA I SISTEMI IPERTESTUALI

AMEDEO PIGNATELLI
I.T.C. «PARETO» - Roma

Credo sia necessario almeno un breve profilo pedagogico in cui inserire la didattica assistita dal computer, per evitare che qualsiasi discorso sulla tecnologia nei processi educativi venga scambiato come una proposta risolutiva delle difficoltà presenti nella scuola italiana a livello metodologico e di contenuto.
Potremmo esemplificare lo schema di un processo educativo che abbia luogo in un ambiente scolastico come il risultato dell'interazione fra quattro componenti/costituenti principali:

il docente - il gruppo - i materiali - l'ambiente sociale.

GRUPPO CLASSE
(i singoli individui e le dinamiche interne al gruppo)

DOCENTE/I
(la sua/loro professionalità - carica socio-affettiva - teatralità - metodologia)

MATERIALI
(classe - testi - sussidi tecnologici - risorse culturali disponibili)

AMBIENTE
(famiglia - ceto sociale - luogo di residenza - dimensione abitativa)

Tutto ciò che si ottiene a livello di crescita culturale ed acquisizione di abilità generali e specifiche è il risultato dell'interazione tra queste quattro componenti. Questo modello ci consente di superare sia lo schema classico della didattica basata sulla centralità dell'insegnante, sia quello basato sulla centralità dello studente, restituendo a ciascuno il proprio ruolo ed evitando di fissare un centro fisico; così facendo *poniamo al centro il processo* e possiamo meglio analizzare i fattori che contribuiscono al suo svolgersi.

Se le componenti sono sbilanciate, non concorrono cioè adeguatamente alla realizzazione del processo ed al raggiungimento degli obiettivi, dobbiamo attivare interventi là dove questi sono possibili.

Così, se i risultati non sono quelli che ci aspettiamo, faremmo bene ad indagare all'interno della componente *Docente,* per prima cosa: ad osservarci,

o meglio, farci osservare durante il nostro lavoro, per esempio. Se invece riteniamo di intervenire a livello dei *MATERIALI*, possiamo ipotizzare - tra le altre operazioni possibili - di *usare il computer come sussidio*.

Il computer è uno strumento, tra gli altri, che può rendere l'istruzione più efficiente, può aiutare a favorire e rendere espliciti processi cognitivi e strategie di apprendimento, ad adeguare lo standard dell'istruzione al livello di sviluppo sociale.

Potremmo usare un programma di *videoscrittura* per liberare lo studente
dai vincoli della scrittura manuale e farlo sentire libero di sbagliare,
di poter correggere il proprio testo senza doverlo ricopiare,
di aggiungere e togliere parti di testo a piacere,
di organizzare la sequenza delle frasi e dei paragrafi in qualsiasi momento del lavoro di scrittura,
di seguire il flusso dei propri pensieri senza paura di dover decidere prematuramente se fissarli o abbandonarli.

La stampa di un testo videoscritto assicura un feedback eccezionale, perchè dopo le correzioni ed osservazioni dell'insegnante lo studente può manipolare il suo lavoro archiviato nel computer e produrne una copia finale che raccoglie e contiene i consigli dell'insegnante.

Potremmo usare programmi di *simulazione* che mettono l'utente di fronte alla necessità di prendere decisioni riguardanti la politica economica di uno stato, o l'amministrazione di una impresa.

Potremmo far ricorso ad una (o più) *Banca dati* per avere informazioni di carattere storico, filosofico, scientifico, ecc. non disponibili nella biblioteca scolastica o nell'ambiente circostante.

Potremmo utilizzare un *linguaggio di programmazione di alto livello* (Turbo Prolog) od un *Sistema Esperto* per formalizzare problemi e rappresentarli in modelli logici che forniscono una risposta immediata.

Potremmo semplicemente usare programmi che richiedono l'uso di strategie per risolvere problemi (labirinti, giochi logici, ecc.).

Potremmo *creare archivi* storici, lessicali, bibliografici, ecc.

Potremmo usare un *Sistema Autore* o un *Generatore di Lezioni* con cui produrre nostri materiali di studio, di revisione e di verifica.

O potremmo usare un Ipertesto

Per semplificare e soddisfare l'esigenza di chi richiede un minimo di definizione iniziale potremmo riferirci ad un *Sistema Ipertestuale come ad un prodotto software* (un programma) *in grado di gestire enormi quantità di dati*

(testuali e grafici) *organizzati in schede e collegati fra loro in modo non lineare*.

L'utente che utilizza un ipertesto, per fare una ricerca, navigherà tra le schede (la cui lunghezza è irrilevante dal punto di vista informatico, ma sarà sempre contenuta per facilitarne la lettura) servendosi dei collegamenti possibili fra loro ed eseguirà quindi un percorso funzionale ai suoi interessi.

Un ipertesto quindi è costituito da una classe di oggetti o documenti (testi, tabelle, figure, ecc.), da una classe di collegamenti e da un criterio di navigabilità fra i documenti.

Archiviare, Leggere e/o Ricercare, Scrivere sono le principali attività che l'insegnante e gli studenti compiranno quando si troveranno alle prese con un sistema ipertestuale.

Nel caso della scuola italiana in cui vige l'ambiente operativo MS-DOS sarà necessario un sistema fornito di un computer AT IBM o compatibile.

I requisiti «tecnici» necessari per consultare/leggere (o meglio Navigare) un ipertesto sono praticamente nulli.

Quelli per archiviare e scrivere richiedono una preparazione precedente ed una familiarità con almeno un sistema di videoscrittura.

Il testo che segue proviene da una selezione fra i «documenti» che costituiscono l'archivio di un ipertesto disponibile su disco, per computer IBM.

Quindi la linearizzazione qui proposta è solo una delle possibili.

Archiviare

Un archivio (database) per un ipertesto può essere costruito creando ed immettendo *nuovi materiali*, elaborati in ambiente ipertestuale, e/o convertendo *testi esistenti*.

Nel primo caso i testi acquisiranno la struttura ipertestuale necessaria (organizzazione in «documenti» e collegamenti interni al documento e fra i documenti) al momento della loro creazione.

Un testo argomentativo o una ricerca bibliografica, elaborati con un computer usando un programma di ipertesto avranno le *caratteristiche di «non linearità» e «navigabilità» che contraddistinguono gli ipertesti*.

Sarà il sistema stesso che guiderà l'utente a realizzare un prodotto finale la cui struttura sarà perfettamente compatibile con l'ambiente in cui sarà archiviato, letto ed eventualmente utilizzato per la creazione di altri documenti.

Nel caso della conversione di testi esistenti, invece, sarà necessaria un'attenta analisi del documento testuale allo scopo di stabilire come meglio rappresentarne la struttura.

La rappresentazione ipertestuale di un'opera esistente può essere un lavoro laborioso ma entusiasmante.

L'opera può essere stata creata da decenni o secoli, quindi gli autori o gli editori non possono essere consultati sulle loro intenzioni. Ne deriva che la struttura dell'opera deve essere inferita da un attento studio del testo. Inoltre, l'uso dei mezzi meccanici di scrittura e di stampa spesso esercitano una influenza determinante su un documento, e questa influenza deve essere isolata dai limiti puramente formali o logici della sua struttura. La «rilettura» dei testi per la loro traduzione in formato elettronico offre nuove ed imprevedibili possibilità di esplorazione e studio della conoscenza e della cultura.

Un testo filosofico (o una collezione di testi) leggibile in segmenti, collegati fra loro e con schede di studi critici immediatamente disponibili, navigabile da diversi punti di vista (semantico, storico, ecc.), corredato di grafici ed illustrazioni, aprirebbe orizzonti sconosciuti a qualsiasi studioso.

Pur se le esperienze di conversione hanno privilegiato opere con una struttura gerarchica esplicita (enciclopedie, manuali, dizionari, etc.) perchè più facilmente traducibili in ambienti ipertestuali, anche i testi lineari beneficeranno della conversione. La composizione di un'opera in «pagine» e collegamenti per il suo uso ipertestuale forzerà il progettista ad una indagine accurata del livello semantico e sintattico e lo impegnerà in una definizione esplicita dell'architettura del testo destinato alla conversione.

Inesauribili fonti di materiali anche storici e filosofici sono le *banche dati*, che offrono il vantaggio di acquisire un testo (schede, studi, informazioni sui convegni, bibliografie, etc.) già digitalizzato; quindi facilmente e rapidamente inseribile in un archivio ipertestuale.

Leggere

Una volta creato un archivio ipertestuale, questo sarà pronto per essere letto e consultato.

Tradizionalmente il lettore fa affidamento sullo scrittore per determinare la sequenza degli argomenti e per l'impiego di indicatori convenzionali che segnalino le relazioni fra gli argomenti (cronologia, importanza etc.). Ma, *i sistemi di ipertesto presentano testi non-lineari, che richiedono al lettore di decidere quale informazione leggere ed in quale ordine.*

La maggioranza della gente pensa ad un testo come una raccolta di idee che uno scrittore ha attentamente organizzato in un modello di scrittura.

Certamente abbiamo sviluppato una dipendenza dai modelli e dalle strutture che ci aiutano a riconoscere il tipo di testo che stiamo leggendo; forse possediamo una naturale disposizione a ricercare la struttura in un testo; resta il fatto che la nostra visione del testo come una successione ordinata di concetti è rinforzata dai limiti del mezzo di supporto della scrittura: i testi

ci arrivano su carta stampata e vengono generalmente letti in ordine, dall'alto verso il basso e da sinistra verso destra.

Lo sviluppo tecnologico sta rimuovendo i limiti del mezzo tradizionale di fruizione del testo scritto. Invece di immagazzinare testi intesi come grandi blocchi monolitici, i progettisti di software stanno sviluppando sistemi che collegano singoli blocchi di testo in una complessa rete di connessione dei blocchi.

Invece di leggere o scorrere attraverso il testo dall'inizio alla fine, il lettore usa dei «menu» per «ordinare» i blocchi di testo (documenti) che intende leggere sullo schermo del computer.

Se sto consultando l'archivio elettronico della rivista *Ricerca Filosofica,* «sfoglierò» ciascuna «pagina» che lo compone (o meglio *ciascuna unità logico/semantica*, preventivamente definita) *come un singolo documento.* E tutti questi documenti sono collegati fra loro in una rete in cui è possibile navigare con una propria rotta o seguendo rotte già segnate dai creatori del sistema o da altri utenti prima di me.

I testi diventano così «ipertesti» non lineari: ciascun lettore può scegliere di vedere una selezione diversa di documenti in una sequenza diversa; ciascun lettore potrà scegliere sequenze differenti in occasioni differenti.

Un documento lineare (non ipertestuale) si può leggere con facilità solo nell'ordine in cui il testo scorre nel libro.

Il vantaggio essenziale del testo non lineare sta nella possibilità di organizzare il testo in modi diversi, a seconda dei punti di vista.

Lineare

La contraddizione tra il modo in cui la mente lavora ed il modo in cui le informazioni vengono presentate in quasi tutti i mezzi di comunicazione è nota da tempo.

Per spezzare la linearità ci sono tanti espedienti che tutti gli autori di testi lineari conoscono bene.

Nel campo grafico si possono usare elenchi, figure e tabelle per presentare idee in una forma un po' meno lineare e per permettere a chi legge/guarda di tenere sott'occhio gli elementi che vanno compresi insieme.

Nella comunicazione scritta una delle difficoltà consiste nel presentare numerose linee di pensiero intrecciandole in modo coerente. Quando occorre si possono usare parentesi, note, rimandi, riferimenti bibliografici, ecc. per indicare una ramificazione del flusso del pensiero. Ma sono strumenti che non consentono il grado di precisione, la velocità e comodità di accesso che vorremmo.

Nel 1965 Ted Nelson, scrittore e filosofo, inventò il termine «ipertesto», per indicare semplicemente la lettura e scrittura non lineari. Nelson vedeva nelle reti di computer, che incominciavano allora a svilupparsi, il meccanismo per memorizzare le informazioni ipertestuali e per accedervi.

La registrazione e la comunicazione di linee di pensiero intrecciate e collegate sono difficili, perchè la comunicazione, come noi la conosciamo, è in pratica un processo seriale.

L'ipertesto consente a chi scrive di fare questi difficili collegamenti, e addirittura lo incoraggia a farli, e a chi legge di decidere quali collegamenti seguire, ed in quale ordine. In questo senso l'ipertesto allenta i vincoli e le limitazioni che pesano su chi pensa e scrive, senza obbligare a decidere se una data idea rientri nel flusso di pensiero di un articolo oppure no.

L'ipertesto permette inoltre di memorizzare le note a un testo separatamente dal documento originale, ma nel medesimo tempo di integrarle strettamente con il testo a cui fanno riferimento.

E' la collegabilità che conferisce all'ipertesto molta della sua efficacia: sono i collegamenti elaborabili dalla macchina e gestiti dall'uomo che estendono il testo al di là della dimensione unica del flusso lineare.

Collegamenti

Links: La colla che tiene insieme un ipertesto

Il concetto più importante in un ipertesto è il collegamento *(link)*. I collegamenti sono etichette che uniscono un *nodo* (un insieme di documenti, un argomento o un concetto da sviluppare) ad un altro. Quando viene attivato un collegamento (p.e. selezionando un termine evidenziato nel documento ipertestuale, nel nostro caso un testo) si effettua un salto, un passaggio al documento che abbiamo selezionato.

I collegamenti sono di solito denotati da parole o frasi evidenziate in qualche modo, che possono anche essere grafici o icone. Per esempio, ciascuna componente di un diagramma schematico (opportunamente evidenziata) può essere un collegamento per uno schema più dettagliato di quella componente o di una sua descrizione testuale.

Per potersi qualificare come ipertesto, un sistema non deve richiedere più di due tasti battuti in sequenza per eseguire un collegamento. Il sistema di fornire collegamenti capaci di trasportare l'utente come su una sorta di tappeto volante, velocemente e facilmente, in un altro punto dell'iperdocumento.

Una serie di meccanismi consente di creare nuovi collegamenti, cancellarli, cambiarne i nomi, farne elenchi, ecc.

Quando l'utente seleziona dei collegamenti nel labirinto ipertestuale, egli

e/segue un percorso.

Una componente importante dell'informazione trasmessa dall'autore al lettore nel libro tradizionale è l'ordine in cui il materiale è organizzato. In un ipertesto, se il lettore non fosse adeguatamente assistito, la sua comprensione ne risulterebbe gravemente compromessa perchè visionerebbe il materiale nell'ordine sbagliato: da qui la necessità di percorsi attraverso i collegamenti e di strumenti, in genere grafici, di visualizzazione delle tappe scelte dall'utente. *Navigare in un ipertesto significa percorrerne i collegamenti possibili.*

Navigare

Una delle migliori metafore con cui ci si riferisce ai sistemi ipertestuali è quello della navigazione: sapere dove ci si trova, dove si vuole andare e come arrivarci. Nel caso dei libri tradizionali i nodi di informazione sono paragrafi, od altri insiemi testuali, e la topologia è semplicemente una catena lineare. La potenza innovativa di un ipertesto consiste nella sua capacità di manipolare topologie complesse come le strutture gerarchiche, gli ipercubi, i reticoli, o i grafi.

Col crescere della complessità della topologia, gli utenti avranno a disposizione maggiori possibilità di muoversi da un nodo all'altro e, potenzialmente, maggiori possibilità di trovare percorsi più brevi per raggiungere l'informazione desiderata.

Ma la complessità della struttura e la sua navigabilità pongono all'utente il rischio di «perdersi nell'iperspazio». Perciò una serie di strumenti di varia natura, in genere grafici, accompagna il lettore nella sua ricerca.

L'ipertesto può essere definito un insieme di nodi di informazioni ed un meccanismo per muoversi fra di essi.

Prima ancora dell'avvento degli ipertesti, gli uomini hanno sviluppato una serie di strategie di navigazione per muoversi nel mondo fisico. Poichè l'ipertesto è anche uno spazio (o comunque spaziale può essere la sua rappresentazione) i progettisti di software ipertestuale hanno utilizzato questo patrimonio conoscitivo per creare strategie di navigazione nell'iperspazio. Il problema della navigazione nell'iperspazio può essere visto in relazione alle strategie di navigazione applicate al mondo fisico.

La disponibilità di strategie in un archivio ipertestuale dipenderà quindi dalla topologia dell'archivio stesso.

Una caratteristica comune a molti sistemi è l'uso di mappe, o visualizzazione grafica dei nodi (con i loro titoli o nomi, ma senza il loro contenuto testuale) e dei collegamenti fra essi.

Scrivere

La scrittura è produzione e trasformazione di conoscenza.

Ted Nelson intende per «ipertesto» del materiale scritto in modo non-sequenziale -- un testo che si ramifica e consente al lettore di compiere scelte attraverso l'uso di uno schermo interattivo.
Dal punto di vista dell'ipertesto, chi scrive è un progettista di documenti. L'unità a questo livello di espressione è l'idea o il concetto, ed è questo il livello che l'ipertesto supporta più efficacemente, dal momento che si può esprimere l'idea di un *Nodo*. Via via che formula nuove idee, lo scrittore può trasformarle in nodi, e poi collegarle a idee esistenti o lasciarle isolate, se è ancora troppo presto per queste associazioni.

La scrittura è una complessa attività di «problem solving» e progettazione, con numerosi limiti. Gli ipertesti offrono nuove ed eccitanti possibilità alla scrittura ed agli strumenti di supporto di questa attività. Il prodotto finale può essere considerato come una rappresentazione esterna delle strutture conoscitive interne utilizzate e sviluppate dall'autore.

La presenza di informazioni integrative sulle intenzioni dell'autore e sulla sua struttura conoscitiva, disponibili al lettore come parte di un documento elettronico, ne facilita il processo di comprensione del lettore/fruitore. Lasciando traccia delle strutture argomentative e retoriche utilizzate dall'autore si conservano anche i suoi modelli conoscitivi ed i suoi processi cognitivi; le sue strategie possono essere così riutilizzate in seguito. Mentre oggi è molto difficile analizzare gli aspetti argomentativi e retorici dei testi, i futuri documenti conterranno queste informazioni in modo esplicito.

I sistemi di «authoring» (per creare e progettare), come *Textnet, Note Cards, Writing Environment,* progettati principalmente per la scrittura, si basano su strumenti per creare nodi e collegamenti ed organizzarli in una rete.

Esistono prodotti che offrono ambienti di scrittura pratici e stimolanti soprattutto per il lavoro di ricerca sui testi, la compilazione di tesi e per gli autori di testi argomentativi.

Modelli-Ambienti

La scarsità di interfacce (cioè di strumenti, come le finestre, usati per facilitare l'interazione uomo-computer) che forniscono un supporto intelligente alla scrittura è conseguenza della mancanza di una adeguata teoria cognitiva sul processo dello scrivere; la possibilità di realizzare testi non lineari richiede d'altra parte la formulazione di nuovi concetti di creazione, revisione, e

composizione del testo.

I modelli esistenti soddisfano soltanto una piccola parte di questa complessa attività di problem solving. Ancora non sappiamo cosa succede nella mente dell'autore quando lavora dal caos verso l'ordine, dalle intuizioni alla struttura.

Un caso speciale di scrittura è la creazione di *testi argomentativi.*

Vi è una lunga tradizione ed una varietà di scuole di pensiero che individuano gli elementi basilari delle strutture argomentative (Toulmin, Wunderlich, Kopperschmidt, etc.).

I sistemi progettati come supporto all'argomentazione adottano un modello argomentativo specifico. Per esempio, il sistema *Euclid,* progettato per l'argomentazione ed il ragionamento, implementa il modello di Smolensky, altrimenti noto come «reasoned discourse».

Se l'ambiente di scrittura di un ipertesto viene costruito facendo riferimento ad un modello cognitivo di scrittura l'utente interagirà con il sistema all'interno del modello dato, fatto salvo il suo diritto di non servirsene, qualora intenda lavorare senza essere assistito dal sistema.

Un modello classico, a livello retorico, è quello di Toulmin. Nel modello di Scardamalia e Bereiter la scrittura è vista come una strategia di trasformazione della conoscenza. E questo processo ha luogo in due spazi di problemi (problem spaces), anzi è il risultato di una interazione fra questi spazi, chiamati «spazio del contenuto» e «spazio retorico»: nel primo hanno luogo la generazione e la strutturazione della conoscenza dell'autore, nel secondo la pianificazione e l'organizzazione della struttura del documento oltre alle decisioni su: inclusione, esclusione, sequenza e riformulazione delle informazioni.

Questi due modelli hanno trovato applicazione in un ambiente di scrittura ipertestuale, chiamato *Sepia.*

Il sistema *Sepia* (structured Elicitation and Processing of Ideas for Authoring), in corso di progettazione in Germania, è uno strumento per l'elaborazione delle idee e per l'authoring destinato alla creazione ed alla revisione di iperdocumenti e di testi argomentativi.

Il primo obiettivo degli ideatori è quello di costruire un sistema cognitivamente adeguato; il secondo quello di costruire un sistema attivo.

Sepia rappresenterà il massimo della funzionalità che ci si aspetta sulla scrivania del futuro scrittore di testi argomentativi.

Le funzioni raffinate e specializzate di un ambiente ipertestuale aiutano la transizione da una rete non strutturata ad un documento definitivo formalmente perfetto.

Quando si decide di installare un ipertesto sarà necessario quindi considerare attentamente le caratteristiche del suo ambiente di scrittura.

Esperienze

Center for the New Oxford English Dictionary University of Waterloo (Canada)

Una alternativa alla creazione ex-novo di archivi ipertestuali, come abbiamo visto in *archiviare* è la conversione di testi esistenti.

L'Oxford English Dictionary è il più diffuso ed autorevole dizionario di inglese scritto: consiste di dodici volumi per un totale di 42,5 milioni di parole. La sua rappresentazione ipertestuale ne amplia le possibilità di consultazione e ne crea di nuove, per esempio permettendo all'utente di «navigare» tra le citazioni o riorganizzare dinamicamente le voci secondo criteri definiti dall'utente.

CD-Word
Dallas Theological Seminary

La ricerca umanistica, particolarmente in campi basati su testi classici o religiosi, trova negli ipertesti strumenti ideali per una rappresentazione delle loro strutture e delle loro interconnessioni.

I documenti classici e biblici sono i materiali su cui si lavora al Dallas Theological Seminary, con un software appositamente progettato, chiamato CD-Word.

I documenti antichi presentano vari livelli di complessità: esistono in molte versioni, create attraverso successive copiature o edizioni. A differenza dei documenti più recenti, non conosciamo il rapporto di sequenza tra le copie esistenti e i testi antichi; comparare le diverse versioni è uno dei lavori di ricerca su tali tipi di testi.

Questi materiali esistono frequentemente in versioni di altro tipo: le traduzioni. Una traduzione si caratterizza per avere la stessa struttura dell'originale (e, si spera, lo stesso significato) ma poco dello stesso contenuto concreto, a livello della parola. Spesso, il lettore desidera osservare la traduzione insieme al testo originale.
Cd-Word è uno dei pochi sistemi che consente questo confronto simultaneo.

DIDATTICA

Il progetto Perseo dell'Università di Harvard

Si propone di trasferire in formato elettronico una massa notevole di informazioni sul Mondo Greco Classico. Saranno immessi 100.000.000 di informazioni testuali e 10.000 immagini. Conterrà un vocabolo di 50.000 parole, una grammatica di

riferimento, mappe ed altri materiali. Questo materiale disseminato su dischi ottici sarà accessibile agli studenti e servirà come base per i corsi di Arte e Civiltà Greca.

Il progetto Intermedia della Brown University

Il sistema ipertestuale Intermedia è stato sviluppato per essere impiegato in due corsi universitari: English 32, un corso di letteratura inglese, e Biomed 106, un corso di biologia cellulare.

Nell'ambiente di lavoro Intermedia è possibile creare collegamenti fra documenti realizzati con mezzi diversi: testo, tavole cronologiche, schemi ed altre immagini generate dal computer, documentari video e musica. Intermedia viene utilizzato dai docenti per organizzare e preparare le lezioni e in modo interattivo dagli studenti per studiare i materiali e aggiungere le loro osservazioni.

Il sistema, inteso anche come strumento per esercitare e sviluppare il pensiero non lineare, è stato ideato per affrontare due difficili problemi nell'istruzione: la connettività dei materiali e la visualizzazione di concetti ed idee. Principalmente, Intermedia dovrebbe servire come fonte di informazioni, una enciclopedia elettronica che fornisce dati sociali, storici, tecnici, altrimenti disponibili in fonti separate, di lenta consultazione e non collegati fra loro. Oltre alla funzione di enciclopedia elettronica, Intermedia offre un modello per la comprensione delle inter-relazioni fra i dati.

CONCLUSIONE

«Lo studente non deve imparare dei pensieri, ma a pensare; non dobbiamo condurlo per mano, ma guidarlo, se vogliamo che impari a camminare da solo». (E. Kant)

E certamente il computer e la tecnologia ipertestuale costituiscono ora un ulteriore mezzo da utilizzare in questo progetto dell'educazione al pensare e all'autonomia.

La tecnologia è in grado di fornire strumenti interattivi e di semplice uso che facilitano lo studio, la consultazione, la ricerca e propone una figura di insegnante con un nuovo profilo professionale e competenze aggiuntive a quelle tradizionalmente attribuite a questo ruolo. Il processo di informatizzazione dell'istruzione, già largamente in atto, costringerà ciascuno di noi a schierarsi, forzerà la nostra formazione verso contenuti e tecniche oggi lontani da molte sedi scolastiche, ma in rapida ed inevitabile espansione. Ha già innescato un processo di riqualificazione dei docenti di molte discipline.

Ma gli ipertesti non sono soltanto una tecnologia. Essi rappresentano anche *un modello di interpretazione della realtà* di cui abbiamo conoscenza ed un *criterio di indagine* al suo interno. Le tecniche di navigazione utilizzate per un ipertesto (per esempio, quello di «Storia del pensiero matematico», in corso di realizzazione) aiuteranno lo studente a capire e scoprire collegamenti che le informazioni su supporto cartaceo possono contenere ma certamente non favoriscono, proprio per i limiti fisici

dei testi stampati.
L'archivio, inoltre, può continuamente essere arricchito e nuovi collegamenti facilmente creati.

Come il principio di sequenzialità aveva trovato applicazione nelle macchine e nei sistemi industriali basati sulla meccanica classica, marcando la società, la cultura e l'istruzione dei nuovi sistemi sociali, così il modello logico non lineare (più vicino al nostro modo diffuso di pensare e rappresentare) trova, oggi, applicazione in uno strumento informatico.

Il sistema *Textnet* è già largamente diffuso nei musei, per mostre interattive (es. I Fenici) e Sistemi Ipertestuali associati a Sistemi Esperti vengono utilizzati negli studi legali, nella diagnostica, nel management ed ovunque ci sia bisogno di consultare grandi archivi con velocità, semplicità, precisione e creatività.

Nell'istruzione e nella ricerca, come abbiamo visto in *Didattica* ed *Esperienze,* gli ipertesti si pongono come sussidio didattico (cioè come mezzo oltre che come modello) sia finalizzato a studi particolari sia trasversale.

Certamente gli ipertesti sono ancora sconosciuti nella scuola italiana e ciò può spingerci ad ignorarli o ad esagerarne le potenzialità.
Credo che un atteggiamento possibile nei confronti dell'ipertesto, inteso come modello e come tecnologia, sia quello suggerito dal pensiero di H. Vaihinger, che potremmo sintetizzare così: Quando un modello di interpretazione della realtà costruito dall'uomo risolve problemi pratici, allora dobbiamo considerare questo modello ***come se*** *fosse reale.*

BIBLIOGRAFIA

Per un approccio storico/teorico alla tecnologia ipertesti:

V. Bush, *As We May Think,* The Atlantic Monthly, July 1945 (riportato integralmente in Liberary Machines).
D.C. Engelbart, *A conceptual framework for the augmentation of man's intellect,* in «Vistas in Information Handling» Vol. 1, Spartan Books, 1963.
T.H. Nelson, *Literary Machines,* 1981; ed. 87.1, pubblicato dall'autore su supporto cartaceo ed ottenibile da The Distributors, 702 South Michigan, South Bend, IN 46618, USA.
N. Yankelovich, N. Meyrowitz & A. van Dam: *Reading and Writing the electronic book.* IEEE Computer, October, 1985.
J. Conklin, *Hypertext: An introduction and survey.* IEEE Computer, September, 1987.

Per alcuni modelli argomentativi citati in MODELLI-AMBIENTI:

S. Toulmin, *The uses of argument,* Cambridge University Press, 1958.
M. Scardamalia & c. Bereiter: *Knowledge telling and knowledge transforming in written composition,* in «Advances in Applied Psicholinguistics: Vol. 2», Cambridge University Press, 1987.

Per letture su aspetti teorici e tecnici della tecnologia ipertestuale:

Hypertext '87 - Proceedings
Hypertext '89 - Proceedings
Sono gli atti degli ultimi due congressi mondiali sugli ipertesti e richiedono una certa familiarità con questi sistemi e con i problemi connessi con la programmazione di architetture complesse. I volumi sono editi da: The Association for Computing Machinery, 11 West 42nd Street, New York, NY 10036 e vanno richiesti a: ACM Order Department, P.O. Box 64145, Baltimore, MD21264.

(Valéry ?)

TRASCENDENZA CIBERNETICA APERTA O BLOCCATA?

ROBERTO BERTACCHINI
Università Gregoriana - Roma

La «pseudo-intelligenza» artificiale

Nel settembre 1984 è apparso un articolo di Luciano Gallino dal titolo emblematico *Dialogo tra un Sistema Esperto e un Progettista*. Può darsi che il mio *Dialogo fra un filosofo ed un informatico*[1] abbia riaperto un filone letterario che nel passato ebbe ben più illustri cultori.

E' però un fatto che se un dialogo fra un informatico e un filosofo presenta difficoltà oggettive, parlare di dialogo fra un uomo e una macchina è perlomeno improprio. Ritengo che esista una discontinuità oggettiva fra la risposta libera di un uomo e l'esecuzione obbligata di un comando da parte di una macchina. Per Gallino, invece, esiste una discontinuità oggettiva fra il tecnico e l'umanista.

«*Progettista*: Non ti preoccupare. Io sono un tecnico, che la scuola ha reso rigorosamente alieno alle scienze dell'uomo, così come i miei compagni che hanno studiato tali scienze sono diventati del tutto refrattari a colloquiare con me»[2].

Non vi è dubbio che il suo articolo sia illuminante e rivelativo di una cultura, giusta o sbagliata, di cui certo non è l'unico esponente. Una critica letteraria accurata a questo fine lavoro sarebbe veramente interessante, perchè esso è pregno di significati e di messaggi che vanno molto al di là del discorso esplicitamente espresso. Senza entrare nel merito di una simile analisi, mi pare però necessario riportarne almeno un ulteriore brano.

«*Sistema Esperto*: ... una Macchina Pensante dovrebbe essere dotata in primo luogo di scopi ultimi, quali difendere se stessa ed i propri programmi, come hanno incominciato a fare le macchine da te ricordate, e anche far crescere i propri programmi acquisendo di continuo nuove conoscenze dall'esterno ... Una simile Macchina (capace di autodifesa: *n.d.r.*) proverebbe a suo modo delle emozioni»[3].

Gallino è veramente raffinato a far dire al Sistema Esperto ciò che suonerebbe diabolico in bocca ad un uomo. Per giungere ad una Macchina Pensante occorre dotarla di fini ultimi. Perfettamente vero. E quali saranno questi fini ultimi? Esattamente quelli di Hall[4] nel momento in cui è «impazzito»: la propria autoconservazione.

Ecco allora che se l'uomo riesce a progettare e a realizzare una macchina che tende ad autoconservarsi e ad autoaccrescersi ha compiuto il miracolo (così gli pare) di aver costruito una macchina a propria immagine e somiglianza. Perchè questo è essenzialmente l'uomo nella sua superbia: un ente che si autoaccresce e autoconserva.

Senonchè è legge immutabile che nel finito gli assoluti si scontrano. E la Macchina Pensante è un assoluto, perchè risponde, al più alto livello gerarchico, al criterio di autodeterminazione. Ciò comporta necessariamente, prima o poi, un conflitto fra la Macchina Pensante e il suo Costruttore: per questo motivo, ove egli abbia dato origine ad un prodotto perfetto, sarà destinato a soccombere all'opera del proprio genio; ove il prodotto non sia perfetto avrà fallito nell'intuizione.

Ma se l'uomo, cosciente di quel che accadrà, costruisce ugualmente una Macchina Pensante perfetta, allora essa non è a sua immagine e somiglianza, perchè il Costruttore si dimostra razionalmente in grado di dare la propria vita per la propria creatura. Questo sposta i termini del problema, perchè per avere una macchina a propria immagine e somiglianza dovrebbe non tanto o non solo fornirla dei fini ultimi, ma anche della possibilità di scelta dei fini ultimi. Perchè l'uomo è proprio questo: un ente capace di valutare, definire e scegliere il proprio fine ultimo.

Siamo su un piano totalmente diverso da quello su cui si è mosso Alan Turing nel suo *Computing Machinery and Intelligence*[5].

L'equipotenza intellettuale di una macchina con un uomo non si può giudicare sulla semplice base di risposte date ad *inquiry* inviate a terminale. Nel momento - sosteneva Turing - in cui non potrò più distinguere se dall'altra parte c'è un uomo o una macchina, vorrà dire che avrò prodotto una macchina capace di pensare: un'immagine dell'uomo.

Bisogna ammettere che, molto finemente, su questo terreno Gallino non prende posizione, anche se una strizzatina d'occhio a Turing pare proprio che gliela dia. Ma è un fatto che se la comunicazione uomo-macchina non può essere altro che linguistica, ossia discorsiva, non è meno vero che la comunicazione uomo-uomo può assumere valenze assai più profonde, che arrivano a coinvolgere tutto il suo essere.

Cibernetica e Teoria dei Sistemi

Vediamo, dunque, di scavare più in profondità, per cercare di cogliere le radici stesse del problema. A tal fine è indispensabile riprendere e ampliare il discorso sulla cibernetica.

Un sistema cibernetico è un ente differenziato le cui parti *comunicano* at-

traverso processi di codifica e decodifica di segnali discreti, dotato di un *governo* che è in grado di *calcolare*, in base al contenuto della propria memoria e ai segnali provenienti dal sensorio, i comandi che devono essere dati all'effettore. Possiamo perciò dire che un sistema cibernetico è un ente triadico sia in quanto ai propri sottosistemi fondamentali (sensorio, governo, effettore) sia in quanto alle proprie funzioni endemiche (comunicazione, controllo e calcolo).

Tutto questo, però, non basta per definire un sistema.

Forse presto, anche nelle scuole secondarie, accanto a materie di tipo tradizionale (matematica, fisica, ecc.) i nostri giovani inizieranno a studiare una recente disciplina: la Teoria Generale dei Sistemi. E' una scienza nata da poco, le cui prime intuizioni risalgono grosso modo agli anni '30 ma il cui sviluppo organico è avvenuto in quest'ultimo dopoguerra. Von Bertalanffy, uno dei padri di questa dottrina, amava ripetere che essa è nata nel momento in cui gli scienziati si sono resi conto che fra un termometro e un figlio di divorziati, o una colonia di termiti vi è una distanza che la scienza galileiana *non può* colmare. Sostanzialmente egli ragionava in questo modo: la scienza classica è costruita su modelli del tipo «se... allora...».

Se Zico calcia abilmente il pallone, *allora* questo si muove e va in rete.

Se mettiamo l'acqua sul fuoco *allora*, dopo un po', bolle.

Ma quando abbiamo a che fare con enti complessi, è impossibile predirne il comportamento in base a simili modelli.

Se dò un calcio a un cane che succede? E' impossibile dire: può abbaiare, scappare, mordere, morire...

Se un marito dà un bacio alla propria moglie può succedere che riceva una carezza, cento carezze, ma pure una ripulsa o un moto di fastidio.

Ecco allora la necessità di individuare concetti e strumenti specifici che consentano di studiare gli enti complessi (ossia i sistemi) in quanto tali, dal momento che mentre il comportamento dei loro microcostituenti è sostanzialmente insensibile al modo in cui essi sono congregati, ciò non è affatto vero se si considerano i macrolivelli.

Per fare un esempio, possiamo considerare una cellula e i suoi processi interni. Considerando la cosa «in piccolo», possiamo dire che il comportamento di una cellula tumorale è del tutto analogo a quello di una cellula sana. Ma guardandolo «in grande», la musica cambia e non di poco. Effettivamente bisogna riconoscere che chi ha aperto la strada alla Teoria Generale dei Sistemi è stata proprio la biologia.

Gli orologi e l'esperienza di Driesch

Una delle idee più diffuse del secolo scorso, era quella secondo la quale il vivente si sviluppa per puro accrescimento, sia prima che dopo la nascita.

In base a tale teoria (il preformismo) Driesch concluse che qualora fosse riuscito a tagliare in due l'embrione di un riccio di mare, da quel mezzo embrione si sarebbe dovuta sviluppare una mezza larva di riccio di mare. Ma quale non fu la sua sorpresa constatando che da un mezzo embrione era venuta fuori una larva intera! Certo più piccola del solito, ma del tutto priva di qualsiasi anomalia strutturale o fisiologica.

Per capire il tipo di shock che scosse lo studioso tedesco, e conseguentemente il mondo accademico di fine secolo - inizi del Novecento - possiamo immaginare il seguente esperimento.

Due orologi identici vengono caricati nello stesso istante, uno a Roma e uno a Greenwich, e messi a punto sul rispettivo meridiano. Immaginiamo poi che l'orologio inglese venga posto su un aviogetto e spedito a Roma dal suo gemello. Confrontando ora i due orologi sarà agevole constatare che la lancetta dei minuti è sulla medesima posizione, ma la lancetta delle ore è sfasata di un dodicesimo di angolo giro. Per forza, direte voi, è a tutti noto che Roma è in ritardo di un'ora su Londra, dunque...

E che direste se, confrontando i due orologi, *entrambe* le lancette si trovassero nella identica posizione? Si dovrebbe concludere che qualcuno durante il tragitto, ha messo indietro di un'ora l'orologio inglese. Perchè certo non si può pensare che l'orologio si sia messo «indietro» da solo! Ma proprio questo è ciò che è avvenuto nel riccio di mare: che alla fine marcava l'ora giusta anche partendo, per così dire, da una condizione «sbagliata». Insomma il riccio di mare di Driesch si è, per così dire, messo a punto da solo!

La questione era seria, tanto che, per tentare di spiegarla, lo scienziato dovette addirittura enunciare un nuovo principio che chiamò: *principio di equifinalità*.

Se esso fosse valido per gli orologi come è valido per i viventi, allora l'orologio di Tokio, quello di Mosca e quello di Buenos Aires, messi su tre aviogetti e spediti a Roma, al loro arrivo dovrebbero essere sincronizzati sulla medesima ora: l'arrivo sarebbe indipendente dai punti di partenza. Così, però, non è, e ciò significa che la scienza galileiana descrive correttamente i fenomeni della natura, ma non tutto ciò che si presenta in natura è *riducibile* a modelli meccanicistici. In un orologio potremmo sostituire le lancette di lunghezza diversa con lancette di identica lunghezza, una di colore rosso e una di colore blu, o potremmo scambiare la lancetta lunga con quella corta senza che per questo esso smetta di funzionare.

Se in una libreria cambiamo di posto a due libri otterremo solamente la stessa libreria in una diversa configurazione.

Ma se in un cavallo mettessimo i reni al posto degli occhi e gli occhi al posto dei reni otterremmo verosimilmente un cavallo morto.

Una prima conclusione dunque è questa: vi sono organizzazioni così potenti e così perfette che tendono a portarsi in uno stato predefinito anche partendo da condizioni iniziali molto diverse da quelle normali o ideali.

Queste strutture, che potremmo chiamare non-lineari, per distinguerle da quelle, come gli orologi, lineari e completamente descritte dalla scienza «galileiana», hanno dunque l'attitudine di reagire alle perturbazioni prodotte dall'ambiente in modo da portarsi in condizioni il più possibile vicine a quelle precedenti le perturbazioni stesse.

Pensiamo, ad esempio, alle risposte immunitarie ai fenomeni patologici o ai meccanismi di termoregolazione negli animali a sangue caldo. Il sudore non è altro che un sapiente espediente della natura per mantenere la temperatura corporea sotto i 37° centigradi, anche quando la temperatura dell'ambiente supera i 40°.

Scientificamente queste attitudini vengono definite *capacità omeostatiche*, e per studiarle è nata addirittura una scienza: la cibernetica. Per fare un esempio a tutti noto, possiamo pensare al nostro occhio. La luce penetra nell'occhio attraverso la pupilla e stimola il nervo ottico. Alcune fibre, dette pupillomotrici, confluiscono ad un nucleolo del sistema parasimpatico che controlla i fasci muscolari dell'iride. Se la luminosità interna al globo oculare è troppo intensa, le fibre pupillomotrici portano questo segnale al nucleolo del parasimpatico, che stimola una contrazione dei muscoli dell'iride con associata riduzione del diametro pupillare. Il processo contrario si avrebbe in caso di luminosità interna troppo debole. Possiamo quindi dire che l'occhio è un sistema cibernetico tendente a stabilizzare una particolare grandezza, la luminosità interna al globo oculare, in un intorno molto prossimo ad un segnale di riferimento ideale.

La tecnica di retroazione o di *feed-back* è il geniale *escamotage* che la natura ci mostra e che realizza l'idea di una causalità che procede dal futuro al presente. E' una causalità ordinatrice o sintropica, che non nega la causalità efficiente, ma la piega, o tende a piegarla al proprio volere. Tutti i sistemi viventi sono strutturati su questo principio di omeostasi o autoconservazione.

Il principio di anamorfosi

Tuttavia, vi è un terzo principio che regola la vita, oltre a quelli di *organizzazione e omeostasi*.

Il premio Nobel Ilya Prigogine, ed altri con lui, si sono chiesti cosa accade

ad un sistema quando lo si bombarda con dosi di energia via via maggiori.

Se sottoponessimo a un simile trattamento un orologio vedremmo che si scalda; ad un certo punto noteremmo una variazione nel ritmo delle lancette, quindi, incrementando ancora l'energia fornita, giungeremmo ad un punto di non-ritorno a causa della fusione di alcune parti dell'orologio. A questo punto non c'è da fare altro che recuperare il recuperabile e buttare il resto.

Se, però, anzichè un orologio bombardassimo (in opportune condizioni) un seme (tipicamente in ambiente privo di aria e di luce) vedremmo un processo affatto diverso: il seme muore disgregandosi nei suoi elementi costituenti, ma essi, arricchiti di energia, divengono capaci di dar vita a nuove relazioni dinamiche che culminano nella costituzione di una nuova pianta.

Ciò avviene in virtù di un principio diametralmente opposto rispetto al principio omeostatico: il *principio anamorfico* o *eterostatico*, in base al quale un sistema può, in opportune condizioni, passare, eventualmente attraverso una catastrofe, da condizioni di equilibrio meno stabili a condizioni di equilibrio più stabili.

Possiamo quindi dire che tre sono i grandi principi che stanno a fondamento della vita: *Organizzazione:* le parti del vivente si correlano secondo direttrici assai precise con pochissimi margini di libertà interna; *Omeostasi:* il vivente è in grado di rispondere alle sollecitazioni dell'ambiente in modo da tendere a ripristinare il proprio assetto per così dire «ideale»; *Anamorfosi:* il vivente vince la «morte» attraverso il conseguimento di nuove condizioni di equilibrio: ciò in particolare si realizza attraverso la capacità di automodificarsi. Questi tre principi sono a fondamento non solo della vita individuale, ma anche di ogni forma di vita sociale, e non agiscono isolatamente, ma integrandosi reciprocamente.

Se consideriamo, per esempio, il movimento di flessione di un braccio possiamo osservare simultaneamente in atto tutt'e tre i principi. Il bicipite, contraendosi, porta il sistema in un nuovo stato ed è perciò espressione tipicamente eterostatica; il tricipite, rilasciandosi, ne contrasta l'azione, tendendo ad impedire un allontanamento dalla condizione primitiva ed ha perciò azione omeostatica; infine bicipite e tricipite stanno reciprocamente in una relazione assai rigidamente definita rispetto ad uno stesso elemento strutturale: l'omero; sono dunque organizzati in un contesto funzionale.

Se il principio omeostatico è il principio della conservazione e della continuità, il principio anamorfico è il principio del cambiamento e della discontinuità. Tipici esempi di eventi anamorfici sono i riti della fecondazione, i cambiamenti di stato della materia, e, in generale, tutti quegli eventi associati a micro o macrocatastrofi.

Il principio anamorfico non è, però, il principio della catastrofe, ma il principio dell'*equilibrio successivo*, della *transizione*, più o meno morbida, *verso*

condizioni di più elevata stabilità. Possiamo anche dire che è il *principio positivo dell'evoluzione*, e si fonda sul *diritto di morire* dei sistemi finiti.

Se il principio di omeostasi non fosse bilanciato da quello anamorfico, il mondo si presenterebbe come un ente fermo, invariante nel tempo, immobile nello spazio.

La cultura fra anamorfosi ed omeostasi

Nell'uomo l'ubbidienza alle leggi dell'armonia naturale non è un'eredità genetica, ma una conquista che presuppone la scalata alla vetta della conoscenza. L'uomo, perchè libero e dotato di coscienza, può ubbidire alle leggi della vita solo se le conosce, ma al tempo stesso, proprio perchè libero e cosciente, può disubbidire ad esse *anche se le conosce*. Può scegliere la vita o - prevaricandone le leggi - addentrarsi nel tenebroso regno della morte. Ma il presupposto è sempre e comunque la conoscenza.

Occorre allora riflettere in che senso e in che modo i tre principi sono presenti nella storia dell'uomo. Se consideriamo il fenomeno nel suo complesso è assai facile scorgerne la triplice orma. Partendo dalla protofamiglia di Adamo su su fino all'ONU, non esiste un solo attimo del processo storico in cui la vita umana si sia sviluppata al di fuori di strutture e relazioni organizzative, che anzi sono passate da forme fenomenologiche essenziali nella loro semplicità, a forme via via più complesse e sofisticate. Ognuna di queste organizzazioni, in ossequio al principio omeostatico, ha operato in modo da perpetuarsi nel tempo; ma è solo in virtù del principio anamorfico che l'attuale stato dell'umanità è inimmaginabilmente lontano da quello dei protoparenti. Globalmente, quindi, le leggi della vita sono rispettate.

Ma localmente? Per poter rispondere a questa domanda non si può prescindere dalla considerazione che presupposto fondante dei processi locali è la cultura. E' la cultura e solo la cultura che può fare di tanti uomini diversi un unico gruppo, un'unica tribù, un'unica alleanza. La cultura è l'espressione spirituale del principio di organizzazione, *e non è data, ma scelta e conquistata dall'uomo*.

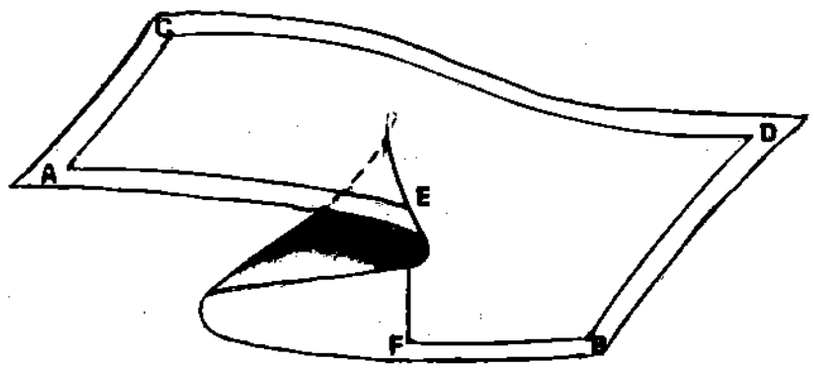
Se l'umanità fosse un riflesso perfetto dei tre principi della vita, non solo essa dovrebbe essere unificata, ma dovrebbe essere elemento unificante di tutta la natura. E la sua cultura dovrebbe essere unitaria nella sostanza, infinitamente varia nella fenomenologia, organicamente partecipata ad ogni uomo e partecipante di ogni uomo. Invece tanti gruppi, tante culture e tante guerre e guerricciole causate dal fatto che nessuno vuole sacrificare il proprio «particolare» per un progetto che lo trascenda. Questa «repulsione al sacrificio, alla morte» non è altro che l'indefinito allontanamento da sè del principio

anamorfico, e ciò che sancisce questa divaricazione è il perseguimento di progetti politici assolutizzati. Ed è attraverso la «cultura», una scelta di metodo politico: la violenza anzichè l'amore.

Naturalmente l'uomo non è mai stato frustrato nella sua possibilità di «sacrificarsi» per gli altri; ma altra cosa è il sacrificarsi per un nucleo sociale ristretto (patria, partito, famiglia, ecc.), altra cosa per la totalità del genere umano. E le «culture» tendono a rendere impossibile questo secondo tipo di sacrificio.

Le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti: l'idolatrizzazione di progetti politici particolari conduce fatalmente allo scontro di irriducibili, e poichè l'anamorfosi non può essere bandita dalla storia, essa si realizza, anzichè per micropassaggi graduali, per catastrofi successive che, se sul piano economico significano licenziamenti, fallimenti, crisi, recessione, miseria, fame, su un piano politico si traducono in colpi di Stato, guerre civili, guerre mondiali. A questo proposito interessanti studi sono stati condotti da René Thom, al cui libro *Stabilità strutturale e morfogenesi*[6] volentieri rimandiamo.

L'uomo dalle culture «chiuse» è dunque un soggetto capace di organizzazione e di omeostasi, ma scarsamente capace di attitudini anamorfiche. La traduzione morale di questa situazione è il prevalere dell'egoismo individuale o *di gruppo* sulle potenzialità altruistiche. Ciò non comporta in assoluto un blocco dello sviluppo e dell'evoluzione, ma un processo caratterizzato da forti discontinuità anzichè da passaggi graduali.



Come giustamente ha rilevato Thom, nella generalità dei fenomeni naturali la transizione di un sistema dallo stato A allo stato B può avvenire con percorsi del tipo ACDB caratterizzati da gradualità continue, ovvero con percorsi del tipo AEFB, caratterizzati da una catastrofe fra E ed F.

Ciò significa che, in un certo senso, ciò che non si vuole pagare giorno per giorno si finisce per pagarlo tutto in una volta.

Ma se organizzazione, omeostasi e anamorfosi sono i tre principi su cui si reggono i fenomeni viventi, come ha potuto l'uomo generare quegli aborti che sono le «ideologie»? Semplice: attraverso lo sfruttamento e l'inibizione dei meccanismi di dissonanza cognitiva. Poichè la vita del gruppo o della classe sociale è naturalmente percepita come un bene, fonte di sicurezza e di identità, l'uomo avverte come dissonante tutto ciò che contrasta le tradizioni consolidate all'interno dell'universo sociale e culturale cui appartiene. Se la leadership del gruppo fa propria una cultura triadica[7], tenderà naturalmente, per preservare la propria esistenza, ad automodificarsi, assumendo gli spunti di novità che le circostanze di volta in volta propongono. Ciò comporta che gli appartenenti al gruppo non percepiscono come «asociali» le spinte anamorfiche, e, perciò, siamo nella condizione di transizione graduale (per intenderci, con percorsi tipo ACDB). ma se la leadership del gruppo fa propria una cultura diadica[8], fortemente resistente a qualsiasi tipo di spinta innovativa, ecco allora che ciò provocherà negli individui del gruppo la comparsa di comportamenti divergenti o a «biforcazione».

Da un lato vi sarà chi, privilegiando il gruppo, tenderà a rimuovere dalla propria «cultura» gli elementi dissonanti, riconoscendosi completamente nella tradizione; da un altro lato vi sarà chi, privilegiando la conoscenza, muterà i propri comportamenti anche a costo di rinunciare ai benefici offerti dalla vita sociale. In questo secondo caso si verrà a definire una situazione conflittuale, caratterizzata da aperte lotte *erga omnes* per la ridefinizione della supremazia sul gruppo[9].

Il passaggio da uno stato ad un altro sarà perciò caratterizzato da discontinuità (rivoluzioni, colpi di Stato, tensioni sociali, guerre esterne, ecc.): per intenderci avremo percorsi del tipo AEFB.

La conclusione è allora molto semplice: i meccanismi della dissonanza cognitiva sono meccanismi stabilizzanti. Il loro uso è lecito, in obbedienza al principio di stabilità od omeostasi. Se ci rimangono le dita in mezzo ad un uscio mentre un altro lo chiude, il nostro urlo di dolore è evidentemente «dissonante» rispetto all'insieme di conoscenze di questa persona, e non vi è alcun dubbio che se essa anzichè avere un atteggiamento anamorfico si chiuderà in un comportamento omeostatico ignorante il nostro urlo, è un fatto che ci rimetteremo le dita. E' dunque non solo ammissibile, ma doveroso, ricorrere ad urti «dissonanti» tanto più intensi quanto maggiore è il pregiudizio

che stimiamo di ricevere dall'azione altrui. In assenza di pericolo molto meglio rispettare la libertà del prossimo astenendosi dall'usare fuori luogo uno strumento di comunicazione così importante.

La famosa favoletta di Pierino che per tre volte grida «al lupo!» facendo correre tutto il paese quando il lupo non c'è, e la quarta volta non è ascoltato, proprio quando il lupo c'è veramente, tende a trasmettere proprio questo tipo di saggezza.

Da ciò si comprende quanto siano perniciose le campagne di stampa che gonfiano situazioni di pericolo al di là del giusto, ovvero ne minimizzano la portata alterando sistematicamente l'immagine della realtà al punto da fare dell'immagine la realtà. In generale esse tendono a preservare il privilegio, stabilizzando entità non universali e, perciò, vanno contro la vita.

Molto chiaro, in questo senso, l'archetipo Erode-Giovanni Battista. Erode cerca di provocare dissonanza in Giovanni imprigionandolo, e Giovanni crea urti di dissonanza su Erode ripetendogli: «Non licet». Ma mentre il primo abusa del suo potere fino alla prevaricazione della Vita, il secondo rende testimonianza alla Verità fino al martirio.

E la Verità è supremo principio di anamorfosi.

Informatica e arresto della trascendenza

Possiamo a questo punto tentare di tirare qualche conclusione. Vediamo di ricapitolare le premesse.

— La vita si fonda su tre principi: organizzazione, omeostasi e anamorfosi.

— Storicamente le «culture chiuse» sono fondate escludendo il terzo principio[10].

— Ciò implica un'evoluzione complessiva per macrocatastrofi anzichè per microcatastrofi (cfr. le teorie delle catastrofi e delle biforcazioni).

— L'informatica consente il perfezionamento tecnico delle organizzazioni sociali, attraverso il potenziamento incredibile dei loro sistemi informativi.

Prima riflessione. Le culture hanno di fatto agito nell'uomo quale assolutizzazione del principio di omeostasi, proiettando questa assolutizzazione sulla molteplicità delle organizzazioni. *In ciò è la vera origine degli scontri sociali.*

In fondo quando Severino parla della fede[11] come principio della violenza o altri autori bollano l'ideologia come fattore di arresto dello sviluppo, affermano esattamente questo concetto.

Le organizzazioni sociali si cibano di risorse, esattamente come tutti gli organismi viventi, trasformandole. Ed è fatale che vi siano conflitti in questa corsa alla propria autoconservazione. Questo è il senso profondo delle guerre per il dominio delle vie di comunicazione, per la conquista dei mercati,

per lo sfruttamento dell'energia. La guerra è una strategia di risposta al manifestarsi di una carenza. Nessuno penserebbe di lottare fino al sangue solo per impedire ad un altro di respirare, dal momento che il respiro del nostro prossimo non appare come una minaccia alla nostra esistenza. E questo deriva dal fatto che la quantità di ossigeno disponibile è praticamente inesauribile rispetto al fabbisogno umano. Se c'è un elemento che globalmente abbonda sulla terra è l'acqua. Eppure per il possesso di un pozzo o di una sorgente si è arrivati, molte volte, ad uccidere.

Possiamo dire che, in generale, chi ha fatto terminare le guerre per l'acqua sono stati i Romani[12]. Questo perchè essi hanno superato il problema utilizzando una diversa strategia: la *trascendenza cibernetica*.

La straordinaria potenza di Roma va ricercata anche in questo aspetto culturale di *totale donazione del cittadino allo Stato*.

Quando ciò avviene, possono avvenire conflitti *radicali* fra distinte componenti del tessuto sociale solo a causa di una diversa identificazione dello Stato e, perciò, del suo condottiero. In caso contrario è sempre lo Stato che si fa carico dei problemi dei cittadini, garantendone la sopravvivenza.

Il concetto di cittadinanza romana deve essere inteso come *alleanza* e, perciò, come patto di trascendenza, che vincola reciprocamente il cittadino allo Stato e lo Stato al cittadino così come sono reciprocamente vincolate le cellule e il corpo nel vivente.

L'apologo di Menenio Agrippa è un preciso fondamento culturale, e se Agostino parla di *due* città e vi fu persecuzione per i cristiani, è proprio a causa di una diversa identificazione del termine di trascendenza: non lo Stato, ma il Corpo Mistico; non il parziale, ma l'universale; non un assolutizzato, ma l'Assoluto. Ma non vi fu vero *contrasto metodologico*.

Di fronte al conflitto sono possibili due strategie: l'alleanza, ossia la rifondazione in un'organizzazione più complessa di quelle precedentemente antitetiche; oppure la guerra, ossia la lotta fino alla morte o alla subordinazione reificata (schiavitù) dell'organizzazione più debole. Su un piano economico ciò si può osservare continuamente, basti pensare ai casi di fallimento o ai fenomeni di fagocitazione di aziende più forti che assumono il controllo di aziende prima concorrenti.

In questo senso il ruolo del computer può essere assai pericoloso, non tanto per gli effetti benefici che porta, quanto per la tentazione di sfruttarlo all'interno di una cultura totalizzante. E' fuor di dubbio che in questo caso si avrà un potenziamento delle organizzazioni capaci di autoinformatizzarsi; ma se questo può rafforzarle dando luogo a vittorie locali sulla concorrenza, su un altro piano non costituisce che il differimento di una catastrofe la cui ampiezza è purtroppo proporzionale al differimento stesso.

Così i megaprofitti della Fiat (dovuti alla robotizzazione del processo pro-

duttivo) e l'allarme per le concentrazioni editoriali, possono essere letti come versanti diversi di un unico macrofenomeno. Individuare con chiarezza le scelte politiche *migliori* non è facile: il mio intento non è quello di predire sventura, nè quello di offrire ricette buone ad ogni uso: la Storia dell'Umanità è certamente Storia di fallimenti, ma anche di difficoltà superate e vinte. Tuttavia queste vittorie non sono mai avvenute senza un'intelligente e attenta attesa da parte dell'uomo.

Oggi siamo, perciò, in un'epoca fortunata, perchè se è vero che grandi sono i problemi, e maggiori i rischi; non è meno vero che mai come nel nostro tempo l'Umanità ha potuto disporre di un potenziale di Intelligenza così vasto, intenso, e diffuso in ogni angolo della terra. E ciò consente di sperare che il Principio di Anamorfosi avrà, ancora una volta, il sopravvento; e di essere certi che sarà premiato quell'impegno supremo di intelligenza che è l'umiltà.

NOTE

[1] Mi riferisco al saggio che ho pubblicato sulla rivista «Nuova Umanità« (Roma), NN. 28/29, luglio 1983, PP. 129-146.

[2] L. Gallino, *Dialogo tra un Sistema Esperto e un Progettista*, in «Prometeo», n. 7, settembre 1984, p. 17.

[3] *Ibid.*, p. 18.

[4] Hall è il computer iperfuturibile «protagonista» del film «2001 Odissea nello spazio».

[5] Mind, London, N.S., vol. 59, pp. 433-460 (1950).

[6] Einaudi, Torino 1980. Per una meno impegnativa lettura rimandiamo a Woodcock & Davis, *La teoria delle catastrofi*, Garzanti, Milano 1982.

[7] Ossia fondata su tre principi di anamorfosi, omeostasi e organizzazione.

[8] Ossia fondata su due soli principi, escludendo l'anamorfosi.

[9] Volentieri rimando all'ottimo libro: *Parabole e catastrofi*, a cura di G. Giorello, Il Saggiatore, Milano 1980.

[10] Questo lo si vede molto bene se si considera che la mediazione non è percepita come un valore sociale. In molteplici casi parrebbe piuttosto che lo scontro, duro o durissimo, sia ricco di contenuti assiologici. In questo senso la mediazione è percepita come debolezza, come accomodamento temporaneo, subito più che scelto. Come dire: «Era meglio stravincere, ma, visto che non si può, *per ora* va molto bene un trattato di pace». Viceversa una cultura fondata sull'inclusioe del terzo principio vedrà la mediazione come un grandissimo valore, perchè essa non è per nulla finalizzata al compromesso, ma, all'opposto, alla *conservazione* di *tutti* gli aspetti ed i valori positivi presenti nelle posizioni originariamente contrapposte. Ma ciò può nascere unicamente da un rispetto così profondo e radicale dell'altro, da indurre a ritenere che le probabilità che il suo pensiero sia *totalmente errato* siano praticamente nulle.

[11] La parola fede non ha in Severino un'accezione necessariamente religiosa, ma piuttosto ideologica.

[12] Nel senso che sono stati i primi grandi costruttori di acquedotti: sia perchè «l'acquedotto come opera monumentale sopraelevata è creazione romana, se anche possa aversene l'ispirazione e la radice nell'arte degli Etruschi o nella tecnica dei Fenici» (Francesco Pellati); sia perchè stime limitate accreditano in circa 800.000 m^3 la portata giornaliera degli acquedotti afferenti a Roma al tempo dell'Impero. Insomma, per i Romani, gli acquedotti sono parte importante di una strategia socio-politica che se da un lato li diffuse in tutto l'Impero, da un altro riservò ad essi risorse preziose, come testimoniano gli scritti di Plinio e di Vitruvio, ed il fatto che Augusto sentì l'esigenza di istituire una speciale magistratura preposta alla loro amministrazione: i *curatores aquarum*, primo dei quali fu Messalla Corvino.

PLATONE: PRECURSORE O CRITICO DELL'«INTELLIGENZA ARTIFICIALE»?

EKKEHARD MARTENS
Università di Amburgo

A fondamento dei piani per il «Mercato comune europeo del 1992» e dell'idea di una «casa comune europea» stanno prima di tutto indubbiamente considerazioni di carattere economico e in parte anche di sicurezza politica. A loro volta queste sono sostenute dall'idea molto vaga e discussa di una identità politica, geografica, storica e culturale dell'Europa, che invero è ancora tutta da chiarire e provare. Perchè mai debba esserci una tale identità è ancor meno chiaro della supposta identità stessa, e altrettanto poco chiaro è quale sia il contenuto e lo scopo di una «cultura europea» e in particolare di una «filosofia europea».

Un insegnamento europeo della filosofia non può trovare la sua legittimazione in presupposti estrinseci, vaghi e discutibili come quello sopradetto dell'idea di identità, oppure di «patrimonio culturale della filosofia» o del «valore specifico» che civiltà e filosofia volta a volta assumono. Anzi spetta proprio a tale insegnamento dare una giustificazione filosofica, e se possibile anche un contributo, ad un'idea portante di Europa.

Se è discutibile che cosa sia veramente l'Europa, è incontestabile che essa è l'origine per tutto il mondo della forma di vita razionalistica del «render conto» e del rapporto scientifico-tecnico tra la natura e l'uomo. Altrettanto incontestabile è però anche la crescente pericolosa minaccia che una tal forma di vita e un tal rapporto costituisce per l'esistenza dell'uomo e della natura. Formule universalmente note come «disincanto del mondo» (Weber), «dialettica dell'illuminismo» (Horkheimer, Adorno), «impossibilità moderna della sinossi» (Habermas), crisi dell'ambiente, manipolazione del gene, armamento nucleare, «potenze del computer e impotenza della ragione» (Weizenbaum), fan subito pensare a problemi esplosivi. Temi importanti, soprattutto dal punto di vista pedagogico, come «Incompatibilità tra tecnica e ragione» (Nuovo irrazionalismo), «Mutazione dei valori o perdita dei valori», «Timore del futuro», «Perdita di senso e surrogato del senso» (droghe, sette, New Wawe etc.), sono altrettanto noti a tutti e son vissuti come problemi reali nella pratica del lavoro scolastico.

Un insegnamento europeo della filosofia non si può distaccare da questa situazione concreta del problema e non può considerare il mondo da un cielo

platonistico (non: platonico) delle idee o abbellirlo e migliorarlo col «patrimonio della cultura». Deve piuttosto, come una filosofia applicata, tentare di racchiudere in pensieri e dischiudere a prospettive di azione il proprio tempo, il tempo in cui vive lo scolaro e il maestro. Non il mondo delle idee, ma la «caverna», è secondo Platone, il luogo da cui noi filosofando partiamo ed al quale torniamo (vedi «Repubblica», libro VII). Conformemente alla nostra *conditio humana* noi viviamo non nel cielo, ma sulla terra, non slegati dal tempo, ma vincolati dai tempi concreti. Perciò noi possiamo e dobbiamo filosofare qui ed adesso, anche se con una distanza problematizzante e interpretativa del «qui ed adesso». Un insegnamento europeo della filosofia si dovrebbe quindi inscrivere in una abbozzata «crisi della ragione».

Se è indiscutibile che l'Europa è la sorgente dell'attualmente contestata prassi della ragione (scientifico-tecnica), altrettanto indiscutibile è che all'origine di questa sorgente vi è la filosofia come scoperta, invenzione, in breve, cultura, specificatamente europea (greca). L'Europa ha sviluppato e diffuso nel mondo la forma razionalistica di vita e il rapporto tecnico-scientifico con l'uomo e la natura partendo dalla tradizione della filosofia antica, da Platone. Ora si tratta di produrre accanto al veleno il contravveleno, di trovare i dosaggi e le mescolanze opportune facendole scaturire dalla propria tradizione. Come europei siamo responsabili di fronte alla storia nostra e di tutto il mondo. Non c'è bisogno di dar luogo ad un «nuovo pensiero» o ad una «nuova etica», ma di mettere a frutto, innestandolo sulla nostra situazione problematica attuale, il ricco patrimonio di esperienze di pensiero della storia europea, prendendo contatto contemporaneamente con le altre civiltà.

Percepire la propria corresponsabilità specifica nell'insorgenza e nella soluzione della «crisi della ragione» dovrebbe essere lo scopo ed il contenuto di un insegnamento della filosofia specificamente europeo e sarebbe al tempo stesso un contributo alla formazione di un'idea traente dell'Europa, una motivazione alla pratica politica dell'Europa. Alla filosofia, intesa come disciplina specifica e come filo conduttore di tutte le discipline nonchè dell'intero processo educativo, spetta il compito di collaborare con pratica corresponsabilità alla elaborazione ed alla realizzazione dell'idea di Europa. Non in un'azione coercitiva dall'esterno verso l'unificazione, nè nella difesa e custodia dell'unità o molteplicità culturale consiste, dunque, ciò che legittima un insegnamento europeo della filosofia, ma nella sua competenza e nel suo saper dar prova di essere in grado di soddisfare alla «responsabilità del principio» (Hans Jonas).

Il ruolo della filosofia antica in un insegnamento europeo della filosofia può essere deteminato procedendo per distinzioni, e in parte per contrapposizioni, in questo modo (in prima istanza, senza alcuna valutazione):

Partecipazione ad uno specifico patrimonio culturale ed educativo;

Orientamento verso visioni della conoscenza, del vivere bene, dell'uomo, eternamente valide;

Autochiarimento circa l'origine della formazione delle nostre idee sulle forme della conoscenza, sulle convinzioni etico-morali, sulle immagini dell'uomo;

Sfondo critico - od anche contromodello - nei confronti delle idee attualmente dominanti circa il conoscere, l'agire, il capire se stessi;

Piacere di conoscere processi intellettuali, idee, sistemi (contemplazione, avventure dello spirito, *l'art pour l'art*) attualmente insoliti ed esotici o semplicemente interessanti.

Se l'insegnamento della filosofia deve far nascere nell'idea di Europa il senso della corresponsabilità nella ambivalenza nel processo di razionalizzazione corrente, allora tale insegnamento non può essere orientato nelle tre direzioni sopracitate (prescindendo del tutto dalla problematicità filosofica di questo punto), ma deve invece impegnarsi in un confronto dialogico con la concreta situazione del problema. In questa direzione può avere un ruolo non secondario il piacere di riflettere sui distinti processi intellettuali.

I diversi obiettivi che si possono avere occupandosi di filosofia antica dipendono dalle linee diverse di accostamento. Non esiste *la* filosofia antica o *la* filosofia in genere. Tutto ciò sarà più chiaro se ci rifacciamo ad un esempio concreto:

Platone: precursore o critico dell'«intelligenza artificiale»?

Un frutto del pensiero antico è la scienza dei calcolatori, piena di rischi e di prospettive allettanti, in particolare l'«Intelligenza artificiale» (IA) e quindi i «sistemi di esperti». La spiegazione epistemologica della costruzione dei sistemi di esperti richiede una riflessione filosofica sui fondamenti e trae dietro di sè diverse conseguenze pratico-morali. Se stiamo all'idea che comunemente si ha dell'IA, la costruzione dei sistemi di esperti si basa sul cosiddetto razionalismo socratico-platonico. Secondo questo razionalismo ogni sapere, ad esempio quello degli esperti (per esempio le conoscenze diagnostiche dei medici), si può esplicare in proposizioni e ridurre ad un sapere univoco di dati e regole ancorato a conoscenze basilari di carattere generale. E' proprio questo ciò che tenta di fare Socrate, il primo «ingegnere del sapere», quando richiede ai suoi interlocutori di dare una definizione. La tecnica socratico-platonica della maieutica, come anche la dottrina della reminiscenza e delle idee, portò direttamente (passando per Cartesio, Leibniz, Chomsky) alla fondazione dell'IA che si propone di riprodurre nei programmi del computer il sapere «naturale» univocamente strutturato e sostituirlo con un sapere «artificiale». Accettando un tale modello di sapere si dovrebbe pervenire, dal punto di vista epistemologico, alla eliminazione della nostra facoltà del giudicare e del sapere intuitivo (il sapere empirico del mondo), con la conseguenza pratica di una eliminazione della responsabilità dell'uomo e nei con fronti dell'uomo.

Riassumendo:

Richiamo all'antichità classico-umanistica come base di legittimazione contro l'accusa di effettuare una meccanizzazione del pensiero specificamente umano (fra gli altri: Roger Schank, *The cognitive Computer*, 1984).

Critica a tutto il pensiero europeo a cominciare dall'antichità: l'IA realizza certamente il razionalismo socratico-platonico, ma l'una e l'altro dan luogo allo stesso accecamento, a quell'oblio dell'essere che è proprio della metafisica europea, ed a quella Tecnica che pervade ormai tutto il mondo; l'una e l'altro falliscono quando tentano la via della conoscenza dell'«Essere nel mondo» (Heidegger, «Essere e tempo», «La tecnica e la svolta»), quella conoscenza che non si può esprimere completamente in proposizioni; sarebbe invece necessario un collegamento di questo razionalismo con il sapere intuitivo e con la nostra facoltà del giudizio (cfr. H.L. Dreyfus - St.E. Dreyfus, *Mind over Machine*, 1986, pag. 165, in cui si collega esplicitamente l'ingegnere del sapere dell'IA con il maieutico, la levatrice di Socrate dell'Eutifrone).

Nella critica ai due capoversi appena citati, si rimanda, al contrario, contro l'IA, proprio a Platone, al suo approfondire col pensiero riflessivo ed al suo fare uso della facoltà del giudicare (vedasi per la critica alla scrittura Fedro, 274b - 278b e per la critica alle leggi scritte Politico, 293c - 300c). Rappresentante di questa posizione è, per es., Hartmut v. Hentig, *Das allmäliche Verschwinden der Wirklichkeit (Il graduale scomparire della realtà)*, 1984.

Un ricorso a «la» filosofia antica fallisce per la diversità delle prospettive che si assumono. La filosofia-in-sè (antica) è pur sempre una filosofia-per-noi. Da ciò consegue che anche - e in modo particolare - un accostamento problematico della filosofia ad esempi e a problemi concreti non può risolversi che in un suo logoramento. L'esempio (da (a) fino a (c)) del diverso modo di porsi nella discussione dell'IA si potrebbe riportare al diverso modo di confrontarsi con il platonismo, da Plotino attraverso Tommaso d'Aquino, Hegel, il neokantismo (Natorp) e l'esistenzialismo cristiano (Guardini) fino ad Heidegger; e si dovrebbero anche considerare come non secondarie le relazioni della tradizione greco-latina con la filosofia ebraica, arabica, orientale. «Lo sguardo su Platone» (Carl Friedrich von Weiszäcker) può essere dato da punti di vista molto diversi fra di loro.

I tre diversi modi di recepire la discussione sull'IA si possono esaminare con un procedimento interpretativo circolare secondo la regola ermeneutica: «Le risposte son sempre risposte ad una domanda e noi poniamo delle domande nell'orizzonte delle risposte attese». In ogni modo non è affatto ovvio che i problemi reali che si collegano con il razionalismo dell'IA non possono essere adeguatamente discussi se non ci rifacciamo alla loro storia. Nel-

l'immagine che l'IA ha di sè di regola il rifarsi alla tradizione socratico platonica risulta solo un ornamento superficiale o un tentativo di legittimazione, ma non una garanzia argomentativa. Come la IA anche la filosofia analitica a lei imparentata procede in modo decisamente astorico. Per quel che riguarda in particolar modo Platone si può trovare un precursore di questo atteggiamento in Lichtenberg nel diciottesimo secolo:

«Io credo che sia molto meglio far da soli anzichè ricorrere a Platone, che possiamo sempre fraintendere; noi siamo sempre abbastanza in grado di rendere più facili le nostre difficoltà e di chiarire tutto ciò che ci è oscuro» (Sudelbücher, F 755).

A dire il vero anche questa presa di posizione illuministica di Lichtenberg contro la storia, come pure quella della filosofia analitica, debbono a loro volta essere interpretate storicamente, ossia come difesa propria del loro tempo contro un'ermeneutica fideisticamente sottomessa all'autorità. Oltre queste due vie di un totale riferimento al dato storico, o esclusivamente a se stessi, non resta che la via dell'ermeneutica critica che si impegna in un confronto chiarificatore con la tradizione filosofica.

Se vogliamo riferirci all'esempio suesposto, potremmo percorrere ed esaminare i tre modi di recepire il razionalismo socratico-platonico nell'IA in questo modo:

Che cosa può e deve sapere un «esperto» (p.es. un medico) e fino a qual punto questo sapere si può concepire in parole? Che cosa significa «sapere» in questo ambito?

Oltre che una libera discussione del problema sarebbe opportuno ricorrere al testo seguente, nel quale il ricercatore dell'IA Roger Schank rivendica in modo provocatorio l'eredità della filosofia all'IA - evidentemente si tratta di una polemica di fondo tra la concezione del mondo dell'IA e quella filosofica:

«Per molti riguardi noi siamo i filosofi di oggi ... Noi diciamo che il giusto approccio all'analisi degli avvenimenti del mondo è quello processuale che esplicita in modo estremamente chiaro qual siano i singoli passaggi e quali le assunzioni e che fornisce gli algoritmi per passare da un punto all'altro, dal punto A al punto B». Uno scolaro di Schank vuole esplicitamente assumere l'eredità di Platone: «Noi facciamo quello stesso che ha fatto Platone: sviluppiamo un intero sistema (...). Noi siamo i nuovi filosofi. Questo non è ancora stato capito da tutti. Ma sicuramente accadrà». (Ambedue citati da: Scherry Turkle, *Die Wunschmaschine*, Reinbek 1986, pag. 320 e segg.; ediz. amer.: *The second Self. Computers and the Human Spirit*, 1984).

Il Socrate/Platone afferma veramente - per stare alla critica di Dreyfus - che tutto il sapere si può esplicitare (esprimere in proposizioni) e fissare (formalizzare)?

(Lettura del testo dell'Eutifrone, in particolare 4e - 6e; secondo «Repubblica» I 338a questa critica colpisce ingiustamente Socrate in quanto non lui,

ma i Sofisti - in questo caso Eutifrone - pretendono di avere il tipo di sapere che qui è criticato: «infatti tu affermi di saper questo e di saperlo esprimere»).

Quali sono i limiti di un sapere rigido, fatto di dati e di regole (Esempio: diagnosticare malattie; insegnare filosofia, imparare e insegnare a ballare)? Quali limiti indica lo stesso Socrate/Platone?

(Lettura dei testi: Dreyfus-Dreyfus, cap. I: «*In fünf Schritten von Neuling zum Experten*»; M. Tichy - E. Martens (Ed.), *Computer Denken*, Hannover 1986, Testi 1.3 Turing-Test, 1.4 Searles, «*Chinesisches Zimmer*», 2.1 W. Schulz; inoltre i passi indicati del Fedro e del Politico).

I sistemi di esperti sono quanto di meglio è stato prodotto per clonazione dagli esperti umani (Randall Davis del MIT/Cambridge).

Dopo le proprie riflessioni iniziali e il passaggio attraverso i testi platonici che cosa si oppone al fare il passo «migliore», quello cioè verso i «biocomputer»? (Cfr. David Richtie, *Gehirn und Computer*, Stuttgart 1984).

Un insegnamento problematico, critico-ermeneutico, della filosofia, non può ridursi ad una «pura e semplice lettura dei testi» e ad una trasmissione del patrimonio culturale «della» antichità, ma deve piuttosto istituire una spirale dialogica strutturata di domande e risposte (autoconsapevolezza dello scolaro/maestro - sviluppo di problemi - ricerca delle possibilità di soluzione - riflessione sulla situazione di partenza).

Dall'esempio sopra esposto si possono trarre dei principi di costruzione per un manuale di lettura per l'insegnamento europeo della filosofia:

Orientamento per problemi (ad esempio secondo le quattro domande kantiane: sapere, fare, sperare, uomo; oppure: progresso, natura, viver bene, mito e logos, etc.);

Testi fondamentali della filosofia;

Testi in parallelo e in contrasto (antichi e moderni, anche non filosofici);

Domande guida.

Traduzione: C. Lazzerini

LEGGERE PLATONE COL COMPUTER

SUSANNA CREPERIO VERRATTI
Liceo classico «Parini» - Milano

L'esperimento didattico iniziato due anni fa e tuttora in corso nelle classi prime del Liceo classico «G. Parini» di Milano è la realizzazione di un progetto già da me presentato al Congresso Nazionale di Perugia.

Se allora si prospettava la possibilità di utilizzare il computer per rinnovare l'insegnamento della filosofia, ora la verifica didattica ha confermato tale possibilità, anzi l'ha rinforzata.

Nel corso di questi tre anni scolastici infatti con l'attiva, partecipe ed entusiasta collaborazione degli studenti, sono stati archiviati per parole-chiave pressochè tutti i dialoghi di Platone. L'esperimento è stato attuato grazie alla collaborazione del Preside che ci ha messo a disposizione i personal computers della scuola avendo recepito la validità di una sperimentazione di tipo umanistico che andava oltre la normale applicazione dei computers.

E' stata quindi concordata una mini-sperimentazione che prevede l'approfondimento di Platone mediante la lettura diretta dei testi e la necessaria revisione del resto del programma. In sintesi: dopo una introduzione alla filosofia pre-socratica (della durata di circa un mese), necessaria come premessa storica ai problemi della filosofia antica, si passa all'analisi del pensiero di Platone ricostruito in base alla lettura critica dei dialoghi (della durata di circa quattro mesi), per arrivare poi al pensiero di Aristotele e quindi concludere con la filosofia ellenistica. La parte relativa alla filosofia medievale viene recuperata in sede storica.

Ovviamente, soprattutto all'inizio in fase di impostazione del lavoro, le difficoltà non sono state poche. Si trattava di creare condizioni nuove all'interno del tradizionale schema lezione-interrogazione-spazio classe spezzando da un lato le lezioni frontali con il lavoro di gruppo e dall'altro lato trasferendo la classe in laboratorio per istruirla all'uso del computer. Inoltre bisognava superare la diffusa convinzione per la quale l'Informatica è terreno privilegiato delle discipline scientifiche e dimostrare che l'utilizzo del computer in campo umanistico risulta di grande utilità non soltanto perchè rende più veloce la ricerca, ma anche perchè può diventare uno strumento di rinnovamento didattico. Nell'ambito umanistico infatti l'Informatica assume una funzione

strumentale e non finale: l'utente non deve costruire procedure, inventare programmi, ma applicare programmi già pronti a testi elaborati.

Nel nostro caso si è trattato infatti di sottoporre a lettura critica i singoli dialoghi di Platone al fine di individuarne le parole-chiave (*keywords*) e la sintesi ragionata (*abstract*). Quindi inserire, dopo un'ampia discussione, i testi nel computer e procedere ad un confronto tra i testi stessi facilitato dal veloce «ripescaggio» che la macchina è in grado di compiere.

Tale operazione finale è la più interessante perchè è durante questa fase che si costituisce un nuovo modello interattivo tra il computer e l'utente. Infatti mentre la scansione delle sequenze del testo preso in esame (ossia del dialogo nella sua interezza e complessità) è il risultato del lavoro dello studente, il recupero e l'abbinamento dei testi inseriti nel computer è favorito da meccanismi veloci che permettono di ricostruire per tematiche ben definite l'opera dell'autore. Nasce allora nello studente la consapevolezza di poter rielaborare, reinterpretare anche in base a scelte personali il pensiero di un filosofo, sulla base però di dati precisi desunti dall'opera. E' ciò che si può chiamare esperienza filosofica.

Vale la pena però precisare che non si vuole in questo modo gettare dalla finestra la dimensione storica della filosofia. Proponendo una lettura interna di un autore si rimanda alla sua storicità in quanto il diverso significato che il filosofo attribuisce a termini uguali o simili nei diversi contesti (dialoghi) è chiaro indizio di una evoluzione del suo pensiero (si tratta, come si diceva prima, di ricostruirla reinterpretandola).

L'esperienza nuova per lo studente non consiste dunque soltanto nella lettura diretta del testo e del suo inserimento nel computer digitando la tastiera, quanto nel richiamare i dati correlati, raggruppati, selezionati mediante la macchina e farli oggetto di un percorso filosofico.

Questo risultato è andato oltre le mie aspettative e si è raggiunto alla fine perchè evidentemente presuppone l'archiviazione di molti dati la cui quantità è direttamente proporzionale alla qualità della ricerca. Si immagini per esempio di aver già inserito con gli stessi criteri in un computer anche altri autori classici oppure autori minori coevi e si comprenderà quali aperture tematiche offre questo tipo di lavoro.

L'altro aspetto di notevole interesse didattico emerge, invece, nel corso del lavoro e riguarda la definizione delle parole-chiave. Infatti esse, desunte concettualmente dal dialogo, devono corrispondere ad un unico termine o al massimo a due parole abbinate che costituiscono i descrittori del testo. Ma il significato di tali termini (ad es. arte, arte-prassi, virtù, giustizia, etc.), non sempre è univoco perchè il linguaggio del filosofo subisce modificazioni insieme all'evoluzione del suo pensiero. Quindi ci si trova di fronte a significati diversi dello stesso termine che rimandano a trasformazioni concettuali che

a loro volta rimandano a contesti diversi. E' quindi la dimensione temporale della filosofia che impedisce di fissare in modo definitivo e rigido l'uso di determinati termini. Si noti che lo studente in questa fase esperisce direttamente la storicità interna della filosofia.

Inoltre la ricerca di un termine preciso rimanda ad una notevole riflessione sul significato del testo e sul messaggio che l'autore vuole inviare a chi legge. Questo tipo di lettura attenta a recepire lo scopo a cui mira o crede di mirare colui che scrive conduce lo studente ad eliminare dal testo ciò che non è essenziale per la comprensione del pensiero dell'autore.

E' chiaro che si tratta di una delle possibili letture del testo che possiamo definire interna o concettuale-logico-lessicale, finalizzata all'individuazione dei temi centrali con tutte le possibili articolazioni e ramificazioni.

Ma, si diceva, allorquando la scelta del termine appropriato genera ambiguità la miglior soluzione è tornare al testo greco originale per ricercare il termine usato da Platone. Così lo studente verifica che anche la traduzione comporta interpretazione e può accadere che la ricerca del termine originario lo conduca ad interessanti scoperte. Vede ad esempio che nei dialoghi giovanili e poi ne «Le Leggi» Platone quando parla di giustizia usa il neutro *to dikaìon* per indicare ciò che è ritenuto giusto all'interno della città, mentre ne «La Repubblica» crea il termine *dikaiosùne*, sostanzializzazione (suffisso *sune*) di ciò che è giusto e quindi idea di giustizia.

Questo esempio, uno dei più interessanti, dimostra come lo studente, sentendosi investito del compito di scrivere con assoluta precisione perchè i dati da lui elaborati insieme al gruppo verranno fissati per altri possibili utenti nella memoria del computer, si senta costretto a riflettere a fondo, a ricercare i significati delle parole, a non tralasciare nessun passo o parola che possano essere di utile chiarificazione.

La funzione dell'insegnante in questa fase preparatoria è di coordinare e guidare dal punto di vista metodologico il lavoro prima individuale e poi di gruppo intervenendo nella discussione per correggere errori logici o lessicali non concettuali o interpretativi. Infatti è opportuno lasciare agli studenti e alla dialettica interna ai gruppi libero spazio interpretativo. Del resto qualsiasi interpretazione va esplicitata e motivata: solo alla fine del lavoro emergeranno possibili contraddizioni ed imprecisioni. E saranno allora gli studenti stessi severi censori del loro operato. Da precisare che non si tralasciano le interpretazioni critiche più famose o più recenti (da Jaeger a Mondolfo, da Geymonat a Popper), debitamente inserite nei relativi moduli; tali letture critiche, però, non costituiscono il presupposto dell'indagine ma diventano supporto o nel migliore dei casi verifica del lavoro svolto.

Posso quindi affermare che questa esperienza didattica, con tutti i limiti di tempi e spazi ricavati all'interno della attuale rigida struttura scolastica,

raggiunge quegli scopi che a parer mio sono fondamentali nell'insegnamento della filosofia:

a) motivare lo studente alla lettura diretta del testo;
b) condurlo ad una sorta di immersione nel testo;
c) mettere in atto le sue capacità logiche affinandole;
d) abituarlo all'espressione non solo orale ma anche scritta;
e) permettergli un'esperienza filosofica da intendersi come sforzo personale di ricostruzione e di reinterpretazione del pensiero di un filosofo.

Il Bollettino 1990 non viene più inviato ai Soci che non hanno rinnovato la quota associativa alla S.F.I. per il corrente anno alla data di spedizione del n. 139.

Si ricorda che la quota annuale è di L. 12.000 (dodicimila) ed è comprensiva della tessera d'iscrizione e dei quaderni 1990 del Bollettino S.F.I.

La somma va spedita mediante il c.c.p. n. 54278205, intestato a Società Filosofica Italiana, corso Magenta 83/2, c/o L. Vigone, 20123 MILANO.

Ai ritardatari, che sono fortunatamente una parte minoritaria dei soci 1989, per la spedizione della tessera e dei numeri arretrati del Bollettino viene chiesto un supplemento di L. 3.000 (tremila) anche in francobolli, per aggiunte spese postali. Stesso importo è obbligatorio in caso di cambiamento di indirizzo, da comunicarsi tempestivamente alla Segreteria del Bollettino S.F.I., corso Magenta, 83/2 - 20123 MILANO.

DIALOGO CON NIETZSCHE

SOSSIO GIAMETTA
CEE - Bruxelles

Il «DIALOGO CON NIETZSCHE di un suo interprete» (nel testo: N e I), di cui anticipiamo un estratto, tratta in particolare dei rapporti di Nietzsche con i suoi amici.

I — Vedo che hai proprio preso gusto all'equilibrio. Non temi che ti snervi? che ti tolga originalità?

N — Forse io merito una domanda simile. Ma sai bene che questa è una fandonia corrente tra gli intellettuali fasulli e infecondi, che vanamente si sforzano di spremere dalle loro viscere - e non dico meningi - una qualsiasi piccola originalità e inclinano ad ogni sorta di radicalismo e unilateralità. Solo quando l'equilibrio è la maschera della debolezza e del vuoto è il contrario dell'originalità, altrimenti è la più alta forma di originalità. E se io ne avessi avuto di più sarei stato meno malato, avrei sofferto meno e avrei dato più e meglio.

I — Ma come sai, per i limiti umani anche i più grandi non possono dare, spesso, che in forma disordinata e squilibrata. Non è una questione di equilibrio in loro, ma nelle cose e nell'epoca. Ma per chiudere l'argomento delle persone prese a modello dagli scrittori e dei litigi che per questo si scatenano, mi sembra che si ripeta qui la storia di sempre: molto rumore per nulla. Cioè al momento si fa molto chiasso e la cosa sembra gravissima. Ma poi il tempo passa, tutto si placa e le opere d'arte o di pensiero continuano a vivere come opere d'arte e di pensiero; nessuno più si cura, se non per laterale curiosità, delle persone prese a modello dagli autori, le quali hanno spesso in ciò l'unica chance di salvarsi dall'oblio che la morte stende su tutti.

N — Non sarò certo io a rimproverarti d'infedeltà, dal momento che questa sorta di infedeltà io stesso l'ho predicata e inculcata con tutte le mie forze. Però ti dico: sii allora pronto al ... sacrificio, a perdere ciò che per forza, allora, bisogna perdere. Tu non lo sei ancora del tutto.

I — E' vero. La mia natura vi recalcitra. Gli affetti sono in me tenaci. E' una cosa brutta! Ma so che mi ci dovrò attenere. Eccomi: non sono pronto.

N — Sapessi quanto ci ho sofferto io! Ma si tratta di un appoggio di cui bisogna imparare a fare a meno. Chiamo verace chi va nei deserti senza dei e ha spezzato il suo cuore venerante.

I — Quante cose terribili hai detto! Cose sacrosante. Ma anche qui, come a proposito della solitudine e degli altri, io domando: possiamo ed è giusto fare a meno della venerazione e di altri appoggi, di altre stampelle con cui gli uomini si aiutano a camminare sul sentiero accidentato della vita? Possiamo ed è giusto fare a meno della dolcezza, della tenerezza, dell'amicizia anche se in parte illusoria, mescolata di vero e falso?

N — No, non possiamo e non è giusto, perchè noi siamo troppo fatti anche per questo. Ma a che conta nella vita ciò che è giusto? Hai visto che lotta gigantesca ho fatto contro la pietà, e certo per uno scopo egregio, come la giustizia e quell'amore di sè che è retto amore della vita. Ma alla fine ho abbracciato un cavallo.

I — E io ho appena letto del famoso dialogo degli ateniesi e dei meli. E' una bandiera dei duci, degli eroi della verità a tutti i costi, come sei stato tu. Ma ecco cosa ho letto: che dopo aver preso e messo ad effetto la loro dura decisione gli ateniesi, invece di vivere in seguito con la coscienza tranquilla, con la calma dei forti, furono tormentati ed essi stessi distrutti se non da quanto avevano fatto, dal principio che avevano fatto valere. Cioè si dimostrarono molto al di sotto di quella decisione presa così eroicamente, baldanzosamente o cinicamente.
«La strage dei meli resta nell'inconscio collettivo degli ateniesi come una sorte di incubo, che riaffiora al momento della disfatta di Egospotami» nel 405». Allora gli ateniesi «non commiseravano soltanto i morti, ma ancor più sè stessi. Pensavano che sarebbe toccata loro la stessa sorte che a suo tempo avevano inflitto agli abitanti di Melo». Ecco quello che scrive l'articolista, che recensisce un libro appena pubblicato di Luciano Canfora su Tucidide.

N — Tucidide, come sai, era il mio scrittore preferito.

I — Preferito anche a Platone!

N — Anche in questo il mio grande estimatore mi ha seguito in pieno. Tu invece, anche in ciò, mi hai non dirò tradito ma certo abbandonato.

I — Sì, ma per chi? Non meno che per Livio, «il principe degli storici». Il fatto che tu non lo nomini mai, mentre nomini tutti gli altri grandi, mi sembra grave, e grave proprio dal punto di vista di ciò che ti sta più a cuore: della dottrina.

N — Forse proprio perchè c'entra, come dici, la dottrina, la cosa è meno grave. Che non mi sia occupato di Livio, che certo piaceva anche a me, ma più in senso poetico rispetto a Tucidide, non vuol dire che io lo abbia «scartato», rifiutato. Vuol solo dire che non rientrava nei miei interessi alla stessa stregua di Tucidide.

I — E non ti sembra, appunto, grave? Specie considerando la tua predilezione per i romani?

N — Ho detto che Dio, quando ha voluto farsi scrittore, si è fatto greco, ma ho messo i romani al di sopra dei greci, è vero.

I — Per esempio nell'aforisma 2 del *Crepuscolo* e nel paragrafo 16 della prima dissertazione della *Genealogia*. Ma è una cosa che non si capisce bene, che sorprende alquanto. Scusami ma: sei sicuro di non avere un po' pasticciato? Su greci e romani la tua posizione, alla fine, non risulta chiara.

N — Eppure ho detto chiaramente tutte le cose.

I — Ma troppo sparsamente e senza troppo preoccuparti della coerenza. Comunque non sono le parole che non mi sono chiare: è il garbuglio psicologico. Mi sembra cioè che queste cose fossero in te un pò ingarbugliate.

N — Si tengano buoni gli uni e gli altri: così si sarà sicuri di non sbagliare. Un certo garbuglio può venire semplicemente dal fatto di ammirare sia gli uni che gli altri. Ammirando gli uni, viene fatto di metterli al di sopra di tutti, cioè anche degli altri. Poi, ammirando gli altri, si fa la stessa cosa riguardo agli uni. E' facile, no?

I — Facile ma appunto non coerente. Ma io son proprio uno a cui possono capitare queste cose, per cui non mi sento di farti storie.

N — Specie dopo avermene già fatto! Ma quanto al potere o non potere noi rinunciare ai suddetti appoggi: a ripensarci mi sembra che potremmo risolvere la questione così come probabilmente l'avrebbe risolta Montaigne, cioè senza risolverla o meglio un po' risolvendola e un po' no. Qualche volta, avrebbe detto, si può rinunciarvi, specie quando si tratta di veri politici e non di letterati dilettanti di politica, come tali privi degli strumenti necessari della politica, tra cui è appunto indispensabile un certo tipo di durezza nell'affrontare quei problemi che oltrepassano le normali dimensioni umane. Esempio insigne Dostoevskij-Raskolnikov, il quale perciò non poteva vivere senza umanità, moralità ecc. Anche Stendhal- Sorel, che dopo i suoi *exploits* di ufficialetto potè essere privo di scrupoli e napoleonico solo nei romanzi, cioè nei sogni trascritti nella prosa del *Codice civile*. Ciò nonostante, qualche letterato ce la fa, come per esempio Machiavelli e Guicciardini, di cui non si conoscono crisi di rigetto. Ma forse solo perchè erano anche politici di mestiere. Altre volte invece, direbbe, avrebbe detto sempre Montaigne, non vi si può rinunciare, neanche dai veri politici. Anche tra i politici, infatti, a cui ciò non si applica veramente, normalmente, ci sono tentennamenti. Mazzini ebbe una famosa crisi per il male che non si poteva non fare facendo politica. Lenin deve avere avuto pure lui la sua, anche se non deve averci messo troppo tempo per risolverla. «Ditemi come si fa a misurare i colpi in guerra», rispose a chi gli riportava gli eccessi dei rossi. Ma una spia sulla base umana «normale», terreno fecondo per queste crisi, è il suo «*Es schwindelt*», pronunciato alla presa del potere. Pronunciato in tedesco per pudore, perchè quel capogiro era segno, se non di debolezza, di impreparazione. Ma, ripeto, dovette rifarsi presto. Cesare deve averne avuto, di crisi, più d'una, in particolare per l'orrore di marciare contro la patria e di far morire molti romani, anche ex-amici e protettori, per mano di altri romani. La sua stessa clemenza era in parte uno di tali appoggi. La continuità esterna, è chiaro, non garantisce necessariamente quella interna, nella politica e nella guerra. Napoleone, più sornione, ebbe crisi solo alla fine, quando

le cose già da un po' si erano messe male per lui. Annibale niente e Scipione neanche: per loro funzionava appieno l'antidoto del dovere e del giuramento, famiglia e patria. Di Bismarck, il cancelliere di ferro, si è invece tentati di affermarlo, quando si legge il suo lamento: «Nessuno mi ama, non ho fatto felice nessuno, non me, non la famiglia, non altri; ho fatto invece molti infelici. Senza di me non ci sarebbero state tre grandi guerre, non sarebbero scomparsi ottantamila uomini». Insomma sembra meglio dire che non c'è una regola che tentare di trovarne o fabbricarne una a tutti i costi. Tuttavia, un abbozzo di regola di può forse lo stesso stabilire dicendo, ripetendo che i più non possono e non devono rinunciare agli appoggi, alle stampelle, a pena di non poter più camminare.

I — Tu stesso ci rinunciasti.

N — Non avevo scelta, l'hai detto. Giacchè questo è il punto: che si rinunci o no ad essi, a che giova? E' sempre e solo la vita che poi dispone, che dispone di te, in modi quasi sempre per te sgradevoli. Dovetti scegliere la rinuncia perchè non avevo scelta, ma non me ne trovai contento, e sembra anche che non sia riuscito a convincere.

I — Nè ... a salvarti. Ma la cecità del cieco dimostrò e dimostrerà sempre la potenza del sole che fissò: un'altra delle tue parole sacre, che mi fanno accapponare la pelle.

N — Come tu hai detto, rifarei sempre la stessa cosa, se si trattasse sempre e solo della potenza del sole. Ma feci anche errori, che mi fecero soffrire altrettanto se non più della verità, e di tali sofferenze soltanto mi lamento e sono scontento.

I — Lo saresti meno se tenessi presente che anche l'incorrere in errori e soffrire per essi fa parte della ricerca e della conquista della verità. Comunque il tuo grande estimatore ritiene che di questo tipo siano anche state le tue pene di amico.

N — Di tutte le critiche da lui fattemi, quella fatta al mio modo di essere amico è la critica che mi ha fatto più sanguinare. Per contro, il fatto che tu mi abbia, su questo punto, difeso a spada tratta, è il tuo elogio che mi è piaciuto di più.

I — Se devo dire la verità, ora ho un dubbio, quello di averti difeso in modo così compatto non del tutto disinteressatamente, perchè anch'io in amicizia sono impetuoso e irriflessivo. In altri termini, credo che un po' di ragione almeno l'abbia anche lui. Mi sono sentito - scusami - personalmente toccato dal rimprovero fatto a te.

N — Ma io ammetto la mia dismisura e il difetto che c'è in essa o l'eccesso che dir si voglia: quello di chi ha bisogno di crescere e si attacca a chi invece è già cresciuto e ha bisogno d'altro. Infatti, anche se ciò di cui costui ha bisogno è per avventura meno pregevole, meno elevato del bisogno di svilupparsi e di educarsi, lo slancio del giovane, dell'allievo, del neofita, o come lo vogliamo chiamare, pecca contro la prudenza e la discrezione, dunque contro il rispetto, e in più è ampiamente venato, per non dire inquinato, di egoismo. Ma, come l'amicizia stessa, fa parte di grandezza

e condanna inesorabilmente chi lo rifiuta all'inferiorità. Chi rifiuta l'amicizia e la grandezza dell'amicizia può naturalmente avere per ciò motivi più o meno legittimi, di rivalsa, vanità e avidità senza scrupoli, come in tal caso Wagner che, secondo ho significato nell'aforisma 74 di *Opinioni e sentenze diverse*, mi considerava alla stregua delle suppellettili e degli ornamenti di camera, con cui il padrone sfoga con gli ospiti la sua vanità; o anche motivi superiori, diciamo di Stato, come il giovane Luigi XIV quando allontanò da sè l'amata Maria Mancini, a cui la leggenda ha messo in bocca appassionate parole di sdegno e di rimprovero: «*Vous m'aimez, vous êtes roi, et je pars!*»; o addirittura motivi di grandezza, di un'altra grandezza, come quelli che ebbe Enea nel rifiutare l'amore - l'amore che è grandezza - di Didone: la fondazione di Roma; ma ciò non toglie, nell'amicizia, l'inferiorità all'amicizia di chi rifiuta, qualunque sia peraltro la sua grandezza. E poichè l'inferiorità non è solo un fatto formale, essa causa gravi danni nella realtà, come il suicidio di Didone e la mia «ingiusta» campagna contro Wagner, come la chiama Lou Salomé e come la chiamano tantissimi altri anche, sebbene in realtà io abbia riconosciuto in pieno la sua grandezza, voglio dire di Wagner, non della Salomé, e l'abbia anzi esaltata fino all'ultimo anche al di là del giusto, come tu hai notato.

I — Molto al di là del giusto, perchè Wagner è un grande artista, ma paragonarlo, anzi metterlo al di sopra di Leonardo è come paragonarlo o metterlo al di sopra di Beethoven in musica, e tu stesso ti sei pronunciato al riguardo in un modo per me, se non evidentemente per te, definitivo.

N — Purtroppo mi sei contro anche quando mi dai ragione! Che critico arrabbiato!

I — Arrabbiato? Mi dirai critico assoluto, allora, uno di quegli assoluti coi quali mai si è accompagnata la verità, quando ti avrò detto che anche nella questione dell'apostasia sono tutt'altro che d'accordo con te.

N — Ti dirò forse, più che assoluto, dissoluto, perchè sai che ciò mi ha causato una ferita, che non ha mai smesso di sanguinare fino alla sua morte. Di tutte le offese fattemi, questa, che è la più impersonale, io l'ho sentita come la più personale.

I — Perchè, come ti rimprovera il tuo grande estimatore, tu puntavi tutta la tua vita sull'amicizia. Ti svuotavi di fronte all'altro e offrivi in olocausto tutti i tuoi pensieri e le tue azioni, ma poi volevi dall'altro tutto in cambio e soprattutto che la pensassero sulle cose essenziali a modo tuo. Le tue ferite, dice, non nascevano dal mancato contraccambio ma dalla delusione bruciante provocata dal fatto che gli altri non sentissero e pensassero come tu pretendevi che sentissero e pensassero. Ciò finiva inevitabilmente col farti il vuoto intorno.

N — Ciò che dici, ciò che dice, è in parte vero ma anche esagerato, soprattutto semplificato. Le cose erano molto più complicate e mescolate. Ma spero non si confonda con ciò la questione dell'apostasia: questa è solo una questione di coerenza e d'onore.

I — Ebbene, proprio sul punto della coerenza se non dell'onore, sto per darti forse il più grande dispiacere a mia volta.

N — Poichè è inevitabile che accada, quello che hai da fare, fallo presto.

I — Se tieni presente la mia tesi nel capitolo *Mondo e sopramondo* del mio saggio sullo *Zarathustra*, vedi che in realtà devo dare più ragione a Wagner che a te. Lo dico prosternandomi ai tuoi piedi e professando ogni rispetto per i sacri errori della grandezza.

N — Mi pare di intuire ... Ma se tu ti spiegassi un po' meglio...

I — La mia tesi è che la vita obbedisce a un dualismo, a due principi. Se si considera, diciamo così, il termine *a quo*, non si può non essere naturalisti, pagani, perchè tutto ha origine dalla natura. Se invece si considera il termine *ad quem*, non si può non essere spiritualisti, andare verso il misticismo, perchè la natura risulta un mistero aperto.

N — Sei sicuro che non predichi l'incoerenza, anzi il tradimento o l'opportunismo?

I — Passi per l'opportunismo, magari, che può comunque avere anche un'accezione del tutto positiva. Ma l'incoerenza e il tradimento assolutamente no. Perchè ciò che a te sembra incoerenza e tradimento è proprio ciò che impone la coerenza e la fedeltà al senso della vita. Il senso della vita sta proprio, per me almeno, nella trasformazione e trasfigurazione della natura nello spirito. Chi si adegua a questa legge, può farlo rozzamente, come forse lo fece Wagner, e perciò ho lasciato da parte la questione dell'onore, mentre Goethe, per esempio, lo fece in tutt'altro, in ben altro modo; ma non può essere accusato per averlo fatto. Il non farlo, anzi, è segno di rigidezza, per quanto eroica.

N — O semplicemente di coerenza, se non si accetta la tua tesi o teoria. Essa, se fosse giusta, ridicolizzerebbe la mia più lunga e più acuta sofferenza. E guasterebbe anche i ricordi più belli della mia vita. Ma contro di essa ho scritto abbondantemente in tutte le mie opere. Ti possono comunque bastare gli argomenti del paragrafo 59 di *Al di là del bene e del male*, se li ricordi.

I — Certo che li ricordo. Ma in questo paragrafo non fai altro che sviluppare, non ripetere certo, la teoria schopenhaueriana del bisogno metafisico. Su questo nucleo, per la verità, tu fai tutto un ricamo, un ricamo di idee che ha la sua grande bellezza e originalità, e naturalmente anche la sua forza, perchè ciò che tu dici non si può confutare. Solo che non si può neanche provare, sicchè non si può confutare neanche ciò che dico io. Alla fine cosa resta? L'eterna problematicità della vita, con le tre possibilità canoniche: l'ateismo da una parte, la fede dall'altra, e il pencolare, l'oscillare in qua e in là di chi non ha nè la prima nè la seconda cosa. Però tengo a dire che non vorrei minimamente ridicolizzare le tue sofferenze, che ritengo sofferenze affrontate sempre per la grandezza, una grandezza tragica in questo caso, nè guastarti i sacri ricordi dell'amicizia con Wagner, che non è stata per lui solo sfogo

di vanità. Riconosciutamente o no, i vostri rapporti, io credo, erano nutriti soprattutto dalla comune grandezza. Ma certo la vostra amicizia fa onore soprattutto a te. Per me vive in essa, checchè ne dica il tuo grande estimatore, la grandezza, l'eroismo e la generosità della tua anima.

N — Qui rischio di perdonarti. Perchè io ho creduto e credo nell'amicizia. Certo è un'arte che va imparata e io avrò fatto, specie da giovane, i miei errori, nonostante fossi animato in genere dal più grande rispetto per gli amici. Ma pochi hanno capito e coltivato l'amicizia come me e pochi perciò anche hanno sofferto come me di essere in essa deluso e frustrato. Colei che voleva vivere d'amore ma non voleva amare ha un bel dire e ripetere che avevo in ciò animo femminile. Amleto, cioè Shakespeare, e Dante non erano aperti all'amicizia meno di me, e di loro è difficile dire che avevano animo femminile, sebbene di Shakespeare si dica in realtà ben peggio. Lo stesso del resto si dice di Montaigne, di cui tu solo hai celebrato adeguatamente il genio dell'amicizia e dell'entusiasmo...

I — Solo la fame di conoscenza e di possesso del più grande entusiasmo poteva portare allo scetticismo di Montaigne. Esso non è quello facile, in blocco, ma uno scetticismo rispettoso della realtà e delle possibilità positive di essa; è uno scetticismo sano, con un equilibrio particolare. Quanto alla tua amica di gioventù, hai detto tu stesso che le donne non concepiscono l'amicizia.

N — Son troppo fatte per concepire.

I — A parte la tua amica.

N — Gatte sono ancor sempre le donne, e uccelli. O, nel migliore dei casi, vacche.

I — Non farti sentire in giro. Queste cose si possono ancora pensare, ma si possono dire sempre di meno. Per le donne ogni uomo che ama e onora un amico è un omosessuale, almeno latente.

N — Io quello che avevo da dire l'ho detto. E adesso sta scritto.

I — Per esempio che le donne sono cieche e ingiuste verso tutto ciò che non amano. Io aggiungo: lo sono in particolare verso l'amicizia, perchè le irrita e le ingelosisce.

N — Sì, ma ditemi, voi uomini, chi di voi è poi capace di amicizia? Oh, la vostra povertà, voi uomini, e la vostra avarizia dell'anima! Io avevo tanti amici, e questi amici erano bravi. Quale di essi, in effetti, non è stato bravo con me? Quale di essi non mi ha riconosciuto molti meriti? Non mi è stato fedele negli anni, oltre che benevolo, finchè io, amico impossibile, non gliel'ho reso impossibile?

I — Che tu fossi un amico difficile, scomodo ed esigente, non lo dice solo il tuo grande estimatore.

N — Sì, ma non posso dolermene. E' essere difficile, scomodo ed esigente se sei

un sole e ti riconoscono come una candela? Me ne dorrei solo se quelli che così dicono fossero o fossero stati per conto loro capaci di amicizia. L'amicizia, come la generosità, *die wahre Liberalität*, consiste nel riconoscimento.

I — Ma essi non potevano perchè non capivano....

N — Non capivano perchè non potevano. In molte cose, non ho bisogno di dirlo a te che sei un seguace di Goethe e certo anche un po' mio, la mente può solo se può il cuore. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in corde.*

I — Ti seguo anche nel rovescio di questa verità: l'errore non è cecità, l'errore è viltà. Un'altra delle tue terribili parole.

N — Del resto, non ho detto io stesso che nel risparmiare e nel commiserare fu sempre il mio più grande pericolo?

I — Hai detto questo e altro ancora, che mi fa rabbrividire ogni volta che ci penso. Sono parole immortali, di sincerità e chiarezza laceranti. E' la descrizione più terribile dei rapporti tra chi non lascia inascoltata la voce dell'umanità in sè e chi tutto abbandona e tradisce per la sopravvivenza più comoda possibile: dei rapporti tra i grandi e i piccoli, come suol dirsi.

N — Per questa comprensione fraterna soprattutto e per il rispetto con cui hai parlato delle mie sofferenze d'amico, oltre che per il trasporto con cui hai parlato della mia poesia, io sono venuto stanotte da te, a consolarti di dolori simili. Per tutto questo, ma anche, più in particolare, per una cosa finora troppo poco notata, benchè sia scritta a chiare lettere, anzi col sangue: la mia condanna in blocco degli amici in *Ecce homo*. Solo tu vi hai posto il giusto, cioè il massimo accento. Io ho chiuso in quelle poche parole anni e decenni di strazio, ma esse bastano a fare quella luce che la verità e la mia dignità richiedevano.

I — E dureranno finchè durerà la letteratura, cioè finchè dureranno gli uomini. Ma vorrei dirti una cosa, tanto per confermare il mio ruolo di critico satanico.

N — Dì pure. Già mi ci sono più o meno abituato. Vedrai che finirò col divertirmici.

I — Non faresti, fra i tuoi amici, qualche eccezione?

N — Ma ... non vedo perchè. Spieghiamoci: il fatto che fossero amici miei dice già che erano persone per più versi eccezionali. È inutile quindi che io stia qui a specificarne o a magnificarne meriti e qualità. Ma qui essi vengono in questione solo per l'amicizia, e da questo lato è un fatto che nessuno di loro è stato alla mia altezza. E che nessuno di loro, neanche il «grande» Burckhardt, abbia avuto il sospetto della mia grandezza, oggi universalmente riconosciuta, testimonia o che essi stessi non erano grandi o, se lo erano, che alla loro grandezza mancava qualcosa.

I — Ho molto pensato a Burckhardt. Egli aveva grandezza e, a mio avviso, sarebbe stato in grado di riconoscere la tua, che del resto non ha del tutto ignorata. Ma io credo che certi difetti - scusa! - particolarmente antipatici delle tue opere lo abbiano indisposto, gli abbiano tolto la serenità e gli abbiano impedito di vedere la grandezza che coesisteva con essi.

N — Non credere. Io penso piuttosto che tante volte chi ha occhio per la grandezza del passato diventi cieco per quella del presente. Ad ogni modo, poichè di tali difetti hai parlato tanto nel tuo saggio, non starò a chiederti di specificarli, di ricordarmeli. Anzi, il fatto che ora non me ne ricordi bene è una fortuna e mi guarderò dal fare qualcosa che possa guastarmela. Quanto al resto, è la vecchia storia degli amici. Salvo rare eccezioni, che certo ci sono e sono luminosissime, gli amici non ammettono che uno di loro spicchi il volo della grandezza, o anche solo che spicchi in generale. Spesso non ammettono neanche singole buone qualità, ad altri evidentissime. Ma anche quando ammettono, capiscono «tutto», come, per fare un solo esempio, Erwin Rhode con me, non sospettano neanche lontanamente che si possa trattare di grandezza e non di semplici pregi.

I — Temo proprio che gli amici non possano.

N — Non possano permetterselo, vuoi dire?

I — Sì. L'amicizia è, fra l'altro, un'altalena: se una parte sale l'altra scende. Il fatto poi che non se ne rendano conto, che non si rendano conto cioè del bisogno di «dignità», di autorispetto a qualunque costo che li tiranneggia, che ci tiranneggia tutti, non fa che aggravare le cose. Ho un amico che normalmente rifugge da slealtà e disonestà, ma che non ha esitato a coronare con un'aperta disonestà un battibecco del genere. Senza naturalmente rendersene conto. Quando la palla era rimbalzata già più volte dall'una all'altra parte ed egli si trovava ormai con le spalle al muro, senza più risorse, ha preferito il salto nella disonestà alla verifica del proprio atteggiamento iniziale.

N — Non me ne meraviglio. E' il modo di agire normale degli amici. Credo che in realtà non avrebbero difficoltà a usare della «vera liberalità» se fossero preparati. *Estote parati* è un gran motto, e significa molte cose importanti. Il valore dell'amico li coglie impreparati. E questo è il meglio che io possa dire di loro, in omaggio al tuo amore dell'oggettività. Ma credimi: è uno sforzo. Chi non merita non merita e basta.

I — E' una sordità non solo degli amici. E' diffusa anche negli ambienti dei competenti. In una lettera scritta il 23 settembre 1931 all'amica Clotilde Marghieri, Bernard Berenson dice di ricordarsi di quando Wagner era considerato assurdo. La maggior parte di coloro che avevano contribuito all'*Hommage à Proust* dopo la morte di quest'ultimo, dice inoltre, gli avevano detto che il modo di scrivere di Proust non era francese e poi che era troppo noioso, stupido e disgustoso. Dice di temere che anche l'arte più grande non sia immediatamente percepibile, eccezion fatta per quelli che chiama «i liberi cittadini della Città dell'Arte», i soli capaci di riconoscere a prima vista la qualità e la grandezza di un nuovo venuto in tale città, e conclude che la stragrande

maggioranza non va invece oltre il desiderio di pane fresco, cioè cotto quel giorno stesso, ma uguale al pane di ogni giorno.

N — Anche l'arte più grande, dice? Ma è proprio l'arte più grande che ha meno *chances* di essere riconosciuta. Peccato comunque che abbia fatto il paragone con la cosa più buona che ci sia, il pane.

I — La dorata delizia dei campi estivi.

N — Ma ciò che dice è quello che è accaduto a me. I miei amici non mancavano nè di intelligenza nè di affetto, lo dico a onor del vero. Certo il più qualificato era Burckhardt. Ma voglio ammettere, accanto a quello che tu hai detto, il fatto che avesse la sua direzione da seguire: spesso è questo che nei grandi fa ostacolo alla comprensione di una grandezza diversa. Ma lì veramente c'entra anche il carattere e in genere cose più sottili. Lasciamo perdere! Quanto a Rhode, come tu hai ben notato nel saggio, aveva colto dello *Zarathustra* elementi fondamentali. Ma rimase lo stesso lontano da una giusta valutazione dell'opera, per il semplice fatto che non ne vide la grandezza. Ma non vederne la grandezza, scusami, significa non capirne veramente nulla, anche quando sembra che si sia capito tutto.
Un altro era Paul Rée. Il mio attaccamento a lui e il fatto che io mi sia lasciato influenzare da lui sono di quelle cose deboli o nulle, per quanto inevitabili, che il mio grande estimatore non mi perdona, e tu non più di lui. Certo a Rée io feci troppo onore, non tanto con la mia amicizia, voglio dire l'attaccamento, di cui si può far dono a tutti, quanto con la mia stima. Lo posi tanto in alto che alla fine lo uccisi, per contrasto. Voglio che almeno tu capisca che questo mio grave errore è però frutto della mia generosità in amicizia. Mi fu da lui ricambiata, come sai, con la comunella che fece con la Salomé contro di me. La Salomé fu per tutto il tempo presa di lui, che non la minacciava, e sempre lo antepose a me che invece la minacciavo, soprattutto di farla grande, più grande; ma egli, rimasto con lei prigioniero dell'amicizia e della cavalleria, non avrà avuto motivo, alla fine, di rallegrarsene. Intanto però fu sempre nell'animo se non nel cuore di lei l'ostacolo a un maggior avvicinamento di lei a me. Avranno passato molto del loro tempo a criticarmi, pur su una base di rispetto: mi sembra di vederli. Quanto all'accoglienza che lui faceva dei miei scritti e del mio pensiero, io stesso devo averlo rovinato dandogli tanta importanza. La cosa migliore è ancora che ne abbia taciuto. Giacchè da questo lato la Salomé, pur senza pienamente riconoscermi il dovuto, non lo vedeva nemmeno. Il meglio che fruttò l'amicizia con Rée fu l'addio che gli diedi con quell'aforisma della *Gaia scienza* che s'intitolava *Amicizia stellare*.

I — Una delle tue pagine immortali. Vale per ogni addio del genere che lo meriti. Il tono è in effetti così elevato che, quando lessi per la prima volta quell'aforisma, non sapendo a chi era dedicato, da chi ispirato, lo riferii a Wagner. Perchè mi sembrava che solo l'amicizia con Wagner e la rottura dell'amicizia con Wagner meritassero una pagina così alata.
Quando seppi che si trattava di Paul Rée, ne fui deluso e non seppi, quasi, che pensare. Ancor oggi mi rimane al riguardo un senso di sproporzione.

N — Ahimè, la sproporzione è un'altra delle fatalità che pesano sul nostro destino di artisti! Fatto e preparato per ricevere il grande, l'artista reagisce spesso in grande anche a stimoli modesti. La Salomé nota nel suo libro su di me l'eccessività delle mie reazioni come un fatto patologico o comunque anormale. Per tante cose ho appena detto che è vero. Ma la Salomé non sapeva che questa disposizione è proprio quella che fa l'artista, anche se lo ostacola nella vita pratica. Ma è stato detto, poetato: le sue grandi ali gli impediscono di camminare.

I — Ne so anch'io qualcosa e me ne sento umiliato.

N — Il mio plurale stavolta non era impersonale, ma si riferiva anzitutto a me e a te. So che hai questo problema anche tu. L'unico modo di affrontarlo è di occuparsi sempre di cose grandi. Ma è possibile nella nostra vita?

I — E' chiaro che no.

N — Dunque non abbiamo neanche la consolazione di dire: se rivivrò mi comporterò diversamente. Anzi, poichè nonostante tutto ho amato la mia vita, non posso che dire: se rivivrò non mi comporterò diversamente.

I — Dunque non accetti la censura che ti fa il tuo grande estimatore circa il traffico e commercio che hai avuto con personaggi e autori di poco conto del tuo tempo?

N — L'accetto invece: essa è pienamente giustificata, ma destinata a rimanere senza seguito, nella prossima vita.

I — Ti ci vuole dunque proprio l'eterno ritorno delle stesse cose.

N — Per questa parte ci sto.

I — Il guaio è che se si rivive secondo tale tua teoria, non si può tenere una parte e cambiare il resto: si fanno sempre anche le stesse sciocchezze. E alcune sono tali, ti confesso, che già solo per questo ho interesse a che la tua teoria non sia vera.

N — Non hai da preoccuparti, perchè, quanto alla teoria, te l'ho data già per vinta. Ma le sciocchezze si fanno lo stesso, con o senza la teoria.

I — D'accordo. Ma ora vorrei che tu continuassi a parlare dei tuoi amici: è un discorso che mi interessa.

N — Sì, volevo dire che il più affezionato mi si è dimostrato Franz Overbeck. Lui e la moglie meriterebbero un monumento per la loro costanza. La moglie a Basilea, quando stavo male con gli occhi, mi faceva addirittura, maternamente, la lettura. Devo molto, moltissimo alla loro amicizia. Anche a Torino venne a prendermi lui, non Burckhardt, che per primo si accorse della mia malattia. Anche dal punto di vista intellettuale, Overbeck, pur senza passare certi limiti, era tutt'altro che sprovveduto, per non dire che era ultrafornito. Anche a lui tuttavia sfuggì tranquillamente la mia grandezza.

I — Lo sai: non c'è che fare. Bisogna rassegnarsi.

N — E soffrire.

I — Fa parte della *via crucis* che non si può evitare, del «pigiar l'uva da solo», come Schopenhauer dice che doveva fare, nella lettera che scrisse a Goethe per recuperare il suo manoscritto della *Vista e i colori*, per il fatto che Goethe non lo aveva aiutato.

N — Be', quello è un altro caso in cui Goethe non è stato all'altezza nè dell'interlocutore nè della sua fama di dio olimpico. Lì il suo «troppo umano» faceva tutto il suo lavoro e agli altri toccava assaggiarne gli amari frutti, si chiamassero anche Schopenhauer, Schopenhauer il quale aveva sì criticato gli avversari di Goethe, ma non aveva risparmiato qualche critica a Goethe stesso.

I — Che ne sarà rimasto deluso. Delusione contro delusione.

N — Sì, dove però la sola che contava era quella di Sua Eccellenza, insediatissimo e pubblicatissimo, certo per aver dato all'intera umanità presente e futura, come dice Schopenhauer, tante cose così grandi, che tutti, in questo universale debito dell'umanità, gli erano debitori. La delusione di Schopenhauer non contava niente, e Schopenhauer, in conseguenza del mancato aiuto e riconoscimento di Goethe, dovette in seguito penare molto, con la sua opera, al pari di Hölderlin.

I — Quale consolazione per gli editori, che anche i grandi abbiano mancato di riconoscere qualche ingegno! Ma mi ritiro subito da questo terreno scivoloso per ritornare ai tuoi amici. Io speravo di farti ricordare di qualcuno, in questo discorso sull'amicizia, che lo avrebbe molto meritato. Il fatto che non ti sia venuto in mente è, scusami, un segno che anche noi, al momento buono, manchiamo verso gli altri, non solo gli altri verso di noi.

N — Io ho mancato verso gli altri? E verso chi?

I — ....

N — Ah, la moneta è caduta! Ci sono. Tu vuoi parlare del maestro Köselitz, alias Peter Gast!

I — Per l'appunto. Evidentemente non te ne ricordavi perchè non lo annoveri, nel foro interno, tra gli amici. E in effetti egli fu e volle essere un tuo allievo. Evito la parola «seguace». Ma in realtà fu il tuo migliore amico, oltre che allievo, e, fallito come musicista e artista autonomo - ma c'è chi dice che c'è non poco da aspettarsi dalla pubblicazione dei suoi scritti - riuscì pienamente come custode e vestale della tua grandezza.

N — Dici cose non ingiuste e non false.

I — Non semplicemente giuste e vere?

N — Hai ragione, Fui ingiusto e impaziente , intollerante con lui in vita, nonostante qualche elogio sperticato fattogli come musicista, e sono stato e sono ancora ingiusto con lui dopo la morte, cioè adesso. Non che non fosse noioso per la sua parte; ma lui: che cosa non dovette sopportare di me, della mia pesantezza e noiosità oltre che prepotenza e pazzia! Uno sconto in questo senso bisogna farlo anche alla Salomé. Il mio fraterno «maestro» va annoverato tra i martiri, tra i martiri dell'amicizia e della cultura. Martire anche per la fame che fece a Venezia e altrove e per la grande povertà in genere in cui visse, aiutando spesso i più poveri ancora di lui a prezzo di crudeli privazioni.

I — E' il tuo Eckermann e sarebbe quasi migliore di Eckermann, vorrei dire, se questi non fosse il geniale e perfetto iniziatore del genere - e non penso qui in primo luogo agli scritti - se non avesse la famosa dolcezza sua propria, che solo un barbaro può deridere o disprezzare. Essa è il simbolo dell'umanità amorevolmente aperta all'insegnamento del genio e incornicia infatti meravigliosamente gli aurei colloqui di Goethe, contribuendo non poco a fare del suo libro....

N — Il più bel libro della letteratura tedesca.

I — Insieme con la traduzione della Bibbia di Lutero. Perchè hai proclamato anche questo libro «il più bel libro della letteratura tedesca». Quanto a me, dico che non c'è due senza tre e vi aggiungo lo *Zarathustra*, se tu non disdegni la compagnia.

N — Non disdegno, non disdegno. Non sono più pazzo, ora. E in vita ho pagato a iosa il grande errore fatto nei riguardi di Goethe e Lutero e, per la verità anche di Dante e Shakespeare.
Ma già questo fatto diceva che non ero più in me.

. . . . . .

FILOSOFIA E SOCIETÀ A PROPOSITO DI ETICA PUBBLICA

VITTORIO POSSENTI
Cattedra di Filosofia della Politica
Università di Venezia

1. Nonostante le serie difficoltà della morale pubblica, nonchè la condizione di smarrimento della scienza morale e di disordine del suo linguaggio, è in atto da anni una sorta di «ritorno all'etica», di cui testimoniano tanti studi. Per riannodare il nesso tra filosofia e società, si cerca di assegnare nuovo vigore alla filosofia pubblica/politica. In questo settore l'effervescenza intellettuale è indubbia e ormai fortunatamente alle spalle sono gli interdetti lanciati contro di essa dal positivismo e dal marxismo, il primo a favore di una scienza politica empirica, il secondo convinto di aver trovato una volta per tutte nel materialismo storico-dialettico la vera scienza sociale.

La ripresa internazionale degli studi di filosofia pubblica porta in genere con sè due positivi risultati, almeno a livello metodologico: una nuova attenzione per le questioni di etica pubblica, per valori, istituzioni, procedure proprie della vita socialpolitica; un tendenziale superamento della sconnessione sistematica tra etica e politica. La tradizione della loro estraneità ha alle spalle in Italia un retroterra molto rimarchevole, nel quale spiccano i nomi di Machiavelli, Pareto, Mosca, in certo modo di Croce. Anche nella cultura italiana di oggi i problemi di filosofia politica e di etica pubblica vengono dibattuti con passione. Una parte dello schieramento filosofico, intendendo programmaticamente rinverdire i fasti dell'Illuminismo e raccogliere l'eredità del suo progetto etico-politico, si presenta come «neoilluministica». Non si tratta comunque della prima ripresa dell'eredità illuministica nella vicenda italiana postbellica, la priorità dovendosi piuttosto assegnare ad alcuni circoli torinesi degli anni '40 e '50, tra cui spiccano i nomi di Nicola Abbagnano, Norberto Bobbio, Ludovico Geymonat, Enzo Paci, Luigi Preti, Uberto Scarpelli, ecc., che hanno esercitato un influsso notevole nella nostra cultura filosofica. Sebbene le strade battute da quegli esponenti siano risultate alla lunga piuttosto diverse, almeno all'inizio erano accomunate da una spiccata sensibilità per il discorso civile, l'impatto della scienza, le istituzioni e la loro riforma[1].

Quel manipolo di studiosi condivideva la diagnosi che la tradizione del Moderno fosse tuttora pienamente valida ma anche essenzialmente incompiuta, e perciò che il progetto moderno dovesse essere proseguito e realizzato, con particolare vigore per l'Italia rimasta ai margini del concerto europeo. Quel

gruppo cercava tra le altre cose una nuova filosofia pubblica, programmaticamente post- ed anti-idealistica, ispirata a correnti analitiche e neopositivistiche anglosassoni. Questa parentela cospirava ad immunizzarlo dalle tentazioni del nichilismo, del relativismo radicale, nonchè dalle seduzioni del discorso postmoderno, divenuto tanto di moda negli anni '70 e '80 nonostante la vaghezza e l'eterogeneità dei suoi contenuti, in cui si mescolano innumeri riprese di Nietzsche, Heidegger, e i nuovi verbi di Lacan, Foucault, ecc.

La filosofia pubblica e il problema del pluralismo morale

2. L'ultimo decennio ha visto il rilancio del dibattito di filosofia pubblica in Italia, in larga misura sull'onda di due distinte operazioni culturali: l'importazione-traduzione nel nostro contesto del dibattito tedesco sulla riabilitazione della filosofia pratica; e di quello anglosassone di indirizzo analitico. Soprattutto quest'ultimo si è venuto imponendo negli ultimi anni, talvolta per la qualità dei lavori, forse più spesso per il ritmo incalzante e quasi frenetico di traduzioni compiute da varie case editrici di rilievo. I nomi di Rawls, Rorty, Nozick, Putnam, Arrow, Walzer, Dworkin, Nagel, Parfit, Williams, Goodman, Harsanyi, ecc. sono complessivamente noti anche al lettore non completamente specialista. Essi hanno trovato da noi un gruppo di traduttori e continuatori, che hanno cercato di dare ampia circolazione a tale corrente e di coagulare attorno ad essa varie espressioni culturali. Gli autori citati includono teorici della giustizia, dei diritti naturali, del comunitarismo, utilitaristi dell'atto e della norma: alcuni sono a favore dell'approccio deontologico in etica, altri di quello teleologico. Nonostante differenze notevoli, lo schieramento è unificato dall'intento di elaborare criteri pubblici di valutazione delle istituzioni, di scelta di fronte a dilemmi morali, di ricerca di possibili gerarchie di valori risultanti da un'etica razionale. Inoltre quegli autori condividono alcuni assunti, in genere «deboli», nel campo dell'etica, dell'ontologia e dell'antropologia, di cui non sono esplorati i nessi: inoltre non procedono ad una tematizzazione del bene in sè e del valore. Non pochi rimangono nel solco di Kant, assumendo dal suo pensiero l'assunto dell'autonomia morale e dell'indipendenza dell'etica dalla metafisica. Piuttosto generale è anche la scelta per l'individualismo (ontologico e assiologico).

Più che passare in rassegna le singole posizioni del gruppo, vorremmo avviare una riflessione di base. Il punto da cui iniziare è la condizione del discorso morale e con esso lo statuto della ragion pratica e dell'etica. Anche se non tutti quegli autori si riconoscerebbero nella tesi radicale dell'etica senza verità sostenuta da U. Scarpelli[2], l'idea dell'intrinseco relativismo e pluralismo delle visioni morali è in genere accolta, come pure quella per cui la filosofia non risolve i problemi di cui si occupa[3], al massimo ne chiarisce la natura e ne discute i concetti (è ben noto che il metodo dei neopositivisti e dei filosofi analitici si è a lungo imperniato su analisi logiche particolareggiate, che ripudiano il ricorso all'evidenza e all'intuizione. Oggi però si assiste ad un trapasso dall'analisi linguistica a problemi contenutistici). Per alcuni autori anzi il pluralismo è un vero e proprio valore[4]. Per i pluralisti morali vi sono, per così dire, troppi valori, per cui risulta arduo o impossibile sceglierli e metterli in scala razionalmente. Per lo più si assume che la tradizione della razionalità pratica moderna sia sufficientemente rappresentata dalla dottrina dei diritti, dall'utilitarismo, dalla teoria della giustizia. Non esaminato rimane se sia possibile trovare una prospettiva più universale che superi la loro reciproca tensione.

Queste iniziali osservazioni gettano dubbi sulla congruenza e la legittimità dell'appellativo di neoilluministica che i recenti seguaci italiani della corrente analitica hanno coniato per definirsi. L'Illuminismo del '700 era denotato dalla convinzione dell'universalità della morale[5]: passare da questa all'intrinseco pluralismo delle visioni morali è un cambiamento tanto profondo da far dubitare che sia ancora legittimo chiamare neoilluministica la nuova posizione. Un Illuminismo che in etica accetti il pluralismo e rinunci all'universalità è ancora illuminismo? Non si dà inoltre un'intera discrasia tra la tesi del pluralismo morale e quella sulla ricerca di criteri pubblici, ossia universali? Il secondo polo richiede che rimanga aperta la possibilità di un discorso morale universale, spingendo la ricerca più in profondità verso una determinazione del diritto, del bene e dell'idea di buona vita, che possa valere come canone per le istituzioni.

L'etica razionale

3. La strategia dei pluralisti si appella all'idea di *etica razionale*, di cui viene tessuto l'elogio. In maniera sorprendente e storicamente insostenibile il suo progetto viene considerato recente e bisognoso di tempo per un adeguato sviluppo[6]. Peraltro l'impresa di un'etica razionale non era sconosciuta nè ai moderni, nè ai medievali, nè ai Greci. Uno dei più grandi trattati, se non forse il massimo, di etica razionale è l'*Etica Nicomachea*, di cui è sempre ripagante meditare la tessitura concettuale e la dialettica ascendente dell'argomentazione, che culmina nel decisivo libro X.

Il termine di «etica razionale» richiede attenta considerazione, dal momento che ogni etica accettabile dovrebbe possedere tale carattere: essa non è mai al di là o al di sopra della ragione. Secondo R.M. Hare l'etica razionale è una questione di accordo razionale tra soggetti. Secondo T. Nagel essa di-

pende dalla possibilità di adottare una prospettiva impersonale sulle nostre vite di persone, onde raggiungere «ragioni per chiunque». Secondo Veca corrisponde (se ben intendo) ad un'etica indipendente dalla religione e da Dio, in cui l'uomo è autonomo nel fissare i criteri morali. Essa è un nucleo di regole, principi e ragioni sul bene e sul male, che continua a valere senza Dio, di modo che sarebbe falso l'asserto di Dostojevski che senza di lui tutto sia permesso[7]. Ma anche in tal senso il termine di etica razionale prova troppo, perchè occorrerebbe mostrare che le etiche teistiche siano irrazionali. Semmai le etiche autonome o non teistiche rischiano di inciampare in una palese contraddizione, perchè la rivendicazione di razionalità autonoma si accompagna ad una fiducia minimale nelle possibilità della ragione in etica: da qui le tesi dell'etica senza verità, dell'intrinseco pluralismo morale, ecc. Attendersi molto dall'etica razionale, nutrendo nel contempo sfiducia verso la ragion pratica, equivale a voler partire per la circumnavigazione della Via Lattea, riducendosi poi a fare il giro del quartiere.

La questione di un'etica razionale senza Dio è stata lungamente dibattuta nella filosofia moderna almeno a partire da Bayle. Se per etica razionale si intende non un semplice bilancio di costi e benefici, ma un'interpretazione completa della vita morale e del bene, non appare la fondatezza della tesi «autonomista». Senza l'Assoluto l'universo delle norme morali non obbliga, mentre viene a mancare il termine ultimo della dialettica del desiderio verso il vero bene supremo: essendo ormai il cosmo dei beni privato di stella polare, la ragione non ha criteri per evitare che un qualsiasi bene sia assunto come assoluto dal desiderio. Diventa impossibile ricondurre ad uni-verso il pluri-verso etico, se manca ogni baricentro.

4. Muta anche la natura esistenziale della vita morale perchè, prescindendo dall'agape divina, la vita etica si modula secondo i movimenti acquisitivi (non donanti) dell'eros, nel senso dello svettare dell'*amor sui*. Si erge perciò la temibile questione se l'etica razionale dell'*etsi Deus non daretur* sia una morale dell'*amor sui* o dell'*amor boni*; e se possa essere questa seconda figura in una prospettiva di etica senza verità e di insuperabile pluralismo morale. Senza Dio e nel movimento esistenziale della scelta morale e del desiderio, il soggetto cerca il bene e il bene dell'altro, oppure cerca nel bene e nell'altro solo se stesso? Il *Simposio* platonico rimane l'eterno paradigma dell'ascesa di eros verso il Bello/Bene in sè , ma appunto paradigma del desiderio/eros, non dell'agape. L'interrogativo è se sia possibile all'uomo amare la giustizia, il bene e il prossimo se non nello spazio dell'amore agapico o di dilezione di Dio *(dilige proximum tuum)*. Amore di dilezione che è perso nell'oggetto amato e non cerca il bene del soggetto, il quale viceversa è lo scopo e il limite dell'amore di desiderio o «erotico»[8].

5. E con queste considerazioni perveniamo al punto nodale del discorso: la possibilità o meno che l'etica si costituisca come un sapere autonomo dalla metafisica[9]. Per valutare la vita sociale e le istituzioni abbiamo bisogno di munirci di uno standard di misura più alto e sicuro del costume socialmente praticato: tale metro è la razionalità dell'etica, che necessariamente rinvia ad un fondamento di senso dell'Intero. Su tali basi si può cercare di rispondere all'interrogativo centrale dell'etica: come si deve vivere? o anche: che cosa è il bene? Dunque l'equilibrio riflessivo nei confronti delle tradizioni morali o del costume sociale non può bastare.

La tesi avanzata è lontana dalla cultura prevalente nelle società occidentali e dalla filosofia pluralista. Questa ritiene che il problema proposto sia indecidibile e che le istituzioni pubbliche debbano essere neutrali nei confronti dell'idea di buona vita, limitandosi ad assegnare pari diritti di cittadinanza ai membri. Per il resto è impossibile andare oltre un dialogo indefinitamente protratto tra le diverse fedi morali. Ma che cosa succede quando le istituzioni pubbliche sono chiamate a confrontarsi con i nuclei tragici dell'esistenza? A questo punto Stato e società rinviano tutto al singolo: si pensa che i problemi si risolvano con una ritirata nella soggettività, erigendo la coscienza dell'individuo a unico luogo di giudizio.

Di fronte al chiasso stordente e senza esito del discorso morale pubblico, il soggetto si ritira nel suo privato e viene investito dell'autorità di essere l'unico fondamento della decisione di senso. Compito allettante, ma anche tanto spesso gravosissimo per il soggetto. Questi cerca presso l'etica, magari presso l'etica neoilluministica che lo rinvia a sé stesso, qualche appiglio per la decisione di senso. Egli crede, non a torto in linea di principio, che l'etica possa dire qualcosa di più della politica e sia in ultima analisi in grado di dare un senso (in ciò a mio avviso consiste la molla della forte ripresa di studi ed interesse per l'etica oggi).

Ma, ed eccoci all'ultimo passaggio, l'etica non potrà dare un aiuto reale se alle spalle c'è il vuoto del senso sull'Intero, ossia la compromissione del senso che insidia varie etiche neoilluministiche e «liberali». La morale deve essere protetta dalla metafisica, che è il luogo del discorso sul senso ultimo. Il massiccio guardare attuale verso l'etica rischia perciò di risolversi in una delusione ed in un inganno, se non sarà possibile elaborare convinzioni morali che stanno ferme, e che possono star salde solo se si intravede un senso dell'Intero.

In sostanza possiamo chiamare razionale un'etica in cui gli imperativi morali sono ipotetici? Non c'è intima contraddizione tra etica razionale ed etica senza verità? Anche il riferimento a Bentham e a Kant è fuorviante, perchè

entrambi sono monisti-universalisti etici, non pluralisti-relativisti[10]. Se tutto quello che la filosofia afferma è controvertibile, che filosofiamo a fare?
6. La domanda non è poi tanto peregrina se un filosofo come Rorty ritiene la filosofia inutile e irrilevante per la democrazia[11]. Si tratta certo di tesi estremista, a cui si può replicare con fondati motivi[12], ma pur sempre indicativa dei seri rischi di impoverimento filosofico da cui la corrente neoilluministica non si difende bene. La curiosa tesi di Rorty è che la democrazia possa prosperare senza che i principali problemi intellettuali e morali siano chiariti, anzi se sono messi da parte. La democrazia alla Rorty dunque prescinde non solo dalla religione, ma pure dalla filosofia: la vita pubblica non deve essere guidata da idee filosofiche, la democrazia deve sposare la povertà filosofica. La filosofia inutile per la democrazia è soprattutto quella epistemica, che raggiunge verità salde, che si basa su principi, non su semplici tradizioni storico-culturali. A ciò corrisponde nel primo caso la figura del filosofo responsabile che non abbandona le questioni ultime, nell'altro quello dell'intellettuale indaffarato a rafforzare la cultura prevalente nel proprio contesto civile. In sostanza: è la politica che viene pensata dalla filosofia, o è questa che soccorrevolmente imbelletta e razionalizza il costume prevalente? La priorità della democrazia sulla filosofia implica quella del costume sociale sulla ragione.

Spunti di diagnosi sulla filosofia pubblica «neoilluministica»

7. La filosofia pubblica di indirizzo analitico anglosassone e neoilluministico svolge l'intento condividibile di ricercare criteri valutativi per i problemi di etica pubblica. Essa diffida a buon diritto delle diagnosi epocali, che spesso sono pseudodiagnosi. Nonostante l'impegno civile, si configura come una filosofia del limite (umano e conoscitivo). Assume un tono espositivo semplice, alieno dal linguaggio oscuro e apocalittico di altri indirizzi, manca però di un sufficiente accesso alla tradizione filosofica, compresa quella postilluministica. Anche l'imponente dibattito europeo dell'ultimo quarto di secolo sulla riabilitazione della filosofia pratica, che si giocò lungo le due prospettive aristotelica e kantiana, sembra non aver lasciato apprezzabili tracce nel neoilluminismo anglosassone e italiano. Esso si rinchiude in un numero ristretto di scuole intellettuali, e ciò contribuisce a far trascurare questioni fondamentali della ricerca filosofica, ad avviare verso un insufficiente approfondimento del fatto politico, per cui importanti nuclei concettuali della Scienza politica (quali ad esempio le nozioni di bene comune, autorità, rappresentanza, popolo), non ricevono particolare attenzione. Molte sue problematiche ruotano intorno alla questione, importante ma non unica, della giustizia

distributiva, considerata soprattutto entro il contesto nazionale e con limitati spunti su quello mondiale. Notevole parte dei problemi della filosofia pubblica non concerne però la dottrina della giustizia. La stessa teoria della democrazia è molto più vasta di quella della giustizia[13] e il compito immenso che si profila è edificare una società politica soprastatuale dei cittadini del mondo, abbiamo bisogno più che dell'aria e dell'acqua di un'etica universalistica. Nè è infondato il rischio che l'abdicazione teorica di fronte al problema del Valore si traduca in un pragmatismo funzionale all'assetto sociale prevalente. Molti criteri della nuova filosofia pubblica sono tagliati su misura per le società occidentali liberaldemocratiche sviluppate, di cui si finisce, volontariamente o meno, per celebrare l'apologia.
8. Il notevole interesse rivolto all'etica pubblica rischia di identificare ad essa l'etica, provocando disinteresse per quella personale: la prima diviene sinonimo di etica *tout court*, occultando l'altra dimensione, in cui più alto gioca il presupposto non cognitivista. La situazione non è senza conseguenze sulla formazione del carattere e sull'acquisizione delle virtù, in genere assegnate principalmente al versante dell'etica personale. Occorrerebbe anche domandare quale educazione della persona ai valori possa scaturire da un'etica pluralista.
9. Due sembrano i compiti notevoli davanti alla nuova filosofia pubblica, necessari per attribuire il massimo rendimento alle sue proposte: ridefinire l'Illuminismo e ridefinire il Liberalismo. Questo richiederebbe un nuovo accesso ai classici (almeno a quelli del Liberalismo e dell'Illuminismo: Locke, Madison, Mill, Tocqueville, Hayek, Humboldt, Voltaire, Smith, Constant, Montesquieu, ecc.), che integri quello agli autori anglosassoni contemporanei, alcuni dei quali non danno garanzia di durata. Un accesso che premi i principi costitutivi sulle affermazioni derivate.

Un approfondimento di questa tradizione potrebbe riportare a galla un tema essenziale, di cui c'è scarsa eco negli scritti della corrente «neo»: il tema tipicamente liberale della limitazione del potere (di ogni potere). E molto ve ne sarebbe bisogno, anche in Italia, dove a livello della società sono accadute negli ultimi lustri robuste concentrazioni di potere economico, finanziario, mediale, che configurano forme di monopolio o di oligopolio. Senza un'attenzione a questi aspetti molto corposi la filosofia pubblica corre il rischio di limitarsi a dinamiche accademiche.
10. Tra i vari modelli di razionalità etica, quello che innerva la filosofia pubblica neoilluminista appare lontano dall'etica dell'accordo comunicativo (Habermas), dal profondo pathos delle soluzioni weberiane, da quella parte di ethos popolare vissuto in congiunzione con la vita religiosa, che crea identità sociale e che in numerosi Paesi ha tuttora un ruolo non secondario. In buona parte si configura invece come un modello di razionalità contrattuale, che

procede ad una netta «urbanizzazione» del weberismo e che è basicamente interno allo schieramento del «pensiero debole». Questo oggi costituisce la *koinè* filosofica della «repubblica delle lettere» ed in certo modo l'ideologia ufficiale della nazione italiana, che ha relegato tra i ferri vecchi autori di prim'ordine della nostra vicenda filosofica.

E' qui in questione il concetto stesso di verità. Si può fare a meno del concetto di verità come corrispondenza tra il pensiero e l'essere (le cose)? La verità è ciò che è, oppure è ciò che concordiamo? Nel primo caso l'oggettività è una proprietà delle cose, non del nostro modo di comprenderle. Alcuni autori della corrente «neo» affermano il contrario: non si evidenzia in questo una curiosa parentela gnoseologica tra filosofia analitica e idealismo?

11. La preferenza degli autori «neo» si volge verso un'etica impersonale di reciprocità simmetrica, onde consentire ai soggetti di vivere «esistenze separate». Essa può essere idonea per una certa serie di problemi dell'etica pubblica (non per tutti), ma largamente impropria per la morale personale: siamo ad es. all'opposto dell'etica di Lévinas,che in quanto personale - la responsabilità verso il volto dell'Altro - è fondamentalmente asimmetrica o non reciproca. Con il silenzio sull'etica personale rimane inesplorato il senso complessivo dell'esperienza morale umana e del tutto indeterminato il concetto di felicità, che aristotelicamente vorremmo intendere quale realizzazione-compimento della propria natura di uomo. Felicità qui è invece ciò che a ciascuno pare tale. Anche in questo gioca alto il presupposto individualistico e la separazione tra giusto e bene. Secondo Nagel vita buona e vita giusta sono incommensurabili tra loro: il giusto è luogo di regole universali e imparziali, il bene è il luogo del soggettivo. Il postulato della separazione del giusto e del buono e il primato del primo sul secondo costituiscono retaggi del kantismo, che giocano nel senso di marginalizzare la teoria del bene. Per superare l'*impasse* occorre rimettere in discussione il postulato «liberale» e neoilluministico della non competenza della ragione sui piani personali di vita, ossia l'idea della loro extrafilosoficità, che è assunto «debolista». Numerosi problemi sociali contemporanei (ad es. ecologici) non sono per nulla trattabili con i noti criteri procedurali di giustizia, ma richiedono scelte sostantive e l'abbandono del postulato di incompetenza della ragione sui piani personali di vita. Se Illuminismo è fiducia nell'uso della ragione, perchè dovremmo metterla tra parentesi nelle questioni individuali? Il giudizio su di esse può essere al di là dei compiti dell'autorità pubblica, non al di là della filosofia. Il neocontrattualismo sorge anche per risolvere problemi che esso stesso ha creato, ossia l'insindacabilità di principio delle singole preferenze e idee del bene. Esso rappresenta pure un'etica senza fine ultimo e senza sommo bene.

In genere è anche trascurata la teoria del*le* virtù e prima ancora del*la* virtù. Si potrebbe obiettare che la giustizia è una grande virtù e che di essa trattano

ampiamente numerosi tra gli autori citati. Nelle teorie della giustizia del neocontrattualismo si tratta però di regole e criteri di giustizia, assai meno o nulla dell'uomo giusto o dell'esser giusti. Giustizia ed esser giusti sono due realtà distinte: la prima è un concetto astratto, la seconda una qualificazione reale della persona. La giustizia è virtù di persone prima ancora che criterio di scelte pubbliche, e la sua teoria è connessa a dottrine contenutistiche e non soltanto formali della persona e del bene. Resta perciò molto problematica la possibilità di elaborare con successo un'etica pubblica di allocazioni senza trattare delle virtù, e ben dubbio il rilancio dell'etica senza operare una loro rinascita[14].

12. Non è chiaro come sia possibile giustificare imperativi morali assoluti in posizioni pluralistiche ed anche contrattualistiche. Se la morale è semplicemente una faccenda di accordo razionale, si può stabilire contrattualmente un imperativo assoluto *universalmente* valido, oppure i criteri concordati varranno *generalmente e per lo più*, ma non universalmente e sempre? E che cosa succede se mutano i contraenti del patto? Molte teorie contrattualistiche mantengono il principio kantiano dell'autonomia del soggetto, ma gli assegnano senso differente. Mentre in Kant l'autolegislazione della ragion pura pratica (io noumenico) produce imperativi categorici universali e incondizionati, qui invece al posto della trascendentalità dell'io noumenico compare l'autolegislazione infinitamente varia degli io empirici. Ne consegue che è molto arduo far convivere soggetti nei quali è venuta meno una legge morale universale ed a cui si riconosce il diritto di infinite autolegislazioni individuali. Naturalmente ciò si lega alla scomparsa di competenza della ragione sull'idea di buona vita: ma, si è già osservato, il fatto che ogni uomo abbia una vita da vivere non può essere elevato ad evento sottratto alla ragione. La soluzione pluralista implica che gli ideali di fioritura umana e il loro profilo vengano quasi espunti dalla ricerca etico-politica ed abbandonati all'arbitrio del singolo[15].

L'appunto che si può rivolgere alla filosofia pubblica «neo» è di gettare la spugna troppo presto, acconciandosi a convivere con la frammentazione e rinunciando a battere la strada verso una ricostruzione della scienza morale, capace a sua volta di innescare una diversa filosofia politica. Si può dubitare che da tale metodo possa nascere una ripresa forte o assiale della tradizione del Moderno e dell'Illuminismo, e non piuttosto un loro sfrangiamento ed indebolimento.

NOTE

[1] E' fuori dal perimetro di questo intervento un abbozzo di valutazione della scienza politica o filosofia pubblica prodotta dal neoilluminismo italiano di quegli anni. Sul suo più autorevole rappresentante rinviamo al nostro studio: «Difficoltà della filosofia pubblica. Riflessioni sul pensiero di Norberto Bobbio», *Filosofia*, maggio-agosto 1989, pp. 151-174.

[2] Cf. U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982.

[3] «La filosofia - e in particolare la filosofia morale - non è in grado di fornire soluzioni ai problemi relativamente intrattabili intorno a cui si affanna», S. Veca, *Etica e politica*, Garzanti, Milano 1989, p.51.

[4] Cf. *ivi*, p.9.

[5] «Esiste una sola morale ... come esiste una sola geometria ... mentre i dogmi delle religioni sono diversi fra loro, la morale è la medesima fra tutti gli uomini che sanno far uso della ragione. La morale ci viene dunque da Dio, come la luce», Voltaire, *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1955, p. 495 s. D'altra parte l'universalità dell'imperativo categorico è la base stessa dell'etica kantiana.

[6] «Certamente è vero che la morale razionale esiste, ma è altrettanto vero che essa è molto giovane ... In fondo non è da più di due secoli che i filosofi hanno cercato di rispondere alla domanda su come dobbiamo vivere, impiegando la ragione pratica e cercando argomenti, giustificazioni o ragioni per identificare ciò che è giusto e ciò che non lo è», *Ma una morale razionale esiste, Mondoperaio*, n. 3, 1988, p. 135.

[7] Cf. *Etica e politica*, pp. 17 e 18.

[8] A scanso di equivoci, aggiungo che, anche se A negasse Dio, rimane in lui l'appello della legge morale naturale iscritta nell'essenza umana, e la possibilità di seguirla più o meno ampiamente. Dunque l'ateo non è necessariamente immorale. Rimane comunque l'interrogativo ineludibile su quale sia la sorgente della legge morale.

[9] Nella separazione programmatica tra etica e metafisica riecheggia, forse all'insaputa, la tesi sostenuta nel 1901 da E. Juvalta nello scritto *Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica*, rivolto contro «il preconcetto del tutto arbitrario, che la morale sia una *dipendenza* della filosofia teoretica». In particolare Juvalta si opponeva al circolo di teoria e prassi dell'idealismo.

[10] Nella linea «neo» ci si riferisce ad un paradigma di razionalità pratica. Non è evidente *prima facie* come sia possibile far coesistere l'indirizzo utilitaristico della più grande felicità per il maggior numero di persone con la teoria dei diritti inalienabili dell'individuo, in cui questi è una sfera morale invalicabile. Bentham era molto lontano da Kant e questi avrebbe rifiutato in blocco l'utilitarismo.

[11] Cf. «La priorità della democrazia sulla filosofia», AA.VV., *Filosofia '86*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Bari 1987.

[12] Cf. «R. Rorty o il nuovo tribalismo liberal-pragmatico» nel volume *Le società liberali al bivio. Argomenti per la filosofia pubblica*, in corso di pubblicazione.

[13] Nonostante innumeri volumi sulla sua crisi, lo Stato rimane tuttora per il bene o il male un'istanza essenziale della vita politica contemporanea. La nuova filosofia pubblica, pur dedicando rilievo ai diritti ed ai criteri di valutazione delle istituzioni, sorvola sul problema dello Stato, che pur ha costituito una formidabile figura dell'intera filosofia politica moderna. In quella corrente si esprime una netta preferenza verso la società civile invece che verso lo stato. Ciò è tipicamente anglosassone, ma meno facilmente integrabile nel contesto europeo.

[14] Su questi aspetti cf. Francesco Viola, «Vivere bene ed essere giusti», *Per la filosofia*, n. 17, settembre-dicembre 1989, pp. 1-17.

[15] La filosofia della persona ha avuto approfondimenti molto ricchi nella filosofia del XX secolo (Buber, Lévinas, Maritain, Scheler, ecc.), e con essa il problema della comunicazione umana, essenziale per ogni teoria della società politica, che è una realtà comunicativa. Al principio era l'individuo, o al principio era la comunicazione/relazione? Vari commentatori hanno osservato che la teoria della giustizia di Rawls sembra pensata per rendere minima la comunicazione umana tra individui detentori di diritti. In sostanza, e per usare il linguaggio di Dahrendorf, non è posto il problema dell'equilibrio tra opzioni e legature (cf. R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1981).

CONVEGNI

FILOSOFIA DEL DIALOGO. DA BUBER A LÉVINAS

(Pro Civitate Christiana, Assisi 15-19 novembre 1989)

Proseguendo con successo una formula culturale iniziata in anni precedenti - con incontri su Nietzsche, Heidegger, Husserl e Jaspers - anche quest'anno la Pro Civitate Christiana ha inteso offrire un valido contributo scientifico organizzando nella Cittadella un convegno seminariale, diretto dal Prof. Pietro Prini, sul tema della filosofia del dialogo, soprattutto legata alla problematica speculativa dell'ebraismo contemporaneo, qui emblematicamente rappresentato da Buber e da Lévinas.

Si parlava prima di una formula felice perchè, a differenza degli usuali congressi accademici dove l'uditorio è come costretto al ruolo passivo dello spettatore, nella Cittadella di Assisi, accanto alle relazioni ufficiali volte a ricostruire storicamente e speculativamente la struttura logica di un problema, sono stati organizzati degli «interventi» che, lungi dal rappresentare una nuova versione dell'asettica «comunicazione» accademica, si sono costruiti con due momenti distinti e correlati. Dopo una prima fase di esplicitazione del tema, per lo più posto nelle sue pieghe problematiche, ne è infatti seguita una riappropriazione critica all'interno dei gruppi di studio, dove ogni partecipante ha avuto la possibilità di entrare nel vivo del problema e di sentirsi in tal modo partecipe attivo.

In questo novembre, in particolare, si è registrato un interesse superiore alle aspettative, data la suggestione del tema - legato alla filosofia del dialogo - che ha segnato la presenza di più di 550 iscritti, per lo più studenti dell'ultimo anno di scuola superiore guidati dai loro validissimi insegnanti di filosofia, ma anche di laureandi, giovani laureati e docenti universitari.

Pietro Prini (*Strutture logiche del dialogo*) ha così inaugurato questo incontro con il suo ormai noto *esprit de finesse* che gli ha consentito di andare al cuore del problema teorico legato alle possibilità trascendentali della comunicazione, tagliando alla radice le sovrastrutture retoriche ed edificanti che spesso si sovrappongono a questo tema. Ma bisogna pure liberarsi da altre tentazioni - ha continuato Prini - da lui soprattutto evidenziate da una cattiva utilizzazione di una certa psicoterapia, volta ad evidenziare nell'«autonascondimento» e nella «malafede» il pathos negativo dell'incomunicabilità. Si è in tal modo giunti al nocciolo speculativo del problema dialogo, colto come inalienabile segno di quell'intersoggettività, così finemente analizzata dalla psicologia fenomenologica di Merleau-Ponty, ma anche dalle analisi di Husserl e di Max Scheler.

Il punto di partenza dunque rimane il singolo, che con la sua dignità ontologica, esiste e partecipa in funzione di un TU, cosicchè l'io e il tu, trovandosi reciprocamente rivelanti-rivelati, costruiscono l'incontro nel dialogo e si determinano come «una relazione espressiva da due esigenze che si impegnano ad attestare insieme la verità di ciò

che sono». Quella verità - così ha concluso Prini - che li fa essere insieme partecipi della convinzione che si conosce sé stessi solo in relazione ad altri.

Di grande interesse anche le altre due relazioni di carattere teorico svolte da Antonio Pieretti (*Etica della persuasione ed etica della comunicazione nel pensiero contemporaneo*) e da Carlo Sini (*Logica-linguaggio-comunicazione*), la prima delle quali maggiormente volta ad analizzare le due differenti modalità dell'incontro intersoggettivo, quello giustificato dal criterio della persuasione e l'altro da quello della comunicazione. Mancando ambedue di una solida giustificazione etica, Pieretti ha in tal modo invocato il loro superamento nella dimensione moralmente più impegnativa rappresentata dal dialogo. Più rivolta alla problematizzazione speculativa del linguaggio, come struttura collegante la logica e la comunicazione, si è snodata invece la relazione di Sini.

Maggiormente orientate all'analisi storica e testuale di due Autori, quali Lévinas e Buber, sono state le relazioni di Gaspare Mura (*Senso e valore dell'etica di Lévinas*) e quella di Gianfranco Morra (*Utopia e regno di Dio in Buber*) rivolte soprattutto ad indicare - nella comune radice ebraica dei due filosofi - la novità essenziale rappresentata in Lévinas dalla rivoluzionaria ridefinizione della soggettività dell'uomo colta come termine di un rapporto etico strutturato a partire dal volto dell'altro.

In Buber invece - come ha precisato Morra - la dimensione teorica del TU dialogico si è tradotta nella dimensione «politica» del filosofo tedesco in una simbiosi originalissima quanto problematica, volta a coordinare l'aspetto del suo sionismo spirituale con la direzione del suo messianismo utopistico.

Di grande suggestione, sia per l'impalcatura storica che per le implicazioni teoriche, la relazione di Emilio Baccarini (*Dire «TU» a Dio. Approccio dialogico alla trascendenza*) che, ripercorrendo le tappe del pensiero dialogico tedesco attraverso i suoi grandi protagonisti - Rosenzweig, Ebner, Buber e Lévinas - ha colto nel nesso linguaggio-esperienza la fine del pensiero categoriale e la nascita di un differente percorso teorico che, centrato nella «rivelazione» ebraica, ha visto il dialogo come momento «pragmatico» di verifica comunicativa per una ermeneutica del discorso infinito.

Per immergerci nel mondo incantato del Chassidismo orientale, il movimento ebraico di mistica popolare sorto nel XVIII secolo e brutalmente annientato dalla follia nazista, ci ha pensato Sergio Quinzio (*Buber e la tradizione del Chassidismo*), che ha ripercorso le modalità buberiane di lettura e di appropriazione filosofica di questo movimento, non mancando poi di presentare le coordinate più decisamente storiche entro cui si colloca l'interpretazione del Chassidismo compiuta da G. Scholem. Due differenti angolature, due diverse letture che hanno offerto lo spaccato fortemente problematico e differenziato di tutto l'ebraismo contemporaneo.

Accanto alle relazioni, come si diceva, gli interventi che hanno guidato gli affollati e attenti gruppi di studio: Paola Ricci Sindoni (*Linguaggio dell'eterno e risposta del tempo*), Luigi Alici (*La persona e il volto: l'orizzonte della responsabilità*), Francesco Miano (*La filosofia del dialogo e la filosofia dell'esistenza*) ed infine la testimonianza di Chiara Levi Coen, applauditissima, su «Il compito dell'educatore e la pienezza di ogni ora mortale di appello e di responsabilità» che ha ricordato il suo incontro con Buber a Mantova con toni commossi e con richiami teorici efficaci e suggestivi.

La pubblicazione degli Atti - ulteriore merito della Pro Civitate Christiana - è prevista fra pochi mesi.

Il successo di questo seminario di studi può senza dubbio rappresentare una lezione che molti organizzatori di convegni accademici dovrebbero saper imparare.

Paola Ricci Sindoni

* * *

«IL POLITECNICO DI CARLO CATTANEO, 150 ANNI DOPO»

(Milano, 23-25 novembre 1989)

Con un convegno internazionale sul tema «Cattaneo e il Politecnico», organizzato dalla Società Umanitaria, si è voluto ricordare degnamente il centocinquantesimo anniversario della rivista, «Il Politecnico» appunto, che costituisce uno dei contributi fondamentali dati da Cattaneo, il più alto tentativo di unità delle due culture (quella scientifica e quella umanistica) espresso dal nostro Ottocento. L'editore Bollati Boringhieri ha pubblicato, in due volumi, tutti gli scritti cattaneani apparsi nella rivista (1839-1844), a cura di Luigi Ambrosoli. La prolusione iniziale è stata fatta dall'on. Giovanni Spadolini e i molti studiosi intervenuti hanno poi analizzato sia la rivista sia la modernità di un pensatore e di un grande organizzatore della cultura che ha operato nella Milano ottocentesca esaltandone il ruolo europeo e le grandi capacità di sviluppo. Il Presidente del Senato ha sottolineato la statura europea di Cattaneo e il fatto che «il primo fattore qualificante del «Politecnico» è il rifiuto, dichiarato e radicale, di ogni astrattezza, di ogni «letteratura ciarliera». E rifiuto dell'astrattezza significa, per contrasto, appello vigile e immediato a quel sapere scientifico, destinato a occupare un posto di rilievo in un temperamento come Cattaneo, sempre «positivo». Ma qual è la filosofia che sottende l'ambizioso progetto del «Politecnico»? A tale quesito ha cercato di dare una risposta la relazione di Ferruccio Focher. Egli ha preso le mosse dal problema dell'attualità di Cattaneo, negata dalla critica marxista e riaffermata da Bobbio e altri studiosi. Bobbio peraltro mette l'accento sui contenuti del credo etico-politico di Cattaneo, senza avvedersi, secondo Focher, che anche altri hanno coltivato gli stessi ideali del lombardo senza presentarsi oggi, a noi, con la stessa freschezza con cui ci si accosta a Cattaneo. La tesi sostenuta è che l'attualità dello scrittore milanese, la sua stessa perennità sta non tanto nelle idee quanto nella forma in cui queste sono sostenute. In questa forma si contrae e si esprime una concezione del mondo che costituisce l'autentica filosofia cattaneana, per lo più trascurata dai suoi interpreti. In Cattaneo, afferma Focher, «si deve distinguere kantianamente il pensare dal conoscere, cioè la filosofia dalla scienza». Quella che passa per sua filosofia non è che scienza. La sua filosofia è quella che s'incarna nel «Politecnico», cioè quel giudizio sull'opera e il significato del sapere scientifico. Tale filosofia, più implicita che esplicita, appare intessuta di «meraviglia», di colta meraviglia di fronte al sapere scientifico convergente in unità. In altri termini, secondo Focher, c'è in Cattaneo il richiamo al concetto classico platonico-aristotelico della filosofia come nascente dalla meraviglia. La razionalità scientifica

è centrale in Cattaneo, senza essere però monopolio di una scienza leader; essa piuttosto costituisce l'intelaiatura di tutti i saperi, dalle scienze umane alle scienze «dure» ed ha un valore conoscitivo ed applicativo.

Egli insomma ha fatto dell'uomo il centro del suo interesse, e della società civile il referente essenziale per ogni discorso sulla stessa scienza; il lungo sottotitolo della rivista era significativamente: «Repertorio mensile di studi applicati alla prosperità e cultura sociale». Si trattava infatti (ne ha parlato Lacaita), di avvicinare la scienza alla sfera della prassi e alla prosperità della convivenza civile. In Cattaneo permane una persuasione di fondo: che il rinnovamento culturale è una condizione essenziale per l'ammodernamento della società; occorre, dichiara, «tenersi all'unisono con l'Europa», ma per raggiungere tale obiettivo bisogna essere intellettualmente uniti, cioè attrezzati per affrontare i problemi del secolo fornendo adeguati strumenti conoscitivi. In conclusione, «Il Politecnico» si configura come una alternativa alla cultura dominante, ancora attestata su posizioni superate, chiusa nei suoi specialismi secondo una visione gerarchica della cultura dominata dalle discipline umanistiche, mentre la nuova rivista tenta una effettiva ricomposizione del sapere attraverso un'unità di tipo federalistico che valorizza le diversità dei vari saperi.

Così la rivista cattaneana è stata analizzata in tutte i suoi maggiori aspetti da Mariachiara Fugazza, Virginio Gastaldi, Romano Broggini, Giuseppe Armani, Anna Capelli, Luigi Ambrosoli, Carlo Lacaita, Giorgio Cosmacini, Piero Redondi.

Una delle novità più rilevanti del convegno è stato l'approfondimento di due temi centrali nell'elaborazione cattaneana: quello economico e quello del ruolo della città nella storia e nella cultura italiane. Sul primo argomento si sono soffermati Aurelio Macchioro e Luciano Cafagna. Sul pensiero economico di Cattaneo si è scritto poco anche perchè più che una economia politica come insieme di principi teorici esiste in lui, secondo Macchioro, pervasivamente, un pensiero economico, che si richiama esplicitamente alla tradizione illuministica lombarda, di cui egli rivendica sempre l'importanza e attualità. C'è quasi una presenza ossessiva di Romagnosi, insieme a un riferimento a Gioia, al «Gioia che esalta il sapere e gli ammassi scientifici». Ma durante gli anni cinquanta matura in Italia (con centro editoriale in Piemonte) un nuovo indirizzo di economia politica; si afferma cioè la posizione di Francesco Ferrara il quale, al contrario di Cattaneo, rompe i ponti con la tradizione illuministica. Anch'egli riconosce il primato dell'intelligenza ma, al contrario di Cattaneo, è «per un'intelligenza di tipo teorico perchè solo il possesso di una teoria degli atti di scelta ed una professionalizzazione dell'economia quale possessore di lumi teorici potevano assicurare funzione di lume civile all'economia politica». Insomma proprio l'affermazione di tale orientamento si configurerà in alternativa all'orientamento cattaneano, il quale invece punterà a stabilire un nesso tra l'antropogeografia e l'economia, in ciò andando oltre il suo maestro Romagnosi. Nel senso che, secondo Macchioro, «l'antropogeografia ha preso il posto, in Cattaneo, della statistica come connettivo di scienza sociale». Uno dei risultati scientificamente più originali di una tale impostazione sono le «Notizie naturali e civili sulla Lombardia».

Lo scritto cattaneano «La città come principio» è stato oggetto di due relazioni (di Delia Frigessi e di Cesare De Seta) ove la città diventa mito, metafora, programma politico, nel senso che in tale scritto, pubblicato due anni prima dello stato unitario, Cattaneo fornisce l'interpretazione complessiva della storia d'Italia di cui rivendica una propria peculiarità, una sorta di primato cittadino, laico, ghibellino, contrapposto al primato di stampo religioso rivendicato da Gioberti. Insomma, un'Italia «culla della borghesia» ove la città non si contrappone alla campagna ma ne è un complemento; una città centro dell'autogoverno e della cultura scientifica, due valori ancora attuali e perciò la città indicava anche la via della partecipazione del cittadino alla società.

In Cattaneo c'è anche la consapevolezza della distinzione fra città come *urbs*, cioè insieme di manufatti, e come *civitas*, cioè consorzio civile: i due poli che costituiscono il problema permanente della civiltà urbana. Ebbene, Cattaneo, di fronte al fenomeno dell'urbanesimo, condannato allora da una cultura cattolica che vi vedeva la distruzione della vita dei campi, è un convinto assertore della funzione dell'industria ma avverte anche gli aspetti negativi di un urbanesimo troppo aggressivo, che può giungere ad atteggiamenti di prevaricazione nei confronti della *civitas*.

Da questo convegno esce riconfermata la centralità che ha avuto l'attività svolta da Cattaneo nella cultura italiana dell'Ottocento, la sua visione europea dei problemi; inoltre risultano tuttora attuali molti dei problemi da lui indicati come essenziali nel processo di urbanizzazione, prima di tutto quello di uno sviluppo equilibrato delle nostre città, mentre la sua fiducia nella razionalità (specie quella scientifica) ne fa un perenne ed efficace antidoto contro ogni forma di risorgente soggettivismo.

Mario Quaranta

* * *

HEIDEGGER E LA FILOSOFIA PRATICA

(Palermo, 23-25 novembre 1989)

Rileggere Heidegger e la sua filosofia non è semplicemente una ricostruzione filologica, ma in alcuni casi, l'apertura di spazi nuovi di riflessione. E' questa la scelta culturale portata avanti dalla Società Filosofica Italiana di Palermo che, in collaborazione con la Biblioteca di Studi di Palermo, il Goethe Institut, il Centro Culturale Francese ed il CIDI, ha organizzato dal 23 al 25 novembre dello scorso anno il convegno internazionale di studi su «Heidegger e la filosofia pratica».

Il Convegno palermitano prosegue quella densa attività che la sezione palermitana della SFI ha avviato sin dal 1982, al momento della sua ricostituzione. In quell'anno si è tenuta la tavola rotonda su «Filosofia, religione, psicoanalisi», nell'83 i maggiori studiosi italiani hanno discusso di «Marxismo e cultura meridionale», nell' '85 su «La tradizione illuministica italiana», nell' '87 su «Il neoidealismo italiano».

Nell'anno in cui cadeva il centenario della nascita di Heidegger l'attività della SFI palermitana, costantemente stimolata dal Prof. Piero Di Giovanni e da un nutrito gruppo di studiosi a lui vicino (docenti universitari e delle scuole medie, giovani laureati e studenti), si è inserita nel contesto di iniziative che hanno proposto una serrato confronto con l'opera poliedrica del filosofo tedesco.

A Palermo nei tre giorni del convegno sono intervenuti alcuni dei maggiori studiosi italiani ed europei. I lavori, dopo i saluti inaugurali del Rettore, professor Ignazio Melisenda, e dell'Assessore provinciale alla cultura, dottor Angelo Pirrotta, sono stati aperti con la relazione di Klaus Held, dell'Università di Wuppertal e di Piero Di Giovanni, dell'Università di Palermo. Lo studioso tedesco è intervenuto sul ruolo delle categorie del politico nella filosofia heideggeriana delle situazioni emotive fondamentali in relazione a *Essere e tempo* e ai *Contributi alla filosofia*; mentre Di Giovanni ha affrontato il tema della morte, tema chiave di Heidegger, sia per le connessioni platoniche e kantiane sia per i parallelismi con la ricerca freudiana del primo dopoguerra.

Presieduti da Gianni Puglisi, Girolamo Cotroneo, Franco Lo Piparo, Caterina Ruta e Giovanni Santangelo, le giornate heideggeriane di Palermo hanno poi visto la partecipazione di un nutrito numero di relazioni. Heribert Boeder, dell'Università di Osnabrück, ha presentato una relazione dal titolo «Agire e/o dimorare»; Jean-François Courtine, dell'Università di Parigi, «La voce dell'amico: richiamo e/o dialogo»; Féeix Duque, della libera Università di Madrid, con partecipazione ed intensità ha affrontato il problema della tentazione dell'abisso; mentre il tanto atteso Pierre Aubenque ha esposto una dettagliata analisi sul problema del criterio in relazione alla *Etica nicomachea* di Aristotele.

Non meno nutrito il numero dei relatori italiani, rappresentato da Enrico Berti, dell'Università di Padova, che ha parlato su «L'influenza di Heidegger sulla riabilitazione della filosofia pratica (Gadamer, Ritter, Arendt)», è stato ripreso da Franco Volpi che ha insistito sulle possibili connessioni tra *Etica Nicomachea* e *Essere e tempo*. Inoltre hanno parlato: Mario Ruggenini, dell'ateneo veneziano, che ha analizzato il rapporto ermeneutica-fenomenologia; Armando Rigobello, dell'Università di Roma Tor Vergata, che ha presentato una relazione su «La critica di Heidegger al concetto di valore. La vita morale come autenticità».

I lavori, nel corso dell'ultima giornata, sono stati chiusi dalle relazioni di Vincenzo Vitiello, dell'Università di Salerno, intervenuto sul rapporto tra Heidegger e la morale di Kant, e di Luigi Ruggiu, dell'Università di Venezia, che ha proposto la questione aperta tra praxis e poiesis.

Il Convegno, mutuando la struttura tipica degli incontri di studio anglosassoni, ha dato ampio spazio al dibattito sulle relazioni, dibattito al quale sono intervenuti molti studiosi sia palermitani sia di altre città. Tra l'altro gli organizzatori garantiscono la pubblicazione degli Atti del convegno in tempi ravvicinati, confermando la tradizionale puntualità della SFI palermitana in questo ambito.

Va anche detto che il convegno di Palermo si è distinto nel panorama della iniziative dell'anniversario heideggeriano proprio per aver proposto una rottura del tradizionale quadro interpretativo nei confronti del filosofo tedesco. Superando ed evitando la contrapposizione «politica» che ha coinvolto, soprattutto in Germania, gli studiosi sul rapporto tra Heidegger e il nazismo, ma rifiutando pure di restringere gli sbocchi della filosofia heideggeriana dentro l'eticità dell'esistenzialismo, il convegno palermitano ha indicato nel tema della filosofia pratica una fecondo spazio di riflessione e di comprensione. Al vaglio, dunque, non solo l'opera di un pensatore anomalo, ma anche l'intero rapporto tra metafisica e prassi nel pensiero filosofico tra le due guerre e negli anni Cinquanta.

Una questione che non è superabile semplicemente in sede di valutazione storiografica o connettiva dell'esperienza della filosofia tedesca intorno ad Heidegger, quanto nell'intero ruolo che la filosofia del Novecento ha scelto di avere rispetto ai profondi cambiamenti che hanno investito la società e l'individuo. E se a qualcuno è sembrato opportuno osservare una eticità neokantiana proprio nell'epoca della krisis, è anche vero che la fenomenologia etica proposta dalla filosofia pratica di Heidegger apre un dibattito di grande attualità sia sul ruolo degli intellettuali sia sui compiti e gli interrogativi etici della nostra società.

Al Convegno di Palermo, dunque, il merito di avere indicato in modo «trasgressivo» questa lettura offrendo ai numerosi intervenuti, ma anche a tutta la cultura filosofica italiana, spunti e strumenti per un approfondimento di analisi oggi più che mai necessario, un approfondimento fuori dalle gabbie ideologiche e dalle semplificazioni.

Gioacchino Lavanco

* * *

HUSSERL E HEIDEGGER

(Milano, 4-6 dicembre 1989)

All'interno delle grandi celebrazioni per il centenario della nascita di Martin Heidegger si è svolto all'Università degli Studi di Milano un convegno italo-tedesco dedicato al pensiero del grande filosofo. Il convegno milanese si è differenziato dalle altre manifestazioni in onore di Heidegger in quanto ha voluto affiancare al nome e alla filosofia di Heidegger quello di Edmund Husserl. Che proprio la Statale di Milano, culla e poi teatro di battaglia della fenomenologia husserliana, introdotta in Italia da Enzo Paci e dalla sua scuola, pensasse a Heidegger *e* Husserl, è quindi fatto del tutto naturale.

Il tema del convegno è stato dunque un Heidegger rivisitato alla luce di Husserl, dei punti di contatto o di rottura, ma soprattutto di continuità che legano e dividono l'allievo col e dal grande maestro della fenomenologia. E proprio la fenomenologia, in modo dichiarato e solamente alluso, è stata la protagonista delle discussioni. Il noto motto della fenomenologia husserliana «verso le cose stesse», da quanto emerso, può essere rivisitato secondo l'idea, o per lo meno la speranza, che la cosa stessa della fenomenologia, e più in generale della filosofia, sia il pensiero. Un pensiero che, seguendo Husserl e Heidegger (come ha suggerito il titolo della terza giornata del convegno: «La fenomenologia e il destino del pensiero»), ha, nonostante le deboli evidenze contemporanee, un destino di scoperta di senso tutto ancora da compiere.

Il convegno, promosso dal Dipartimento di Filosofia, dal Goethe Institut e dall'Istituto per il Diritto allo Studio Universitario, ha adottato una modalità nuova, quanto proficua. Invece della più consueta formula di presentazione di singole relazioni su temi particolari e differenti, sono stati scelti tre argomenti guida su cui tutti i parteci-

panti sono stati chiamati a confrontarsi: «Logica e verità» per la prima giornata, «Mondo, tempo e storia» per la seconda e la tavola rotonda su «La fenomenologia e il destino del pensiero» per la terza. Dopo alcune brevi introduzioni agli argomenti guida (svolte per la prima giornata da Friedrich Wilhelm Von Hermann, Vincenzo Vitiello, Salvatore Natoli, Manfred Riedel e Mario Ruggenini; da Klaus Held, Karl Otto Apel e Piero Di Giovanni per la seconda; da Aldo Masullo, Virgilio Melchiorre, Giovanni Piana, Otto Poeggeler, Pieraldo Rovatti e Stefano Zecchi per la tavola rotonda) vera protagonista è stata la discussione degli argomenti stessi. Oltre agli autorevoli nomi già citati, invitati alla discussione, cui hanno preso viva parte, sono stati Carlo Sini, Valerio Verra, Franco Bianco, Renato Cristin, Paolo D'alessandro, Maurizio Ferraris, Alfredo Marini, Carmelo Vigna e Franco Volpi.

Aderente, anche in questo, al motto della fenomenologia, il convegno ha cercato, e in parte ottenuto, che l'argomento del dialogare non fosse questa o quella interpretazione di Heidegger e di Husserl, ma la cosa stessa del loro pensare. Tale cosa stessa, o nei termini di Heidegger «il più considerevole» del pensiero degli autori, sono appunto i tre temi proposti che, per così dire, sintetizzano la topica del loro filosofare.

Come ben si comprende, data la struttura del convegno, è impossibile fornire un resoconto dettagliato dei singoli interventi. Si può solo cercare di proporre una sintesi del punto focale del discutere. Innanzitutto va detto subito che l'Heidegger in discussione e discusso è stato, proprio per la connessione con Husserl, il primo Heidegger, per così dire, quello *ante-Kehre*.

Che cosa Heidegger ama particolarmente del suo maestro e in che cosa può dirsi, pur nella differenza, continuatore del suo pensiero? E' lo stesso Heidegger a dirlo esplicitamente nel suo tardo *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*: egli ama *Le Ricerche Logiche* e in particolare «la differenza qui enucleata tra intuizione sensibile e intuizione categoriale». Differenza che è per Heidegger fondamentale per cogliere quel senso dell'essere di cui egli, dopo averne denunciato la dimenticanza, costantemente va alla ricerca.

La differenza tra intuizione sensibile e intuizione categoriale, o, nei termini di Heidegger, tra «in quanto ermeneutico» e «in quanto apofantico», è alla base non solo del rapporto logica-verità, così come lo stesso Heidegger lo propone ma appunto dell'eredità husserliana raccolta da Heidegger. In termini più espliciti, ciò che accomuna i due pensatori è la genealogia del giudizio. Giudizio che ha, per entrambi, il proprio fondamento nel mondo pre-categoriale e ancor più nell'apertura, «nello scoprire e nell'essere scoprente», come ha detto Ruggenini.

Su questo tema, ampiamente discusso, si sono innestate le interpretazioni più differenti. »Il giudizio pratico originario, ha detto Vitiello, non è il più originario, perchè ancora più originaria è la *Geworfenheit*. La possibilità originaria è la morte, non la morte del singolo, ma quella del mondo».

«La logica, e tutto quanto le appartiene, ha detto Von Hermann, non hanno un'esistenza a sè stante, ma la logica deve essere fondata mantenendo l'intenzionalità. E l'intenzionalità in Heidegger si radica nella comprensione dell'essere pre-predicativo», del comportarsi nel mondo. Mondo che, per Held, è «l'autentico gesto della fenomenologia» ed è quel nucleo che racchiude i rapporti tra i due autori.

La dimensione pre-predicativa, o l'in quanto ermeneutico che dir si voglia, è stato da tutti i convenuti, indicata come l'eredità positiva che Heidegger e Husserl consegnano a questo nostro mondo contemporaneo, il quale pensa che la logica sia solo un corpo di norme che regolano il mero gioco degli enunciati.

Andando ancora più a fondo della questione, qual'è la vera essenza della verità (*aletheia*), dell'incontro pratico col mondo? Nei termini di Sini essa risiede «nell'indicare, nell'indicazione come carattere pre-categoriale del *logos*», attraverso cui, facendo esperienza, si porta a espressione ermeneuticamente la cosa, si rende manifesto il mondo nell'asserzione. Senza questa comprensione, o meglio dimensione, «indicante», per altro solo allusa da Heidegger, senza questo gesto che si prende cura del nostro gestire costitutivo, non si può capire sino in fondo la logica, ma solo usarla in «modo scolastico».

Si potrebbe allora dire, con Masullo, che «il problema della verità, è il tema della verità della filosofia stessa», del suo manifestarsi. Come ci ha insegnato Heidegger, oggi il pensiero non può limitarsi a riflettere sulla sua tradizione, ma deve interrogarsi sulla sua prassi di verità. Qual'è, bisogna chiedersi, la prassi che, al di là di ogni differenza, accomuna Husserl e Heidegger? Entrambi, ha detto Sini, «non abbandonano mai la pratica del *logos*. Ma facendo ciò Husserl non dice la *Lebenswelt* della sua *Lebenswelt*, così come Heidegger crede che la verità appartenga al *logos*». Questa è la credenza della nostra civiltà. Una civiltà fondata sulla parola. Il *Logos* però, «il grande signore che, come ha detto Gorgia, con corpo piccolissimo porta a compimento opere divinissime», non detiene la verità del mondo e tanto meno della fenomenologia.

Proprio attraverso Husserl e Heidegger e anche grazie ai loro limiti, possiamo cioè oggi comprendere, come ha suggerito Natoli, che «stare nel linguaggio, starvi nel modo giusto, significa non poter mai dire l'intero linguaggio». Questo «luogo» si può dire solo, appunto come già si accennava, indicando, alludendo, stando, direbbe Nietzsche, nelle metafore non solo che noi sempre diciamo, ma che sempre siamo.

L'invio positivo che il convegno ha consegnato, al di là della molteplicità delle cose dette, è dunque un appello alla prassi, a ciò che sta prima e sempre sotto ogni nostro atteggiarci teoricamente, in una parola un appello, sebbene non esplicitamente dichiarato, alla vita. Solo vivendo, ascoltando la vita, lasciandosi da essa partecipare e sconvolgere, si potrà infatti forse di nuovo imparare a filosofare. Questo è il mondo, o se si preferisce il destino che la fenomenologia di Husserl e di Heidegger consegnano al pensiero.

Molto altro si potrebbe ancora dire sul Convengno, ma per trarre un bilancio sintetico di queste tre giornate si può affermare con certezza che Husserl e Heidegger non sono per nulla cani morti. Il convegno infatti non è stato la celebrazione alla memoria di un pensiero morto, ma la riscoperta di un pensiero vivente e ancora tutto da vivere.

Anna Cazzullo

* * *

INFORMATICA E METODOLOGIA FILOSOFICA

(Andalo, 16-19 dicembre 1989)

Il Centro Studi di Filosofia Italiana, in collaborazione con l'Istituto per la Ricerca Scientifica e Tecnologica e l'Università di Trento, ha organizzato un interessante Simposio su un tema di grande attualità: Informatica e Metodologia Filosofica. Il prof. Pietro Ciaravolo, animatore del Centro, ha saputo riunire studiosi di cibernetica, informatica e filosofia rendendo possibile una corretta informazione sulle tecniche del computer, la sua funzione nella ricerca filosofica, ma soprattutto una riflessione sui problemi sollevati da queste nuove tecnologie: problemi del linguaggio artificiale, della comunicazione, della validità della logica classica, dell'urgenza di rivedere gli approcci della filosofia con la realtà.

Molto vivace il dibattito, ricco di spunti per ulteriori indagini, stimolanti gli interventi. Hanno preso parte ai lavori i proff. F. Accame, F. Barone, R. Bertacchini, S. Ceccato, M. Fedrizzi, B. Germignani, A. Pignatelli assieme all'ing. R. Fasciani, G. Prestipino, A. Sabetti, G. Trautteur; inoltre i dott. A. C. Varzi dell'Istituto per la Ricerca Scientifica e Tecnologica dell'Università di Trento e il dott. M. Veneziani, del «Lessico Intellettuale Europeo», costituitosi agli inizi degli anni '70 in seno all'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, «La Sapienza», per promuovere studi e ricerche a carattere prevalentemente linguistico-lessicale nell'ambito della storia del pensiero filosofico e scientifico. È prevista la pubblicazione degli Atti.

Luciana Vigone

— Finito di stampare il 3-4-1990 —