

spedizione abb. postale gr. IV/70 %

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

NUOVA SERIE N. 143

MAGGIO-AGOSTO 1991

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Il Convegno Nazionale	pag. 3
E. BERTI - Che cosa ci ha insegnato M. Gentile	» 5
A. AGODI - La storia della fisica oggi	» 9
M. MARSONET - Riflessioni sul convenzionalismo radicale di K. Ajdukiewicz	» 21
M. ZANI - L'identità personale di S. Weil	» 33
G. PATELLA - Vico e la retorica	» 41
M. OSTINELLI - La didattica della filosofia in una recente opera di Berti-Volpi	» 52
O. FRIZZERA - Dal mythos al logos nel pensiero antico	» 59
Convegni	» 68
Le Sezioni	» 70
Recensioni	» 75

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

Matera, 3-4-5 ottobre 1991

CONVEGNO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

Organizzato dalla Sezione Lucana della S.F.I.

Patrocinato dall'Unione Regionale delle Province di Basilicata

IL DOLORE MODI E INTERPRETAZIONE DELLA SOFFERENZA

GIOVEDÌ 3 OTTOBRE

Ore 9.30
Apertura dei lavori
Saluto delle Autorità e del Presidente della S.F.I.

Ore 10.00
Giuseppe Semerari (Università di Bari)
Il Dolore come problema filosofico

Ore 11.30
Giorgio Penzo (Università di Padova)
Il dolore come orizzonte di senso

Ore 12.15
Comunicazioni

Ore 16.00
Aldo Zannardo (Università di Firenze)
La sofferenza: senso del limite e occasione

Ore 17.30
Visita guidata alla mostra di sculture di Duilio Cambellotti allestita nel complesso rupestre di Madonna delle Virtù e San Nicola dei Greci.
Visita dei "Sassi".

VENERDÌ 4 OTTOBRE

Ore 9.00
Salvatore Veca (Università di Pavia)
La sofferenza evitabile

Ore 10.45
Piero Di Giovanni (Università di Palermo)
Il dolore nelle prospettive psicoanalitiche di Freud

Ore 12.00
Comunicazioni

Ore 16.00
Assemblea ordinaria dei Soci della Società Filosofica Italiana

Ore 18.00
Visita al Museo Archeologico "D. Ridola" e serata mozartiana

SABATO 5 OTTOBRE

Ore 9.00
Andrea Milano (Università di Napoli)
Per un'interpretazione teologica del dolore

Ore 10.45
Tavola Rotonda;
Specificità e plurivalenze dell'insegnamento della filosofia nelle Scuole Secondarie, presieduta dal prof. Matteo Fabris dell'Università di Bari, con la partecipazione dei proff. Luciana Vigone, segretaria generale della S.F.I., Mario de Pasquale, Carmela Dinnella e M. Concetta Santoro.

Ore 16.00
Visita guidata alla Città

È previsto l'esonero dell'insegnamento con autorizzazione ministeriale, per i docenti di Filosofia, Pedagogia e Psicologia in servizio nelle scuole secondarie.

Coloro che intendano presentare una comunicazione dovranno contenerla in un testo scritto di 10 cartelle (spazio 2, battute 65 per rigo) e accompagnarla da un breve riassunto di mezza cartella, da inviare entro e non oltre il 15 settembre 1991, alla Segreteria Nazionale, Corso Magenta 83/2, 20123 Milano.

L'elenco delle comunicazioni accettate sarà reso noto in tempo utile agli interessati ai quali, eventualmente, saranno riservati 10 minuti per l'esposizione orale. L'accettazione e la pubblicazione delle comunicazioni sono comunque subordinate al parere del Comitato Scientifico.

Quota di partecipazione: L. 30.000, da versare entro il 15 settembre 1991, sul c.c.p. N. 54278205 intestato a:

Società Filosofica Italiana
Corso Magenta 83/2, c/o L. Vigone - 20123 MILANO

Segreteria organizzativa, per informazioni:
MUSICOMANIA, via de Saliis 21, 75100 MATERA, Tel. e FAX: 0835/33037,
ore 9.30 - 13.00 e 16.30 - 20.00.

CHE COSA CI HA INSEGNATO MARINO GENTILE

ENRICO BERTI
Università di Padova

Il 31 maggio 1991 si è spento Marino Gentile, professore emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Padova, accademico dei Lincei, presidente della Società Filosofica Italiana dal 1969 al 1971. Alla cerimonia dell'«alzabara», nel cortile antico dell'Università di Padova, il prof. Enrico Berti, a nome di tutti gli allievi, ha pronunciato le seguenti parole:

Che cosa ci ha insegnato Marino Gentile? In primo luogo la criticità, cioè il vaglio e se necessario, il rifiuto dell'opinione dominante, in nome della fedeltà all'effettivo stato delle cose, quale risulta dall'esperienza diretta, che è poi il nome più modesto della verità. Questo atteggiamento egli lo ha insegnato anzitutto con la sua vita, rifiutando, caso quasi unico in quella cittadella dell'idealismo che era la Scuola Normale di Pisa alla fine degli anni '20, di associarsi alla generale condivisione dell'idealismo attualistico di Giovanni Gentile, del quale pure riconobbe la grandezza.

Non si associò nemmeno all'altra forma di idealismo, che allora costituiva l'unica alternativa possibile al primo, quello di Croce, anche se da entrambi accolse l'impulso storicistico a «ricostruire il mondo» - come scrisse egli stesso nell' *Esperienza di giuliano*¹ - cioè a «ritessere la storia della cultura occidentale seguendone le tappe come gradi di un processo che fosse, hegelianamente, nello stesso tempo ideale e storico». Perciò Piero Bargellini, quando Gentile inviò per la prima volta uno scritto alla redazione del *Frontespizio*, pensò «povero giovane, farà poca strada», e prese a chiamarlo soltanto «Marino», per evitare di pronunciare un cognome pericoloso in quanto poteva suscitare l'idea di un tradimento².

Lo stesso atteggiamento di criticità Marino Gentile tenne nell'Università Cattolica di Milano, dove si era recato per esercitare la libera docenza in storia della filosofia antica, ma anche per conoscere, dopo l'incontro con la cultura antica a Pisa, la tradizione spirituale, culturale e morale del cattolicesimo, che era mancata alla sua formazione laica. In quella sede infatti non aderì alla corrente, ivi adottata persino ufficialmente, del «neotomismo», o più in generale della «neoscolastica», perché gli parve che la filosofia della scolastica medioevale non fosse nata direttamente dall'esperienza, ma fosse una filosofia sulla filosofia, cioè una reinterpretazione del pensiero degli antichi

alla luce della rivelazione cristiana.

Avendo però compreso che il cristianesimo, in particolare nella sua forma cattolica, non si lasciava inquadrare nella dialettica dello storicismo, e quindi non si lasciava superare o «inverare» dalla filosofia moderna, Gentile tornò allo studio del pensiero antico, per cercarvi le radici di una filosofia che rendesse possibile il soprannaturale senza tuttavia presupporlo, fosse cioè una metafisica fondata direttamente sull'esperienza, e individuò il modello classico di questa nella posizione aristotelica, da lui già allora denominata «metafisica classica» ed in seguito sempre difesa come tale, contro ogni tentativo di ridurla a posizioni di tipo neoscolastico o, peggio, «neoclassico».

Lo stesso atteggiamento di criticità ha caratterizzato infine la ricerca e l'insegnamento di Marino Gentile a Padova, dove in epoca di generale rifiuto della metafisica e di diffuso scetticismo sulla stessa ragion d'essere della filosofia, attaccata da varie forme di scientismo, di fideismo e di prassismo, volle scrivere addirittura prima un *Breve trattato*³ e poi un vero e proprio *Trattato di filosofia*⁴, per illustrare, attraverso il confronto col pensiero moderno e contemporaneo, la peculiarità della filosofia, la sua autonomia dal sapere scientifico e la sua intrinseca dimostratività, che ne fa una vera e propria forma di sapere.

In secondo luogo Gentile ci ha insegnato a meravigliarci, cioè a provare quell'autentico stupore che nasce dalla constatazione di come stanno realmente le cose, cioè di come è fatta la genuina, effettiva, esperienza, quella che egli chiamava, con Aristotele, la conoscenza del *hòti*, del «che», condizione indispensabile per ogni ricerca del *diòti*, del «perché». Per fare questo è necessario, egli diceva, saper guardare il mondo con occhi puri, cioè liberi da pregiudizi, più puri di quelli dei Greci, che pure furono gli scopritori ed i maestri insuperati della meraviglia, perché nel fiume dell'esperienza i Greci vedevano ancora nuotare le ninfe dell'animismo; e più puri di quelli di Kant, il maestro moderno della filosofia fondata sull'esperienza, perché Kant vedeva un'esperienza già organizzata negli schemi meccanicistici della scienza newtoniana.

Sapersi meravigliare dell'esperienza significa capire che l'esperienza è irriducibilmente molteplice, varia, mobile, fluida, inarrestabile, sempre nuova: che essa è «storia» nel senso originario del termine, cioè non quello in cui ne parla lo storicismo moderno, che la ingabbia nello schema della dialettica, ma quello che ne fa l'oggetto della greca *historia*, cioè della descrizione pura, disinteressata, non deformante. Se è vista in questo modo, l'esperienza non può non suscitare meraviglia, perché è imprevedibile, cioè non si spiega da sé, non contiene in sé la propria ragione ultima, è problema, non soluzione, un unico immenso e totale problema.

In terzo luogo Marino Gentile ci ha insegnato ad esercitare l'intelligenza,

quella che i Greci chiamavano il *nous*, cioè a comprendere che la soluzione dei problemi non può consistere nella riproposizione del problema medesimo, nell'assunzione di un particolare aspetto dell'esperienza ad ipotesi, ovvero a presupposto, e nella deduzione delle conseguenze che da essa derivano, secondo il procedimento che è proprio della ragione, o *diànoia*. L'esercizio dell'intelligenza consiste nel rompere, come diceva Platone, le ipotesi, cioè nel mettere in questione, nel confutare i presupposti, per ricercare un principio che stia oltre ogni ipotesi, oltre la stessa esperienza presa nella sua totalità, e che perciò sia capace di spiegarla interamente ed al tempo stesso di salvaguardare intatta la sua mobilità e la sua problematicità.

Il vertice di tale esercizio, nel quale consiste la filosofia stessa, si raggiunge, secondo Gentile, nel momento in cui si comprende che il principio dell'esperienza è anch'esso intelligenza, anzi è l'intelligenza pienamente attuata, per cui, come egli ha scritto in una delle sue ultime note, pubblicata nel *Bollettino della Società Filosofica Italiana* del 1989, lo si può anche pregare: sì, «si può pregare il Motore immoto»⁵, proprio perché egli è intelligenza sovrana e muove ogni cosa «con sovrana trascendenza di intelligenza».

Infine Marino Gentile ci ha insegnato ad essere liberi, cioè immuni da pregiudizi, indipendenti, e perciò diversi l'uno dall'altro, come attestano il numero e la varietà dei suoi scolari. Nello spiegare *Se e come è possibile la storia della filosofia*⁶ egli scriveva che ogni filosofia è indissolubilmente legata alla personalità del suo Autore ed è caratterizzata da un'estrema «mobilità dottrinale», per cui la sua prima formulazione è irripetibile e la sua ulteriore sopravvivenza è caratterizzata da un'incessante trasformazione. Quasi tutti gli attuali docenti dell'Istituto di Filosofia sono stati suoi scolari, ma tra di essi non ce n'è nessuno che la pensi esattamente come un altro.

Bisognerebbe poi ricordare lo straordinario attaccamento al lavoro dimostrato da Gentile, che lo ha portato a frequentare quotidianamente l'Istituto di Filosofia per più di trent'anni, cioè sino ad un anno dalla morte, come credo nessuno di noi abbia mai fatto; la sua onestà intellettuale, morale e professionale, la sua precisione, la sua puntualità, che per noi erano un esempio difficile ed a volte ammonitore; il suo affetto sovente paterno verso allievi, collaboratori e studenti; tutti aspetti ugualmente essenziali del suo insegnamento, che quanti lo hanno conosciuto hanno ben presenti, e quanti non lo hanno conosciuto non potranno mai immaginare.

Non so se abbiamo veramente imparato la sua lezione. Lui, l'ha svolta in modo esemplare, facendo della filosofia padovana uno dei punti di riferimento fondamentali del panorama filosofico contemporaneo, a livello non solo nazionale, ma mondiale. Il suo pensiero è infatti ampiamente esposto nelle principali storie della filosofia, non solo italiana, del nostro tempo, dal Lamanna-Mathieu al Geymonat, nonché nelle più diffuse opere di consulta-

zione attinenti a questa disciplina, quali l'*Enciclopedia filosofica*, la serie *Philosophes critiques d'eux-mêmes* della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, il *Philosophisches Wörterbuch* curato da Georgy Schischkoff, il *Dizionario dei filosofi del Novecento* di Olschki, la raccolta su *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi* di Laterza. A noi spetta mettere in pratica questa lezione: chi vuole, nella direzione della «metafisica classica», chi la pensa diversamente, in altre direzioni, tutte caratterizzate, si spera dalla stessa criticità, intelligenza e libertà.

NOTE

- ¹ M. GENTILE, *Filosofia e umanesimo*, Brescia, La Scuola, 1947, p. 194.
- ² P. BARGELLINI, *Marino Gentile*, in AA.VV., *Iam rude donatus. Per il settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Padova, Antenore, 1978, p. 2.
- ³ M. GENTILE, *Breve trattato di filosofia*, Padova, Cedam, 1974.
- ⁴ M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.
- ⁵ M. GENTILE, *Quattro note*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. 136, gennaio-aprile 1989, pp. 43-45.
- ⁶ M. GENTILE, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Padova, Liviana, 1965.

LA STORIA DELLA FISICA OGGI e la «Storia della fisica quantistica» di G. Tagliaferri

ATTILIO AGODI
Cattedra di Fisica teorica
Università di Catania

Agli inizi della mia attività di ricerca, dopo la laurea a Catania, ho avuto la ventura di studiare per qualche tempo sotto la direzione di Werner Heisenberg a Göttingen, presso il *Max Planck Institut für Physik*. Esploravo allora possibili approcci non perturbativi alla teoria dell'interazione tra «pioni» (mesoni π) e nucleoni e, sebbene l'indagine mi portasse ad ideare e provare metodi nuovi di analisi matematica per determinare le implicazioni osservative della teoria quantistica dei campi, essa comportava anche un impegno di riapprendimento e di valutazione critica degli elementi costitutivi di tale teoria, la cui evoluzione in quell'epoca, nella prima metà degli anni '50, tematizzava gran parte dell'attività dei fisici teorici. Il dibattito scientifico sollecitava allora in modo assai naturale l'attenzione ai fondamenti della fisica quantistica, in quanto atti a convalidare nuove linee di sviluppo della teoria o ad orientarne una reinterpretazione adeguata alla novità dei fenomeni che si venivano sperimentalmente scoprendo.

La mia personale tendenza a considerare un particolare problema fisico nelle sue connessioni con il costitutivo essenziale della teoria nel cui ambito si prova ad affrontarlo, cercando cioè di formularlo ponendo in questione la conoscenza che nella teoria è codificata, deve molto ad Heisenberg ed ai fisici con i quali ho condiviso quel lontano periodo di lavoro a Göttingen.

Questo dettaglio della mia storia personale è stato ricordato qui oggi. Ma non è solo perché ho potuto studiare i fondamenti della fisica quantistica con Heisenberg, o perché ho memoria di averne parlato con E. Schrödinger passeggiando per Pisa nelle pause di un Congresso, e di averne discusso vivacemente con G. Breit ad una *Gordon Conference*, che ho ritenuto di poter fare un discorso sulla storia della fisica, oggi. Ci si potrebbe infatti domandare a che titolo lo faccio, non essendo propriamente un cultore di tale disciplina, a differenza dell'amico Tagliaferri.

Ritengo però di avere titolo a parlarvene perché oggi un fisico, ed in particolare un fisico teorico, non può disinteressarsi della storia della fisica, se è interessato al rapporto tra la sua attività professionale e quella che possiamo chiamare la cultura della società in cui egli opera, l'ambito cioè in cui

il suo lavoro si colloca, sia ricevendone sia fornendogli motivazioni, idee, criteri di valutazione e sollecitazioni di varia natura. La scienza è certamente «dentro» la storia della cultura in maniera non marginale o secondaria l'evoluzione della scienza ha a che fare con l'evoluzione della cultura. E però ci sono almeno due modi in cui questo accade. Uno potremmo dirlo automatico, inevitabile, perché la storia coinvolge «insieme» le persone che operano nella scienza o in altri settori, inducendo un rapporto tra scienza e società che da questo lavorare e vivere insieme necessariamente deriva, e che si riflette in un'interazione concreta tra scienza e cultura. L'altro modo comporta invece delle scelte «mirate» secondo un progetto consapevole, inteso a dar valore all'indagine scientifica all'interno della cultura in modo che diventi veramente un bene comune, una risorsa fruibile anche per coloro che non fanno ricerca scientifica. Che questo sia importante per meglio qualificare le scelte dell'azione sociale, per migliorare la rispondenza tra gli intenti e gli esiti di tale azione, è, forse, abbastanza comunemente ammesso. Ma bisogna sapere se e come possa essere realizzato, e occorre individuare le basi conoscitive di un tale sapere.

Non è per caso che assistiamo nel nostro tempo ad un diffuso dibattito sui modi di fare scienza e di usarne le risultanze, correlativo con un rigoglioso fiorire di indagini sulla storia della scienza. Mi sembra trovarne conferma nel fatto che la «*Storia della Scienza moderna e contemporanea*», opera di grande impegno coordinata ed in parte scritta da Paolo Rossi, recentemente edita dalla UTET, è stata presentata da Francesco Barone ponendo chiaramente il problema della storia della scienza in rapporto con una nuova concezione (filosofica?) che della scienza hanno oggi gli scienziati e la comunità e che si riflette in una nuova concezione della storia e della storiografia delle scienze.

Per illustrare questo punto comincerò col notare che in una scienza sperimentale come la fisica vi sono dei fatti «datati», i quali costituiscono la storia delle determinazioni di elementi osservativi in condizioni tecnologiche diverse, e che il riferimento ad essi, nella specificità propria del loro «essere dati», è sempre presente nella ricerca in atto. Keplero ha fatto buon uso dei dati raccolti da Tycho Brahe, Newton delle osservazioni di Galilei, Maxwell dei dati e delle intuizioni di Faraday, noi, oggi, nelle nostre ricerche recuperiamo qualcosa delle conoscenze acquisite in indagini precedenti le nostre. Non sta dunque in questo l'attuale specificità dell'interesse per la storia della fisica. Tale specificità si può bene delineare con riferimento alla fisica quantistica.

In tutte le introduzioni elementari alle idee della teoria dei quanti uno degli elementi orientativi alla loro comprensione da parte dello studente viene generalmente indicato nella scoperta dei limiti di validità di alcune idee e di

alcune «leggi», ritenute universalmente applicabili nella spiegazione dei fenomeni fisici verso la fine del secolo scorso. Per esempio, la cosiddetta equipartizione dell'energia in un sistema di oscillatori armonici indipendenti, l'emissione di radiazioni elettromagnetiche da particelle cariche in moto entro una regione limitata dello spazio, la risposta di un sistema stabile di particelle a sollecitazioni che ne perturbano debolmente l'equilibrio, sono state poste in questione dallo spettro d'emissione del corpo nero e dalle variazioni del calore specifico molecolare dei solidi a basse temperature (in contrasto con la legge di Dulong e Petit), dalla stabilità dei sistemi atomici e molecolari, dalle regolarità osservate negli spettri di righe dei gas monoatomici. Alcuni criteri di descrizione dei fatti fisici ed alcuni dei metodi usati per inferirne le implicazioni, la cui efficacia esplicativa veniva considerata valida in generale, si sono mostrati invece inadeguati a spiegare aspetti rilevanti dei fenomeni che ho citato, e ciò in modo riconducibile non a difetto di fantasia o di abilità di calcolo, ma piuttosto a ragioni di principio.

Questa scoperta dei limiti della fisica pre-quantistica, o forse si può dire questo scontro con essi, viene comunemente indicato come una crisi della fisica, tanto profonda da sollevare interrogativi su che cosa sia la fisica, o su come sia da caratterizzare, nei metodi di definizione e di elaborazione, la conoscenza fisica. Anche per questo sembra particolarmente importante evidenziare i limiti della fisica pre-quantistica per introdurre la fisica quantistica, per dare un'idea delle sue origini.

Ciò comporta il riferimento congiunto a dati conservativi e a una qualche loro interpretazione, in quanto «possibile». Ed orienta l'attenzione al rapporto tra l'evoluzione dei modi e degli strumenti di osservazione e di misura e quella dei modi e degli strumenti della teoria. La teoria è il discorso che esprime una comprensione delle evidenze osservative, dando struttura tale ad una descrizione della conoscenza acquisita da renderla atta a determinarne ulteriori implicazioni, il cui controllo può porre in questione questa conoscenza, eventualmente introducendo condizioni nuove per la sua validità e dando origine a nuovi problemi o ad altri sviluppi conoscitivi.

Quando una scienza riflette sui suoi fondamenti è come se, in un certo senso, «ricominciasse da capo». Attorno alla crisi da cui ha tratto origine la fisica quantistica si è sviluppato un notevole dibattito epistemologico e, *latu sensu*, filosofico: la questione dell'applicabilità esplicativa universale della categoria di causa nella rappresentazione e nell'ordinamento dei fenomeni, sollevata dai fisici, è stata e può ancora essere discussa sotto il profilo della teoria delle scienze o sotto il profilo più propriamente filosofico. Lo stesso si può dire per altre questioni connesse, per esempio, alla «realtà» dei quanti ed al significato dei modelli intuitivi suggerito dal cosiddetto «dualismo» onde-particelle, alla dipendenza del dato empirico dalle condizioni della sua deter-

minazione ed al rapporto tra descrizione dei fatti sperimentali e descrizione della conoscenza che ad essi si riferisce. E pertanto non è difficile comprendere perché il dibattito su tali temi sia stato luogo di un'intensa interazione tra le ricerche originarie della fisica quantistica e la cultura dell'epoca. Gli studiosi di sociologia della scienza hanno cercato di chiarire tale interazione anche sotto altri aspetti: legati alle condizioni del fare ricerca, alle strutture organizzative ed a quelle sociali e politiche da cui tali condizioni dipendono, alla configurazione dell'ambiente di lavoro del ricercatore tra le realtà costitutive della comunità di cui fa parte, che variamente fa incidere sui progetti di ricerca problemi di finanziamento o di carriera, di prestigio culturale o di rendimento produttivo, per la scuola universitaria o per il laboratorio industriale. Sembra comunque vero che quando una scienza pone in questione i suoi fondamenti allora la prospettiva dell'interesse storiografico per le sue vicende diventa più diffusamente interessante.

Se ne può trovare riscontro nella crisi che per molti versi ha mutato la concezione della matematica attraverso un profondo ripensamento dei suoi fondamenti e dei suoi metodi, *grosso modo* nello stesso periodo in cui veniva prendendo forma la fisica quantistica, contestuale ad un analogo risveglio di interesse per la storia delle scienze, con particolare riferimento allo specifico della matematica, di essere una scienza che esplora ed appronta «strumenti» concettuali di rappresentazione e di elaborazione flessibili alle esigenze dell'indagine nei più diversi settori della conoscenza. Tra gli assertori convinti di questo interesse ricordo Federico Enriquez, e, in epoca recente, Lucio Lombardo Radice: personalità scientifiche certo di non secondaria rilevanza per la scuola matematica italiana.

Nel momento in cui una scienza attraversa una crisi evolutiva che incide sul modo stesso del suo costituirsi come tale, l'indagine storiografica diventa essenziale in quanto ricerca sulle condizioni concrete in cui le nuove idee hanno fatto la loro apparizione, analisi delle vicende attraverso le quali da una prima formulazione di tali idee si sono sviluppati la loro precisazione o il loro chiarimento.

Ciò che è accaduto per la fisica e la matematica va maturando oggi per altre scienze, quali la genetica molecolare o la biochimica, l'energetica e le scienze ambientali: l'analisi dei documenti e dei reperti materiali che sono in un certo senso i dati della storia di una scienza è una via d'accesso alla comprensione di come idee nuove e nuovi modi di pensare hanno modificato il significato o il valore di idee e di conoscenze in precedenza acquisite, e poi, per tempi più o meno lunghi, date per scontate e non questionabili.

Quando oggi parliamo dell'ordinabilità spazio-temporale dei fenomeni, in un contesto scientifico ma anche, se pure inconsapevolmente, nel dialogo sul quotidiano che coinvolge la gente comune, senza particolari competenze scien-

tifiche, lo spazio ed il tempo sono pensati in modo diverso da come lo erano prima di Galilei e di Newton o di Einstein.

Ciò riflette in parte i molti modi in cui si è diffusa notizia del fatto che essi «ci sono stati» e in parte l'influenza dell'impiego o la comune «visibilità» di tecnologie nella cui funzionalità qualcosa è inscritto delle conoscenze che a quei nomi si collegano.

Analogo discorso potrebbe farsi per gli elettroni e per gli atomi studiati dalla fisica quantistica: si ha diffusa notizia della loro esistenza, e si sa, almeno qualitativamente, che la conoscenza delle loro interazioni è iscritta in dispositivi tecnologici d'uso comune o in qualche senso «importanti». Forse anche con la percezione che la storia non è finita, se la fisica nucleare o sub-nucleare fa notizia sui giornali. Una percezione che andrebbe meglio qualificata considerando come, veramente, la fisica quantistica non si è «fissata» nell'epoca di cui parla il libro di Tagliaferri, ma ha avuto una notevole varietà di sviluppi successivi. Per fare un esempio la concezione della meccanica quantistica introdotta da Feynman in termini di somma sulle traiettorie (*path-integral*) è completamente nuova rispetto a quella originaria e coinvolge l'ordinabilità spazio-temporale dei fenomeni in modo assai diverso da come essa era pensata da Heisenberg, da Schrödinger, da Bohr, da Jordan, nelle indagini descritte da Tagliaferri.

Già nelle lezioni di Chicago del 1929 Heisenberg si esprime in modo nuovo, rispetto ad un paio di anni prima, e ciascuno dei fisici che ho citato ha contribuito non solo alla prima fondazione, ma successivamente a più di un ripensamento critico delle teorie quantistiche.

La «novità» con cui si guarda oggi alla storia della fisica è in parte riconducibile a questo dato: la fisica, in molti dei settori in cui si articola, ha la caratteristica di essere una sorta di prolungamento di quella crisi dei fondamenti e di coinvolgere nei suoi sviluppi interpretazioni alternative di come quella crisi è stata affrontata. L'esistenza stessa di interpretazioni alternative mostra la possibilità di valutazioni diverse delle indagini e dei dibattiti che hanno dato origine alla fisica quantistica, pone in questione la validità della tesi che ve ne sia un'unica interpretazione «ortodossa» ed illustra l'opportunità che interpretazioni diverse vengano esplorate confrontandosi con la novità dei problemi attuali dell'indagine.

Un'interpretazione può essere data in modo banale: si può sapere che L. De Broglie ha suggerito l'idea di associare un'onda al moto di una particella materiale o che Galilei è stato iniziatore del metodo sperimentale anche senza avere nozione precisa di ciò in cui consiste quell'associazione o quel metodo. Il progresso dell'indagine sperimentale, di cui ho ricordato la dipendenza dall'evoluzione tecnologica, non è connesso solo a novità di dispositivi di osservazione e di misura. I regoli e gli orologi per le misure di meccanica esi-

stevano già prima di Galilei. Il metodo sperimentale si sviluppa anche attraverso modi di impiego nuovi di strumenti già disponibili, entro definiti progetti di indagine, contestuali a nuovi modi di pensare i dati acquisiti e quelli cercati.

Per chiarire meglio ciò che sto tentando di dire, posso forse ricordare che ai tempi di Archimede i Greci non avevano modo di scrivere numeri «molto grandi» (maggiori di qualche migliaio) così da poter effettuare agevolmente calcoli su di essi, e non avevano l'algebra: è molto difficile per noi immaginare «che cosa» fossero i numeri per quei Greci. Noi infatti generalmente pensiamo ai numeri con un'intuizione che dipende da come li abbiamo incontrati la prima volta, nelle scuole elementari, associandoli alla notazione con cui vengono scritti ed usati ed alla rappresentazione algebrica delle operazioni aritmetiche, quale si apprende nel successivo periodo dell'iter scolastico comune. Così come, usando un linguaggio per rappresentare ed elaborare la conoscenza, partecipiamo alla sua trasformazione, adattata al mutare delle cose, dei fatti, delle idee di cui parliamo, ma anche al mutare delle procedure di elaborazione, analogamente nella ricerca scientifica gli strumenti linguistici e logici, che vengono usati per effettuarla, per un verso la condizionano e per altro verso ne vengono trasformati.

E' molto difficile immaginare cosa altrimenti sarebbe stata la meccanica quantistica se, nel tempo in cui essa ebbe origine, non vi fossero già stati gli sviluppi della matematica connessi con la teoria delle matrici, con la teoria delle equazioni differenziali e con l'analisi di Fourier. Questa osservazione non è mirata a suggerire un esercizio di fantasia su ciò che avrebbe potuto essere e non è stato, ma piuttosto a sottolineare l'interesse dell'attenzione storiografica sulle condizioni effettive, che documenti ed evidenze di vario tipo possono opportunamente chiarire, nelle quali hanno avuto origine la novità nell'uso delle idee o nella loro formulazione, la novità nei modi di trattare i dati sperimentali o i concetti, in un contesto culturale, scientifico e sociale particolare.

A che serve questo tipo di indagine? Serve certo come lezione: la storia può essere maestra di vita, in questo caso insegnando, attraverso l'analisi dei dati che le documentano, sotto quali condizioni e per quali vie le nuove idee ed i nuovi modi di pensare sono venuti concretamente emergendo a confronto con la novità dell'esperienza. Questo ci può servire perché possiamo anche noi trovarci ad esplorare un territorio conoscitivo con asperità in qualche senso simili, nel momento in cui la novità dell'esperienza, oggi, ci chiede di provare altri modi di pensare, di mutare abiti mentali ed operativi che si rivelano inadatti alle circostanze attuali.

Questa motivazione dell'interesse per la storiografia della scienza, che è

sicuramente valida all'interno di una particolare disciplina scientifica, ha peraltro una valenza culturale molto più ampia, perché l'operazione dell'uomo sulla realtà ha caratteristiche tali che, pur assumendo forme specifiche nel concreto delle sue determinazioni, è luogo naturale in cui possono manifestarsi le relazioni reali tra le cose ed i fatti come pure le interdipendenze tra ambiti conoscitivi diversi. Ogni conoscenza, scientifica o di senso comune, non va pensata «col paraocchi», ridotta nei termini del discorso che la esprime: questo era, in pratica, il limite delle scuole medioevali, nella misura in cui tendevano a concepire il progresso legato alla capacità di formulare qualunque ulteriore conoscenza entro una struttura linguistica fissata, e con gli strumenti concettuali e metodologici con essa compatibili.

L'evoluzione della scienza è per certo ben altrimenti considerata ormai da lungo tempo. Vi sono correnti di pensiero che tendono a rappresentarla proprio volgendo attenzione alla crisi dei fondamenti che tra la fine dell'Ottocento ed i primi decenni del Novecento ha tematizzato le ricerche dei fisici e dei matematici. Altri studiosi, pur convenendo sull'importanza del periodo che ho indicato, cercano di scoprire più lontane radici alle sue vicende. Per esempio V. Cappelletti, facendo risalire le origini della storiografia scientifica al segretario perpetuo dell'Académie des Sciences, Bernard de Fontenelle, autore di una monumentale «*Histoire de l'Académie Royale des Sciences*» scritta nel 1720 rileva che nell'introduzione di quest'opera si menziona la transizione da una vecchia ad una nuova fisica: la vecchia caratterizzata dall'impiego di metodi di osservazione e di misura già definiti, da una routine ripetitiva di esperimenti, la nuova fisica dalla ricerca di modi diversi di sperimentazione, di un progresso derivante dal confronto tra la scoperta osservativa e la capacità di comprenderne le evidenze e le implicazioni. Quanto detto valga a far riflettere sulla possibilità di prospettive diverse nella valutazione del rapporto tra la storiografia scientifica e la storia delle scienze, dipendente dalla scelta dei tempi e dei documenti da considerare. Con riferimento all'opera, a cura di Paolo Rossi, che ho prima citato, ricordo che Francesco Barone fa risalire le origini della moderna storiografia delle scienze alla «Storia critica della meccanica» di Ernst Mach (1883) ed ai lavori storiografici di Henri Poincaré e di Pierre Duhem. Va sottolineato che generalmente gli storici collegano la scelta sulla datazione delle origini dell'interesse storiografico per la scienza con periodi di transizione della sua evoluzione, più o meno indirettamente riferiti alla problematica fondazionale.

Ma il mio interesse per la storia della fisica non deriva soltanto da quest'ordine di considerazioni. Essendo, da molti anni ormai, impegnato nell'insegnamento della fisica quantistica, mi trovo a confrontarmi con il problema di una presentazione adeguata delle sue origini: tale da evidenziare le questioni cui ha dato risposta nella formulazione per cui la risposta stessa

risulta più chiaramente valida, ma anche tale da suggerire un ripensamento critico sia degli elementi di realtà sia del contesto teorico in cui la relazione tra questioni e risposte è stata o può essere istituita.

Ci si potrebbe limitare infatti ad una presentazione banale, indicando che la fisica «classica», cioè pre-quantistica, non riesce a spiegare un certo fenomeno, per es. lo spettro d'emissione del corpo nero o la stabilità degli atomi, ed eventualmente citando, a motivazione dell'asserto, le implicazioni del principio di equipartizione dell'energia o della legge che regola l'emissione di radiazioni elettromagnetiche da particelle cariche in moto accelerato, che risultano in contrasto con le evidenze sperimentali. Questo a volte si fa, e non mancano esempi in tal senso in testi introduttivi alla fisica quantistica, dove magari si segnalano allo studente volenteroso altre pubblicazioni dalle quali egli potrebbe recuperare maggiori dettagli o più definite evidenze su quanto gli viene detto in stretta sintesi. Però è vero che così si rischia di diffondere su questi temi lo stesso tipo di conoscenza che Manzoni attribuisce a don Abbondio, laddove gli fa dire che sapeva bene chi fosse Archimede, perché aveva fatto tante strane cose ed aveva fatto molto parlare di sé (e invece «Carneade, chi era costui?»). Don Abbondio non è certo presentato dal Manzoni come uomo di cultura, e però, se stiamo attenti, possiamo accorgerci che nella cultura del nostro tempo c'è molto di questa pseudo-conoscenza, una conoscenza che consente di citare per nome qualcosa o qualcuno senza aver mai «incontrato» l'occasione di sapere a quale realtà quel nome rinvia.

Quando, oltre una ventina di anni fa, si discusse la riforma del corso di laurea in Fisica, una delle innovazioni che vennero introdotte fu proprio la possibilità di studiare «Storia della Fisica». Certamente era una buona idea: ma, e torniamo a una questione di significato, non vi era convergenza di opinioni sul perché o sul come introdurla. Ricordo che a quell'epoca sostenevo una certa tesi, che cioè si dovesse adottare la linea seguita da Carl Ramsauer, in un «libretto» pubblicato nel 1952, di cui non so se esistano traduzioni in lingua diversa dall'originale tedesco, intitolato «Indagini fondamentali di Fisica in rappresentazione storica». Nell'introduzione egli scrive di considerare la storia della fisica come la storia degli esperimenti «fondamentali», essenziali cioè all'emergere di evidenze osservative cui si ricollega la scoperta di leggi fisiche o il chiarimento della loro validità. Il libro si apre con gli esperimenti di Galilei sulla caduta dei gravi e sulle oscillazioni del pendolo e si chiude con gli esperimenti di H. Hertz sull'esistenza delle «onde elettromagnetiche» e sulle loro proprietà. Ramsauer presenta gli esperimenti utilizzando frammenti opportunamente scelti dei rapporti che ne avevano dato gli studiosi che li avevano effettuati, inseriti in un discorso che criticamente illustra la rilevanza conoscitiva originaria degli esperimenti stessi ed i suoi riflessi su quella attuale. Pur essendo di piccola mole, il libro di Ramsauer riesce a dare di

ciascuna delle indagini di cui parla dettagli significativi sui dispositivi sperimentali, sulla precisione delle misure, sulle motivazioni delle procedure osservative e dell'interpretazione delle loro risultanze.

Come ho detto, ritenevo che l'introduzione della storia della fisica nel piano di studi per conseguire la laurea in Fisica avrebbe dovuto ispirarsi alle idee di Ramsauer: lasciando aperta al docente la selezione degli esperimenti in funzione dell'itinerario logico proprio di un suo progetto didattico, ma consentendo allo studente, attraverso un materiale documentario del tipo utilizzato nel libro di Ramsauer, un incontro concreto con eventi significativi della storia della fisica, un confronto critico tra la valutazione che ne davano i ricercatori in essi coinvolti e quella attuale.

Ho difeso questa opinione, che pur mi sembra tuttora valida, senza varianti notevoli sino ai primi anni '70, quando sono stato colpito da un'osservazione di Steven Weinberg, nell'introduzione ad un corso sulla teoria quantistica dei campi, in cui si evidenziavano alcuni sviluppi recenti della fisica quantistica. Diceva Weinberg del fisico che vuole spiegare una teoria, introducendo le idee e le procedure logiche e matematiche ad essa proprie in rapporto con gli elementi della realtà di cui essa esprime una comprensione, che costui si trova in una situazione simile a quella del personaggio cui, nel romanzo di Orwell «1984», il ministro della cultura aveva dato il compito di «riscrivere la storia». Quando noi presentiamo una linea di pensiero nuova, all'interno dell'indagine fisica, in un certo senso ci troviamo a dover riscrivere la storia, a fare una selezione ed una descrizione degli eventi storici in funzione delle idee e dei metodi di cui vogliamo illustrare l'efficacia esplicativa e la validità. La presentazione che ne facciamo, l'organizzazione delle informazioni che forniamo sono mirate a far capire qualcosa, a comunicare una certa maniera di pensare, di impostare l'indagine, ad illustrare un progetto od un esito di ricerca. Ne consegue, diceva Weinberg, che di regola questa «riscrittura» produce della «cattiva storia». Il suo fine è infatti ben diverso da quello dello storiografo. E qui finalmente posso venire ad un riferimento al libro di G. Tagliaferri «Storia della fisica quantistica».

Il libro fornisce una storia delle indagini collegate direttamente o indirettamente con le origini delle idee e delle teorie quantistiche. La caratteristica che segnalerei per prima, di quest'opera, è che contiene un equilibrato complesso di informazioni sia sugli elementi osservati, sulle indagini sperimentali, sia sulle correlative analisi teoriche.

Rispetto al libro di Ramsauer sembra che si possa notare questa differenza: le ricerche descritte da Ramsauer sono presentate ciascuna senza essenziali riferimenti alle altre, costituiscono un repertorio in cui all'ordinamento temporale dei fatti non si sovrappone una loro organizzazione da parte dell'Autore. Il libro di Tagliaferri non è fatto così, non è un repertorio. Gli ele-

menti di informazione storica e fisica sono organizzati, direi, come in un mosaico i componenti di forme e di colori diversi sono messi insieme a formare un disegno, a figurare un insieme ordinato di immagini. Il disegno è orientato a porre in evidenza le condizioni che hanno dato luogo alle prime enunciazioni delle idee quantistiche, alle analisi iniziali delle loro implicazioni, in confronto con i problemi incontrati dalla fisica pre-quantistica ed in confronto con le nuove osservazioni che si venivano facendo, in parte suggerite da quei problemi. Questo mosaico appare abbastanza complesso, non è stato disegnato a grandi linee (è difficile immaginare un mosaico «tagliato con l'accetta»), ma è istruttivo (e per me anche piacevole) leggerlo seguendo il disegno dell'Autore. Che tende a mettere in chiaro il significato delle nuove idee nelle condizioni in cui sono venute sorgendo e precisandosi, «dentro» il contesto del dibattito scientifico del tempo. In questo modo ci si può rendere conto di come progressivamente sia venuta cambiando l'interpretazione di forme teoriche e di evidenze sperimentali in precedenza stabilite, di come siano venuti emergendo nuovi schemi interpretativi ed esplicativi nei progetti e negli esiti delle indagini. Da questo punto di vista mi sembra si possa considerare questo libro un utile supplemento ed un efficace «correttivo» delle rapide introduzioni ai corsi di meccanica quantistica, in cui i problemi sono soltanto menzionati. Qui i problemi non sono solo menzionati, sono «raccontati» con un dettaglio che, se va al di là dell'essenziale, consente una percezione del tessuto culturale, dei rapporti tra scienziati di gran nome ed autori «minori», da cui son venuti emergendo i lineamenti di nuove concezioni della realtà fisica e nuovi indirizzi di sperimentazione. In particolare si può rilevare la differenza di quell'epoca dalla nostra, nelle significatività delle informazioni, d'interesse storico e scientifico, accessibili nell'epistolario: oggi noi usiamo il telefono o la comunicazione sulle reti dei calcolatori, che certamente non possono lasciare gran che, sui nostri scambi di idee, al futuro storiografo.

Uno studente che legga questo libro seguendo il disegno dell'Autore può guadagnare una conoscenza «veramente storica» del periodo di cui esso tratta, ricca di dati di fatto non sempre «risaputi» anche per un maturo cultore di fisica quantistica come me. Dicendo «veramente storica», poiché si parla di storia della fisica, non mi riferisco soltanto al seguirsi nel tempo dei fatti dell'indagine, ma voglio dire di più. Lo studente che segue al terzo anno del corso di Laurea in Fisica le lezioni di Istituzioni di Fisica Teorica non sempre ha una conoscenza dei fenomeni e dei problemi della fisica pre-quantistica, che rifletta adeguatamente le vedute che se ne avevano quando è iniziata la transizione alle teorie quantistiche, così come sono ben rappresentate nel libro di Tagliaferri, valendosi degli scritti originali. Pertanto la lettura di questo libro, non senza l'ausilio dei numerosi riferimenti alle riviste scientifiche, reperibili facilmente, di regola, in qualunque sede universitaria, può dare al-

lo studente una via d'accesso ad un autonomo ripensamento critico, ad una sua propria concreta esplorazione delle condizioni e dei modi di quella transizione, con valenze cognitive aperte alla novità possibile di elaborazioni alternative. Se l'insegnamento del «già pensato» viene concepito come un'occasione per insegnare a pensare, allora questo mi sembra un pregio notevole del libro come strumento didattico, che consente di valorizzare le potenzialità innovative proprie dei giovani, la cui minore mole di esperienza di solito comporta anche maggiore libertà da «pregiudizi», dai condizionamenti dei quali gli «esperti» faticano ad affrancarsi.

Mi sembra interessante, forse specialmente per tali «esperti», un altro modo di lettura del libro di Tagliaferri che ho sperimentato, e di cui vorrei almeno accennare. E cioè una lettura che interroga le sue pagine su tematiche d'interesse fenomenologico o teorico, in un certo senso non vincolate al «disegno» dell'Autore, estraendone le informazioni su aspetti particolari dell'evoluzione delle sperimentazioni, della rappresentazione dei loro esiti e della loro elaborazione teorica, eventualmente per confrontarsi con una conoscenza già acquisita o con qualche costellazione di «pregiudizi». E' un'esperienza cui la ricchezza di dettagli e di riferimenti dell'opera di Tagliaferri bene si presta, confermando la qualificazione storiografica in essa conseguita, perché presenta i «dati» in modo da non inibire né, tanto meno, nascondere le possibilità di valutazioni alternative, di ordine generalmente epistemologico o più strettamente fisico.

Come ogni altra genuina opera storiografica, anche questa suggerisce più di una riflessione sui rapporti tra ciò che la scienza è stata e ciò che essa è o potrebbe essere oggi.

La qualificazione della storia delle scienze come via d'accesso alla conoscenza dei loro elementi costitutivi, criticamente aperta sui loro possibili sviluppi, ha nel nostro tempo valenze e motivazioni specifiche del rapporto attuale tra le condizioni del fare ricerca e l'evoluzione della società, per vari aspetti in apparenza ben noto, ma forse proprio per questo sfuggente ad un chiarimento approfondito delle scelte che esso impone o facilita e di quelle che inibisce o rende difficili.

I supporti organizzativi e strumentali della ricerca, integrati nelle strutture sociali, sono in parte dipendenti dal ruolo attribuito alla scienza nei progetti dell'azione sociale ed in parte derivanti da esigenze di attrezzature e dispositivi delle tecnologie più avanzate occorrenti nell'indagine scientifica, o, per converso, dalla domanda di sperimentazione e di conoscenza scientifica per sviluppare nuove tecnologie d'interesse industriale, economico o sociale. La crescita in numero ed in importanza (non solo sotto il profilo scientifico) di strutture di ricerca di dimensioni confrontabili con quelle di grandi insediamenti industriali, ed il loro inserimento in una rete di comunicazioni e di in-

terazioni, che rende possibile il coordinamento delle loro attività nella realizzazione di complessi programmi di ricerca a livello nazionale o internazionale, hanno posto nuove condizioni agli sviluppi delle scienze.

Ciò ha aperto a tali sviluppi nuove possibilità ma ha dato altresì nuova rilevanza a condizionamenti extrascientifici sul progetto e sull'attuazione delle attività di ricerca, tali da ridurre significativamente l'orizzonte delle scelte nei processi di adattamento delle procedure di indagine alla novità dell'esperienza.

Il problema di valutare sino a che punto ciò comporti un aumento d'inerzia dei «paradigmi» ed una limitazione delle capacità innovative autonome, peculiari del pensiero scientifico, è interessante e difficile. Ed è stato già discusso per alcuni aspetti connessi con la subordinazione della cosiddetta *big science* al potere economico o politico o militare, in chiave critica sia del capitalismo d'impresa che del capitalismo di stato. Ma altri aspetti restano da analizzare, per esempio la connessione con la diffusione crescente di calcolatori elettronici sempre più sofisticati e potenti in tutti i settori della ricerca avanzata. Le procedure di selezione e di elaborazione dei dati che essi consentono ed agevolano tendono ad essere preferite a quelle non automatizzabili per le caratteristiche proprie dei dati e delle metodologie di elaborazione, ed inoltre l'impiego di programmi e di *packages* applicativi già disponibili può risultare dettato da esigenze di produzione e di comunicazione più rapide e più facili, in alternativa alla scelta di approntare programmi di elaborazione con «specifiche» aderenti alle effettive, attuali esigenze di una data indagine scientifica.

Questo non descrive soltanto un esempio in più della ben nota interdipendenza tra evoluzione della scienza e sviluppi della tecnologia. Poiché incide nelle modalità di selezione e di elaborazione delle informazioni, tale esempio lascia intravedere gli indizi di nuovi aspetti di quell'interdipendenza, che coinvolgono, in modo essenziale, sia il momento del progetto sia quello dell'attuazione della ricerca e dell'elaborazione delle sue risultanze e quindi la dinamica stessa dell'evoluzione della scienza.

Di qui si evidenzia che il rapporto tra scienza e cultura è radicalmente mutato, rispetto a quello che era solo qualche decina d'anni or sono, per l'incidenza di nuove dimensioni e di nuove complessità nelle materie e nelle forme che lo costituiscono come tale.

Sarà un problema, per lo storiografo che vorrà studiarlo, scegliere i documenti essenziali per chiarirne la consistenza: ma è responsabilità attuale di ogni uomo di scienza e di cultura renderne esplicita e diffusa un'intelligente consapevolezza. Perché il rapporto tra scienza e società possa esprimere una scelta di libertà, migliorando la rispondenza tra i progetti e gli esiti dell'azione sociale.

RIFLESSIONI SUL CONVENZIONALISMO RADICALE DI K. AJDUKIEWICZ

MICHELE MARSONET
*Dipartimento di Filosofia
Università di Genova*

Che la filosofia analitica e il neopositivismo logico si trovino attualmente in uno stadio di crisi è, crediamo, un fatto difficilmente contestabile. Queste due correnti di pensiero, tra loro intimamente correlate, hanno grandemente influenzato lo sviluppo della filosofia nel XX secolo; come quasi sempre accade ai movimenti filosofici, tuttavia, le novità da esse introdotte si sono man mano inaridite, e i discepoli dei fondatori hanno finito col dar vita ad una sorta di «scolastica» (termine che qui assumiamo nella sua valenza ripetitiva, acritica e infeconda), più attenta alla cura ossessiva del dettaglio che al chiarimento filosofico dei problemi. Lo stesso tecnicismo logico, che inizialmente era stato introdotto con ben precisi intenti di chiarificazione linguistica, si è col tempo trasformato in un virtuosismo fine a se stesso, che può bensì portare a risultati brillanti dal punto di vista formale, senza tuttavia incidere sul versante teoretico il quale resta il tratto caratterizzante della riflessione filosofica.

Stranamente, proprio le correnti di pensiero che più avevano insistito sulla ricerca del significato hanno contribuito in modo essenziale a quello «smarrimento di senso» che attraversa la filosofia dei nostri giorni. Molto spesso, leggere i saggi copiosamente prodotti dai filosofi di tendenza analitica e dagli epigoni del neopositivismo logico equivale a tuffarsi in un mondo artificiale, più intento a seguire le proprie regole di coerenza interna che impegnato a fornire delle chiavi per interpretare la realtà circostante. Ed è superfluo notare che ben diversa è l'impressione che si ricava leggendo le opere di Moore, Austin, Wittgenstein, Carnap e di altri classici dell'analisi.

Anche il mito dell'esattezza, così caro agli esponenti delle scuole di pensiero di cui stiamo parlando, si è rivelato un'arma a doppio taglio. Poiché esso può senza dubbio essere perseguito, e con ragione, in ambito logico; ma la filosofia *non* è la logica, e il discorso filosofico deve essere distinto da quello logico, se non altro per il fatto che, dal filosofo, la società si attende proprio quel «conferimento di senso» alla realtà che la logica, per la sua stessa natura, non può fornire. L'analisi logico-linguistica dei problemi filosofici può tutt'al più aiutarci metodologicamente, facendoci comprendere che, a volte, l'uso improprio del linguaggio dà vita a problemi che non hanno ragione di

sussistere. Ma sarà invece di scarso ausilio nella ricerca riguardante i fini delle azioni umane o il significato della presenza dell'uomo nel mondo. Questo punto è stato individuato con chiarezza dal filosofo polacco Henryk Skolimowski il quale, in un suo recente saggio dedicato a Quine e Ajdukiewicz, afferma:

«Il dilemma della filosofia analitica, inteso in termini culturali, può essere espresso nel modo seguente: mentre abbiamo sviluppato una grande capacità nell'analizzare le singole foglie, abbiamo in qualche modo smarrito la corrispondente capacità di vedere gli alberi e le foreste di cui le singole foglie fanno parte. La filosofia analitica ha deliberatamente scelto di essere frammentaria e, di conseguenza, si è impantanata sempre più in argomenti di scarsa importanza. Al sempre maggiore approfondimento dei dettagli, e al crescente virtuosismo acquisito nella pratica dell'analizzare, si è accompagnato un progressivo distacco dai fini originari dell'analisi. Abbiamo analizzato tutti i "se", i "ma" e i "però". Secondo J.L. Austin, un'analisi di questo tipo avrebbe dovuto fornire gli strumenti per pervenire ad una corretta comprensione della morale; tuttavia il numero davvero enorme di analisi dei concetti morali non ci ha consentito di indagare la sfera della moralità sotto una nuova luce. Al contrario (anche se in modo inconsapevole), questo meraviglioso esame analitico degli enunciati dell'etica ha originato un diffuso relativismo morale, cui è ben presto seguito il nichilismo etico (...). La preoccupazione esclusiva per l'indagine semantica e logica ha causato un vuoto morale in cui relativismo e nichilismo si sono insinuati in modo del tutto naturale (...). I filosofi analitici si vantano di essere decisi e razionali, ma la loro razionalità è piuttosto limitata. Nel loro caso, più che di razionalità in quanto tale, si può parlare di una forma di adulazione per le caratteristiche astratte della fisica classica e della logica formale. Talvolta questa razionalità si riduce alla semplice applicazione dei criteri logico-formali. Non si tratta, pertanto, della razionalità intesa in senso globale, e cioè come uso della ragione per giungere a conclusioni illuminanti, ma di una ricerca ristretta e dominata dai criteri della ideologia scientifica».¹

Nella parte finale della citazione di Skolimowski si parla di «ideologia scientifica». Ebbene, anche in questo caso la filosofia analitica, e soprattutto il neopositivismo logico, hanno creato e diffuso una serie di miti che per molti decenni hanno dominato la filosofia, miti sostenuti in modo acritico e responsabili del progressivo isterilimento della filosofia della scienza. Si pensi, ad esempio, al vasto campo d'indagine offerto dalle scienze storico-sociali. Un grande economista molto interessato all'indagine epistemologica della sua disciplina, Friedrich von Hayek, aveva già compreso negli anni '40 che gran

parte dei problemi che affliggono le scienze sociali è dovuta all'insensata ambizione di «imitare» le scienze naturali, adattando i loro metodi ad un ambito che deve invece essere indagato con strumenti diversi e specifici. Nel polemizzare con lo «scientismo ingenuo», von Hayek rileva che i metodi che i filosofi affascinati dalle scienze naturali hanno cercato di imporre alle discipline storico-sociali non sempre erano quelli che gli scienziati di fatto seguivano nelle loro ricerche, ma piuttosto quelli che essi (i filosofi) ritenevano che gli scienziati impiegassero. E le due cose, ovviamente, non sono affatto identiche.² Si tratta, in effetti, di una fedele fotografia della crisi che negli ultimi decenni ha investito la filosofia della scienza. A partire dai tempi del Circolo di Vienna, i neopositivisti logici hanno creato una complessa struttura destinata, nelle loro intenzioni, a svelare i meccanismi di un metodo scientifico concepito su basi unitarie; il modello da seguire sempre e comunque è la fisica, cui tutte le altre discipline, ivi incluse quelle sociali, dovrebbero adeguarsi. Il fatto è che gli stessi fisici hanno notato che una simile impresa è quanto mai aleatoria, non esistendo «il» metodo scientifico di cui parlano i neopositivisti.

Skolimowski, nel saggio già citato in precedenza, delinea con esattezza questo quadro culturale affermando:

«Ogni filosofia è basata su qualche mito, dove con il termine "mito" si intende un modo generale di vedere il mondo in un certo periodo storico. Il mito della filosofia analitica è quello dell'esattezza, il che significa mettere assieme logica e linguaggio. I filosofi analitici credono che utilizzando i potenti strumenti della nuova logica ed il linguaggio opportunamente raffinato sia possibile formulare propriamente i problemi filosofici e, di conseguenza, risolverli in modo soddisfacente. Seguendo una simile strategia, dovrebbe essere possibile - a loro avviso - giungere in un mondo razionale in cui la perspicuità offerta dai nostri strumenti di comprensione costituisce una guida sicura per tutti i nostri percorsi cognitivi, ivi inclusi quelli che ci conducono nelle sfere dell'etica e dei problemi sociali (...). Accettando in modo acritico le idee dominanti del nostro tempo, così come sono state formulate dai protagonisti dello sviluppo scientifico, la filosofia analitica ha tentato di ri-costruire tutta la filosofia ad immagine della scienza. Di conseguenza, essa ha condiviso con la cultura scientifica l'avversione di fondo per i cosiddetti pregiudizi antiscientifici e per gli inganni della metafisica (con i quali, spesso, si intendono semplicemente le speculazioni non-empiriche); si è fatta completamente conquistare dall'esigenza dell'esattezza, al punto di farne un feticcio. Pertanto le tendenze minimaliste della filosofia analitica, la sua diffidenza nei confronti della speculazione sintetica, il suo razionalismo ad una sola dimensione, la sua preoccupazione ossessiva per le questioni metodologiche, altro non sono

che manifestazioni del particolare carattere della cultura scientifica»³.

Un solo rilievo ci sentiamo di muovere all'analisi, che riteniamo fondamentalmente corretta, di Skolimowski. Esso riguarda il cosiddetto «spirito scientifico» che il filosofo polacco cita così spesso nel corso del suo saggio e che a nostro parere, è uno spirito scientifico mascherato. Come nota von Hayek, i filosofi analitici e i neopositivisti logici si richiamano continuamente alla scienza, ma ad una scienza che ha a che fare più con le loro speculazioni astratte che con la ricerca effettivamente condotta dagli scienziati di professione. E tutto ciò porta ad un atteggiamento che, paradossalmente, si rivela anti-scientifico, in quanto comporta l'applicazione meccanica e acritica di particolari modi di pensare a campi diversi da quelli in cui essi si sono formati. C'è infatti una differenza fondamentale tra punto di vista scientifico e punto di vista scientificistico; quest'ultimo è viziato da un pregiudizio di fondo in quanto - come nota ancora von Hayek - prima ancora di aver considerato il proprio oggetto di studio, pretende di conoscere il modo più adatto per investigarlo. Mette comunque conto sottolineare che i precedenti rilievi critici non intendono affatto negare i grandi meriti del neopositivismo logico e della tradizione analitica, primo fra tutti quello di aver finalmente costretto i filosofi a prendere seriamente in considerazione i problemi posti dallo sviluppo scientifico degli ultimi secoli.

Non è un caso che Skolimowski abbia accomunato nel suo articolo i nomi di Ajdukiewicz e di Quine. Infatti questi due filosofi come è stato notato da Halina Jakubiec e Jan Wolenski in un recente scritto⁴, hanno moltissimi punti in comune e, comunque, sono entrambi esponenti illustri di quella tradizione minimalista, ossessionata dalle questioni linguistiche e metodologiche, attentissima all'analisi e noncurante della sintesi, che lo stesso Skolimowski identifica - forse semplificando un po' troppo - con la filosofia analitica in quanto tale.

Chi scrive ha già dedicato in passato una monografia al pensiero di Kazimierz Ajdukiewicz⁵ mettendo in luce, soprattutto negli ultimi due capitoli, le notevoli somiglianze tra le concezioni di questo celebre rappresentante della tradizione analitica polacca contemporanea e quelle di Willard van Orman Quine. Ciò che intendiamo fare nel corso di questo contributo è illustrare i presupposti - in gran parte latenti e inespressi - che sottendono il «convenzionalismo radicale» di Ajdukiewicz. Non essendo questo un articolo di carattere storico, non ci preoccupiamo di capire perché, in seguito, il pensatore polacco abbia abbandonato tale concezione (elementi utili in questa direzione si possono del resto trovare nel nostro saggio dianzi menzionato).

Il convenzionalismo radicale, nel riconoscere i propri legami organici con il convenzionalismo classico di Poincaré, intende esserne uno sviluppo; ap-

punto, radicale. Esso inoltre, tiene conto degli apporti filosofici del neopositivismo logico, corrente che viveva la propria stagione di massima espansione e creatività proprio quando, negli anni '30, Ajdukiewicz elaborò la propria dottrina convenzionalistica. L'elemento che costituisce il legame più evidente tra neopositivismo e convenzionalismo radicale è l'importanza decisiva - per non dire assoluta - attribuita al linguaggio nell'ambito della conoscenza umana. Il filosofo polacco accoglie senza esitazioni la tesi secondo cui il sapere umano dipende non solo dai dati dell'esperienza, ma anche dalle convenzioni, e innesta su di essa un'asserzione ancora più forte: il momento convenzionale della conoscenza consiste precisamente nella scelta di un certo linguaggio, il cui apparato concettuale determina in modo totale il quadro della realtà come noi la percepiamo. Che cosa intende Ajdukiewicz per «apparato concettuale»? L'espressione, infatti, si presta a numerose interpretazioni, e mette conto allora citarne una definizione esplicita:

«Per "apparato concettuale" Ajdukiewicz intende la totalità dei significati delle espressioni appartenenti ad un certo linguaggio, mentre la rappresentazione del mondo fornita da quello stesso linguaggio consiste nella totalità delle proposizioni che costituiscono i significati degli enunciati che lo compongono, unitamente ai dati empirici e alle regole del senso accettate»⁶.

Queste poche righe sono già sufficienti a farci comprendere il peso che il *linguaggio* assume nel pensiero di Ajdukiewicz. Egli, infatti, parla di «apparato concettuale» e di «visione del mondo», ma queste espressioni assumono un senso ben diverso da quello filosofico tradizionale. L'apparato concettuale è linguaggio, e la visione del mondo è linguaggio. La possibilità che esista un mondo circostante indipendente dal nostro linguaggio ha poca importanza, né Ajdukiewicz pensa all'ipotesi che il linguaggio stesso sia semplicemente un mezzo di comunicazione sociale, nato da un lungo processo di stratificazioni storiche e creato proprio per consentirci di *parlare della* realtà che ci circonda. Per dirla in termini schematici, i progressi della scienza - che del resto Ajdukiewicz prende molto seriamente - ci hanno fatto capire che l'uomo è soltanto una parte del mondo. La realtà circostante esisteva da miliardi di anni prima che l'uomo facesse la propria comparsa, ed è logico pensare che essa continuerebbe a sussistere qualora l'umanità, per un motivo qualsiasi, dovesse scomparire dalla faccia della Terra. L'evoluzione della cultura umana, inclusa quindi la filosofia, è caratterizzata dalla crescente comprensione da parte dell'uomo della realtà nella quale si trova inserito, e a tale comprensione ha fornito un contributo davvero decisivo la scienza; di qui l'importanza sempre maggiore che la scienza come oggetto di indagine filosofica ha assunto in epoca moderna e contemporanea. Si rammentino, a tale pro-

posito, i rilievi critici che Karl R. Popper rivolge agli analisti del linguaggio nella Prefazione alla prima edizione inglese della sua celebre opera *Logica della scoperta scientifica*.⁷

Anche il linguaggio, dunque, può e deve essere oggetto di indagine filosofica, ove si rammenti che esso è soltanto *una* delle molte creazioni umane. Ajdukiewicz, invece, è parte di una corrente di pensiero che, partendo dall'accento posto sulla funzione conoscitiva del linguaggio, è giunta ad una sua *assolutizzazione*. La realtà circostante recede sullo sfondo e viene man mano annullata, mentre il linguaggio acquista la funzione impropria di giudice della stessa realtà. Non è il linguaggio che dipende dalla realtà, ma viceversa: non è l'uomo a dipendere dalla realtà essendone parte costitutiva, ma è la realtà a dipendere dall'uomo. Il linguaggio, così inteso, assume le sembianze di una struttura astratta che possiede, al contempo, gli attributi della *arbitrarietà* e della *assolutezza*; vive una propria vita autonoma, che poco ha a che fare con l'uomo concepito come animale sociale, come soggetto della storia. Il convenzionalismo radicale, se si accettano simili premesse, diventa in pratica una scelta obbligata. Tuttavia, ciò che ci preme sottolineare in questo contesto è che tali premesse non vengono esplicitate dal nostro Autore. Forse egli le dà per scontate e, comunque, non sembra nutrire dubbi circa una concezione del linguaggio visto quale unico elemento fondante della realtà. Ajdukiewicz rappresenta pertanto un buon esempio del «minimalismo» che Skolimowski condanna; pensatore più attento ai dettagli tecnici che alle visioni di insieme egli incarna lo spirito della filosofia analitica così come viene delineato dallo stesso Skolimowski, ovviamente tenendo conto del fatto che le sue critiche colpiscono le degenerazioni odierne, e non le motivazioni originarie della corrente. Il fatto, inoltre, che Ajdukiewicz si sia poco o punto preoccupato delle conseguenze cui le sue concezioni potevano dar corpo dedicando la propria opera in modo pressoché esclusivo all'aspetto logico dell'indagine filosofica, lo espone al rilievo di Skolimowski secondo cui la preoccupazione esclusiva per gli aspetti logici e semantici ha creato una sorta di vuoto morale entro il quale sono cresciuti relativismo e nichilismo. Ovviamente, non si intende con ciò muovere delle accuse specifiche all'uomo Ajdukiewicz, della cui onestà intellettuale neppure i suoi avversari hanno mai osato dubitare. E' piuttosto tutto un modo di fare filosofia che, alla prova dei fatti, si dimostra sterile. Si può anche aggiungere che un tipo di convenzionalismo come quello sostenuto dallo studioso polacco apre inevitabilmente le porte al relativismo, non solo gnoseologico, ma anche morale. Non solo il linguaggio diventa il fattore determinante del processo conoscitivo, ma alla scelta arbitraria di un linguaggio deve pur essere ascrivito un peso fondamentale nella visione che l'uomo si forma del mondo. In ogni caso, tale scelta spetta al soggetto, il quale può arbitrariamente decidere quale apparato

concettuale gli convenga di più. Ne consegue (Ajdukiewicz in seguito lo negherà, ma con argomentazioni poco convincenti) che la visione del mondo che l'uomo adotta è di tipo puramente convenzionale, non determinata da - o legata a - parametri di carattere empirico, storico, economico, sociale, ecc. Vediamo ora di fornire una quadro ancora più perspicuo del convenzionalismo radicale usando le parole dello stesso Ajdukiewicz:

«La tesi principale del convenzionalismo classico (rappresentato, ad esempio, da Poincaré) è contenuta nella seguente affermazione: alcuni problemi non possono essere risolti appellandosi soltanto all'esperienza e senza introdurre qualche tipo di convenzione; tali problemi diventano solubili solo quando i dati dell'esperienza vengono combinati con elementi convenzionali. Secondo queste tesi, i giudizi che danno vita alla soluzione non ci vengono imposti dai soli dati esperienziali. L'accettazione delle soluzioni dipende, in parte, da fattori discrezionali, in quanto, mutando arbitrariamente la convenzione che co-determina la soluzione, è possibile giungere a giudizi di tipo diverso. Questo saggio si propone di generalizzare e di radicalizzare la tesi del convenzionalismo classico. In particolare, vogliamo dare un fondamento alla seguente affermazione: di tutti i giudizi che noi accettiamo e che costituiscono la nostra visione del mondo complessiva, *nessuno* è determinato in modo non ambiguo dai soli dati dell'esperienza; ognuno di essi dipende dall'apparato concettuale che noi scegliamo di usare al fine di rappresentare i dati esperienziali medesimi. Noi, tuttavia, siamo in grado di scegliere a piacimento l'uno o l'altro apparato concettuale, e questo a sua volta influenzerà la nostra visione del mondo complessiva. Per dirla in altro modo: soltanto se un individuo usasse un apparato concettuale *fisso*, i dati di esperienza lo obbligherebbero ad accettare determinati giudizi. Ma egli può sempre usare un apparato concettuale differente, in base al quale gli stessi dati d'esperienza non lo obbligherebbero più ad accettare quei giudizi; nel nuovo apparato concettuale, infatti, i precedenti giudizi non ricorrono affatto (...). La nostra tesi, che è tipica del "convenzionalismo radicale", è probabilmente correlata alle idee del filosofo francese Le Roy e, forse, a quelle di altri pensatori»⁸.

Dunque la convenzione diventa necessaria in ogni atto del processo conoscitivo, e ciò che Ajdukiewicz definisce - senza peraltro chiarire bene il termine - «visione del mondo», è funzione della scelta *arbitraria* di un determinato apparato concettuale. E' inoltre ovvio che la nozione di «realtà oggettiva» non può trovare posto nello schema ajdukiewicziano, e ciò non può che condurre al relativismo. Poco più avanti, nello stesso saggio prima citato, il nostro Autore rafforza ulteriormente la propria posizione scrivendo:

«Nessun giudizio articolato ci viene imposto esclusivamente dai dati dell'esperienza. Questi medesimi dati, in effetti, ci obbligano ad accettare certi giudizi solo nella misura in cui usiamo contemporaneamente un particolare apparato concettuale. Tuttavia, se cambiamo tale apparato concettuale, ci sottraiamo alla necessità di accettare quei giudizi, nonostante la presenza degli stessi dati d'esperienza»⁹.

Ecco quindi caratterizzata, in modo certamente non ambiguo, la posizione chiave di Ajdukiewicz. E' l'apparato concettuale, il quale viene scelto arbitrariamente, a determinare la visione del mondo. I dati empirici, ossia la realtà circostante, giocano un ruolo secondario; i giudizi che su essi si basano si possono cambiare qualora muti l'apparato concettuale adottato dal soggetto (soggetto che, più ancora che «pensante», potremmo chiamare «linguistico», poichè, al fondo, è il linguaggio a costituire la base stessa dell'esperienza).

In una lettera inviata a chi scrive nel 1986 da Jean Wolenski, un autorevole studioso del pensiero di Ajdukiewicz, si rileva l'assonanza notevole tra il convenzionalismo radicale ed alcune idee che oggi vanno per la maggiore in filosofia della scienza, e in particolare con quelle di T.S. Kuhn. Tutto ciò non fa che confermare il nostro assunto. L'epistemologia kuhniana è, infatti, tipicamente relativistica. Da un punto di vista storico, inoltre, non è un caso che sia stato il pensiero di George Berkeley ad influenzare maggiormente il filosofo polacco negli anni della sua formazione universitaria. Si colgono spesso negli scritti di Ajdukiewicz - soprattutto in quelli del primo periodo della sua evoluzione speculativa - elementi berkeleyani, e il convenzionalismo radicale sembra andare diritto verso una concezione che vede il mondo quale creazione della mente umana e che non contempla la possibilità di una realtà oggettiva, indipendente, cioè, dalla mente che la pensa. Mentre tuttavia Berkeley fornì una giustificazione filosofica alle proprie conclusioni, Ajdukiewicz da buon minimalista, pare non curarsi del problema. Egli è assai più interessato alle conseguenze tecnico-formali del convenzionalismo radicale che alla possibilità di fondarlo dal punto di vista teoretico. Proprio per questa sua attenzione al dettaglio, cui corrisponde uno speculare disinteresse per le premesse teoretiche che dovrebbero fondare i dettagli tecnici, riteniamo che il suo pensiero ben si inserisca nel quadro della filosofia analitica odierna delineato da Skolimowski. Questo fatto era già stato rilevato da chi scrive¹⁰, ad esempio notando che Ajdukiewicz non si preoccupa, o si preoccupa poco, di definire concetti quali quelli di «realtà» e di «oggetto». Si possono ricavare tali concetti dal contesto dei suoi scritti, ma è chiaro che una simile operazione presta il fianco a obiezioni e a difficoltà di interpretazione. Come si diceva in precedenza, è curioso che proprio i filosofi analitici, così attenti ai

problemi del significato, abbiano spesso perso di vista la necessità di definire i concetti con chiarezza e rigore, a riprova del fatto che non sempre l'analisi logica del linguaggio è sufficiente, da sola, ad affrontare e risolvere i problemi filosofici.

Un'altra conseguenza importante del convenzionalismo radicale desideriamo, infine, porre in evidenza. Si tratta del fatto che due linguaggi che rispondono a diversi apparati concettuali risultano *intraducibili* l'uno nell'altro. Dalla scelta arbitraria del linguaggio, e dalla conseguente arbitrarietà dell'apparato concettuale e della visione del mondo da esso determinata, segue che un soggetto che ha adottato un certo apparato concettuale può pronunciare enunciati che risultano intraducibili per un altro soggetto, il quale avesse eventualmente scelto un apparato concettuale differente. Anche in questo caso, prescindendo dal complesso tecnicismo formale con cui Ajdukiewicz riveste le proprie concezioni, un fatto risulta chiaro. Ritenere che il linguaggio, scelto in modo arbitrario, determini la visione del mondo che a sua volta è un prodotto dell'apparato concettuale, significa rinunciare ad una realtà circostante in grado di fungere quale garanzia di oggettività e, quindi, di *comunicabilità* fra gli esseri umani. Il mondo, in altri termini, diventa un «qualcosa» che il nostro apparato concettuale può modificare a piacimento e, stando così le cose, l'intraducibilità di due linguaggi che afferiscono a diversi apparati concettuali risulta piuttosto ovvia.

Ne consegue, inoltre, una visione relativistica della verità. In effetti Ajdukiewicz rifiutava di ammettere che questo fosse lo sbocco naturale del suo convenzionalismo radicale; affermò, infatti, che egli pensava all'intraducibilità degli enunciati da un apparato concettuale ad un altro, e non alla possibilità che enunciati veri in un apparato risultassero falsi in un altro. Tuttavia, non esistono enunciati oggettivamente veri in una rappresentazione come la sua, poichè è impossibile fondare una nozione di verità intesa come accordo con la realtà; a ben riflettere, gli enunciati, in una concezione come quella del convenzionalismo radicale, sono correlati non alla realtà - del resto non definita - ma ad una visione del mondo che, essendo fondamentalmente arbitraria, non può essere più «vera» di altre visioni del mondo determinate da apparati concettuali diversi. Una conferma evidente di questo stato di cose ci viene dalla lettura di un altro saggio di Ajdukiewicz dedicato al problema degli universali¹¹. In questa sede il filosofo polacco, criticando il tentativo di T. Kotarbinski di formulare alcune tesi dell'ontologia aristotelica nei termini della propria ontologia «reistica», afferma chiaramente che i linguaggi di sistemi filosofici differenti non sono reciprocamente traducibili in quanto si basano su diverse *categorie semantiche*. Ora, è ovvio che una simile tesi non può che derivare da una concezione dell'attività filosofica intesa come pura analisi del linguaggio; procedendo in tale direzione, ci incamminia-

mo sul sentiero, percorso ad esempio da Quine, della «relatività ontologica».

L'unico punto fermo del convenzionalismo radicale resta, pertanto, il linguaggio. Ma si deve pure notare che non si tratta del linguaggio inteso come insieme di pratiche sociali alla maniera del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, e nemmeno di uno strumento di comunicazione cresciuto storicamente nel tempo, bensì di una struttura altamente idealizzata, una sorta di «linguaggio ideale». Il problema risiede nel fatto che, nella sua fase convenzionalistica, Ajdukiewicz trattava il linguaggio in questo modo anche quando intendeva parlare della lingua usata concretamente dagli uomini nella vita quotidiana. La dimensione eminentemente sociale del linguaggio, insomma, gli sfugge: il che è giustificabile per un logico matematico, ma non per un filosofo che intende enucleare le regole generali che determinano il funzionamento del linguaggio inteso globalmente (e, quindi, anche nella sua dimensione ordinaria). Mette pure conto notare che, come rileva Anthony Quinton nella prefazione alla traduzione inglese di un volume di Ajdukiewicz¹², il filosofo polacco anticipò le conclusioni di Quine circa la indeterminazione di ogni traduzione radicale, benché egli vi sia giunto partendo da premesse in parte differenti. E, in effetti, il lettore attento avrà sicuramente colto in quanto siamo andati dicendo numerosi spunti di sapore quineano.

A conclusione di questo breve lavoro, è opportuno ribadire che non stiamo mettendo in dubbio la grande competenza tecnica di Ajdukiewicz. Il suo contributo alla teoria delle categorie semantiche e, più in generale, alla filosofia del linguaggio, è di enorme rilievo, nè si può passare sotto silenzio il fatto, molto importante dal punto di vista storico, che egli anticipò tesi famose dell'epistemologia post-empirista e dello stesso Quine. Le nostre obiezioni si collocano su un piano diverso, ed investono direttamente la funzione del filosofo nella società.

Innanzitutto Ajdukiewicz - al pari di Quine e della maggioranza dei pensatori analitici - sopravvaluta la visione scientifica del mondo, trascurando gli altri possibili metodi per classificare e giudicare la realtà che ci circonda. Le scienze naturali ed esatte forniscono l'unica fonte di ispirazione del suo pensiero; la validità di qualsiasi campo del sapere viene assunta esclusivamente in base alla capacità o meno di adeguarsi al particolare modello di razionalità che i neopositivisti e la maggioranza dei filosofi analitici hanno in mente. La pretesa di inquadrare le discipline storico-sociali entro il modello di spiegazione nomologico-deduttivo costituisce un ottimo esempio di questo stato di cose. Sia Ajdukiewicz che Quine sostengono una sorta di olismo metodologico che, a sua volta, si trasforma in olismo gnoseologico. In altri termini, la loro visione del mondo è talmente unilaterale che credono, con le loro analisi, di praticare l'unica forma di filosofia possibile.

In secondo luogo, Ajdukiewicz - come Quine - è dominato dall'ossessione

per l'esattezza. Entrambi ritengono che il mondo si possa conoscere soltanto mediante l'uso della logica e dei linguaggi formalizzati; l'ambiguità del linguaggio ordinario viene considerata come un segno di debolezza, e non come prova di una ricchezza irriducibile a formule logiche. Entrambi, inoltre, sono convinti che formulare i problemi filosofici in termini esatti conduca in modo automatico alla loro soluzione, e tale convinzione si estende anche alle sfere della morale e delle scienze umane. Alla «filosofia esatta» viene insomma attribuito un compito che potremmo definire messianico. Skolimowski nota giustamente che un altro filosofo polacco, il fondatore delle logiche polivalenti Jan Lukasiewicz, partì da premesse analoghe, ma ad un certo punto rinunciò a simili progetti rendendosi conto della loro irrealizzabilità. Non è questo, certamente, il caso di Ajdukiewicz.

La tradizione analitica, almeno nella sua componente maggioritaria, prescinde dalla dimensione storica ed evolutiva del pensiero umano; e tuttavia proprio la considerazione di tale dimensione è in grado di chiarire alcuni equivoci di fondo e, innanzitutto, il fatto che il linguaggio non può essere reificato e posto quale entità a sè stante, mentre l'analisi filosofica dell'impresa scientifica non può essere disgiunta dalle indicazioni che la storia della scienza ci fornisce. Non si comprendono i meccanismi di funzionamento del linguaggio isolandolo dal contesto socio-culturale in cui esso nasce e si sviluppa, nè è possibile valutare i problemi scientifici se non li si colloca nell'ambito socio-culturale in cui sorgono.

A questo proposito, è noto che Ajdukiewicz fu sottoposto a pesanti attacchi da parte dei pensatori marxisti dopo l'avvento del regime comunista in Polonia verso la fine degli anni '40¹³. Pur deprecando la coercizione ed il controllo politico della filosofia praticato dai marxisti, occorre tuttavia riconoscere che alcune delle critiche da essi rivolte ad Ajdukiewicz erano fondate. L'astrattezza fine a sè stessa, la noncuranza per i problemi morali e sociali, l'assimilazione della filosofia a mera tecnica logico-linguistica limitano grandemente la fecondità di un filosofo, al pari dell'identificazione totale tra filosofia e ideologia propugnata dai marxisti che posero il nostro Autore sotto accusa.

Queste parole possono a prima vista sembrare molto dure. Tuttavia, esse non si rivelano tali ove si rammenti che, nel corso di questo lavoro, abbiamo assunto il pensiero di Ajdukiewicz quale esempio paradigmatico di alcune tendenze comuni alla tradizione analitica ed al neopositivismo logico, senza peraltro nulla togliere alla sua competenza tecnica nei campi della filosofia del linguaggio e della logica formale. In effetti, leggendo l'intero *corpus* degli scritti ajdukiewicziani, è facile accorgersi che, dal suo monismo linguistico, è impossibile derivare un'antropologia filosofica coerente. Molti pensatori di tendenza analitica tendono a respingere questo tipo di obiezioni come irri-

levanti, al che si può rispondere: che senso ha concepire un fatto sociale come il linguaggio quasi fosse una sorta di divinità, in grado di determinare in modo univoco la nostra visione del mondo? A nostro avviso, è giunto il momento di dare a questi rilievi - certamente non nuovi - il peso che essi meritano.

NOTE

¹ H. SKOLIMOWSKI, *Quine, Ajdukiewicz, and the Predicament of 20th Century Philosophy (Quine, Ajdukiewicz, e la situazione della filosofia del XX secolo)*, in L.E. Hahn, P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of W.V. Quine (La filosofia di W.V. Quine)*, La Salle, Open Court, 1986, pp. 464-491.

² F. VON HAYEK, *Lo scientismo e lo studio della società*, in F. von Hayek, *Conoscenza, mercato, pianificazione. Saggi di economia e di epistemologia*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 97-210.

³ H. SKOLIMOWSKI, *Op. cit.*

⁴ H. JAKUBIEC, J. WOLENSKI, *Ajdukiewicz and Quine*, «Science of Science», N. 1-2, vol. 5, 1985, pp. 83-97.

⁵ M. MARSONET, *Linguaggio e conoscenza. Saggio su K. Ajdukiewicz*, Angeli, Milano, 1986.

⁶ M. MARSONET, *Op. cit.*

⁷ K.R. POPPER, *Logia della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1970; si veda in particolare la trad. it. della Prefazione alla prima edizione inglese, *Ivi*, p. XXI e sgg.

⁸ K. AJDUKIEWICZ, *The World-Picture and the Conceptual Apparatus (La visione del mondo e l'apparato concettuale)*, in K. Ajdukiewicz, *The Scientific World-Perspective and Other Essays (La visione scientifica del mondo e altri saggi)*, a cura di J. Giedymin, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. 67-89.

⁹ K. AJDUKIEWICZ, *Op. cit.*

¹⁰ M. MARSONET, *Op. cit.*

¹¹ M. MARSONET, *On the Problem of Universals (Sul problema degli universali)*, in K. Ajdukiewicz, *Op. cit.*, pp. 95-110.

¹² K. AJDUKIEWICZ, *Problems and Theories of Philosophy (Problemi e teorie della filosofia)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

¹³ Si veda, ad esempio, il volume del filosofo marxista polacco A. SCHAFF, *La teoria della verità nel materialismo e nell'idealismo*, Feltrinelli, Milano, 1959.

L'IDENTITÀ PERSONALE SECONDO SIMONE WEIL*

MAURIZIO ZANI
Liceo Scientifico «B. Russell»
Milano

Ci sono problemi filosofici cui non è possibile rispondere esibendo argomenti e prove. Uno di essi consiste nel domandarsi come sia possibile individuare le condizioni di oggettività dell'identità personale prescindendo da ogni prospettiva personale. La soluzione avanzata da Nagel nei termini della costruzione di una visione da «nessun luogo» che include come caso particolare la autoriflessione sul proprio sé¹; la possibilità prospettata da Parfit di una descrizione impersonale delle proprie esperienze personali che non implichi il ricorso a un soggetto pensante², rappresentano due recenti soluzioni in quella direzione. Esse presuppongono sul piano logico il ricorso ad un principio non rigido di identità elementare che ci permette di pervenire a fornire una risposta positiva all'interrogativo seguente: «Esiste un qualche criterio impersonale di identità personale?».

L'idea di una prospettiva impersonale del sé costituisce anche per Simone Weil una questione centrale. All'interno della sua riflessione filosofica la questione si trasforma in quella della possibilità di una prospettiva impersonale riferita ad un io senza prospettiva. L'assenza di una prospettiva del sé esclude comunque, per la Weil, l'utilizzo di uno schema di identità³.

Il presente lavoro cerca di delineare quale tipo di ragioni sostengono questo punto di vista filosofico, traducendo e interpretando sul piano logico questioni che la Weil pone a livello prevalentemente metafisico. Si auspica che attraverso questa riformulazione sia più facile in futuro l'inserimento della teoria weiliana dell'identità personale nel dibattito, tuttora in corso soprattutto nella filosofia di lingua inglese, concernente questo tema. Proprio in questi ultimi anni, del resto, si assiste ad un accentuarsi dell'interesse verso le posizioni filosofiche della pensatrice francese. La moltiplicazione di convegni a lei dedicati⁴, le recenti traduzioni italiane dei suoi volumi di note e di altri scritti, la pubblicazione di biografie⁵, la diffusione di articoli concernenti il suo credo filosofico su giornali di grande tiratura confermano la vitalità del suo pensiero.

Guardarsi dall'esterno

L'atto creativo divino si esprime nell'impronta di rigida necessità cui viene sottoposto il mondo materiale. Un determinismo implacabile (CS, 33; IP, 143-148; PS, 96; AD, 111-112) regola la realtà naturale, ma anche quella umana sotto forma di destino (IP, 149); esso produce in noi un senso di distacco completo dal nostro io. Come possiamo essere quello che siamo se un meccanismo esterno di causalità («une rigueur absolue dans les ordres de causalité, II, 165) ci riduce ad essere dei momentanei tracciati disegnati su uno schermo cosmico? L'oggettività del sé diventa in quest'ottica un aspetto particolare dell'oggettività naturale (II, 150). Noi non possiamo scoprire a priori la nostra natura interiore. Nessuna entità astratta, quale il «cogito» cartesiano, soggiace alle nostre esperienze. Noi pertanto possiamo trattare le nostre esperienze considerando che esse avvengono in un luogo che è parte del mondo secondo le sue leggi di necessità. Noi ci guardiamo dall'esterno (II, 158). Se sviluppiamo ulteriormente questa prospettiva possiamo affermare che l'io che cogliamo può essere ricondotto ad una descrizione oggettiva che permette la riduzione degli enunciati ad esso relativi in altri concernenti la particolare posizione degli eventi psicologici personali nel contesto di serie di eventi fisico-cosmici. Locuzioni autoreferenziali del tipo: «sé», «io», «me stesso», ecc. non si riferiscono ad eventi di consapevolezza privati, ma a modalità d'uso contestuale di regole linguistiche che le governano. Tale circostanza apparirebbe evidente qualora apprendessimo pratiche linguistiche che non prevedano l'uso della prima persona (IP, 138). Né del resto risulta possibile distinguere, come fa Nozick⁶, un riferimento riflessivo al sé dall'interno, dotato della proprietà di rispecchiare una realtà sottostante, da un riferimento riflessivo al sé dall'esterno. L'uso di termini autoriflessivi infatti non implica alcunché di profondo (IP, 137). Una descrizione dall'esterno e un resoconto dall'interno costituiscono due modi equivalenti di descrivere la stessa cosa: un aspetto particolare dell'intrascedibile necessità naturale. La nostra identità personale pertanto risulta indeterminata: l'io - afferma la Weil - ha solo «l'air d'exister» (CS, 42). Nessun criterio di identità personale, né un criterio fisico, né uno psicologico (il permanere, ad esempio, di una qualche continuità nelle nostre connessioni psicologiche, quale il sentimento dell'esistenza personale (AD, 147) coprono il campo delle relazioni che esprime il termine «io»: il nesso innanzi tutto con il determinismo cosmico. La grammatica del suo uso non ammette dunque un significato relazionale di questo tipo.

Le procedure decreative

La concezione accentrata della persona formulata dalla Weil implica che non si diano fatti riconducibili unicamente alla logica della prima persona. Eppure asserzioni secondo cui noi siamo noi stessi così come siamo non sem-

brano prive di un contenuto banale di verità. «Pour chaque homme - sottolinea la Weil - lui-même est je, et les autres sont les autres» (IP, 135). Noi siamo disposti cioè a ritenere che la nostra identità sia determinata nel tempo e che risponda ad un criterio del tutto o nulla. Noi crediamo di non potere essere solo in parte noi stessi. Qualsiasi forma di trascendimento dell'io suscita in noi sconcerto a motivo del timore che ciò comporti la perdita dell'unità del nostro io, cioè l'iscrizione delle nostre connessioni psicologiche in un contesto di mera casualità (CS, 175). Il richiamo alla necessità naturale non basta per eliminare le idee di noi stessi che ci fornisce il senso comune. Si rende indispensabile, secondo la Weil, porre in atto delle procedure di spersonalizzazione che preparino alla perdita della presunta identità personale. Se questa scelta diventa un fatto, allora il nostro concetto ordinario del sé dovrà trasformarsi di conseguenza.

Il termine «reazione», con cui la Weil designa questo insieme di pratiche, esprime analogicamente una relazione con l'atto creativo divino. La creazione comporta una perdita sostanziale per Dio, una degradazione (AD, 118-119; EL, 56-57). L'uomo deve ripercorrere questo cammino in termini umani: deve degradare il suo io, cioè negarlo destrutturandolo nelle sue parti fondamentali (IP, 137-138; AD, 148). Qui non interessa un'analisi della metafisica di S. Weil. Importa piuttosto rilevare quale concezione dell'identità personale nel tempo sia sottesa a queste prescrizioni.

Al fine di rappresentarci il processo decreativo (D) nei suoi due livelli operativi fondamentali («caso I» e «caso II») converrà ricorrere ad una elementare immagine geometrica.

Si rappresenti una sezione qualsiasi della corrente delle nostre esperienze come una serie di segmenti (AB, A' B', A'' B'', A''' B''', ... An Bn) disposti su un asse temporale configurato, per semplicità, come una linea vettoriale orizzontale. Sul primo segmento di questa serie - che è identico nel caso I e nel caso II - e che rappresenta lo stato iniziale del processo di smantellamento dei flussi temporali della nostra coscienza, si distribuiscano, ad intervalli regolari, dei punti (E₁, E₂, E₃, ... E_n) corrispondenti ad eventi vissuti, funzioni logiche e psicologiche, emozioni, disposizioni, ecc..

Si consideri, preliminarmente, che il segmento AB esprime solo apparentemente un insieme di connessioni psicologiche definibili in termini di continuità psicologica. Contrariamente alla credenza ordinaria che i nessi psicologici sussistenti tra (E₁, E₂, E₃, E₄, E₅, ... E_n) costituiscano un qualche tipo di costanza (siano relazioni forti), tali legami esprimono solo collegamenti deboli. Essi connettono labilmente le nostre esperienze personali, in quanto episodi di dolore fisico o psichico tendono a disaggregarli.

La dissoluzione spontanea di questi rapporti psicologici non appare tutta-

via sufficiente a produrre la spersonalizzazione desiderata. Il caso I ci dice che bisogna intervenire consapevolmente al fine di dilatare progressivamente la distanza tra i singoli punti del segmento iniziale AB, in modo che l'intervallo temporale tra ogni singolo stato e il seguente appaia, nel segmento successivo (A' B'), progressivamente più ampio. Reiterando questa procedura, si assisterà in ogni singolo segmento della serie ad un crescente aumento della distanza tra i suoi punti interni. La configurazione finale di questo processo, una volta che sia stato esteso a tutte le serie possibili di dinamiche dell'io, potrebbe essere descritta come un insieme indifferenziato di punti sparsi su una superficie - la coscienza - in modo del tutto casuale. La coscienza risulta così privata in modo radicale di ogni presunta profondità (comunque venga intesa) e di qualsiasi coordinata temporale interiore.

Perché questa prima procedura decreativa possa divenire operativa risulta necessario vivere le esperienze traumatiche della sofferenza (CO, 370; CS, 64), dell'infelicità, dell'umiliazione (CS, 306; EL, 14), dell'angoscia (II, 86), come strumenti volontari del proprio autotrascendimento. Il caso I va appunto letto come serie di esperienze vissute la cui unità psicologica di fondo è in corso di degradazione sotto l'effetto di eventi traumatici accettati e ricercati come mezzi per produrre la propria perdita di identità personale. Il caso I suggerisce ulteriori riflessioni. Appare evidente come per S. Weil la continuità psicologica non costituisca un criterio di identità personale nel tempo: i legami personali sono troppo fragili per sostenere un qualche ponte unitario di esperienze. Né del resto tra i singoli momenti delle nostre esperienze si danno nessi causali stabili. Ciò che ordinariamente viene definito come «persona» costituisce per la Weil un plesso di esperienze giustapposte affatto casuali. Del tutto implausibile sarebbe il volere rintracciare nella memoria l'unità personale. La memoria presuppone infatti quanto meno una possibile discriminazione tra presente e passato: circostanza impossibile, poiché - secondo la Weil - ciò che stipuliamo come fatto personale trascorso viene rimemorato nel continuum del presente vissuto (II, 218). Se anche fossimo in grado di tracciare un confine tra passato e presente - tra E₂ ed E₃ del segmento AB, ad esempio - i paradossi di Zenone ci insegnano che tale soglia sarebbe indefinibile (CS, 136). Il presente dell'atto vissuto non permette più di disporre di una metrica con cui misurare la prossimità di un'esperienza ad un'altra.

Il caso II delinea un'altra modalità di demolire l'identità personale. La decreazione in questa particolare circostanza si realizza mediante l'eliminazione progressiva di singole facoltà cognitive e delle credenze ad esse associate. Da una sequela di continuità psicologiche si cancellano alcuni momenti (E₂, E₃) nel primo segmento AB, poi altri ancora nei segmenti successivi (A' B', A'' B'', A''' B''', ...) fino alla completa elisione di ogni esperienza. Nella termi-

nologia della Weil simile procedura produce un incolmabile vuoto (CS, 113; II, 29). Le pratiche decreative illustrate dal caso II possono meglio essere identificate in due sottoclassi particolari. La prima include tecniche psicologiche applicate alla sfera emotiva: rinuncia agli oggetti amati o ai beni materiali (IP, 138-139), ai piaceri intellettuali (I, 149). La seconda si riferisce a tecniche gnoseologiche; il rifiuto di ascrivere alcuna consistenza reale al mondo degli oggetti e al proprio corpo (AD, 48-49); la soppressione di quelle forme di conoscenza che presuppongono la centralità dell'io (I, 279).

L'applicazione costante e pervicace di queste tecniche decreative produce ampi vuoti nelle connessioni psicologiche della persona. Anche in questo secondo caso il risultato conclusivo si esprime nella trasformazione della linea di continuità psicologica dapprima in linee senza distinzioni interne; quindi in una superficie piana dove gli elementi corrispondenti ai nostri vissuti psicologici sono distribuiti casualmente; infine in una superficie indifferenziata e vuota di elementi.

La non identità personale

A questo punto sarà utile passare dall'uso paradigmatico della metafora geometrica alla stipulazione di un criterio logico che enuncia quali condizioni devono occorrere perché si dia completa alienazione dell'io. Esso potrebbe essere formulato come segue:

Il criterio decreativo: (1) si ha decreazione (D) se, e solo se, ci sono catene intercollegate di connessioni psicologiche deboli (R); (2) tutte le connessioni psicologiche forti sono deboli; (3) la questione se X è la stessa persona che Y in un momento passato è irresolubile; (4) l'interrogativo se esiste un'altra persona che si trovi anch'essa nella forma di continuità dubbia con Y non ammette risposta, (5) l'indecidibilità espressa nei due punti precedenti è casualmente dipendente dalle procedure decreative messe in atto; (6) nessun tipo di causa produce una simile incertezza valutativa; (7) la perdita di identità personale nel tempo consiste proprio nel perdurare di circostanze come (3), (4), (5).

Le condizioni (1) e (2) ci dicono che, indipendentemente dagli esiti del processo decreativo, si può affermare che l'identità personale non è una relazione transitiva: se X ha una relazione R₁ con Y e Y ha una relazione R₂ con Z, allora R₁ è diverso da R₂. E' vero cioè che non solo io non sono la stessa persona di dieci anni fa, ma anche che io non sono la stessa persona che ero nel mio recente passato. La discontinuità psicologica - come si è segnalato nel paragrafo precedente - costituisce una condizione necessaria ma non sufficiente per sapere se D è in atto. In effetti tale discontinuità psicologica

potrebbe essere mascherata dalla credenza ordinaria di un io che cementa in profondità tutte le nostre esperienze personali (convinzione prodotta, secondo la Weil, dalla facoltà dell'«immaginazione» (I, 212). L'immaginazione permette dunque di rispondere in senso affermativo, ma fallace, al quesito: «X, Y e Z sono la stessa persona?».

La condizione (3) afferma che D ha avuto l'esito desiderabile se, e solo se, la persona decreata non dispone più di un criterio biunivoco di identità, mediante il quale stabilire in modo inequivoco un riferimento ad un medesimo sé in momenti differenti. La condizione (4) radicalizza questa situazione. Essa precisa che l'esito di D deve identificarsi con una tale impossibilità di autoidentificazione da rendere plausibile l'ipotesi che due esperienze personali siano state vissute da persone diverse. Le condizioni (3) e (4) non richiedono comunque una risposta alla seguente questione: «Quando X, Y e Z non sono più la stessa persona?». La domanda presuppone che si dia una soglia critica che ci permetta di discriminare il limite decisivo tra l'essere una stessa persona e il non esserlo. Questo limite avrebbe ragione di sussistere se noi fossimo in grado di distinguere tra proprietà necessarie (che identificano la nostra natura personale) e proprietà che non lo sono (che dipendono da circostanze particolari della nostra vita). Nell'insieme delle condizioni necessarie potremmo includere, ad esempio, le modalità di percezione del dolore, di attribuire un senso alla vita, ecc. Nel secondo insieme di condizioni potremmo far rientrare le acquisizioni di successo, il modo in cui gestiamo i rapporti personali e di lavoro, ecc.. Se disponessimo di un qualche canone di distinzione tra questi due insiemi, allora potremmo, ad esempio, affermare che la distruzione decreativa dell'ultima proprietà della serie di caratteristiche personali essenziali e necessarie costituisce quel limite che stiamo cercando. Una simile congettura non è plausibile. Le condizioni (1) e (2) implicano infatti che quando facciamo appello all'identità personale ci riferiamo a sequenze di eventi rese omogenee solo dalla loro comune matrice casuale. Della nostra persona, pertanto, non si possono predicare qualità necessarie. L'interrogativo concernente la soglia rimane così una questione senza risposta.

Si potrebbe obiettare che le condizioni (3) e (4) non sono sufficienti. Il processo decreativo presuppone infatti una scelta volontaria di sottoporsi ad esso. In qualsiasi momento di D noi siamo almeno coscienti della sua attuazione personale. Se non ne fossimo coscienti, allora come potremmo dirigerla passo dopo passo verso le nostre stesse esperienze? Si potrebbe ulteriormente argomentare, in un'ottica cartesiana, che la consapevolezza dei diversi momenti del processo decreativo implica un fatto ulteriore, ossia un'entità astratta simile al «cogito». D dunque tutto può annichilire salvo quella parte dell'io che la attua consapevolmente. Le due obiezioni non sono calzanti. Per quel che concerne la seconda si può rilevare che il «cogito» è un'entità per la quale

vale il criterio del tutto o nulla. Esso non ammette né una diminuzione né una perdita parziale, così come accade durante D. In relazione alla seconda obiezione vale la considerazione seguente: le condizioni (3) e (4) si applicano solo nei riguardi dell'ultimo passaggio di D, quando D entra in corto circuito con se stesso. La volontà di autodistruggersi si distrugge essa stessa. Il punto terminale cui si è pervenuti corrisponde in effetti - secondo S. Weil - ad una sorta di stato vegetativo, di immobilità di pensiero (PS, 143; CS, 306), quella che rappresenta la condizione ideale per ricevere la grazia divina (I, 278-279). Parlare in questo contesto di volontà e di consapevolezza appare evidentemente un non senso.

Il significato della vita

In uno dei suoi primi scritti filosofici S. Weil si era chiesta come sia possibile conoscere «ce que je ne suis pas» (OC, I, 339). La decreazione fornisce una risposta a tale interrogativo. Essa configura - come ha sottolineato M. Veto⁷ - un metodo di conoscenza personale. La domanda tuttavia è più ampia; essa investe la questione del senso della vita. Il processo decreativo prescrive di portarci fuori dalla prospettiva personale per proiettarci in una dimensione dalla quale possiamo sottoporre le strutture della nostra persona - i nostri limiti, nel linguaggio di S. Weil (IP, 145) - ad un esame oggettivo. Ogni esistenza costituisce in apparenza un'architettura ben integrata di piani psicologici: limiti che sembrano accettabili se visti dal suo interno. Sono proprio questi limiti ad imporre la questione del significato della vita. Proporci di analizzarli comporta implicitamente il trascenderli, l'andare oltre i limiti stessi. In caso contrario i limiti rinchiuderanno la nostra osservazione entro un confine implicito. Trascendendoci, noi scopriamo che per avere significato la nostra vita deve relazionarsi con strutture e con dimensioni etiche che procedono al di là di essa (IP, 166). Simone Weil ce le ha indicate: la necessità cosmica, la congiunzione, il «contatto» (CO, 369; OL, 228; II, 131) con Dio. Accettarle è una questione di scelta la cui evidenza non può essere espressa sotto condizioni di verità, ma accettando la cornice metafisica del pensiero di S. Weil. Tuttavia l'indicazione secondo cui ogni tentativo di cogliere il significato della vita richiede la capacità di sfuggire ai limiti della propria situazione personale può essere acquisita senza necessariamente far proprio il contesto metafisico originario. Il passaggio ad una prospettiva impersonale della propria persona può richiedere infatti soltanto di trattare le nostre esperienze senza accordare alla nostra concezione personale autoriflessiva quello statuto privilegiato che una lunga tradizione filosofica le assegna.

NOTE

Le opere di Simone Weil citate sono espresse in sigla.

I, II, I - Cahiers, voll. I, II, III, Plon, Paris, 1970; AD - *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966; CO - *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951; CS - *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950; EL - *Ecrits de Londres et Dernières Lettres*, Gallimard, Paris, 1957; IP - *Intuitions préchrétiennes*, La Colombe, Paris 1951; OL - *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955; OC - *Le cogito et la preuve ontologique*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1988, vol. I, pp. 329-343; PS - *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962.

¹ T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1986 (tr. it.: *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano, 1988).

² D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, New York, 1984 (tr. it.: *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989).

³ Su questo tema ci permettiamo di rimandare al nostro lavoro: *La logica dell'assurdo nel pensiero di Simone Weil: una proposta di lettura*, in «Fenomenologia e Società», n. 2, 1990.

⁴ E' stato di recente organizzato tra il 30 marzo e il 1° aprile, ad esempio, un convegno a Bad Boll sul tema: «Simone Weil und die spirituelle Dimension der Mythen und Märchen».

⁵ Si veda, ad esempio, la recentissima pubblicazione del volume di G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, La Tartaruga, Milano, 1991, un lavoro in cui la disamina biografica si interseca in modo assai originale con l'analisi del pensiero della Weil. Per quel che concerne la versione italiana dei *Cahiers*, G. Gaeta ne ha curato l'edizione (*Quaderni*, voll. I, II, III rispettivamente del 1982, 1985, 1988) per le edizioni Adelphi di Milano.

⁶ R. NOZIK, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1981 (tr. it.: *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano, 1987).

⁷ M. VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris, 1971, p. 32.

VICO E LA RETORICA

GIUSEPPE PATELLA

Dipartimento di filosofia
II Università di Roma

Un notevole ritorno di interesse sembra manifestarsi nella riflessione filosofica contemporanea per ciò che riguarda la figura e il pensiero di Giambattista Vico. Tale ritorno di interesse pare tuttavia essere caratterizzato da una accentuata consapevolezza critica e una più spiccata attenzione e valorizzazione di alcuni aspetti solitamente considerati secondari o addirittura palesemente trascurati dalla storiografia vichiana «ufficiale». La recente pubblicazione di almeno tre scritti significativi intorno a Vico, di Giuliano Crifò, di Ernesto Grassi e di Andrea Battistini, presenta una singolare convergenza tematica verso l'approfondimento del ruolo della retorica nel pensiero vichiano. Una approfondita disamina di tali scritti chiarirà il senso della rinnovata attenzione con cui si comincia a considerare un aspetto non più trascurabile dell'opera del filosofo napoletano. Prima di prendere attentamente in considerazione nell'ordine le tre opere in questione, è tuttavia opportuno premettere alcune notizie biografiche di Vico proprio in merito al suo rapporto con la disciplina della retorica.

Le tormentate vicende alle quali fu sottoposta la vita di Giambattista Vico sono ben note. Figlio di un modestissimo libraio, riuscì tra mille difficoltà a laurearsi in giurisprudenza e, dopo aver trascorso («straniero nella sua patria») diversi anni a Vatolla nel Cilento come precettore dei figli di un ricco marchese (Domenico Rocca), nel 1699, all'età cioè di trentuno anni si decise a concorrere alla cattedra di Retorica nell'Università di Napoli. Divenuto allora docente di retorica, insegnamento che in un primo momento Vico considerò provvisorio, dovette rassegnarsi a non poter procedere oltre, deluso e amareggiato nell'aspirazione di ottenere una cattedra di giurisprudenza. La retorica divenne dunque per il filosofo napoletano l'insegnamento di tutta una vita.

A quell'insegnamento della «difficilissima arte del dire», che Vico tenne praticamente dal 1699 fino alla fine dei suoi anni, si devono le *Institutiones Oratoriae*, vale a dire il testo fondamentale che raccoglieva le sue lezioni universitarie e sul quale, evidentemente, egli faceva studiare i suoi allievi. Pubblicate in versione italiana, peraltro ridotta, nel 1844 e l'anno successivo in una edizione latina sul testo originario steso da Vico nel 1711, le *Institutiones* non hanno mai costituito oggetto di particolare interesse di studio da parte

della storiografia filosofica vichiana, giudicate sostanzialmente di scarso rilievo nell'architettura generale del suo pensiero e sulle quali grava ancora oggi la pregiudiziale valutazione di «fatica meramente scolastica», di arido e sterile lavoro compilatorio, espressa dal Neoidealismo italiano e in particolare da Fausto Nicolini. Inoltre, i numerosi studi di Nicolini stesso, che insieme a Croce è stato il curatore dell'edizione critica delle opere di Vico, avevano finora collocato al 1718 la stesura del manoscritto più ampio dell'opera in questione, relegandola dunque al periodo delle opere minori del filosofo napoletano e comunque prima della *Scienza nuova*. Ora, sulla base di un manoscritto risalente al 1741, rimasto finora inedito, contenente appunto le *Institutiones Oratoriae*, vengono pubblicate per la prima volta in edizione critica integrale con testo latino originale a fronte, a cura di Giuliano Crifò, quelle lezioni di retorica che Vico stese e modificò per tutta la vita e alle quali lavorò almeno fino all'anno precedente il suo abbandono dell'insegnamento universitario. Il fatto risulta di notevole rilievo almeno per un duplice ordine di motivi: il primo, perchè pone all'attenzione degli studiosi una fetta considerevole degli studi vichiani, cui il filosofo attese fino al termine della sua vita e, il secondo, perchè mette in evidenza la continuità e la coerenza di un pensiero retorico vichiano fin qui sottovalutato o platealmente trascurato dalla critica. Inoltre, da un lato le *Institutiones* consentono di risalire alle fonti del pensiero retorico vichiano, di scoprirne le figure fondamentali, gli autori più o meno nascosti (che sono Aristotele, Quintiliano, Cicerone) e, dall'altro, forniscono una chiara presentazione dei modelli espositivi e degli schemi argomentativi di cui si serviva il filosofo partenopeo.

Tuttavia ora si chiede: qual'è la posizione e il ruolo che l'opera occupa nel complesso del pensiero vichiano? Si vada con ordine; occorre prima capire da cosa è provocato il giudizio svalutativo sul manuale retorico formulato da Nicolini, poichè esso impedisce ancora oggi una corretta valutazione non solo di tale opera, ma dell'intero pensiero retorico vichiano.

Il giudizio critico, espresso da Nicolini, secondo il quale il *Rhetoricae liber* vichiano sarebbe completamente estraneo al suo pensiero e di «nessuna importanza scientifica», si basa sulla convinzione che esisterebbe una insanabile contraddizione tra l'insegnamento retorico del filosofo partenopeo e la dottrina dei tropi presente nella *Scienza Nuova*, a tal punto - sostiene Nicolini - che lo stesso Vico, quando nei suoi ultimi anni cercò di conciliare il suo «vecchio manuale» con la *Scienza Nuova*, fu costretto ad eliminare circa la metà dei paragrafi del manuale, e in particolare proprio quei paragrafi riguardanti i tropi e le figure di parola e di pensiero.

Secondo Nicolini, dunque - che si riferisce comunque ad una versione delle *Institutiones* esibita dal cosiddetto manoscritto Croce e assegnata (erroneamente) al 1738 - il cambiamento avvenuto nel pensiero di Vico riguardan-

te il significato da attribuire ai tropi, fatto risalire al 1721, non avrebbe consentito di conservare i concetti fondamentali della retorica tradizionale sui tropi e sulle figure: di qui, dice Nicolini, l'assenza di quella parte sui tropi nella versione Croce del manoscritto. Ora però, il curatore del volume, Giuliano Crifò¹, si preoccupa di smantellare minuziosamente, proprio sulla base di dati tutti interni all'opera vichiana e presentati *ad abundantiam* (cfr. pp. XXVIII-XL), l'intera impalcatura della valutazione negativa formulata da Nicolini, dimostrando, quindi, non solo la persistenza delle convinzioni retoriche di Vico fino all'ultima *Scienza Nuova*, ma anche il loro continuo e stretto intrecciarsi con il resto dell'opera vichiana, restituendo così alla sua opera retorica tutto lo spessore e l'importanza che possiede. Va inoltre rilevato che la critica di Nicolini si inserisce all'interno di una sua generale considerazione svalutativa della retorica in sé, considerata come «pseudoscienza empirica e meramente normativa», rafforzata certamente dalle posizioni del Croce della *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, secondo cui non è possibile una reale legittimazione della retorica come scienza.

Ora, come non manca di sottolineare lo stesso Crifò, si deve ammettere che in seguito a numerosi studi, compiuti soprattutto negli ultimi venti anni, in merito non solo all'opera maggiore di Vico, ma anche ad aspetti solitamente considerati secondari del suo pensiero, la situazione è cambiata. Esistono tuttavia ancora alcuni motivi di perplessità da parte della critica riguardo quest'opera di Vico: «si è finalmente aperta una nuova linea d'indagine sulla retorica di Vico senza però vedere ancora l'urgenza di ristabilire anzitutto quel contatto con il testo delle *I. O.*, capace di garantirne l'adeguata collocazione nell'orizzonte della cultura vichiana e degli studi su Vico» (p. XLV). Il rinnovato interesse con cui ultimamente si è cominciato ad affrontare il complesso del pensiero retorico vichiano, attraverso il contributo di diversi campi disciplinari (dalla linguistica alla epistemologia, alla filologia e così via), testimoniato dai cospicui contributi teorici di Momigliano, Pagliaro, Berlin, Tagliacozzo, Perelman e Olbrechts-Tyteca, Giuliani, Fubini, Grassi, De Mauro, Battistini, Mooney, Verene e tanti altri, sottolinea la crescente consapevolezza della critica nei riguardi di un aspetto non più trascurabile del pensiero vichiano; tuttavia - continua Crifò - «anche se taluno ha valorizzato il collegamento tra *I. O.* ed ulteriori enunciazioni vichiane, la sostanza reale di tale connessione non è ancora entrata decisamente a far parte dello strumentario scientifico con il quale si può studiare Vico» (p. XLVII) e, in altri casi, alcune «nuove prospettive di studio sembrano essere più l'effetto di metodologie e sensibilità presenti in altri campi di ricerca e applicate all'interpretazione dell'opera vichiana che non sorte dall'interno di questa. E ciò potrebbe anche spiegare il perdurante silenzio sulle *I. O.* (con le debite eccezioni) e comunque il fatto che, pur se esse vengono prese in considerazione, non

sempre e non del tutto ci si è però liberati dall'insegnamento canonizzato dal Nicolini» (p. XLV).

Crifò insiste parecchio, e sicuramente a ragione, sull'esigenza di ricollocare l'opera retorica vichiana all'interno del suo pensiero, pur nella convinzione che ciò non significa che «nelle *I. O.* si ritrovino le ragioni della metafisica o tutte quelle dell'antropologia vichiana. Vi si ritrovano, però, ragioni di logica e di cultura (p. XLII). Nelle *Institutiones* si trova tuttavia certamente quella costante preoccupazione, quasi un assillo di tutto il pensiero di Vico, di contrastare la canonica contrapposizione, tipica dell'epoca moderna, tra sensibilità e intelletto, tra mente e cuore, o meglio - per dirla con le sue stesse parole - tra «la lingua e il cuore». Dissociazione canonizzata da Cartesio, cui il pensatore napoletano rivolge l'accusa di voler «geometrizzare» l'esperienza umana: «L'applicazione del metodo geometrico nel discorso civile equivale infatti ad eliminare dalla realtà umana gli impulsi, l'azzardo, l'occasione, la fortuna; non ammettere niente di acuto e sottile nel discorso, e indicare solo quel che ci sta proprio davanti; dar da mangiare agli ascoltatori, come ad alunni, solo pane già masticato» (§9). Nell'opera, appare inoltre essenziale a Vico sottolineare la strettissima connessione di retorica e filosofia, sostenuta fin dalle *Orazioni inaugurali* e soprattutto dal *De ratione*. Il primato della sola facoltà dell'intelletto avanzato dal cartesianismo, che ha «corrotto» la retorica perchè ha reso la filosofia «secca» e «arida», viene così superato da Vico in nome di una contestualità organica delle facoltà umane, che prepara la ricomposizione del dissidio tra retorica e filosofia, essendo queste originariamente congiunte. Scrive infatti Vico: «nella migliore età della filosofia greca mancava un termine per designare lo specialista (di retorica), dato che la retorica si apprendeva con la stessa filosofia ... Ma quando avvenne la separazione dello studio della filosofia da quello dell'eloquenza, al quale era naturalmente congiunto, ed ebbe inizio il dissidio tra lingua e cuore, i maestri di questa arte, assolutamente sprovvisti di filosofia e vani parolai, si appropriarono del nome di sofisti, vale a dire del nome antico dei filosofi» (§1). E altrove lapidariamente esclama: «la filosofia è lo strumento che più serve alla retorica» (§9).

Per Vico, dunque, la retorica non è affatto estranea alla filosofia, piuttosto ne fa parte; poichè la retorica è l'arte di persuadere proponendo argomenti validi, essa è veicolo di verità, di una verità però che vive nel discorso e nel linguaggio, che ha quindi bisogno del consenso di coloro a cui si rivolge. Leggendo infatti le *Institutiones Oratoriae* è possibile individuare una comunità linguistica, con la propria fisionomia e le proprie regole, a cui Vico sembra rivolgersi, che lascia intravedere anche l'orizzonte di una comunità civile («il parlar figurato» e metaforico, «ben parlare in concetti», per Vico costituisce infatti la forma originaria e più propria del discorso umano): di

qui - come è stato sottolineato da molti critici - le enormi applicazioni di tipo «politico» del pensiero vichiano. Anche in questa prospettiva viene allora confermata quella continuità di problematiche e aperture tematiche con l'intera opera del filosofo partenopeo.

In definitiva, dunque, se da un lato le *Institutiones* vanno considerate come uno dei materiali fondamentali con cui è stato costruito il capolavoro vichiano, la *Scienza nuova*, e non come arida e sterile fatica compilatoria, dall'altro sottolineano la intrinseca connessione tra insegnamento retorico e orizzonte complessivo del suo pensiero.

Dal canto suo il volume di Grassi² raccoglie una serie di saggi riguardanti le riflessioni del noto pensatore sulla retorica, Vico e l'umanesimo, che in parte sono già apparsi in riviste, volumi collettanei o presentati in occasione di convegni internazionali. Tali saggi, che coprono almeno due decenni della riflessione filosofica di Grassi, dal 1969 ad oggi, offrono l'opportunità di seguire da vicino i temi e i termini principali del suo pensiero, che si focalizza soprattutto intorno alla interconnessione tra l'umanesimo (gli studi di Grassi sulla cultura dell'umanesimo e del Rinascimento sono ben noti in tutto il mondo), il pensiero di Giambattista Vico, la retorica, da lui intesa come forma peculiare di conoscenza filosofica, e la riflessione di Heidegger.

Come in molte altre sue pubblicazioni, anche in questi scritti americani Grassi pone in relazione i due motivi fondamentali della sua lunga e interessante riflessione: da un lato il profondo interesse e la viva attenzione nei confronti della tradizione dell'Umanesimo italiano - che nelle parole di Grassi rappresenta quel «movimento filosofico» che ha caratterizzato il pensiero in Italia dalla seconda metà del quattordicesimo secolo alla parte finale del quindicesimo secolo - dall'altro l'incontro con la meditazione heideggeriana, che ha profondamente influenzato l'articolazione interna del suo pensiero. Nei suoi lavori sul pensiero rinascimentale, contrariamente alle interpretazioni dominanti, Grassi ha sempre messo in evidenza l'importanza della parola poetica e retorica nella letteratura di quel movimento e ha considerato la figura della metafora non solamente dal punto di vista strettamente letterario, ma nella sua più generale e genuina prospettiva filosofica. E ciò gli ha permesso di stabilire uno stretto legame con l'universo del linguaggio poetico heideggeriano (quello dell'ultimo Heidegger), la sua profonda meditazione sulla parola poetica che si approssima all'Essere, malgrado - sostiene Grassi - Heidegger abbia male interpretato, o addirittura completamente trascurato, quel movimento. Di qui emerge anche la centralità della figura di Vico, che Grassi considera come l'ultimo pensatore della grande tradizione umanistica italiana, dal cui pensiero il filosofo tedesco trae la convinzione dell'importanza di un pensiero retorico che si articola attraverso la connessione di retorica e filosofia, intese come forme originarie del conoscere umano, la cui formu-

lazione retorica della parola rappresenta il momento di partenza del suo procedere.

Ma qual'è il filo rosso che lega ancor più da vicino gli scritti presentati in questo volume? Cosa hanno in comune Vico, la retorica E Heidegger? Cominciamo con Vico.

Ciò che Grassi sottolinea maggiormente nella filosofia vichiana è la concezione della *fantasia*, intesa come potere o facoltà primordiale del pensiero umano, la capacità che solo la mente umana possiede di formulare l'esperienza in termini di «universali fantastici» e che tale potere «fantastico» è richiesto e in qualche maniera presupposto anche dalla nostra capacità di organizzare il mondo in termini razionali. Al centro di tale visione vi è il concetto vichiano di «ingegno», *ingenium*, (*ingenuity*, in inglese), che secondo Grassi affonda le proprie radici sia nell'antichità sia nella cultura del Rinascimento, consistente nella abilità della mente a stabilire e creare delle connessioni tra le cose che vengono espresse in maniera compiuta nella metafora. In tal modo, la metafora non rappresenta una semplice forma di abbellimento, una sorta di ornamento delle relazioni tra le cose del mondo che sono già conosciute empiricamente e razionalmente. Ma è attraverso la facoltà dell'ingegno, la nostra capacità di produrre metafore, che riusciamo a stabilire quelle originali, primordiali, connessioni che danno alla mente le proprie immagini basilari o «luoghi» attraverso i quali pensare l'ordine del mondo in maniera razionale. Vi è quindi una stretta connessione, sottolineata più volte da Grassi, tra la concezione vichiana dell'ingegno e della metafora, come forze originali in grado di legare insieme tutti gli aspetti dell'esperienza, e l'arte rinascimentale della retorica, come capacità di trovare i luoghi comuni fondamentali del pensiero per mezzo dei quali può essere raggiunto un atto ragionevole della mente umana. In questa prospettiva si spiega la continuità della tradizione umanistica e rinascimentale nella riflessione vichiana.

Da quanto si è detto non è difficile immaginare la peculiare concezione grassiana della retorica e, quindi, la particolare configurazione del rapporto tra retorica stessa e filosofia. La visione tradizionale della retorica, che in epoca moderna è stata sostenuta sia dall'empirismo di Locke sia dal tradizionalismo cartesiano, si basa sulla convinzione che essa sia un'arte del linguaggio che gioca con le emozioni o, tutt'al più, uno strumento capace di rendere attraenti delle verità stabilite o dalla ragione derivante da un pensiero che si modella in base alle certezze di un metodo matematico-geometrico o dalla produzione di idee derivante dai sensi. Contrariamente a tale visione, Grassi rovescia la supremazia della ragione filosofica su quella retorica, in modo da rivendicare tutti i diritti di quest'ultima. Egli lega la retorica non al linguaggio che abbellisce le verità già prodotte e confezionate dal discorso razionale, ma al linguaggio che dà origine agli *archai*, sui quali si fonda l'atti-

vità del pensiero. Tale linguaggio, come la parola poetica o la metafora, come il *mythos*, prorompe dal tempo esterno e stabilisce o momenti iniziali del pensiero. La logica, al contrario, non può mai sostituire i propri momenti iniziali o «trovare» un nuovo momento iniziale al di fuori del proprio sistema. Questo potere metaforico della mente, in grado di esprimere tali fondamenti, viene identificato da Grassi con la retorica, in opposizione alla logica. Quando la filosofia accoglie in sé lo studio di questo senso originario del linguaggio (come avviene nella filosofia di Vico), la filosofia include in se stessa anche la retorica, considerandola come un momento essenziale nell'atto del conoscere umano invece di intenderla come lo studio di una forma di linguaggio esterna alla verità o un puro discorso fatto di emozioni incapace di essere parte integrante della vera conoscenza. In questa prospettiva viene spiegato il senso della frase di Grassi secondo la quale «la retorica è filosofia».

Tale concezione del linguaggio come originario, vale a dire di un linguaggio del fondamento e dell'importanza della parola poetica per il pensiero, viene da Grassi rintracciata anche in Heidegger: di qui la chiarificazione del ruolo di questa figura nel pensiero di Grassi. Nei suoi studi degli ultimi anni, quando Grassi ha concentrato lo sforzo sulla riflessione heideggeriana e l'umanesimo, egli si è preoccupato di mostrare come Heidegger avesse frainteso la tradizione dell'umanesimo e l'importanza filosofica di tale tradizione. Le obiezioni heideggeriane sono certamente corrette nel senso convenzionale in cui l'umanesimo viene considerato e sono sicuramente valide nei loro termini propri, tuttavia Heidegger non è venuto a conoscenza della revisione dell'interpretazione dei testi del Rinascimento che Grassi ha sviluppato nella sua lunga riflessione e che ora cerca di porre in relazione con gli intenti della filosofia heideggeriana stessa.

Nelle sue opere Heidegger non ha menzionato *La Scienza nuova* e non c'è ragione di credere che questa abbia avuto qualche influenza sul suo pensiero. Ci sono tuttavia alcuni notevoli punti di contatti: quello principale riguarda la concezione dello «schiaramento», avanzata da Vico nella sua descrizione degli eroi presenti nella grande foresta che copre la terra, eroi come Ercole, il quale genera la «luce» e dà luogo allo sviluppo della saggezza e della società umana. Grassi coglie un parallelo tra la *luce* di Vico e la concezione della *Lichtung* presente negli *Holzwege* heideggeriani. Un altro notevole punto di contatto si trova nel loro comune rifiuto della metafisica tradizionale e nel tentativo di configurare l'attività del pensiero in maniera dissimile rispetto al sapere scientifico e «calcolante».

Ora, continuare a indagare non solo i validi punti di connessione tra il pensiero vichiano e quello heideggeriano, come Grassi continua a fare, ma proseguire a scommettere sull'attualità di Vico rappresenta la vera sfida che Grassi, insieme ad altri, lanciano alla riflessione filosofica contemporanea.

A questo punto, la sfida lanciata da Grassi sembra essere pienamente raccolta da Battistini, il quale in questa nuova edizione delle opere di Vico da lui curata sembra intenzionato a lanciare a sua volta la sfida dell'impresa che pone nel segno della retorica il rilancio del pensiero vichiano nell'attualità³.

Si potrebbe tuttavia cominciare col chiederci perchè una nuova edizione delle opere di Vico. Non ne sono in circolazione già molte, ben raccolte e adeguatamente commentate, a cominciare dalla ormai classica voluta e commentata da Fausto Nicolini (il commentatore «ufficiale») con la collaborazione dell'esaltatore più famoso della filosofia vichiana Benedetto Croce? Gli interrogativi sono più che legittimi e tutt'altro che superficiali - anche perchè la presente edizione realizzata nella lussuosa collana de «I Meridiani» rappresenta già in sé un evento degno di riflessione - e lo sono a tal punto che lo stesso Battistini, eruditissimo curatore dell'opera, li accoglie apertamente in tutta la loro problematicità e cerca di darne soddisfazione. Cosa distingue, dunque, questa edizione dalle molte altre ancora in commercio, quali sono i criteri di scelta fondamentali, la prospettiva teorica e metodologica adottata, le opzioni di fondo che la contraddistinguono?

Occorre preliminarmente rendere conto delle presenze e delle assenze. Per esplicita ammissione del curatore stesso, i testi esclusi che fanno maggiormente sentire la loro mancanza sono il *De antiquissima*, le *Orazioni inaugurali* (di cui è uscita la edizione critica nel 1983 a cura di Gian Galeazzo Visconti), il *Diritto universale* e le *Institutiones Oratoriae* (la cui edizione critica, di cui si è parlato, è del 1989 a cura di Giuliano Crifò). Esclusioni che vengono giustificate essenzialmente da due motivi: il primo, perchè la collana accoglie testi eminentemente letterari e, dunque, Vico viene proposto come un «classico» della cultura, di cui vengono presentati l'opera maggiore (La *Scienza nuova* nelle sue due estreme edizioni), l'aspetto autobiografico (la *Vita* e le numerose lettere) e l'aspetto più vicino alla sua attività professionale (rappresentato da quelle orazioni che cronologicamente vanno dal *De ratione* fino al *De mente heroica*); il secondo motivo, pur legato al primo, per esigenze editoriali: l'eventuale inclusione delle altre opere, a partire dal *Diritto universale*, avrebbe notevolmente ampliato l'opera ben oltre i due voluminosi tomi, già fin troppo densi di pagine e di righe, in cui si presenta.

Ora, più in generale, tutto ciò si inserisce perfettamente entro il quadro del peculiare approccio teorico e metodologico avanzato da Battistini: un approccio ai testi vichiani in sintesi definibile come retorico-antropologico, secondo il quale l'intero sforzo teorico vichiano va letto come un poderoso tentativo di indagare e di ricercare le origini e la natura dell'umanità attraverso un movimento teso a penetrare il profondo strato di sedimentazioni che si sono sovrapposte. Tale movimento assume allora le caratteristiche di una vera e propria indagine di tipo antropologico che si serve di una narrazione dalle

forme allegoriche, nel senso che è volta alla scoperta di ciò che è obliato, nascosto, rimosso, diverso. Il filosofo Vico, dunque, veste i panni dell'antropologo (Battistini sostiene addirittura che a Vico spetta questo attributo prima ancora di quello di filosofo) e cerca di «sciogliere le monadi irrelate dei fenomeni nella dinamica di un racconto», un racconto allegorico che procede attraverso l'etimologia - definita da Vico *historia rerum* - quell'attività che «si rivolge alle parole e che ne tramanda la storia spiegandone le origini e gli sviluppi. (...) Ma siccome alle parole corrispondono le idee delle cose, alla filologia spetta anzitutto il compito di comprendere la storia delle cose» (*De constantia philologiae*, I, 1). E Vico, a ragione, può essere considerato come uno dei padri fondatori di quelle scienze che studiano la cultura umana in senso antropologico, in quanto in tutta la sua opera egli si dimostra perfettamente consapevole di voler evitare sia quell'atteggiamento ottusamente positivistico fatto di disprezzo razionalistico per le credenze e le superstizioni dei primitivi, come se esse fossero completamente prive di senso, sia quell'atteggiamento manifestamente illusorio secondo il quale dietro la lettera dei miti e dei racconti arcaici si celerebbe una sapienza nascosta che sarebbe possibile attingere nuovamente.

A partire da questa ipotesi interpretativa, che si cercherà di chiarire meglio più avanti, vale a dire secondo la lettura di Vico come il filosofo delle origini e della mentalità primitiva, deriva un criterio editoriale che tende ad evitare di immettere nei testi vichiani aggiunte, integrazioni o correzioni sintattiche (in aperta opposizione alla *vis correctoria* di Nicolini, cui peraltro Battistini dice di dovere molto per ciò che riguarda la parte del commento), nella consapevolezza che anche gli errori o le sviste di ogni genere rappresentano più o meno consapevolmente l'espressione di quella mentalità primitiva che, da antropologo *ante litteram*, Vico non si stancò di indagare. In questa prospettiva, Battistini stesso sostiene di aver «optato per una maggiore fedeltà alla lezione originale», «in ossequio al canone della fedeltà», per cui «l'unico tipo di errori corretto direttamente nel testo sono stati i refusi imputabili al tipografo» (pp. LVI-LVII).

Ora, secondo Battistini, il filosofo della *Scienza Nuova*, che indaga le origini dell'umanità dietro la lettera delle narrazioni bibliche e mitiche attraverso le ricostruzioni etimologiche, che si serve dell'analisi psicologica per ricercare il senso del linguaggio elementare dei popoli primitivi, necessita di strumenti interpretativi, stilistici, formali e metodologici che non siano affatto desumibili da un sistema di significazione governato da regole che seguono i freddi principi della logica e della ragione. Per il pensatore alla scoperta delle origini - scrive Battistini - «la logica e la ragione non possiedono alcuna utilità; al loro posto Vico fa intervenire la retorica». Vico dunque sembra stabilire una sorta di principio di corrispondenza tra metodo di indagine e

oggetto di ricerca, principio secondo il quale per la descrizione dell'infanzia dell'umanità il metodo logico e geometrico di derivazione cartesiana si dimostra del tutto inattendibile; occorre piuttosto tutta la forza della fantasia, della immaginazione, della memoria, in una parola della retorica: «per comprendere la grammatica della poesia e del mito, per sua natura ambigua, indefinita, polisemica, cosa di meglio della retorica, con la sua pretesa di codificare l'aspetto connotativo del linguaggio e la rivendicazione dei diritti gnoseologici della fantasia?» (p. XX). In quest'ottica, anche lo stile, il lessico, la grammatica devono quindi essere perfettamente confacenti alla descrizione dell'oggetto: «arcaismi, ricuperi etimologici, metafore animistiche, verbi espressivi, sintassi errabonda rappresentano la ripresa anche formale del linguaggio primitivo, allorché i miti e le immagini servivano tanto a conoscere la realtà quanto a esprimerla. (...) Vico, una volta rintracciato il mondo atavico, per darne conto non può non ricorrere, sia pure fondendoli con le acquisizioni più tarde, a quegli stessi archetipi sublimi. Del resto, a cosa potrebbero servire i ragionamenti chiari e distinti, la logica dei sillogismi, la tassonomia di tipo cartesiano, quando l'oggetto da rappresentare segue tutt'altro procedimento, quello analogico fondato sull'ingegno, la fantasia e la memoria?» (p. XXVII). Di qui tutta l'importanza che Battistini attribuisce alla retorica nella interpretazione dell'opera di Vico, problematica alla quale lo studioso italiano ha dedicato numerosi e importanti studi, materia che lo stesso Vico ha insegnato per oltre quarant'anni.

La retorica è infatti per il filosofo napoletano non soltanto quella «difficilissima arte del dire», ma quell'attività che non può affatto essere separata dalla filosofia stessa - come è avvenuto soprattutto in Cartesio - poiché nell'antichità esse erano originariamente congiunte. E la strettissima connessione di retorica e filosofia viene sostenuta da Vico fin dalle Orazioni inaugurali, poi ripresa nelle Institutiones Oratoriae e ribadita soprattutto nel De ratione. Il primato della sola facoltà dell'intelletto avanzato dal cartesianesimo, che ha «corrotto» la retorica perché ha reso la filosofia «secca» e «arida», viene così superato da Vico in nome di una contestualità organica delle facoltà umane che prepara la ricomposizione del dissidio tra retorica e filosofia, contro quella che Vico chiama la dissociazione tra «la lingua e il cuore». La retorica non è quindi affatto estranea alla filosofia, piuttosto ne fa parte; poiché la retorica è l'arte di persuadere proponendo argomenti validi, essa è veicolo di verità, tuttavia di una verità che vive nel discorso e nel linguaggio, che ha quindi bisogno del consenso di coloro a cui si rivolge. Il «parlar figurato» e metaforico, il «bel parlare in concetti», inoltre, per Vico costituisce la forma originaria e più propria del linguaggio umano.

Tutto ciò, secondo Battistini, dà all'intera opera vichiana il senso di una grande enciclopedia di tipo barocco e fa di Vico un perfetto *Barockmensch*,

secondo la definizione suggerita da Meinecke. Vico, dunque, come uomo del suo tempo, immerso nella cultura del barocco, della quale il filosofo napoletano lascia trasparire la lezione, ad esempio, laddove parla delle notevoli risorse connettive dell'ingegno (soprattutto nella *Scienza nuova*) e del valore della prudenza nel discorso civile (soprattutto nel *De ratione*), nozioni acutamente analizzate dal gesuita spagnolo Baltasar Gracián, e la sua opera come un'immensa enciclopedia che «si ispira ai canoni, inclusivi e divaganti, dell'età barocca, piuttosto che a quelli, selettivi e geometrici, elaborati dall'Illuminismo», (p. XVI), che assembla i più diversi materiali secondo quell'*Ars combinatoria* che procede per accostamenti analogici, caratterizzata da forme simboliche, allegoriche, poetiche, fantastiche, governata dalla lucida capacità dell'ingegno di accostare anche le cose apparentemente più lontane e disparate. Un'immagine, questa, dell'opera vichiana come di un'enciclopedia di tipo barocco e non illuministico, particolarmente pregnante, significativa e - sembra di poter dire - certamente appropriata.

E' dunque evidente come con questo tipo di lettura dei testi vichiani si arrivi in una direzione completamente opposta rispetto a quella indicata da Benedetto Croce e fatta propria anche da Fausto Nicolini, e non solo per la pregiudiziale considerazione svalutativa della retorica in sé da parte di quest'ultimo, ma soprattutto perché il Vico di Croce sembra eccessivamente sbilanciato in avanti, tutto volto com'è a «precorrere» il Romanticismo e a dimenticare - quasi - la grande lezione del barocco, fortemente viva anche nella Napoli di primo Settecento, soprattutto per quel che riguarda proprio la retorica: quell'arte del dialogo tesa a *movere* l'animo e a suscitare forti passioni negli individui, portatrice di una verità che si afferma come criterio consensuale poiché vive nel colloquio e nello scambio linguistico di una collettività.

Per l'antropologo Vico, dunque, che fa della retorica sia la «cosa» (in senso forte) da pensare, sia il modo di pensarla è molto difficile - come scrive Battistini nella conclusione della sua *Introduzione* - immaginare oggi l'avvento del suo tramonto.

NOTE

¹ Giambattista VICO, *Institutiones Oratoriae*, testo critico, versione, commento e saggio introduttivo di Giuliano Crifò, Napoli 1989, pp. CXII-568.

² Ernesto GRASSI, *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York 1990, pp. 217.

³ Giambattista VICO, *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Milano, 1990, tomi 2, pp. LXI-1955.

(22.10.91)

LA DIDATTICA DELLA FILOSOFIA IN UNA RECENTE OPERA DI E. BERTI-F. VOLPI*

MARCELLO OSTINELLI
Liceo di Bellinzona

Quando mi trovo tra le mani una nuova edizione di un manuale di storia della filosofia per i licei non riesco solitamente a trattenere un moto di insoddisfazione. Non so se ciò dipenda anche da certe mie idiosincrasie e da certe mie preferenze affatto singolari.

Vorrei in questa sede proporre le mie giustificazioni al riguardo. Intendo il procedimento di giustificazione come un discorso cui solitamente si ricorre di fronte ad un'istanza giudicativa: sulle orme di una distinzione frequentemente applicata in ambito giuridico e analizzata anche nelle sue implicazioni più minute da John Austin in uno dei suoi *Philosophical Papers* più citati, distinguo la scusante - che ricorre allorché ammettiamo che c'era qualcosa di male in ciò che abbiamo fatto, provato o pensato, senza tuttavia assumercene interamente la responsabilità - dalla giustificazione vera e propria, a cui ci si appella quando accettiamo la responsabilità di quell'atto, negando tuttavia che possa essere biasimato¹. Tale, per l'appunto, vorrebbe essere il caso mio. Così, dopo aver confessato la mia insoddisfazione, tenterò di presentare alcune ragioni che la giustificano. A quel punto l'esame critico e le valutazioni di questa notevole opera di Enrico Berti e di Franco Volpi appariranno forse in un contesto più appropriato.

In generale, qualunque tesi sulla didattica della filosofia presume la risoluzione di due distinte e di per sé controverse questioni: l'una che attiene all'idea stessa di filosofia, l'altra che riguarda le finalità dell'insegnamento di questa disciplina nel curriculum della scuola media superiore.

¹ Della prima questione si trova traccia anche nell'epilogo del terzo volume dell'opera, là dove Franco Volpi soffermandosi sulle prospettive odierne della razionalità filosofica sostiene giustamente che la comune accettazione dell'opinione, diffusa nella cultura contemporanea, «che la filosofia altro non sia che una voce tra le tante che partecipano al dialogo dell'umanità» non può esimerci dall'interrogazione di «quale sia la sua identità dopo che essa sembra aver perduto il suo tradizionale campo di problemi e di oggetti da inda-

*Storia della Filosofia di Enrico Berti e Franco Volpi. Editori Laterza, Roma-Bari 1991. L'opera sarà citata nel testo con l'abbreviazione SF, seguita dall'indicazione del volume e della pagina.

gare» (SF, III, 393). Che ci sia un problema di identità del genere di indagine di cui i filosofi si occupano è provato dal fatto che, a scadenze regolari, essa è minacciata tanto sul fronte esterno - intendo con ciò la politica culturale espansionistica ed imperialistica di qualche scienza particolare; quanto su quello interno, vale a dire dallo scetticismo di qualche filosofo, che, se si dice stanco della filosofia, non si è però ancora stancato di ripetere il ritornello che la filosofia sarebbe oramai morta. A dire il vero la questione dell'identità del sapere disciplinare in questi ultimi tempi si è posta in linea di principio in ogni tipo di insegnamento, non solamente in filosofia, a seguito di un certo numero di eventi cospiranti allo stesso risultato: i mutamenti di paradigma che hanno sommosso anche i dizionari scientifici più accreditati; lo sviluppo di nuove forme di sapere multi-, pluri-, inter- e transdisciplinare; eccetera. Ma nel caso della filosofia la questione si pone non da oggi e in forme radicali.

A questo genere di domande - metafisiche -, cioè all'interrogazione sulle proprietà del discorso filosofico, non è evidentemente possibile rispondere in questa sede. Mi limiterò pertanto a due indicazioni che hanno il vantaggio di facilitarmi ad articolare la mia tesi sull'insegnamento della filosofia e, di rimando, introducono alla giustificazione di quello stato di insoddisfazione di cui ho dianzi detto.

Ho colto questi suggerimenti nella cultura filosofica americana contemporanea che, come ognuno sa, dopo un periodo di relativo inaridimento, è diventata negli ultimi decenni una delle fucine più promettenti del pensiero contemporaneo.

Il primo di questi suggerimenti viene da Thomas Nagel. Egli ha proposto, in un libriccino che nella versione italiana ha il titolo di *Una brevissima introduzione alla filosofia*, un modo originale per avviare le giovani menti al discorso filosofico²: lo ha fatto senza celare il proprio amore per la filosofia e senza tradire lo spirito del discorso filosofico, riproponendo in un linguaggio particolarmente sobrio i più importanti interrogativi per i quali la filosofia continua ad essere importante nella cultura contemporanea, sia sul versante teoretico sia su quello pratico. Lo ha fatto, si badi, senza mai citare il nome di un solo filosofo o una riga di un solo testo, nonostante che il lettore esperto e smaliziato possa facilmente intravedere nel resoconto di questo o quel tentativo di soluzione di un problema filosofico la figura di questo o quel filosofo. Nagel ha coniato per la filosofia la metafora felice di «infanzia dell'intelletto»³: per quanto approssimativo possa apparire a taluni questo modo di intenderla, essa ripropone un *topos* della sua autocomprensione⁴. Nagel raccomanda a chi insegna la filosofia - non so se così sia legittimo esprimersi -, dalla scuola elementare come accade in Germania o negli Stati Uniti con la filosofia per i bambini fino all'Università, di non scordarsi di proporre nelle lezioni, senza il timore di sbagliare, il senso di quell'esperienza intel-

lettuale sconcertante e meravigliosa che costituisce dalle sue origini la trama della filosofia. Purtroppo questa è un'esigenza che solitamente i sussidi didattici per le scuole medie superiori trascurano, soffocando così sul nascere la curiosità intellettuale degli studenti e dilapidando anche le occasioni migliori che si offrono nell'itinerario didattico per articolare problematicamente e razionalmente gli interrogativi ingenui - infantili, nel senso di Nagel - degli studenti. Di qui, una prima ragione di insoddisfazione.

Il secondo suggerimento metafilosofico viene da Robert Nozick, dalle sue *Spiegazioni filosofiche*.

Il filosofo libertario di Harvard ci ha recentemente regalato una splendida analisi delle forme del ragionamento filosofico. Alla filosofia coercitiva, quella a cui ci eravamo fin qui abituati, Nozick oppone il pluralismo filosofico; ad una concezione che considera il lavoro filosofico, per così dire, un prolungamento delle occupazioni abituali del ministero degli affari esteri del nostro pensiero, a cui interessa essenzialmente di confutare le tesi altrui e di far credere qualcosa a qualcuno, che questi lo voglia o no; Nozick sostituisce l'idea che il discorso filosofico sarebbe meglio compreso nelle sue autentiche motivazioni se fosse considerato un affare del ministero degli affari interni del nostro pensiero, in cui quello che conta soprattutto è registrare correttamente le obiezioni degli altri e considerarle come altrettanti problemi per le nostre personali credenze. Si fronteggiano insomma due modi di considerare il ragionamento filosofico. D'un lato troviamo la «torre filosofica»: essa è l'immagine del procedimento standard della filosofia occidentale e consiste nel dedurre un sistema filosofico «da un piccolo numero di principi base, dimostrando che tutto segue dai loro assiomi intuitivamente fondati». In questo caso, spiega Nozick, «è come mettere un mattone sopra l'altro fino a costruire un'altissima torre filosofica larga un mattone. Quando quello che sta a fondo si sbriciola o viene tolto tutto casca, seppellendo anche le idee indipendenti dal punto di partenza.» Alla torre Nozick oppone il Partenone, ovvero l'immagine di una filosofia pluralistica che egli così descrive: «Prima sistemiamo le nostre singole intuizioni filosofiche, come tante colonne; poi le colleghiamo ed unifichiamo coprendole con un architrave di principi o temi generali. Quando questa struttura filosofica crolla da un lato (come l'induzione ci insegna ad aspettare) resta ancora in piedi qualcosa di interessante e di bello». Insomma, conclude Nozick, se dovesse cadere «di questa struttura non resterà un semplice mucchio di pietre, come per la torre filosofica».⁵

Anche la tesi di Nozick, come ognuno vede, è influente sul nostro discorso: sostiene una versione pluralistica, fallibilistica, esplicativa e libertaria della razionalità filosofica; rifiuta le insidie della filosofia coercitiva e monistica da un lato e del relativismo scettico e disimpegnato dall'altro.

Che figura ci fanno i manuali a fronte di questo discorso?

Qui il giudizio deve essere sfumato, anche perché la circolazione di idee che ha contraddistinto gli anni più recenti a seguito della caduta di qualche muro reale o metaforico ha dato qualche frutto. E' pur vero però che, accanto a molti manuali pedanti e privi di temperamento, continuano a circolare quelli dogmatici e ideologici, ossessionati da una visione pregiudiziale e parrocchiale della storia e della filosofia. Di qui allora un'altra ragione della mia insoddisfazione. Non è difficile convenire che tra pedanteria ed ideologia la scelta non si compie a cuor leggero.

Il manuale di storia della filosofia che è la prima opera di consultazione che lo studente legge a complemento del commento del testo filosofico che sostanzia la lezione, deve essere invece lo specchio di un ragionamento aperto e tollerante; deve invogliare a capire le ragioni degli altri piuttosto che essere predisposto a eliminarle o ad assorbirle dialetticamente nella visione di chi lo ha scritto o di chi lo usa; dev'essere in ogni caso immune dai toni violenti e sacerdotali che purtroppo hanno marcato molte pagine, ancora così vicine a noi, dell'irrazionalismo e dell'antiumanismo di alcune correnti della filosofia contemporanea. Questo è quanto la metafilosofia di Nozick può suggerire a chi, insegnando la storia della filosofia, volesse mostrare un'immagine della filosofia coerente con il suo carattere.

Chiarite così sommariamente le condizioni di sfondo entro cui si pone il problema dell'insegnamento della filosofia, giungo così ad affrontare alcune questioni metodologiche. Per cominciare, ce n'è una che taluni considerano pregiudiziale e che anche la *Storia della filosofia* di Berti non ha potuto evitare di discutere. Si tratta dell'alternativa tra storia e problemi. Al riguardo i nostri autori non hanno dubbi: «già più volte - scrive Enrico Berti - mi sono espresso a favore dell'«autentico» metodo storico contro il cosiddetto «metodo per problemi», per la ragione fondamentale che i problemi, anche filosofici, nascono dalla storia, della filosofia e di altre attività umane e in questa pertanto vanno ritrovati e riproposti» (SF, I, V). Di primo acchito a taluno potrà sembrare che questa dichiarazione sia in antitesi con quanto ho sostenuto in precedenza. Tuttavia, se ho inteso correttamente quanto Berti ha scritto in occasioni diverse e anche da ultimo nella prefazione a questa *Storia della filosofia*, non mi pare che di vera e radicale antitesi necessariamente si tratti, anche se al riguardo mi sembrano opportune, anzi indispensabili, qualche precisazione e qualche ulteriore conferma. Ho cercato di contribuire a questa chiarificazione compiendo qualche significativo sondaggio: pur privo della necessaria completezza, esso suggerisce orientativamente la traccia di un'ulteriore riflessione metodologica.

In questo suo ultimo documento sulla didattica della filosofia, cioè nella prefazione alla *Storia della filosofia*, Berti non chiude la porta alla rilevanza teoretica e al carattere dialogico dell'insegnamento della filosofia: ad esem-

pio, dopo aver respinto tanto il metodo dossografico quanto quello storicistico, egli ammette che *«sulle dottrine appartenenti alla storia si possano, anzi si debbano, anche dare delle valutazioni teoretiche»* (SF, I, VI). Per la verità, in altra sede, Berti fu più esplicito: *in un articolo di qualche anno fa scriveva che «il metodo storico non solo non esclude l'approccio "per problemi", ma anzi è l'unico che lo rende possibile, perché ciò che esso ricerca nelle concrete situazioni storiche (...) sono proprio i problemi, non solo quelli di tipo "materiale" - economici, sociali, politici -, da cui pure la filosofia può scaturire, ma anche quelli specificamente filosofici-logici, etici, conoscitivi (...). L'approfondimento della problematica storica, insomma, può e deve essere l'occasione, non l'esclusione, di altrettanti ampi approfondimenti e sviluppi di carattere teoretico.»*⁶ Nella prefazione alla *Storia della filosofia* questa tesi è stata ridimensionata e occorre, curiosamente, a fianco di questa affermazione: *«in una certa misura ... anche la storia della filosofia (si badi: la storia della filosofia, non la filosofia!), come tutte le discipline filosofiche, deve essere fine a se stessa, cioè deve essere coltivata per il desiderio di conoscerla e per il gusto che la conoscenza di essa può produrre.»* (SF, I, VI).

E' ben vero che in queste parole non si legge esplicitamente il diniego della riflessione teoretica sui problemi fondamentali. Si faccia conto intanto però anche della *«conversione»* di Berti, che in tempi non lontani si dichiarava a favore della lettura antologica dei testi dei filosofi e contro l'uso del manuale e che oggi invece si raccomanda per il suo. Che significa tutto ciò?

Personalmente avrei preferito che Berti avesse continuato a sostenere in modo ancora più esplicito le convinzioni metodologiche espresse nell'articolo del 1984. Dalla mia esperienza, che non è molta né è particolarmente significativa, che però è pur sempre il referente più immediato della mia riflessione didattica, ho imparato a servirmi del metodo storico per introdurre alla riflessione filosofica vera e propria, ai problemi filosofici e alle loro spiegazioni: allora esso è didatticamente valido ed efficace perché consente di illustrare nella storia esterna e in quella interna della filosofia la genesi dei problemi e di esaminare criticamente e orientativamente un repertorio ragionato di spiegazioni congetturali, scrutando gli strumenti concettuali dell'officina dei pensatori classici.

Trascurare la dimensione teoretica nell'insegnamento della filosofia mortifica, quando c'è, la curiosità genuina dello studente per gli interrogativi filosofici e sicuramente non la risveglia quando è latente; sacrifica inoltre la vocazione profonda della filosofia che è *«criticità»* - ricorda Franco Volpi nel capitolo conclusivo del III volume che già mi è capitato di citare -, cioè *«costante mantenimento dell'apertura del problema»* (SF, III, 393-394). Da ogni punto di vista l'esito è controproducente: per la motivazione dello studente e per le gratificazioni professionali dell'insegnante, per la maturazione intel-

lettuale e morale dello studente, per il progresso culturale e civile della società.

Se il mio ragionamento è pertinente, allora non vi sarebbe ragione di contrapporre sul piano metodologico il metodo storico al metodo per problemi. Insomma non di una scelta pregiudiziale si tratta, a condizione che lo studio della storia del pensiero filosofico e scientifico costituisca anche l'occorrenza didattica che permette di dipanare la trama dei grandi problemi filosofici.

In ciò mi conforta indirettamente un argomento di Norberto Bobbio. In un saggio dedicato a Max Weber⁷ il filosofo torinese individuò tre ragioni che giustificerebbero una peculiare attenzione per alcuni autori - i cosiddetti *autori classici* - a preferenza di altri. *Essi sarebbero gli interpreti autentici e unici del loro tempo*, sicché le loro opere sono considerate uno strumento privilegiato per comprendere quell'epoca; ciò malgrado questi autori *manterebbero la loro attualità attraverso la loro Wirkungsgeschichte*, anche perché - e questa sarebbe la terza ragione di Bobbio - *l'autore classico «ha costruito teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà, anche la realtà diversa da quella da cui le ha derivate e a cui le ha applicate, e sono diventate nel corso degli anni vere e proprie categorie»*. Ora, indipendentemente dalla plausibilità o meno della teoria della storia soggiacente all'argomento di Bobbio e indipendentemente dalla compatibilità o meno dei tre requisiti indicati - problemi rilevanti, ma che in questa sede non è evidentemente possibile esaminare⁸ -, questo ragionamento può costituire una risposta plausibile al nostro interrogativo, nel senso che *lo studio delle lezioni dei classici offrirebbe una formidabile chiave di volta dell'articolazione storica e problematica degli itinerari didattici di filosofia*. Le grandi posizioni filosofiche infatti sono teoricamente significative al di là dei contesti peculiari che le hanno generate e sono in linea di principio confrontabili tra di loro, se, come dice Bobbio, il mondo che aprono all'intelligibilità umana non è più necessariamente quello nei cui orizzonti esse sono state concepite. Pure quelle posizioni sono storicamente significative, per il carattere epocale in cui propongono in un peculiare contesto storico-culturale un paradigma del discorso filosofico.

Come ne esce allora la *Storia della filosofia* di Enrico Berti e Franco Volpi a fronte di quest'argomento? Sostanzialmente bene, direi, anche se - non me ne vogliano gli autori - al momento non tutte le condizioni di sfondo mi paiono adeguatamente adempiute. Alcune scelte didattiche depongono comunque a favore dell'opera. Tra di esse vorrei citare anzitutto la chiarezza e la pertinenza dell'esposizione, virtù che saranno particolarmente apprezzate dai destinatari principali dell'opera, gli studenti. Vi è poi il merito non indifferente di proporre una trattazione essenziale ed un alleggerimento notevole della mole dei tre volumi, con una scelta ponderata ed equilibrata delle stazioni principali nell'itinerario per il curriculum liceale: una scelta che chiunque immagina

che facile e agevole non deve essere stata e che illustra ulteriormente i meriti degli autori. Del resto, all'idea di un itinerario essenziale, che ha le sue buone ragioni didattiche, Berti e Volpi sono giunti anche per la via metafilosofica: la decisione di seguire la traccia principale della riflessione specificamente filosofica e di escludere o quanto meno di ridimensionare nella trattazione manualistica le questioni che afferiscono molto indirettamente al discorso filosofico o che ad esso non afferiscono affatto traduce contestualmente un'idea della filosofia, della sua specificità, che gli autori non hanno mancato di esplicitare⁹ e produce nelle scelte didattiche una felice combinazione di essenzialità e specificità. In ciò trovo un'agevolazione indiretta all'uso della storia del pensiero filosofico e scientifico nella spiegazione e nella discussione dei grandi problemi filosofici. A rallegrarsene sarà l'insegnante, compreso quello quasi sempre insoddisfatto, che trova nelle pagine chiarissime di Enrico Berti e Franco Volpi la traccia per entrare nella biblioteca dei filosofi e cogliere nei loro procedimenti, nelle loro teorie e nelle loro aporie altrettanti suggerimenti per proporre con i suoi alunni lo svolgimento degli interrogativi fondamentali della nostra vita. Insomma, non siamo ancora ai «problemi» di Nagel e alle «spiegazioni» di Nozick, ma forse stavolta possiamo accontentarci.

NOTE

¹ J.L. AUSTIN, *Una giustificazione per le scuse*, in: *Saggi filosofici*, Milano 1990, pp. 169-195.

² T. NAGEL, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Milano 1989.

³ T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano 1988, p. 14.

⁴ L'allusione è con ogni evidenza al libro I, 982 b 11 sg. della *Metafisica* di Aristotele.

⁵ R. NOZICK, *Spiegazioni filosofiche*, Milano 1987, in particolare pp. 15-40.

⁶ E. BERTI, *Come insegnare filosofia nell'area comune*, in: *Nuova Secondaria*, n. 9, 15 maggio 1984, p. 25.

⁷ N. BOBBIO, *La teoria dello stato e del potere*, in: (Autori vari) *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, Torino 1981, pp. 215-246, specialmente pp. 215-218; un esame critico della tesi di Bobbio si trova in M. BOVERO, *Antichi e moderni. Norberto Bobbio e la lezione dei classici*, in: (Autori vari) *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*. A cura di L. Bonanate e M. Bovero, Firenze 1986, pp. 227-239; cfr. pure E. LANFRANCHI, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Torino 1989, specialmente pp. 143-148.

⁸ Si veda al riguardo l'articolo citato di Michelangelo Bovero.

⁹ Cfr. ad esempio E. BERTI, *Le vie della ragione*, Bologna 1987, in particolare i capitoli che costituiscono la prima parte del volume.

DAL MYTHOS AL LOGOS NEL PENSIERO ANTICO

Proposta di itinerario didattico

ORNELLA FRIZZERA

Liceo Classico di Macerata

Il lavoro è stato svolto in una prima liceo ed ha trovato proseguimento con modalità e contenuti diversi negli anni successivi.

Esso consiste nell'introdurre gli alunni al lavoro di decodifica di testi filosofici opportunamente scelti: le domande che costituiscono gli esercizi vertono sia su aspetti strutturali e formali del testo che su specifiche categorie di pensiero che appaiono in gestazione all'origine della civiltà antica.

L'ipotesi di ricerca è quella di studiare il passaggio dal mythos al Logos evidenziando la trasformazione che subiscono le strutture interpretative della realtà nei testi di tipo narrativo, i testi mitici che appartengono al genere poetico-retorico, e nei testi di tipo argomentativo (di genere filosofico-scientifico). Altre ipotesi: quali sono le prime categorie filosofiche che sorgono e sotto quali forme si presentano? in quale maniera si trasforma la percezione spazio-temporale della realtà? quali forme assumono le sopravvivenze mitiche nei testi dei filosofi maturi?

I testi scelti sono:

- * I primi versi dell'Enuma Elish («Quando di sopra non era ancora nominato il cielo...»), il poema babilonese della creazione trascritto in sette tavolette trovate nella biblioteca di Assurbanipal, e la cui prima redazione viene fatta risalire dagli esperti tra il XIX e il XVI sec. a.C.
- * I frammenti 1-7-8 del poema di Parmenide (cfr. anche per gli altri testi: I Presocratici, Testimonianze e frammenti, a c. di Giannantoni, Bari s.d.).
- * Il brano di Tzetzes del Commento ad Esiodo in cui si descrive la nascita della civiltà secondo linee interpretative che i critici (a cominciare dal Reinhardt) sono concordi nell'attribuire a Democrito.
- * Il racconto di Protagora della nascita della civiltà nell'omonimo dialogo di Platone.
- * L'Elogio d'Elena di Gorgia (ricostruzione e traduzione di Untersteiner)

* Il mito della caverna nella Repubblica di Platone

* I primi due paragrafi del I libro della Politica di Aristotele

La durata dell'esercitazione copre quasi l'intero arco dell'anno scolastico perché rappresenta una serie di TAPPE o PAUSE di maggiore intensità riflessiva lungo un tragitto di programma più o meno tradizionale.

Gli obiettivi in sintesi sono di tipo cognitivo ed educativo. Con i primi si tratta di acquisire *specifiche competenze linguistiche* e di saper individuare ed utilizzare categorie di tipo relazionale (vengono attivati i più alti livelli tassonomici di Bloom: l'analisi, la sintesi e la valutazione).

Gli obiettivi di tipo educativo riguardano *la competenza comunicativa* a diversi livelli e manifestazioni come passaggio da un CODICE RISTRETTO (l'uso quotidiano della lingua) ad un CODICE ELABORATO (che si costruisce sul distacco dal contesto percettivo); come abitudine a tradurre in forme esplicite contenuti e relazioni impliciti. Infine esistono obiettivi più complessi: il rafforzamento di quella che nella teoria dell'agire comunicativo di HABERMAS è definita «*personalità democratica*» perché in grado di apprezzare i valori di razionalità del dialogo e di valutare mediante essi le situazioni specifiche (in questo caso i testi) e la realtà circostante.

Infine è possibile sollecitare la formazione di una SENSIBILITA' ERME-NEUTICA da intendersi come capacità di interiorizzazione del processo storico, *habitus riflessivo* ovvero disposizione ad assumere la responsabilità di trasformare un documento filosofico da sopravvivenza archeologica di una civiltà scomparsa a *TESTIMONIANZA VIVENTE* delle nostre radici culturali. Sensibilità ermeneutica vuol dire anche *PIACERE CREATIVO* nel disporre il proprio apparato conoscitivo e culturale al servizio di una operazione che trasferisce, non meccanicamente, schemi generali, TIPI IDEALI, CONCETTI-GUIDA afferenti ad un periodo storico o ad una civiltà, in un evento concreto, unico, originale che è il testo, QUEL TESTO.

Non volendo entrare in merito alla problematica dell'ermeneutica filosofica, mi limito a ricordare *alcuni assunti teorici* cui aderisco e che mi hanno guidato nel lavoro svolto in ordine al processo di interpretazione:

- il primo è quello dell'*interazione globale*: non si dà significato preconstituito di un testo a cui l'interprete accede semplicemente adeguandosi (è quello che U. Eco chiama il testo opera-aperta o macchina pigra che va aiutata a funzionare)

- il secondo è quello dell'*interazione dialogica*: nell'interpretazione testo-interprete-situazione, un ruolo fondamentale va attribuito alle modalità di rapporto dialogico che si instaurano in classe

- il terzo è definito della «*polivalenza funzionale*»: un testo svolge molteplici funzioni, gerarchicamente legate tra loro e in rapporto alla situazione: funzioni cognitive, pragmatiche (normative, esistenziali ecc.).

La METODOLOGIA ADOTTATA consiste in quattro FASI:

I - Presentazione introduttiva da parte del docente del contesto, dell'autore e del testo

II - decodifica del testo inizialmente fatta in classe con la guida del docente, quindi a casa sotto forma di domande strutturate, suggerite dal docente, poi dall'alunno stesso

III - PAUSA RIFLESSIVA: confronto diretto tra i testi, mano a mano che vengono conosciuti e studiati e costruzione di GRIGLIE DI CONFRONTO: è presente con l'aumento dei dati a disposizione un processo di generalizzazione crescente

IV - LAVORO CONCLUSIVO: si tratta di un confronto in prima approssimazione tra mentalità primitiva, pensiero greco e pensiero moderno, ad es. sulla cosmogonia.

Per far accedere intuitivamente gli alunni al concetto di mentalità primitiva ho utilizzato i suggerimenti del Piaget sulle analogie tra pensiero infantile e pensiero primitivo soprattutto riguardo al SINCRETISMO della PERCEZIONE e della COMPrensione. Inoltre per analizzare il mito dell'Enuma Elish mi sono servita del semplice «catalogo» di proprietà del mito suggerito da M. Eliade nel testo *Mito e realtà*, ed. Marietti.

Per quanto concerne il tipo di testo ho creduto bene cominciare dall'Enuma Elish perché presentava opportunità contenutistiche e quindi di riflessione non comuni. Inoltre l'archetipo della fondazione del mondo come vittoria dell'eroe-dio sul CAOS evidenziava affinità notevoli con il tema che apparenta gli altri testi scelti: *il rapporto uomo-città ovvero Physis-nomos*, che è considerato uno dei fili conduttori della sapienza greca fin dalle origini.

Le competenze linguistiche e cognitive parzialmente acquisite alla fine dell'anno si possono identificare in un PRIMO VOCABOLARIO DI BASE di termini filosofici con definizioni che accanto ad una serie di elementi comuni cominciano a recepire le sfumature e le DIFFERENZE INTERPRETATIVE E D'USO da parte dei vari filosofi.

Centrale è poi la formazione di FRAMES OF DIFFERENCE, cioè di un

insieme di REGOLE (ancora fondate intuitivamente ma storicizzate a sufficienza) che prescrivono l'uso corretto dei termini specifici della disciplina filosofica.

Questo insieme appare coerentizzato da una logica di sviluppo storico e da una RETE DI CONFRONTI e di relazioni dialettiche tra autori, movimenti ideologici, identità culturali ecc., che vengono mano a mano appresi, compresi e memorizzati.

Infine tra le STRUTTURE O MODALITA' DEL PENSIERO¹ che vengono evidenziate dagli alunni nel corso della riflessione correlate, quando accorra, attraverso griglie di confronto, sono da ricordare:

- * il *rapporto tempo-spazio* nel passaggio dalla percezione sincretica alla riflessione filosofica (cfr. schema allegato)
- * la causalità nel passaggio dal *pluralismo esplicativo* del pensiero primitivo e dal *modus operandi* «POST HOC, ERGO PROPTER HOC» alla *causalità astratta* che non è ancora però la causalità scientifica di tipo galileiano (cfr. Koiré, Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione, ed. Einaudi, 1967)
- * i *differenti usi del verbo essere*: la funzione esistenziale quella logica e quella veritativa (cfr. il testo di Parmenide)
- * il *divenire* e il suo complesso legame con la *struttura temporale*: le modalità temporali, l'aion o l'eterno presente, l'eterno ritorno del tempo mitico, il divenire progressivo di Protagora e Democrito
- * l'*implicazione logica*
- * la *relazione univoca e biunivoca*
- * il *ragionamento per assurdo* e il «*ragionamento al limite*»
- * gli *archetipi* che diventano ICONE: quello della LUCE; del VIAGGIO; del LIMEN da fondare o da superare.

In conclusione: il *viaggio della classe attraverso i testi* può rappresentare un'occasione educativa perché richiede un SURPLUS di RIFLESSIONE ma anche di IMMAGINARIO EMOTIVO. Di fronte al testo filosofico, la cui natura argomentativa (ma non solo) è complessa, il rischio per gli alunni non

è tanto quello dell'interpretazione soggettiva, dell'eccesso di libertà ermeneutica, quanto quello della banalizzazione o, peggio, del «timore sacro» del testo che li respinge perché rifiuta di «parlare con senso».

Invece il processo ermeneutico del riconoscersi in un testo comporta *modificazione dell'assetto valutativo del proprio io: se il testo cresce con il lettore è anche vero che il lettore cresce con il testo.*

NOTE

¹ Il termine da me usato sa di eclettico, e me ne scuso, ma in esso voglio convogliare sia semplici concetti che relazioni logiche ed anche archetipi mitici.

L'esempio che segue è solo una parte del lavoro svolto sui testi e riguarda specificamente il primo punto di quelle che ho chiamato STRUTTURE O MODALITA' DEL PENSIERO (cfr. pag. 4).

Il pensiero autentico consiste in una serie di griglie di confronto da cui è stato tratto per sintesi il testo che segue.

ESEMPIO DI UN LAVORO DI VERIFICA SUI TESTI

CONFRONTO SU SPAZIO - TEMPO

1 - MITO

a - SPAZIO

- a - lo spazio è vuoto/indefinito/disabitato
senza luce? nessun elemento testuale sembra indicarne la presenza (la steppa non era ancora visibile): se c'è essa ha il colore del fango della palude mesopotamica
- b - dapprima lo spazio si popola di mostri fino all'acmé della comparsa del dio Marduk
- c - alla fine della lotta tra Marduk e Tiamat lo spazio appare orientato gerarchicamente:

SOPRA	vs	SOTTO
DENTRO	vs	FUORI
PIENO	vs	VUOTO
SPAZIO ABITATO		
secondo ordine	vs	vuoto («destini non erano stati destinati»)
e giustizia		

ASSE CENTRALE CELESTE = = = MARDUK e BABILONIA

d - lo spazio è SACRO perchè abitato da Esseri soprannaturali che compiono imprese straordinarie e il tempo è un TEMPO FORTE, PARADIGMATICO perchè tempo di fondazione, di venuta all'esistenza del mondo quale lo conosciamo (è la tesi di Mircea Eliade, Il mito dell'eterno ritorno, Borla e Mito e realtà, Marietti)

b - TEMPO

Inizialmente vuoto, indefinito, senza ritmo quindi scandito dalla NARRAZIONE di un tempo di imprese eroiche

tempo dei MOSTRI	vs	tempo di MARDUK
CAOS	vs	ORDINE
si narra di		
INTRIGHI E		
MIRE SEGRETE	vs	VOLONTA' IMPERIOSA
		(«il pronunciato della mia bocca fissi i destini!»)

2 - PARMENIDE

a - SPAZIO

Lo spazio è accennato all'inizio (framm. 1: il ripido sentiero che porta alla Dea) quindi (fr. 7 e 8) cede parzialmente la funzione di CONTESTO del discorso al tempo, presente e immoto, per tornare alla fine sotto forma delle due note *metafore*, *quella del limite e quella della «ben rotonda sfera»*.

Spazio orientato assialmente è anche quello che contraddistingue «le opinioni dei mortali»: «... da un lato il fuoco etereo ... e l'altro con caratteristiche opposte, la notte senza luce ... ».

Lo spazio è *desacralizzato* ma questo processo mentale ed esperienziale affrontato dalla filosofia appare nel testo in esame *appena agli inizi*: infatti si narra di un'impresa eroica, guidata dalla volontà di una Dea sotto forma di «fanciulle figlie del Sole» che spingono «il carro verso la luce»; inoltre il registro utilizzato è alto perchè chi parla intorno alla verità è la Dea, non Parmenide.

Seguendo l'interpretazione di De Santillana¹ è stato costruito uno schema, corrispondente alle due vie, di questo tipo:

DENTRO	vs	FUORI
TUTTO PIENO	vs	VUOTO
ESCLUSIONE LOGICA	vs	CONTRADDIZIONE
ESCLUSIONE LOGICA	vs	ESCLUSIONE FISICA
		(la morte di Tiamat nell'E- numa Elish)

3 - DEMOCRITO

a- SPAZIO

Lo spazio è abitato da fenomeni meteorologici, da uomini con i loro bisogni e le loro occupazioni materiali: in esso si svolgono le vicende della storia naturale ed umana. Esso appare, altrettanto del tempo, completamente *desacralizzato* perchè umanizzato e descritto in forme realistiche.

b - TEMPO

Il tempo è lineare e ORIENTATO in senso progressivo¹, Non vige il principio di esclusività logica di Parmenide ma domina la gradualità del processo EVOLUTIVO, di cui si possono riconoscere le varie fasi.

4- PROTAGORA

a- SPAZIO

Lo spazio è SCENOGRAFICO e funge da contesto in cui avviene una STORIA (*non un mito ma una favola*: non storia vera ma verisimile, con evidenti obiettivi didascalici).

Si possono costruire vere e proprie scene teatrali a partire dai quattro personaggi che entrano in scena: Epimeteo, Prometeo, Hermes, Zeus.

Appare abilmente utilizzato il procedimento retorico del climax ascendente nella scelta di personaggi sempre più illustri e potenti. Altrettanto avviene con il personaggio uomo: come se ci si trovasse dentro un gioco di luci del palcoscenico, egli si trasforma da elemento del contesto naturale in un interlocutore «ideale» del progetto di Zeus, non più esclusivamente persona fisica perchè investita da *aidós e dike*. La *desacralizzazione* dello spazio non avviene, similmente a Democrito, come naturalizzazione dell'uomo: viceversa è la natura che riceve significato dalla presenza dell'uomo. Il Logos in quanto Nomos non è nella Natura ma nella Polis. La riflessione sull'uomo come «portatore e generatore di senso» troverà il suo culmine tragico e nihilista nell'opera di Gorgia.³

b - TEMPO

Il tempo è ORIENTATO E LINEARE: esistono FASI STORICHE ben individuate dai personaggi già nominati.

Il tempo è progressivo ma con una forte accentuazione, rispetto alla situazione descritta da Democrito, della *Responsabilità umana* nel RISCHIO di ricaduta nella fase primitiva (la perdita di *aidós* e *dike*).

5 - GORGIA

SPAZIO E TEMPO

Spazio «emozionale»: il tempo della storia di Elena rimane sullo sfondo come riferimento notissimo a tutti gli ascoltatori e lettori: ciò che appare in primo piano è la sapiente *regia ritmica* di una serie di argomentazioni retoriche, l'elencos di eventi emozionali (è il tempo dello spirito) di cui è vittima Elena, determinati da *bía* e *kratos* degli antichi déi e della ultima suprema divinità apparsa nel mondo, «piccola ma potentissima», *la parola*. Di fronte alla sua potenza evocatrice «... molti cadono in sconsiderati travagli, in terribili affanni, in insanabili follie ...».

Siamo certamente lontani dal tempo mitico in cui il sacerdote implora il dio Marduk «... sia saldo quanto esce dalla tua bocca, non sia incostante il tuo comando. Nessuno degli dei trasgredirà il tuo confine ...»! o dall'esperienza di Parmenide dell'«... animo inconcusso della ben rotonda Verità.», dell'essere che «... la dominatrice Necessità tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge ...»!

6- PLATONE

a - SPAZIO

Rimane lo spazio scenografico (la mitica caverna e l'ascesa fuori di essa) tipico del racconto; ritornano prepotentemente dall'eredità mitica e parmenidea ma trasformati in PARADIGMI:

il tema della LUCE

CAVERNA	vs	SOLE = LUCE
quello dello SPAZIO ORIENTATO		
SOTTO = MALE	vs	SOPRA = BENE
via in su	vs	via in giù

quello del LIMEN (la caverna stessa e il muro) da superare per conquistare la verità.

Rispetto però alla vicenda di Marduk e di Parmenide, il limen viene superato in tutti e due i sensi, il fine per tornare dentro e salvare gli uomini incatenati: è evidente che mentre nei primi due testi il limen ha una sola «faccia», quella interna (sarà poi il cielo delle stelle fisse della cosmologia aristotelica e tolemaica) e la relazione con il mondo è univoca, nel testo platonico appare funzionare una relazione biunivoca e il limite rappresenta un'«interfaccia».

D'impronta parmenidea (per non parlare dell'eredità orfica) è il *non-realismo dello spazio*: esso diventa *metafora di un luogo, l'anima*, e di un ideale educativo in cui avviene il processo di liberazione dell'uomo promosso dalla filosofia.

7- ARISTOTELE

a- SPAZIO e TEMPO

Spariscono sia lo spazio che il tempo: ciò che rimane è la pura argomentazione logica che trasforma ciò che è oggetto di racconto «indagatore» in un oggetto di riflessione mentale.

Anche lo spazio-tempo del referente (il passaggio dall'organizzazione tribale al villaggio ed infine alla città) perde ogni connotazione emotiva, ogni traccia del vissuto della memoria storica per diventare simile all'insetto infilzato, sotto il sereno ma gelido sguardo indagatore dell'entomologo.⁴

Le relazioni del vissuto temporale si trasformano nei *connettivi logici dell'argomentazione*, il tempo storico della narrazione si trasforma nel *presente atemporale della descrizione oggettiva*. Se confrontiamo il primo testo con l'ultimo è evidentissima la distanza che separa un testo narrativo da un testo argomentativo e balzano agli occhi le differenze tra i due testi (eroi vs idee astratte; relazioni temporali vs rel. logiche; azioni vs argomentazioni).

Siamo all'apice del processo storico antico di evoluzione della filosofia da esperienza mitica a riflessione logica: il fenomeno della formalizzazione ha sostituito l'evento della narrazione e la presenza della metafora.

NOTE

¹ De Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, identifica l'essere parmenideo con il puro spazio euclideo, al cui concetto il filosofo giungerebbe attraverso un ragionamento di tipo logico-matematico che De Santillana chiama «ragionamento al limite».

² se viene considerata come spuria la conclusione (di cui appare chiara l'impronta cinica di età ellenistica), il testo del brano risulta caratterizzato dal capovolgimento della prospettiva esiodea della mitica età dell'oro, per descrivere il graduale passaggio dell'uomo dall'età ferina alla civiltà.

³ ho seguito in particolare l'interpretazione di Untersteiner, *I Sofisti*, Lampugnani Nigri, Milano 1967

⁴ dice Contini: «... un oggetto (objectum, Gegen-stand) (è) separato abbastanza dalla nostra presenza da potergli girare intorno come a cosa elaborata dal mondo esterno.» (note ad *Alcune poesie di Hölderlin*, tradotte da Gianfranco Contini, Einaudi).

CONVEGNI

HEIDEGGER NELLA CULTURA FILOSOFICA EUROPEA (Torino, 5-8 novembre 1990)

Questo il tema di un Convegno internazionale promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università e dal Goethe Institut, Turin, con il contributo dell'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte. Il Convegno, dedicato alla memoria di Pietro Chiodi nella ricorrenza del ventesimo anniversario della sua scomparsa, si è proposto di contribuire all'analisi della filosofia di Heidegger nel quadro della cultura europea, nelle sue molteplici relazioni con i diversi sviluppi del pensiero contemporaneo e con il clima ideologico-politico del periodo compreso tra le due guerre mondiali e del dopoguerra.

I lavori si sono articolati intorno a cinque relazioni tenute da studiosi tedeschi nelle prime tre sedute, seguite da una discussione generale nella quarta e da una tavola rotonda dedicata alle influenze di Heidegger sulla filosofia italiana nella quinta e ultima seduta. A ciascun relatore è stato affiancato un *discussant* con il compito di far emergere i principali temi per la discussione.

La prima relazione, tenuta da Otto Pöggeler e discussa da Franco Bianco, ha affrontato il tema *Svolta o continuità nel pensiero di Heidegger?*, intorno al quale ha per anni ruotato l'interpretazione del pensiero del filosofo tedesco. Pöggeler ha sostenuto la tesi della continuità dello sviluppo delle riflessioni heideggeriane, facendo riferimento agli interessi teologici e filosofici giovanili ma soprattutto agli scritti e ai corsi - alcuni dei quali pubblicati solo recentemente - degli anni che precedono e che seguono immediatamente la pubblicazione di *Sein und Zeit*.

Walter Biemel ha dedicato la sua relazione al tema *Heidegger e la fenomenologia* (discussione di Stefano Poggi). Egli ha messo in luce i significati che il termine *fenomenologia* e la sua critica assumono lungo il corso dell'opera di Heidegger, mostrando che la realizzazione heideggeriana della fenomenologia ha preso una strada diversa da quella aperta da Husserl, giacché le nozioni di intenzionalità, riduzione, intuizione eidetica non vi giocano più alcun ruolo.

Heidegger, la scienza e il linguaggio è stato il tema della relazione di Hans Albert (*discussant* Giovanni Moretto). L'Autore ha sostenuto che il pensiero filosofico moderno si è sviluppato in relazione con la scienza: come il Romanticismo ha rappresentato un movimento di reazione al razionalismo classico, così la filosofia di Heidegger rappresenta un ritorno al pensiero teologico, in cui l'essere prende il posto che nella tradizione cristiana era di Dio, e il linguaggio rigoroso della scienza è soppiantato dagli artifici della retorica e dal fascino della poesia.

La seconda giornata dei lavori è stata aperta dalla relazione di Manfred Riedel, *Heidegger e la questione di un'etica della natura* (discussione di Giuseppe Cantillo). Prescindendo dal punto di vista di una ontologica naturalità della natura, che resta prigioniera della metafisica tradizionale, Riedel ha inteso proporre un'ontologia «in vista di un'ermeneutica della fatticità» concludendo, tra l'altro, che il senso della *Naturethik* rintracciabile nella filosofia di Heidegger non è per certi aspetti diverso da quello dell'odierna ecologia.

Hugo Ott, *Heidegger e la politica*, ha concluso la serie delle relazioni (discussione di Domenico Losurdo). L'Autore ha affrontato il tema da un punto di vista strettamente storico, mostrando come l'adesione di Heidegger al nazismo fosse fondata su un'interpretazione filosofica del movimento di Hitler, visto come «l'accadimento storico dell'essere». Ott ha inteso altresì provare, adducendo anche documenti e testimonianze inediti, che la sintonia di Heidegger con il nazismo si prolunga ben oltre il Discorso rettorale del 1934.

Nell'ultima seduta - dopo la commemorazione di Pietro Chiodi tenuta da Pietro Rossi che ne ha, tra l'altro, sottolineato i meriti di studioso e di traduttore di Heidegger - si è svolta una tavola rotonda su Heidegger e la cultura italiana, presieduta da Carlo Augusto Viano e alla quale hanno partecipato Lucio Colletti, Paolo Rossi, Emanuele Severino, Gianni Vattimo e Valerio Verra. I partecipanti hanno descritto, da diversi punti di vista e sulla base delle diverse esperienze personali, i percorsi e le mediazioni attraverso cui si è diffusa la filosofia heideggeriana in Italia. Da una parte Colletti e Paolo Rossi hanno piuttosto sottolineato i limiti e l'inattualità del pensiero di Heidegger, dall'altra Severino, Vattimo e Verra - pur con sfumature diverse - hanno rivendicato la fecondità che ancora può avere il riferimento al pensatore di Messkirch.

LE SEZIONI

LECCE (Sezione salentina)

Nel mese di novembre del 1989, in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e l'Istituto di Filosofia dell'Università di Lecce, la sezione, presieduta dal prof. Antonio Verri, ha organizzato un convegno internazionale di studi sul tema: «Vico e il pensiero contemporaneo» con la partecipazione di studiosi italiani e stranieri (G. Tagliacozzo, A. Verri, A. Pons, G. Martano, F. Tessitore, A. Vallone, G. Cotroneo, A. Pietretti, M. Signore, R. Franchini, A. Manno, A. Rigobello). Il lavoro di allestimento del volume degli *Atti* del Convegno, che ha visto attivamente impegnati alcuni membri della sezione, si è concluso agli inizi del 1991 con la pubblicazione presso l'editore Milella di Lecce.

L'attività ordinaria della sezione è ripresa intensamente nel 1991 con l'organizzazione o l'adesione a incontri di studio su tematiche classiche della ricerca filosofica o su problemi emergenti dal dibattito filosofico contemporaneo.

Tra le varie iniziative, segnaliamo le conferenze del prof. Ernesto Grassi (Univ. di Monaco di Baviera) su «Il problema della morte: l'Alceste di Euripide. Filosofare noetico non metafisico», del prof. Hidalgo Serna (Univ. di Braunschweig) su «Ironia e umanesimo in L. Vives e Miguel de Cervantes», del prof. Franco Fanizza (Univ. di Bari) su «Il bello e il sublime nella Critica del giudizio di Kant», della prof. Marta Fattori (Univ. di Cassino) su «Experientia e experimentum in F. Bacon», del prof. Lech Witkowski (Univ. di Torun)

su «Il neorazionalismo italiano», del prof. Douglas P. Davis (Univ. S. Bonaventura-U.S.A.) su «Suarez e il problema del male».

Vanno, inoltre, menzionati gli interessanti dibattiti seguiti alle presentazioni del volume *Filosofia scienza e verità* di E. Agazzi, L. Geymonat, F. Minazzi da parte del prof. M. Castellana, del volume *Civiltà tecnologica e destino dell'uomo. Problemi di Bioetica* (curato da F. Bellino) da parte dei proff. P. Pellegrino e A. Verri, del fascicolo monografico della rivista «Il Protagora» dal titolo *Aspetti e problemi della filosofia italiana contemporanea* (a cura di A. Quarta), da parte del prof. L. Witkowski.

Il 15 aprile 1991 si è riunita l'assemblea dei soci per procedere al rinnovo delle cariche sociali. Il nuovo Consiglio direttivo è risultato così composto: Presidente Antonio Verri, Vicepresidente Antonio Taurino, Segretario-tesoriere Antonio Quarta, Consiglieri: Cosimo Caputo, Gabriella Sava, Clara Simonetti, Mario Signore, Paolo Tarantino.

Antonio Quarta

ROMA

Organizzato dalla sezione romana della S.F.I., in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane dell'Università di Roma e con il patrocinio dell'Assessorato alla Cultura della Regione Lazio, si è svolto, presso il palazzo del Rettorato della

città universitaria, un corso di aggiornamento sul tema: «L'insegnamento della filosofia: problemi, metodi, strumenti» articolato in tre giornate, dal 4 al 6 aprile, con relazioni e dibattiti e con una conclusiva tavola rotonda su: «Come insegnare filosofia?».

I lavori sono stati aperti da una relazione introduttiva del Presidente della sezione romana della S.F.I., prof. Franco Bianco che, facendo il punto della questione, ricordava l'impegno con il quale la Società Filosofica Italiana, sin dall'epoca della presidenza del prof. Mario Dal Pra, abbia affrontato il complesso problema dell'insegnamento della filosofia, sia nell'università che nella scuola secondaria superiore. All'introduzione del prof. Bianco, ricca di spunti di riflessione, seguiva la relazione del prof. Rudolf Haller dal titolo: «Riflessioni sulla propedeutica filosofica». C'è - osservava il prof. Haller - chi si preoccupa di consigliare di spiegare il presente con il passato della storia della filosofia, chi si preoccupa soprattutto del ritorno alle origini della storia della filosofia, chi, infine, ritiene che solo la storia della filosofia sia la *propria* filosofia riuscendo così, come ironizza Kant nei *Prolegomena* «solo in un secondo tempo a scoprire la verità degli altri senza mai essere capace di trovarne di proprie». Dove può cominciare, dunque, chi si accinge a progettare una propedeutica filosofica? L'importante, secondo il relatore, è rendersi conto che ogni domanda ha sempre più di una risposta e che, una volta compreso il problema del relativismo, è spianato il valico che conduce agli altri problemi della filosofia. In conclusione, dalla relazione del prof. Haller emergono due obiettivi fondamentali di una propedeutica fi-

losofica: il riconoscimento della pluralità delle opinioni come elemento essenziale di ogni discorso sulla filosofia e la consapevolezza di doversi e sapersi orientare nella giungla delle opinioni sino ad arrivare ad una scelta.

Gli altri relatori, il prof. Giuseppe Semerari (*la didattica della filosofia e i suoi problemi*), il prof. Brian McGuinness (*E' possibile distinguere un insegnamento sistematico da un insegnamento storico della filosofia?*) e il prof. Pietro Rossi (*Tra liceo e università: livelli e funzioni dell'insegnamento della filosofia in Italia*) riportavano la discussione sul terreno di una scelta che da sempre divide gli «addetti ai lavori» e cioè se all'insegnamento storico della filosofia non sia preferibile un insegnamento per problemi e/o sistematico. Le argomentazioni degli uni e degli altri sono apparse talora unilaterali per essere del tutto convincenti: all'accusa di scarsa originalità filosofica dei sostenitori dell'impianto problematico e/o sistematico, faceva riscontro l'accusa degli altri di snaturamento della filosofia nelle scienze umane e naturali. Se mi si consente un parere, direi che, forse, si tratta di un falso dilemma: un autentico insegnamento storico della filosofia suscita tutta una serie di problemi che possono e devono trovare posto sia nell'insegnamento liceale che in quello universitario, naturalmente a livelli diversi. Del resto, gli ottimi e applauditi interventi conclusivi del prof. Paul Ricoeur e del prof. Carlo Sini sembravano muoversi, sia pure con accentuazioni diverse, in questa direzione.

Di estremo interesse è poi apparsa la giornata intermedia del corso, dedicata interamente all'esame delle diverse esperienze maturate, in ordine ai problemi

della didattica della filosofia nella scuola secondaria superiore, da varie associazioni professionali (A.R.I.F.S. - C.I.D.I. - U.C.I.I.M. - F.N.I.S.M.). I vari interventi erano stati preceduti da una introduzione del prof. Gabriele Giannantoni, che presiedeva la seduta, nonché dalle relazioni dell'on. Beniamino Brocca, Presidente della Commissione per la riforma della scuola secondaria superiore, e dall'Ispettore della Pubblica Istruzione, prof. Lorenzo Vigna. Introduzione e relazioni consentivano ai corsisti di orientarsi nella complessità progettuale della riforma della scuola, anche sotto il profilo del rapporto con le istituzioni.

In tale prospettiva, nella seduta finale dei lavori, presieduta dal prof. Armando Rigobello, Presidente della Società Filosofica Italiana, veniva presentata dalla prof.ssa Elena Picchi Piazza la mozione di seguito riportata che veniva discussa e approvata dall'assemblea dei corsisti:

«Il disegno di riforma della scuola secondaria superiore in via di definizione in sede politica, quale emerge dall'iniziativa parlamentare (disegno di legge Mezzapesa) e dall'iniziativa del Ministro P. I. (relazione della Commissione Brocca), non fornisce sufficienti garanzie di riconoscimento della funzione educativa della filosofia e di una sua adeguata presenza nei curricoli. Infatti la filosofia non figura né tra gli insegnamenti comuni ai diversi ambiti (cfr. disegno Mezzapesa) né (cfr. Commissione Brocca) in tutti gli indirizzi del triennio. Inoltre, quanto alla sua identità culturale, si accenna ad una sua diversa configurazione nei curricoli, ribadendo una sostanziale incertezza circa la valenza formativa ed il ruolo che essa può

svolgere nel progetto generale.

Rilevando che tale progetto riflette una situazione di arretratezza rispetto ad elementi acquisiti nell'ambito di un dibattito pluridecennale che, pur promosso dagli esperti del settore (docenti universitari ed insegnanti di scuola secondaria superiore operanti nell'ambito della S.F.I.), ha avuto ampia risonanza in un più vasto pubblico, impegnando pedagogisti, intellettuali, uomini di cultura e di scuola, sia rispetto al precedente progetto di legge, il cui iter è stato interrotto per decadenza della legislatura, nel quale l'insegnamento della filosofia era previsto tra le componenti dell'area comune, riteniamo di dover affermare quanto segue:

La filosofia, nel progetto unitario della scuola secondaria superiore, deve porsi come disciplina che sostiene l'impegno di una formazione umana, civile e professionale dei giovani attraverso una cultura generale che integri gli aspetti umanistici con quelli scientifico-tecnologici e con quelli operativi, contribuendo a tale disegno con una sua connotazione di riflessione critica sulle forme dell'esperienza culturale e sociale maturate nel corso della storia della civiltà, e di presa di coscienza, da parte dei giovani, delle problematiche attinenti le proprie scelte di vita e di lavoro.

Essa, pertanto, va considerata tra gli insegnamenti comuni ai diversi ambiti in cui si articola il progetto di riforma attualmente in esame in Parlamento e proposta, nel progetto di riforma dei curricoli d'iniziativa ministeriale, in tutti gli indirizzi del triennio, secondo le linee di un disegno unitario che ne rispetti adeguatamente le finalità formative.

Sergio Magaldi

SEZIONE VENETA (TREVISO)

Nell'anno 1990-1991 l'Associazione Filosofica Trevigiana, associata alla S.F.I., ha costituito una Commissione Didattica che ha dato vita, nel periodo Febbraio-Aprile 1991, a nove incontri di lettura di testi filosofici sull'argomento «La dialettica nell'800: Hegel, Feuerbach, Marx».

Il corso, che si rivolgeva agli studenti dell'ultimo anno dei Licei e dell'Istituto magistrale di tutta la provincia di Treviso, aveva come obiettivo l'avvicinamento dei giovani ai testi filosofici per favorire la loro lettura e comprensione e per avviare un primo commento. La scelta di questi autori era stata suggerita dalla progressiva marginalizzazione che, a giudizio degli ideatori del corso, le loro opere vengono a subire nell'attività didattica dell'ultimo anno della secondaria superiore, nonché nella più recente produzione manualistica. Gli incontri sono stati pomeridiani, della durata di due ore ciascuno e così articolati: tre su Hegel (gli scritti giovanili; la *Fenomenologia dello spirito* e la *Logica*; il sistema), due sulla scuola hegeliana e L. Feuerbach, tre infine su Marx (il pensiero giovanile; il materialismo storico; il materialismo storico alla prova). Come conclusione è stato presentato, in un ultimo incontro, il dibattito tra dialettica e positivismo all'interno delle tematiche sociologiche del '900. Il metodo di lavoro è stato semieuristico (distribuzione anticipata, una settimana prima, dei testi, seguita dalla loro presentazione/commento la settimana successiva) e pluralistico (dibattito tra tutti i relatori e tra relatori e pubblico). I relatori sono stati i proff. A.C. Cabino, V. Nistri e F. Costanzo del Liceo Scientifico «L. da Vinci» di Trevi-

so e il prof. M. Volpato del Liceo Scientifico «G.B. Quadri» di Vicenza. I materiali, tutti originali, sono stati preparati dagli stessi relatori del corso e consistono in ampie selezioni antologiche (circa duecento pagine a ciclostile) delle principali opere dei filosofi su ricordati, introdotte da sintesi globali e guide alla lettura, con griglie e schemi.

La valutazione complessiva di questa esperienza è positiva da tutti i punti di vista.

Frequenza. E' naturalmente diminuita nel corso dei due mesi, anche a causa delle gite scolastiche e alla fine, subito dopo la pubblicazione delle materie orali dell'esame di maturità. La media dei frequentanti, che è stata di cinquanta per incontro, ci sembra comunque significativa, tenuto conto soprattutto del fatto che questa è stata la prima esperienza in senso assoluto, in questo campo, tenuta dalla provincia di Treviso.

Utilità per gli alunni. Anche quando non hanno potuto mantenere il ritmo di lavoro proposto (alcuni incontri sono stati preceduti da antologie di testi troppo vaste in relazione al tempo a disposizione), gli alunni si sono dichiarati comunque soddisfatti del materiale fornito loro, che hanno continuato a leggere, sovente in classe col proprio insegnante o anche da soli.

Utilità per i docenti. Alcuni docenti hanno presenziato agli incontri, assieme agli alunni. Al di là di questo, però, è opinione dei relatori che questa esperienza abbia rappresentato per loro un'occasione molto importante di aggiornamento e che essa sia la miglior prova che l'aggiornamento per insegnanti, se condotto unicamente sul piano dei contenuti (conferenze e/o congressi) risulta molto meno efficace del-

l'aggiornamento articolato più direttamente sul piano della didattica. Muovendo da quest'ultima, infatti, non solo si mantiene viva la tensione a trasmettere filosofia (e in questo senso fa fede l'esperienza dei curatori del corso: anche gli insegnanti, non solo gli studenti, hanno bisogno di motivazioni...), ma proprio perché nessuno può dare ciò che non ha, ne viene necessariamente il bisogno anche di aggiornare l'insieme dei risultati cui è pervenuta la critica circa un autore o un problema. Se invece si attiva solo un interesse culturale/erudito

questa mossa, per quanto sacrosanta e legittima, non garantisce pienamente, però, circa la reale utilizzabilità didattica delle informazioni così eventualmente conseguite, tanto che questo tipo di aggiornamento produce spesso, al rientro in classe, un effetto-boomerang, che risulta frustrante e può rendere ancora più sterile l'azione dell'insegnante.

Mario Volpato
Anna Caterina Cabino
Valdemaro Nistri
Felice Costanzo

RECENSIONI

Aa.Vv. *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica»*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Ed. F. Angeli, Milano 1989.

Questo volume è costituito dagli Atti del Convegno nazionale della S.F.I. sul tema *A partire da Kant: la filosofia morale a duecento anni dalla Critica della ragion pratica*, svoltosi a Lucca dal 19 al 21 maggio 1988. I testi e gli interventi di allora sono stati rielaborati dai rispettivi autori e risultano ora suddivisi in tre parti, precedute dalla *Introduzione* letta, nell'aprire i lavori, da S. Marcucci (all'epoca Presidente della Sezione luccese della S.F.I., organizzatrice del Convegno): la prima parte del volume comprende le cinque relazioni ivi svolte; la seconda è costituita dalle quattordici comunicazioni poi presentate; la terza parte, infine, trae origine dalla tavola rotonda che concluse il dibattito tra gli studiosi allora convenuti.

I vari contributi da essi offerti sono accomunati - come rilevano i curatori del volume nella *Prefazione* - dall'intento non tanto di fornire un'analisi storico-filologica delle opere di Kant, quanto piuttosto di ricostruire aspetti diversi dell'eredità della sua filosofia pratica nella riflessione contemporanea. Nella prima parte del volume, V. Mathieu analizza, in modo specifico, il concetto della responsabilità individuale, nel quadro della fondazione della morale innovativamente operata da Kant su valori autonomi, ma non contrastanti, rispetto a quelli teologici; A. Rigobello evidenzia come, da parte del filosofo critico, l'interiorità della coscienza fu concepita come l'unica fonte del conseguimento della certezza morale dell'esistenza di Dio e, nel contempo, fu caratterizzata, in alcuni preziosi spunti, come aperta all'esperienza dell'altro; V. Vitiello individua l'aspetto più significativo della morale

kantiana nell'aver sancito (diversamente da Aristotele come da Hegel) l'insanabilità della lacerazione tra l'orizzonte della libertà e quello del tempo e della relazione causale; A. Masullo rinviene nel formalismo della seconda *Critica* uno strumento teorico volto a fronteggiare la dissoluzione, già avanzante, della razionalità occidentale; infine, I. Mancini sottolinea che per Kant la religione costituisce la sola speranza per contrastare il «male radicale» presente nella natura umana.

Mentre i saggi sopra menzionati esaminano alcuni concetti generali, i più brevi interventi pubblicati nella seconda parte del volume sono volti a chiarire questioni più specifiche: alcuni autori (C. De Pascale, A. Fabris, A. Jacobelli Isoldi, L. Rizzi, O. Rossi e I. Sciuto) focalizzano l'attenzione su aspetti della filosofia critica ed altri (E. Baccarini, L. Baccelli, V. Calogero, P. Di Giovanni, P. Giampieri, B. Henry, G. De Liguori e F. Tricomi) si soffermano sul modo in cui sono stati recepiti alcuni suoi temi religiosi, etici e politici. Questi due ultimi ordini di questioni sono poi ampiamente discussi nella terza parte del volume, desunta dalla tavola rotonda che a Lucca fu introdotta e moderata da G. Cotroneo (già Presidente della S.F.I.); da una parte, D. Zolo nega l'odierna riproponibilità di un'etica normativa - come quella formulata nel modo più argomentato da Kant - che sia in grado di dettare al sistema politico principi operativi; dall'altra parte, N. Matteucci ed E. Lecaldano, da punti di vista ed in riferimento ad autori diversi, rivendicano l'attualità del tentativo kantiano di legare la filosofia politica a quella morale.

Il predetto dibattito (che ha registrato anche altri interventi più brevi) suggerisce una conclusione estendibile all'insieme degli atti ora raccolti in un volume: essi non intendono dare indicazioni univoche circa l'«ere-

dità» etica e filosofica dell'autore della *Critica della ragion pratica*; ma contribuiscono a documentare che egli rappresenta tuttora un interlocutore ideale dal quale si può certamente dissentire, ma non del tutto prescindere.

Gennaro Luigi Linguiti

I. Valent, *Invito al pensiero di Wittgenstein*, Ed. Mursia, Milano 1989, pp. 296, L. 9.000.

Nel centenario della nascita di Ludwig Wittgenstein alla nutrita serie di incontri e convegni dedicati ai vari aspetti della sua filosofia e alla produzione di opere su Wittgenstein e di Wittgenstein (mi limiterò qui a ricordare, tra queste ultime, la nuova traduzione del *Tractatus logico-philosophicus* (Einaudi, Torino 1989) a cura di Amedeo G. Conte) si è venuta ad aggiungere un'introduzione generale alla sua filosofia, scritta da Italo Valent, già autore di numerosi studi sul filosofo austriaco.

La maggior difficoltà che si incontra nel tentare di dare un quadro generale della filosofia wittgensteiniana, caratterizzata proprio dalla sua resistenza a lasciarsi ridurre a una serie ben definita e univocamente determinata di problemi teorici e di assunti tematici, è quella di sfuggire a due opposte tentazioni: la prima consiste nell'abbandonarsi alla dispersione delle ricerche e dei temi senza cercare di cogliere in questo girovagare per i meandri del linguaggio un'intenzione filosofica unitaria; la seconda, all'opposto, è quella di immiserire il senso e la radicalità del suo modo di filosofare riducendo lo spessore e la ricchezza delle sue osservazioni ad alcune questioni tecniche di natura specialistica oppure a qualche formula filosofico-metafisica fondamentale. Il problema è insomma quello di riuscire a cogliere l'unità «filosofica» di un pensiero che rifiuta energeticamente ogni tentativo di essere fissato in uno slogan, di essere incatenato a una visione della realtà definita una volta per tutte o a un discorso filosofico «ufficiale» e co-

dificato.

Credo che uno dei meriti maggiori del libro di Valent sia proprio quello di aver colto il cuore paradossale del problema e di averlo affrontato di petto: se mai è possibile individuare un punto capace di unificare e di definire la filosofia di Wittgenstein, questo è costituito dall'impossibilità di fissare un qualsiasi elemento intangibile ed immutabile all'interno del multiforme variare delle ricerche filosofiche wittgensteiniane. La poliedrica varietà delle analisi linguistiche è fortemente condizionata dal tentativo di mostrare che è possibile continuare a essere razionali, a pensare e a dire, anche senza accampare la pretesa di poggiare su qualche basamento stabile una volta per tutte. E' il tema dell'eraclitismo radicale di Wittgenstein (la difficoltà del «tutto scorre») che non solo rende difficile il problema di «come cominciare un libro» (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, tr.it., Adelphi, Milano 1980, p. 28), ma mette capo alla «vera visione apocalittica», quella per la quale «le cose non si ripetono» (*Pensieri diversi*, p. 106; su questo tema si veda il libro di Valent, pp. 259 ss. e 269 ss.). Si tratta di quell'eraclitismo che travolge lo stesso discorso che intende istituire, nel momento in cui questo volesse valere come qualcosa di fisso e di determinato in maniera conclusiva; il tema della filosofia, quello che conferisce unità al pensiero del filosofo, è appunto l'impossibilità di fissare in un punto privilegiato l'elemento unificatore. E' in questa paradossale forma di unificazione che acquistano perspicuità le varie ricerche linguistiche wittgensteiniane: l'ordine del linguaggio, la chiarificazione dei temi, la soluzione dei problemi non vengono conseguiti mediante un metodo stabilito a priori, ma inseguendo di volta in volta una chiarezza e una perspicuità concretamente determinate, cioè sempre disponibili ma anche sempre sul punto di dissolversi nel magmatico fluire della vita.

Proprio perché non è possibile soffocare il libero gioco dei problemi sotto la cappa di un metodo dato a priori, non è nemmeno possibile isolare i problemi tecnico-lin-

guistici e sradicarli dal tessuto antropologico-culturale sul quale essi crescono e dal quale traggono senso. Nel lavoro di Valent tutto questo si concretizza in una formula compositiva per la quale ogni opera viene frammentata in numerosi, brevi paragrafi, concepiti in maniera tale che in qualche modo in ogni piccola parte sia già presente il tutto del discorso, e d'altro canto ogni ritorno del medesimo costituisca sempre una variazione e una sorpresa. Credo che questo stile compositivo non sia casuale, ma rispecchi il tipo di lettura fortemente speculativa operata dall'autore, speculativa in quanto appunto realizza ed esibisce la circolarità tra il senso del tutto e il suo articolarsi e distinguersi in parti. Del resto l'attenzione per lo stile, o meglio, l'inscindibilità dell'aspetto compositivo dal «contenuto» proposto, costituisce proprio uno dei più interessanti temi wittgensteiniani ed anche uno di quelli maggiormente sottolineati da Valent nella sezione «Temi e Motivi», che inizia, e non a caso, proprio con un paragrafo intitolato «Wittgenstein compositore».

E' all'interno di questa consapevolezza compositiva che vengono unificati tutti i vari aspetti del pensiero wittgensteiniano: l'analisi minuziosa degli usi linguistici, la presenza della dimensione culturale mitteleuropea che ispira la riflessione wittgensteiniana (si vedano per esempio i primi paragrafi dedicati al *Tractatus logico-philosophicus*, pp. 25 ss), le complesse formulazioni logiche, i presupposti di ordine matematico e scientifico, i rapidi ma decisivi spunti di carattere etico, il poco appariscente ma profondo e insopprimibile ritornare sui temi di fondo della filosofia, etc. Avvicinarsi realmente a Wittgenstein significa essere in grado di seguirlo in questo percorso senza perdere di vista la compresenza, in ogni momento, di tutte queste tematiche: non si possono capire a fondo le *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* se non si ha ben presente l'afflato etico che ha dominato la vita di Wittgenstein; ma non si può cogliere autenticamente il senso della *Conferenza sull'etica* se non si praticano gli esercizi di purificazione

linguistica, vorrei dire di ascesi intellettuali, che Wittgenstein mette in opera in tutte le sue ricerche logico-linguistiche.

In particolare emerge chiaramente, dal testo di Valent, la profondità ma anche la complessità del rapporto tra il pensiero di Wittgenstein e la tradizione filosofica occidentale. Certo Wittgenstein in qualche modo si distacca radicalmente da essa, ma tale congedo ne costituisce in un certo senso anche un singolare compimento. Questo emerge per esempio dalla trattazione del problema, sottolineato a più riprese da Valent, se quella di Wittgenstein debba intendersi e forse da lui intesa come una sorta di *Weltanschauung*. La risposta a questo interrogativo non può evidentemente essere sintetizzata in una formula se non altro per il suo costante ripresentarsi in chiave paradossale: allo stesso modo che il *Tractatus* si conclude con l'autotoglimento di quella che intendeva presentarsi come la giusta visione del mondo, così il pensiero dell'ultimo Wittgenstein si presenta nelle vesti di di quel gioco limite e paradossale che trattando del linguaggio in generale mostra l'impossibilità di un gioco che ne racchiuda l'essenza.

Dal libro di Valent Wittgenstein emerge come un grande filosofo, non solo per i contributi dati a settori specifici della ricerca filosofica, ma per la sua capacità di confrontarsi con i temi di fondo agitati dai maggiori rappresentanti della nostra tradizione filosofica, da Platone, a Kant, a Hegel.

In questo senso va anche detto che il libro che stiamo esaminando non è propriamente una introduzione nel senso più usuale del termine. Si tratta in effetti di un'opera che, benché non faccia ricorso in maniera particolare a tecnicismi o a formule gergali, non può essere definita di facile lettura, in quanto è poco incline alle semplificazioni e alle suddivisioni ormai codificate che possono rendere più agevole orientarsi nel complesso delle ricerche wittgensteiniane. Tuttavia proprio questi caratteri fanno di questi libri un'ottima introduzione alla pratica effettiva del filosofare di Wittgenstein,

quella pratica per cui non si scrive per «risparmiare ad altri la fatica di pensare», ma piuttosto per «stimolare qualcuno a pensare da sé» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it., Einaudi, Torino 1967, *Prefazione*, p. 51).

Luigi Tarca

Roberto Ardigò, *Lettere edite ed inedite*, a cura di Wilhelm Büttemeyer, vol. I, 1850-1894, Ed. Peter Lang, Frankfurt 1990.

«Sono positivista, sono repubblicano, sono socialista». Così scrive Roberto Ardigò, nel 1890, alla direzione della «Rivista democratica italiana». Ad un secolo di distanza, nell'accelerato processo con cui attualmente la cultura viene storicizzata, non pare superfluo chiedersi a quale forma di positivismo Ardigò abbia incondizionatamente aderito e, ancor più, quali idee repubblicane e socialiste, nell'Italia post-risorgimentale, egli abbia fatto proprie. Una rilettura critica dell'epistolario ardigoiano, alla luce dei più recenti studi sul positivismo, diviene oggi particolarmente interessante per la ricostruzione di quella complessa vicenda umana e culturale in cui si radicano le scelte filosofiche e le opzioni politiche del maggiore positivista italiano.

Questa nuova e aggiornata edizione delle lettere di Ardigò, curata da Wilhelm Büttemeyer, docente di filosofia all'Università di Oldenburg, rappresenta un primo sistematico tentativo di raccogliere e pubblicare integralmente le missive del filosofo cremonese dal 1850 al 1894. L'opera contiene 800 scritti di cui 222 inediti, ordinati in successione cronologica, ed è il risultato di una minuziosa e accurata ricerca condotta in diversi fondi pubblici e privati. Per rendere intelligibile ad ogni lettore un testo originariamente scritto per essere compreso da un unico destinatario, il curatore ha corredato ogni lettera di tutte le notizie sulle fonti primarie utilizzate, nonché dei raffronti tra le minute rinve-

nute nelle carte ardigoiane e il testo definitivo delle lettere, non sempre esattamente corrispondente. Allo statuto di questa edizione critica concorre anche l'apparato delle note con cui il curatore ha voluto illustrare ogni scritto, chiarendo gli accenni a persone, pubblicazioni ed eventi menzionati, allo scopo di delineare il contesto originario in cui avvennero i contatti tra Ardigò ed i suoi interlocutori.

L'importanza, il contenuto e il significato delle singole missive sono, naturalmente, di genere assai vario. Si coglie, comunque, da una lettura globale dell'epistolario, l'intreccio della filosofia positivista dell'Ardigò con la cultura italiana della seconda metà dell'Ottocento. Ne sono precisa testimonianza le relazioni intercorse tra il filosofo e letterati quali G. Carducci ed E. Teza, psichiatri come G. Buccola e C. Lombroso, e pedagogisti, primo fra tutti A. Gabelli.

Nè va dimenticato il significativo carteggio tra Ardigò e P. Villari, pubblicato nel 1973, per i tipi della Nuova Italia, dallo stesso Büttemeyer.

Come spesso accade per i personaggi pubblici divenuti emblemi culturali del proprio tempo, l'epistolario rappresenta uno strumento indispensabile per ripercorrere l'itinerario mentale. Anche per Ardigò, il raffronto tra le sue istanze filosofiche definitive e l'immediatezza degli scritti epistolari può essere, a volte, illuminante. E' esemplare, in tal senso, una lettera indirizzata a T. Mamiani del 1871, nella quale Ardigò stesso confessa di essere stato «platonico» per qualche tempo e di essere divenuto positivista «suo malgrado».

Una approfondita analisi va poi riservata ai carteggi con gli uomini politici, diversamente impegnati nella difficile Italia post-unitaria. Sulla scorta di questa particolare corrispondenza, Büttemeyer condivide la tesi secondo cui la crisi dell'Ardigò non fu di carattere puramente intellettuale, ma fu dovuta anche a fattori di natura politica. E' inoltre possibile reperire, in talune missive, le prime formulazioni di tesi originarie sviluppate successivamente in opere più complesse.

E' il caso della corrispondenza con A. Tonnesi, in cui si rispecchia la genesi dell'ardigoiana opera di pedagogia «La scienza dell'educazione».

Le traversie del carteggio ardigoiano, dopo la morte del filosofo, non hanno reso possibile, come sarebbe stato auspicabile, la pubblicazione dell'intera corrispondenza, alternando alle sue lettere quelle dei suoi interlocutori.

Un secondo volume dell'epistolario ardigoiano, già in preparazione, conterrà le lettere dell'ultimo trentennio di vita del filosofo e sarà, certamente, di interesse non minore, riferendosi al periodo drammatico in cui egli assistette al tramonto quasi improvviso della sua fama, sullo sfondo di eventi epocali.

Maria Paola Negri

ASSOCIATION INTERNATIONALE DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE

Il prossimo Congresso si terrà a LUCERNA (Svizzera) dal 30 ottobre al 3 novembre 1991, sul tema: LA FILOSOFIA E IL SUO LINGUAGGIO. IL LINGUAGGIO DELLA FILOSOFIA E IL LINGUAGGIO DELL'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA: il linguaggio dei testi filosofici; il linguaggio del docente; il linguaggio dello studente.

Sono previste tre relazioni in seduta plenaria, tenute da relatori di lingua tedesca, inglese e francese. Sono previsti lavori di gruppo.

Quota di partecipazione: franchi svizzeri 20 (venti).

Iscrizione: entro il 15 maggio 1991.

Responsabile:

Dr. Prof. Christoph DEJUNG, Loorenstr. 31, CH - 8053 Zurigo.