



Bollettino della
Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 217 – gennaio/aprile 2016

INDICE

XXXIX CONGRESSO NAZIONALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
“migrAZIONI” (Roma, 3, 4 e 5 novembre 2016)

STUDI E INTERVENTI

- S. Gastaldi, *Virtù e felicità nell'etica di Aristotele* p. 5
F. Ghedini, *Nietzsche e Platone. Una ricognizione informativa sulla
letteratura secondaria* ” 23
A. Cimato, *Totalitarismo e responsabilità individuale: il caso Eichmann* ” 39
M. Bongardt, *Ornamentation or foundation? On the significance of the belief
in creation for the foundation of ethics in the work of Hans Jonas* ” 48
E. Coco, *L'eredità pitagorica nella costruzione della natura* ” 59

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

- A. Erizi, *A scuola dalla Gorgone. Un percorso di didattica della Shoah* p. 77

CONVEGNI E INFORMAZIONI

p. 89

RECENSIONI

p. 99

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Francesco Coniglione

Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESI/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Direttore Responsabile: Francesca Brezzi

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984

ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Nuova Serie n. 216 – settembre/dicembre 2015

Finito di stampare nel mese di gennaio 2016

CONSIGLIO DIRETTIVO

Francesco Coniglione (Presidente), Francesca Brezzi e Giuseppe Giordano (Vice-Presidenti), Leslie Cameron Curry, Clementina Cantillo, Ennio De Bellis, Carla Guetti, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Bianca Maria Ventura, Maurizio Villani.

Segretario-Tesoriere: Francesca Gambetti

INTERNATIONAL SCIENTIFIC BOARD

Domingo Fernández Agis (univ. de La Laguna, Spagna), Andrea Bellantone (univ. cattolica di Tolosa), Thomas Benatouil (univ. de Lille, Francia), Sébastien Charles (univ du Québec à Trois Rivières, Canada), Pascal Engel (univ. di Genève, Svizzera), Maurice Finocchiaro (univ. di Las Vegas, USA), Paul Hoyningen-Huene (univ. di Hannover, Germania), Matthias Kaufmann (univ. di Halle, Germania), Peter Machamer (univ. di Pittsburgh, USA), Margarita Mauri (univ. di Barcellona), Thomas Nickles (univ. del Nevada, Reno, USA), Marian Wesoły (univ. di Poznań, Polonia), Jan Woleński (univ. di Cracovia, Polonia), Gereon Wolters (univ. di Konstanz, Germania).

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Proprietà artistiche e letterarie riservate

Copyright © 2015 - Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.

ACIREALE - ROMA

www.bonannoeditore.com - gebonanno@gmail.com

Stampa: Edibo - Catania

XXXIX Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana

“migrAZIONI”

Responsabilità della filosofia e sfide globali

Roma, 3, 4 e 5 novembre 2016 – Università di Roma Tre

Programma provvisorio

Giovedì 3 novembre 2016

Ore 15.00 Registrazione partecipanti

Ore 15.30 Saluti istituzionali

I Sessione plenaria - Storie e culture

Presiede: Francesco Coniglione – Presidente SFI / Università di Catania

Ore 16.00 – Giuseppe Cacciatore, Università di Napoli Federico II

Ore 16.50 – Maria Eugenia Cadeddu, ILIESI/CNR Roma

Ore 17.40 – Pausa/Coffee break

Ore 18.00 – Marcello Ghilardi, Università di Padova

Venerdì 4 novembre 2016

II Sessione plenaria - Confini linguistici, economici e giuridici

Presiede: Giuseppe Giordano – Direttivo SFI/ Università di Messina

Ore 9.00 – Elena Paciotti, Presidente Fondazione Basso - Roma

Ore 9.50 – Andrea Graziosi, Università di Napoli Federico II

Ore 10.40 – Pausa/Coffee break

Ore 11.00 – Assemblea dei soci

[*al termine, dalle ore 12 alle ore 17: APERTURA DEL SEGGIO E POSSIBILITA' DI VOTO; quindi dalle 17 alle 19.30: SPOGLIO DEI VOTI*]

Presiede: Francesca Brezzi – Direttivo SFI / Università di Roma Tre

Ore 12.00 – Tavola rotonda - L'insegnamento della filosofia nella prospettiva della classe multiculturale: integrazioni contenutistiche, interventi per la trasposizione didattica

LUNCH

Ore 15.00-19.00

Comunicazioni in Sessioni parallele

1. Storie e linguaggi

2. Teorie dell'altro e politiche dell'inclusione

3. Didattica della filosofia e sfide globali

[*Cena sociale e proclamazione degli eletti*]

Sabato 5 novembre 2016

III Sessione plenaria - Teorie dell'altro e politiche dell'inclusione

Presiede: Stefano Poggi – Università di Firenze

Ore 9.00 – Vinicio Ongini, MIUR
Ore 9.50 – Adriano Fabris, Università di Pisa
Ore 10.40 – Pausa/Coffee break
Ore 11.00 – Giacomo Marramao, Università di Roma Tre
Ore 11.50 – Elena Pulcini, Università di Firenze
Ore 12.30 – Chiusura dei lavori e saluti del nuovo Presidente SFI

* * *

COMUNICAZIONI

Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Congresso (più esattamente relativo alle seguenti sessioni: 1. Storie e linguaggi; 2. Teorie dell'altro e politiche dell'inclusione; 3. Didattica della filosofia e sfide globali) e già predisposto per la stampa, secondo le norme redazionali del Bollettino SFI, non potrà superare le 15.000 battute (spazi inclusi) e dovrà pervenire, via email alla Segreteria Nazionale SFI all'indirizzo sfi@sfi.it, mettendo in oggetto "Comunicazione Congresso SFI 2016" entro e non oltre il 1° settembre 2016. Al testo dovrà essere inoltre allegato un *abstract* in italiano, della lunghezza massima di 100 parole. Un'apposita Commissione, nominata dal Direttivo nazionale SFI, giudicherà circa l'ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Congresso (per la quale sarà concesso un tempo massimo di 20 minuti: 15 minuti per la presentazione e 5 per la discussione) e all'eventuale, successiva pubblicazione negli Atti. Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione e dovrà accludere al testo inviato il numero della tessera di iscrizione 2016.

Elenco alberghi

Hotel Pulitzer € 105-120, Viale G. Marconi 905, 00146 Roma – Tel: 06/598591, Fax 06/598598 – e-mail: info@hotelpulitzer.it

Oly Hotel € 105, Via Santuario Regina degli Apostoli 36, 00145 Roma – Tel: 06/594441, Fax 06/59444444 – e-mail: info@olyhotel.it

San Paolo Guest House € 75, viale Giustiniano Imperatore 7, Via Ostiense 263/E 00146 Roma – Tel: 06/5410290, 06 5940208, Fax: 06/59606369 – e-mail: info@royalhome.it

Hotel Saint Paul € 94, Via Vito Volterra 43, 00146 Roma – Tel: 06/5591911, Fax 06/55300232 – e-mail: info@hotelsaintpaul.net

Villa Benedetta (Suore Benedettine della Provvidenza) € 45, Via della Maletta 10 00154 Roma – Tel: 06/57069111, Fax: 06/57069719 – e-mail: benedettine@villabenedetta.it, sito: www.villabenedetta.it

Prima di prenotare si consiglia di effettuare una ricerca attraverso i maggiori siti di prenotazione alberghiera che spesso offrono gli stessi hotel a tariffe scontate. Nella zona inoltre si trovano diversi bed & breakfast, si suggerisce di utilizzare come filtro e punto di riferimento la fermata della metropolitana LINEA B – MARCONI.

STUDI E INTERVENTI

VIRTÙ E FELICITÀ NELL'ETICA DI ARISTOTELE

di Silvia Gastaldi¹

Abstract: Aristotle is the first Greek philosopher who makes ethics an autonomous science, assigning to it a specific object: human actions. My essay aims at analysing Aristotle's theory of happiness in the *Nicomachean Ethics*, and focuses on the complex relation between two kinds of happiness: on the one hand, the happiness of the citizen, who practises ethical virtues, and on the other the happiness of the philosopher, whose virtues are intellectual, first of all among them wisdom, *sophia*.

Keywords: Aristotle, Ethics, virtues, happiness, political and theoretical ways of life.

1. I trattati etici, e in particolare l'*Etica Nicomachea*, si collocano senz'altro tra i testi aristotelici più studiati negli ultimi decenni, esercitando in particolare una profonda influenza sulla riflessione contemporanea relativa all'agire – cioè ai comportamenti, alle scelte, alle finalità, alla responsabilità dell'azione, al rapporto tra l'individuo e la società –, nell'ambito di quella che è stata denominata “filosofia pratica”².

¹ Università di Pavia - Dipartimento di Studi Umanistici (Silvia.Gastaldi@unipv.it). Si tratta del testo della *lectio magistralis* che ho tenuto ad Ascea il 1 maggio 2015 nell'ambito dell'*Agone Parmenideo*. A tutti gli organizzatori e ai partecipanti, al Presidente e ai membri della Società Filosofica Italiana vada il mio più vivo ringraziamento.

² Su questo importante settore della riflessione etico-politica contemporanea, nato in ambiente tedesco, che si rifa al modello aristotelico in nome dell'esigenza di porre rimedio all'individualismo della società attuale e alla sua carenza di un *ethos* pubblico, si veda la raccolta di testi curata da M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Rombach, Freiburg i. B. 1972-74, con la quale si impone, per questo indirizzo di pensiero, la denominazione, appunto, di “riabilitazione della filosofia pratica”. Per una ricostruzione del dibattito sul neoaristotelismo cfr. F. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano 1980; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Jouvence, Roma 1987; E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.

Il ruolo che, in questo ambito di studi, è stato assegnato all'etica di Aristotele, al di là delle diverse declinazioni che il dibattito ha assunto, valorizza l'indubitabile novità rappresentata dalla mossa teorica che il filosofo compie separando l'ambito delle scienze pratiche da quello delle scienze teoretiche. Aristotele è il primo filosofo a fare dell'etica una scienza autonoma e ad assegnarle un oggetto specifico, cioè i *prakta*, le azioni umane, e un preciso statuto epistemologico. L'etica, inoltre, è strettamente connessa alla politica, anch'essa scienza pratica: queste due scienze sono finalizzate a stabilire le regole del comportamento corretto – la prima per il singolo, la seconda per la città –, e tra di esse, come Aristotele sottolinea proprio all'inizio dell'*Etica Nicomachea* (I 2, 1094 a 18 ss.), esiste un rapporto di interdipendenza. La politica svolge un ruolo dominante, in quanto deve stabilire le modalità corrette con cui organizzare l'assetto della città. Per questo suo ruolo direttivo, essa è definita da Aristotele «scienza architettonica», mentre l'etica, nel quadro normativo stabilito dalla politica, prescrive al cittadino i comportamenti finalizzati a conseguire una vita virtuosa, e attraverso questa la felicità.

Vorrei mostrare come, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele imposti e sviluppi il nesso inscindibile tra la pratica delle virtù e il conseguimento di una vita felice.

La felicità, *eudaimonia*, è per Aristotele, come per tutti i greci, il fine della vita: l'etica greca è pertanto, nel suo complesso, eudaimonistica e non deontologica, come invece noi siamo abituati a ritenere in quanto post-kantiani³. Questa adesione alle nozioni e alle convinzioni generalmente diffuse costituisce un tratto essenziale della riflessione etica aristotelica, che assume a principio metodologico proprio il riferimento alle opinioni condivise – gli *endoxa*⁴ – per sottoporle a discussione e per revisionarle. Questo tipo di procedimento appare evidente fin dagli esordi dell'*Etica Nicomachea*, quando si tratta di definire la nozione cardine di felicità.

Se è vero che qualsiasi greco, alla domanda: “perché si vive?”, risponderebbe: “per essere felice”, sono molto diversi i mezzi che conducono alla felicità, come lo stesso Aristotele rileva nel cap. 5 del libro I. Esistono dif-

³ Sul carattere eudaimonistico dell'etica greca si vedano le osservazioni di M. Vegetti, *Etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 10-12.

⁴ Aristotele fornisce la definizione degli *endoxa* in *Topici* I 1, 100 b 21-23: si tratta delle opinioni che «sono di tutti, o dei più, o dei sapienti e, se di questi, o di tutti, o dei più, o dei più noti e stimati fra tutti» (tr. it di A. Zadro, *Aristotele. I Topici*, Loffredo, Napoli 1974). Non si tratta dunque solo, genericamente, di opinioni, bensì di opinioni qualificate, o perché godono di un consenso collettivo, o perché sono avvalorate dagli individui più autorevoli, come i sapienti (*sophoi*). Per un'analisi particolareggiata dell'utilizzo degli *endoxa* nei trattati aristotelici, cfr. E. Berti, *Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici, I. Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 317-332.

ferenti modelli di felicità, ciascuno legato a un *bios*, a una strategia di vita: la maggior parte degli uomini sceglie la vita di piacere, che Aristotele non esita a definire come propria degli animali e degli schiavi⁵, altri conducono una vita dedita al perseguimento degli onori, cioè delle cariche politiche da cui deriva il riconoscimento sociale, e infine in questo passo viene semplicemente menzionata la vita filosofica, il *bios theoretikos*.

Una volta eliminata dal quadro la vita di piacere, rimangono due generi di vita a cui sono in effetti dedicate le pagine del trattato etico, sia pure con un'evidente sproporzione: considerando il libro I come un'introduzione generale, i restanti nove libri si occupano della vita del cittadino, colui che vive nella *polis* partecipando all'attività politica, mentre alla vita teoretica sono riservati solo due capitoli, il 7 e l'8, cioè in sostanza quelli conclusivi, del libro X.

Il cittadino, dunque, è il protagonista, e insieme il destinatario, del trattato etico di Aristotele. Occorre aggiungere che si tratta di un cittadino qualificato. La felicità non è accessibile a tutti: ne sono esclusi non solo gli schiavi, ma anche i fanciulli e le donne, che sono estranei alla vita politica. Anche all'interno dei cittadini a pieno titolo, che svolgono pertanto l'attività politica, Aristotele introduce precisi criteri selettivi. Come emerge dal cap. 8 del libro I, il raggiungimento della felicità richiede una serie di requisiti di partenza: i cosiddetti "beni esterni", cioè le ricchezze, e i "beni del corpo", come salute, buona costituzione fisica e anche bellezza. Perché tutto questo, e soprattutto la necessità di ricchezze? Aristotele ritiene che solo l'autosufficienza economica, il non dover cioè svolgere un'attività lavorativa, specie alle dipendenze di altri, consenta di dedicarsi al conseguimento di quelle virtù che conducono alla vita felice. Diviene dunque centrale il nesso tra felicità e virtù.

Ma cos'è la virtù secondo Aristotele? Riprendendo e ricodificando in senso etico il termine *arete*, che significa, a partire da Omero, eccellenza prestazionale, capacità di agire con successo, Aristotele attribuisce una modalità di svolgimento ottimale alle facoltà dell'anima, e proprio questo funzionamento eccellente costituisce la virtù.

Poiché le facoltà dell'anima sono molteplici, diversi sono anche i tipi di virtù: Aristotele le distingue in due categorie, le virtù etiche e le virtù dia-noetiche. Le prime rappresentano le virtù del comportamento e costituiscono la modalità di svolgimento ottimale di quella facoltà dell'anima che Aristotele chiama, come si legge nel cap. 13 del libro I, 1102 b 30, la facol-

⁵ Lo schiavo, secondo Aristotele, possiede una razionalità minimale, funzionale unicamente a recepire gli ordini del padrone. Manca, in particolare, della facoltà deliberativa, il *bouleutikon*, che, connessa alla razionalità, consente di agire autonomamente ed è il presupposto dell'azione virtuosa: cfr. *Politica* I 13, 1260 a 12.

tà desiderativa e in generale appetitiva (*epithymetikon kai holos orektikon*), mentre le virtù dianoetiche rappresentano le modalità di funzionamento migliore delle componenti dell'anima razionale, e sono pertanto forme di conoscenza⁶.

2. Parliamo allora anzitutto delle virtù etiche, cioè le virtù del comportamento, che sono proprie del cittadino. Esse si costituiscono quando, all'interno dell'anima, i desideri e le passioni, che afferiscono alla facoltà desiderativa e appetitiva, si sottopongono a un controllo razionale.

Per analizzare come Aristotele prospetti questo rapporto, occorre partire dall'analisi dell'espressione *epithymetikon kai holos orektikon* con cui, come si è detto, viene designata la componente irrazionale dell'anima. Il primo termine è tipicamente platonico, e rinvia allo scenario psichico della *Repubblica*, in cui l'*epithymetikon* rappresenta la componente più bassa dell'anima, quella caratterizzata dalla presenza dei desideri corporei, mentre il secondo, *orektikon*, è tipicamente aristotelico. Questo termine è connesso al verbo *orego*, che significa “tendo”⁷: il nuovo vocabolo neutralizza la carica drammatica connessa a quello platonico, che rinvia a sua volta a una visione conflittuale dei rapporti tra le parti psichiche, e individua nell'*orektikon* una funzione dell'anima che è sì la sede dei desideri e delle passioni, ma che non si pone più in una posizione di totale antagonismo con la razionalità. Dunque, esiste una funzione dell'anima⁸ che è sicuramente di per sé irrazionale, ma al tempo stesso razionalizzabile.

I desideri e le passioni costituiscono dunque, si potrebbe dire, la “materia” delle virtù etiche, e pertanto non sono più, come in Platone, l'oggetto di una demonizzazione e di una condanna, bensì sono riconosciuti come elementi presenti nell'anima per natura, e controllabili. Lo mostra bene il cap. 13 del libro I, in cui il rapporto tra l'*orektikon* e la razionalità – quella pratica, che è specificamente preposta a guidare correttamente le azioni,

⁶ Da questo differente statuto dipendono le modalità della loro acquisizione: le virtù etiche, come si vedrà, si costituiscono tramite l'abitudine allo svolgimento dei comportamenti corretti, mentre le virtù dianoetiche, e cioè la scienza, l'arte, la saggezza, l'intelletto, la sapienza – esaminate nel libro VI – traggono la loro origine, e sono incrementate, come Aristotele scrive nelle righe iniziali del libro II (1103 a 15-16), dall'insegnamento (*didaskalia*).

⁷ Il verbo *orego*, che significa appunto “tendo”, “stendo”, è attestato già in Omero, anche nella forma media – *oregomai* – che è utilizzata sia in un senso ostile, ad es. protendersi con un'arma per colpire, sia in un senso pacifico, ad es. protendersi verso qualcuno per abbracciarlo. La forma mediale acquisisce poi un significato traslato, a indicare l'aspirazione, il tendere verso qualcosa: cfr. Platone, *Repubblica* VI 485d, dove questa forma viene impiegata per indicare come l'amante del sapere aspiri alla verità.

⁸ Aristotele non presuppone una divisione dell'anima in parti, bensì la intende come un insieme di funzioni, o facoltà (*dynameis*) preposte alle varie attività che caratterizzano i viventi.

come vedremo più avanti – è illustrato attraverso il paragone della relazione educativa che esiste tra il padre e il figlio. Mentre Platone – e mi riferisco in particolare alla *Repubblica* – ricorre a metafore di tipo bellico per sottolineare come la componente desiderativa debba essere sottoposta al dominio totale della razionalità, e come, a questo fine, sia necessaria un'alleanza di tipo militare tra questa e la parte collerica⁹ – Aristotele utilizza una rassicurante immagine familiare: il padre/ragione ammonisce ed esorta il figlio/*orektikon*, e costui gli obbedisce.

Perché si giunga a esercitare il controllo sui desideri e sulle passioni occorre un tirocinio, un processo formativo che ha al suo centro, come Aristotele spiega nel libro II, l'abitudine. A questo riguardo istituisce un paragone con quanto avviene nell'apprendimento delle tecniche: come si diventa costruttori esercitandosi a costruire, e suonatori di uno strumento esercitandosi a suonare, così si diventa virtuosi abituandosi a compiere azioni virtuose. È chiaro che questo avverrà, per il fanciullo e il giovane, seguendo le direttive del padre o di altri membri della famiglia, fino a che il completo sviluppo della razionalità consentirà di agire autonomamente, e a quel punto la virtù sarà pienamente acquisita, diventando una *hexis*, cioè un *habitus*, un tratto permanente del carattere.

Per Aristotele è dunque centrale il processo formativo, che può attuarsi correttamente per chi è affiancato da soggetti educativi dotati a loro volta della virtù: trova qui una conferma il fatto che l'etica aristotelica è un'etica di ceto, i cui protagonisti sono i cittadini proprietari, impegnati in politica e non costretti a un'attività lavorativa¹⁰.

A questo punto rimane da chiarire più determinatamente come si svolga il processo di acquisizione della virtù tramite l'abitudine, ed è necessario per questo tornare a fare riferimento alla struttura dell'anima, in particolare alle componenti psichiche che sono coinvolte. Un ruolo fondamentale ai fini del costituirsi delle virtù etiche è svolto – come si è detto – dalle passioni, i *pathe*, un termine di cui Aristotele non fornisce mai una definizione¹¹,

⁹ Si veda al riguardo *Repubblica* IV 441e, dove Platone afferma che alla parte razionale dell'anima (*logistikón*) compete il comando, a quella collerica (*thymoeides*) spetta di essere alleata con essa, e che entrambe, poi, devono prendere il controllo della parte desiderante (*epithymetikón*).

¹⁰ L'attività lavorativa, specie se viene svolta alle dipendenze di altri, come avviene nel caso del lavoro salariato, impedisce di dedicarsi alla "cura di sé", per usare l'espressione di M. Foucault, cioè alla costruzione della propria identità virtuosa. Aristotele, in *Politica* III 5, sostiene che i lavoratori salariati (*banauoi*), equiparati agli schiavi, non debbano godere dello statuto di cittadino e nel libro VII, nell'ambito della delineazione della miglior forma di costituzione, esclude dalla cittadinanza tutti coloro che sono dediti alle attività produttive, considerandoli «elementi necessari» (*anankaia*) alla sopravvivenza materiale della città, ma non sue «parti»: questa prerogativa, che comporta la partecipazione alle funzioni militari, di governo e religiose, compete solo ai cittadini proprietari e correttamente educati.

¹¹ È significativo che in nessuno dei trattati in cui affronta il tema delle passioni – e

ma che chiarisce presentandone un elenco, comprendente il desiderio, l'ira, il timore, la fiducia, l'invidia, la gioia, l'odio ecc. (*Etica Nicomachea* II 5, 1105 b 21-23). Il ricorso alla semplice esemplificazione testimonia che agli interlocutori sono ben noti gli oggetti del discorso: nella storia culturale greca, le passioni hanno sempre costituito un tema centrale di tematizzazione e di dibattito. Sono state anzitutto descritte e analizzate nei loro effetti dalla poesia, prima dall'epica (si ricorderà, a questo riguardo, che l'*Iliade*, il testo fondatore della cultura greca, è la storia di una passione, l'ira di Achille) e poi dalla tragedia, inoltre sono state studiate dai retori e utilizzate dai politici per conseguire il consenso nelle sedi istituzionali della città greca, infine sono state poste al centro della riflessione filosofica.

Per quanto riguarda il loro statuto psichico, le passioni, per Aristotele, sono presenti naturalmente nell'anima. Per questo, il provare passioni non può essere oggetto né di censura né di una demonizzazione aprioristica, mentre diviene determinante il modo con cui ci si rapporta a esse, perché proprio dalla corretta o scorretta modalità di affrontarle dipendono virtù e vizio.

Qual è la modalità di intrattenere un rapporto corretto con le passioni, il primo passo per il costituirsi della virtù etica? Alle passioni deve essere applicato un principio regolatore: si tratta della regola della medietà, della *mesotes* o del giusto mezzo, in base a cui si determina se le si affronta «bene» (*eu*) oppure «male» (*kakos*), e cioè nella giusta misura, non troppo né troppo poco. Lo chiarisce l'esempio citato da Aristotele: «Riguardo all'adirarsi, se lo facciamo violentemente o debolmente ci comportiamo male, se invece lo proviamo moderatamente (*mesos*) ci comportiamo bene» (II 5, 1105 b 26-28).

Il problema diventa, a questo punto, quello di chiarire come si applichi la regola della medietà ai flussi passionali. Aristotele è ben consapevole di questa difficoltà: fissare il giusto mezzo in relazione alle passioni è certamente più complesso che non determinare il punto medio di un segmento o di una serie numerica, come avviene nell'ambito delle scienze matematiche. L'etica, in quanto scienza pratica, come Aristotele chiarisce nel libro I, cap. 3, possiede un minor grado di rigore rispetto ai saperi teoretici a motivo dei suoi oggetti, e cioè le azioni umane, che variano da soggetto a soggetto e a seconda delle circostanze. Questo grado di variabilità soggettiva sussiste a maggior ragione in rapporto alle passioni: per questo, Aristotele deve ammettere che questo tipo di medietà non può essere assunto in senso as-

cioè la *Retorica*, le *Etiche*, il *De anima*, le opere biologiche – Aristotele ne fornisca una definizione. Per un'analisi di questi diversi contesti cfr. S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, politica ed etica dei comportamenti emozionali*, Tirrenia Stampatori, Torino 1990.

soluta bensì «rispetto a noi», *pros hemas*, cioè tenendo conto delle variabili soggettive.

Ciò non significa, tuttavia, che Aristotele rinunci, in sede etica, a un criterio univoco: se l'etica vuole essere una scienza, non può accontentarsi di suggerire un generico invito alla moderazione, come avevano fatto gli antichi sapienti greci formulando massime come "niente di troppo"¹². La regola della medietà «rispetto a noi» viene pertanto specificata attraverso una serie di prescrizioni più particolareggiate. Nel cap. 6, sempre del libro II (1106 b 21 ss.) Aristotele scrive: «Provare queste passioni quando si deve e nelle circostanze in cui si deve e verso le persone che si deve e in vista del fine che si deve e come si deve è il medio (*meson*) e al tempo stesso la cosa migliore (*ariston*), il che è proprio della virtù».

Per potersi rapportare correttamente alle passioni è necessario dunque adeguarsi a una griglia normativa complessa, che tiene conto non solo della quantità del flusso passionale, ma anche di tutte le circostanze in cui la passione si manifesta. Occorre rilevare che il «si deve» che compare in questo passo non fa riferimento a un imperativo categorico di tipo kantiano, ma a un canone di preferibilità, che appare tale in rapporto ai valori e alle norme condivisi dal gruppo sociale, cioè dalla comunità dei cittadini. Si tratta di un criterio di opportunità, finalizzato a ottenere il riconoscimento pubblico.

Proprio perché ammette che uniformare i propri comportamenti alla regola della medietà virtuosa è difficile, Aristotele – per fissare un criterio normativo per l'agire virtuoso e non cadere nel relativismo di tipo sofistico – ricorre a un modello ostensivo, cioè a un personaggio che funga da modello: si tratta della figura dello *spoudaios*, e cioè dell'uomo serio e affidabile che possiede già le virtù etiche e che può pertanto fungere da canone per gli altri cittadini¹³. Mentre Platone aveva identificato la norma dell'agire virtuoso nel Bene, conoscendo il quale, secondo il principio dell'intellettualismo socratico, si agisce bene, cioè secondo virtù, Aristotele individua questa norma in un personaggio che è riconosciuto dalla comunità come virtuoso¹⁴.

¹² Come spiega B. Snell, *Massime di virtù. Un breve capitolo dell'etica greca*, in Id., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. Einaudi, Torino 1963, pp. 226-268, massime come questa, come anche il "niente di troppo", attribuite ai Sette Sapienti dell'età arcaica, «più che predicare la morale fanno appello a un sano senso dell'utile» (p. 230), consigliando le modalità per evitare i danni.

¹³ Cfr. al riguardo S. Gastaldi, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 8 (1987), pp. 63-104.

¹⁴ Proprio nel libro I dell'*Etica Nicomachea*, cap. 6, Aristotele critica ampiamente Platone, accusato di avere posto come guida dell'azione un'entità trascendente, un'idea, che a suo giudizio non è di alcun aiuto per conseguire quel bene tutto umano che è la felicità. Sul processo argomentativo con cui è condotta questa critica si veda M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 168-173.

3. Occorre ora analizzare le passioni elencate da Aristotele, rispetto alle quali individua una medietà virtuosa accanto a un eccesso e a un difetto, entrambi viziosi. Accingendosi a elencare queste triadi, Aristotele fa riferimento a una tavola (*diapgraphe*): evidentemente, si tratta di uno schema prodotto su una sorta di lavagna a scopo didattico¹⁵.

Il quadro che viene delineato su questa “tavola” si presenta piuttosto complesso, sia perché gli ambiti esaminati – le passioni ma anche le azioni che sono determinate dalle spinte emotive, tanto che si parla costantemente di «passioni e azioni», *pathe* e *praxeis* – sono eterogenei, anche se sempre rapportati alla figura e ai comportamenti del cittadino.

La prima virtù esaminata è il coraggio, che rappresenta la medietà tra paura e ardimento, e subito si rileva che l’individuazione della medietà è complessa: Aristotele riconosce infatti che si dà una medietà anche rispetto a questi due estremi, e cioè, nel caso della paura, chi eccede è denominato vile, e chi invece difetta di paura non ha un nome; nel caso dell’ardimento, chi eccede è il temerario e chi invece difetta è il vile.

Sempre per rimanere nell’ambito delle passioni “primarie”, vediamo il caso dell’ira. La medietà, in cui consiste la virtù, è identificata da Aristotele con la *praotes*, termine che viene solitamente tradotto con mitezza, a cui si contrappongono l’eccesso, l’irascibilità (*orgilotes*) e il difetto, la mancanza di collera, in greco *aorgesia*. La mitezza, come Aristotele chiarisce nel libro IV, dove passa in rassegna in modo particolareggiato ogni singola virtù, sembra possedere uno statuto ambiguo: occorre adirarsi con chi si deve, per i motivi che si deve, nelle circostanze in cui si deve ecc., ma l’eccesso di ira è più apprezzabile del difetto. «L’uomo mite – scrive Aristotele – non è incline alla vendetta, ma piuttosto al perdono» (1126 a 2-3), in quanto dimentica le offese ricevute: così facendo, si allontana dai principi cardine della morale greca corrente, che Aristotele mostra di condividere, secondo cui il cittadino, per difendere il proprio onore, deve vendicarsi. Solo lo schiavo, per la sua condizione subalterna, può e anzi deve sopportare ingiurie e violenze senza reagire, e pertanto l’adirarsi è considerato una reazione degna del vero uomo, un segno di virilità e di libera disponibilità di sé¹⁶.

Una situazione tutto sommato analoga si presenta riguardo all’ambizione, *philotimia*, che rappresenta la passione per gli onori, cioè per il rico-

¹⁵ Nel cap. 3 del libro II dell’*Etica Eudemia*, dove allo stesso modo esamina il rapporto passioni-virtù, Aristotele traccia una vera e propria tabella, anche in quel caso una *diapgraphe*, per schematizzare queste strutture ternarie.

¹⁶ Nel pensiero greco, solo Socrate sembra andare contro queste convinzioni così radicate e diffuse, sostenendo la tesi che è meglio subire ingiustizia che commetterla, e proprio nel dialogo in cui argomenta più ampiamente questo suo principio morale – il *Gorgia* – appare evidente come sia destinato a incontrare l’ostilità e il sarcasmo del suo interlocutore, Callicle, che è il portavoce del pensare comune.

noscimento sociale legato alla gestione di incarichi politici e pubblici. La medietà, cioè l'aspirare correttamente agli onori, non ha un nome, perché di fatto corrisponde all'ambizione stessa, che si configura pertanto come un'eccellenza, una virtù e non una passione. A questa si contrappone solo il difetto, la mancanza di ambizione, ma il personaggio dell'*aphilotimos* rappresenta un'eccezione negativa nell'ambito della città greca. Del resto, sempre in questo contesto, la figura dominante è quella del magnanimo (*megalopsychos*), che aspira ai grandi onori perché ne è veramente degno, a cui si contrappongono il vanaglorioso e colui che non si ritiene degno di nulla e che si contraddistingue per la piccineria.

In questa rassegna, occupa un ruolo rilevante anche la *sophrosyne*, l'autocontrollo, tradizionalmente tradotta con temperanza. Si tratta di una virtù cardine nella cultura greca, che rappresenta una capacità di autodominio dotata anche di una grande rilevanza politica: grazie a essa ciascuno, nella città, sta al proprio posto senza prevaricare sugli altri, e non si macchia perciò di *pleonexia*, il desiderio di avere di più, che conduce ai comportamenti ingiusti¹⁷.

Rispetto alla temperanza, l'eccesso è rappresentato dall'intemperanza (*akolasia*), che spinge al soddisfacimento di tutti i piaceri, mentre riguardo al difetto Aristotele rileva che il provare piacere meno del dovuto non ha un nome, in quanto rappresenta una condizione di fatto inesistente, che viene designata come una forma di insensibilità (*anaesthesia*).

Accanto alle virtù immediatamente legate alle passioni Aristotele annovera in questa rassegna anche le virtù che sono connesse alle azioni, posto che la virtù, come si è detto, riguarda passioni e azioni. Questi due aspetti, del resto, sono correlati tra loro, in quanto le azioni sono sempre determinate da una passione a sua volta riconducibile alla componente appetitivo-desiderante dell'anima. È il caso delle virtù che riguardano il rapporto del cittadino con le ricchezze, cioè, per usare l'espressione di Aristotele, legate al «dare e ricevere denaro». In questo ambito, deve essere regolato il desiderio orientato all'acquisizione dei beni, che influisce poi sulle loro modalità di impiego. Aristotele anzitutto distingue tra la disponibilità di un ammontare modico e uno cospicuo di ricchezze. Nel primo caso, la virtù è rappresentata dalla liberalità, o generosità, che consiste, per il cittadino, nel mettere i propri beni a disposizione degli amici, mentre il difetto è costituito dall'avarizia e l'eccesso dalla prodigalità. Quando sono in gioco grosse

¹⁷ Questo duplice valore della *sophrosyne* è fatto proprio da Platone nella *Repubblica*: nel libro IV, 430 d ss., ne mette in luce da una parte la funzione di controllo esercitata, all'interno dell'anima, su piaceri e desideri, e dall'altra il suo ruolo di garante della piena armonia tra gli individui migliori e peggiori, in quanto, proprio grazie a essa, questi ultimi accettano il loro ruolo subordinato.

somme, allora la virtù è la magnificenza e i vizi contrapposti sono la volgarità dell'ostentazione e la meschinità. La magnificenza viene mostrata nelle grandi elargizioni pubbliche, come le liturgie, cioè le spese fatte a vantaggio della città, per allestire gli spettacoli o per fornire gli armamenti.

In questi passi dell'*Etica Nicomachea* l'intento di Aristotele è quello di fornire un quadro completo dei comportamenti, corretti o scorretti, dei cittadini. Significativamente, in questa trattazione sono presenti anche virtù del tutto nuove nel panorama pur così ricco delle virtù e dei vizi tradizionalmente censiti nel mondo greco: si tratta di quelle virtù che si manifestano nei comportamenti privati, cioè nelle occasioni di ritrovo e di reciproco intrattenimento. Nell'ambito dei discorsi, la virtù è la sincerità, l'eccesso è la millanteria e il difetto è la dissimulazione; quando i cittadini si trovano insieme piacevolmente, occorre scherzare in modo conveniente, ed ecco la virtù dell'*eutrapelia*, un termine molto difficile da tradurre, che indica, letteralmente, la capacità di volgersi bene, facilmente e che indica, in questo contesto, la virtù di chi è disinvolto, perché è arguto e spiritoso, mentre chi eccede negli scherzi è il buffone (*bomolochos*) e chi invece difetta è lo zotico, l'uomo rustico, non abituato a stare in società.

Come emerge da questa rapida rassegna, il sistema ternario proposto da Aristotele non manifesta sempre la sua tenuta: le passioni sono elementi psichici sfuggenti, che non è semplice regolamentare. Sia l'individuazione della *mesotes* sia l'applicazione di tutta quella serie di specificazioni ulteriori, relative alle persone e alle circostanze, non appaiono semplici. Riguardo all'individuazione della medietà virtuosa si assiste così a una serie di rettifiche. Anzitutto, Aristotele riconosce che talvolta uno dei due estremi, quello dell'eccesso o quello del difetto, è più vicino dell'altro alla virtù. È il caso ad esempio della temerarietà rispetto alla viltà, in relazione alla passione della paura, e dell'iracondia rispetto alla mancanza di reazioni nel caso dell'ira. Così, Aristotele è indotto ad ammettere che la modalità di comportamento più semplice, e anche più sicura, da adottare è quella di combattere anzitutto contro le spinte del piacere, che viene indicato come il movente principale dei nostri comportamenti (II 9). Ciò significa lottare contro le proprie inclinazioni naturali. Dunque, come viene affermato a II 9, 1109 a 24, «Essere virtuosi è un compito difficile».

Nell'acquisizione della virtù Aristotele assegna un ruolo centrale all'educazione, che avviene in famiglia e poi nella società. Valgono anzitutto, come si è già detto, i selettori sociali, cioè il possesso dei requisiti economici e di status adeguati, e poi la possibilità di avvalersi dei modelli corretti, come lo *spoudaios*, che Aristotele indica quale modello vivente dell'attività virtuosa, colui che mostra di aver individuato, rispetto ad azioni e passioni, la regola della medietà. Questo obiettivo è stato raggiunto tramite il possesso della

virtù dianoetica, cioè intellettuale, della *phronesis*, la saggezza, che per Aristotele rappresenta la modalità di funzionamento ottimale della funzione razionale pratica dell'anima. La distinzione, all'interno dell'anima razionale, di una componente pratica, delegata cioè a fornire una guida all'azione, e di una scientifica, destinata a perseguire la pura conoscenza, costituisce un'innovazione teorica fondamentale di Aristotele¹⁸.

È questa razionalità pratica, metaforizzata nel cap. 13 del libro I con la figura del padre, a tenere sotto controllo con i consigli e con le ammonizioni l'irrazionalità dell'*orektikon*, e a svolgere il ruolo di *orthos logos*, di regola corretta, con cui ci si rapporta alle spinte passionali. Come virtù dianoetica la *phronesis* è esaminata nel cap. 5 del libro VI, in cui Aristotele ne sottolinea la fisionomia di virtù preposta alle buone scelte, e non solo a livello individuale, ma anche in ambito pubblico, nella città. Non è un caso che il personaggio del *phronimos*, cioè del possessore della *phronesis*, sia individuato in Pericle, il più importante uomo politico del V secolo¹⁹.

Questo legame tra la *phronesis* e la prassi politica mostra come il paradigma del virtuoso aristotelico sia strettamente connesso alla dimensione della città, e come pertanto il controllo delle passioni e il comportamento etico assumano una grande rilevanza pubblica. Proprio per questo, nel cap. 2 del libro I Aristotele scrive che il suo trattato è un trattato di politica, una *methodos politike* (1094 b 11): il cittadino deve essere condotto ad agire in modo corretto, cioè secondo le virtù etiche, nei suoi rapporti intersoggettivi, che sono immediatamente politici.

4. L'agire secondo virtù, come è risultato evidente, è l'esito di un comportamento responsabile, di scelte operate consapevolmente. Un altro tema centrale, a livello teorico, nel trattato aristotelico, è proprio quello della volontarietà e della responsabilità dell'azione, da cui scaturisce l'imputabilità del soggetto agente, cioè la valutazione dei suoi comportamenti come virtuosi o viziosi. Mentre per noi moderni la concezione di un soggetto agente che decide e agisce volontariamente è scontata, così non è per il mondo greco. In effetti, non esiste neppure, nella lingua greca, un termine equivalente alla nostra nozione di volontà, se noi la consideriamo come la ferma determinazione, di tipo razionale, di compiere specifiche azioni volte

¹⁸ Sullo statuto della *phronesis* è sempre importante il volume di P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1963. Si veda anche il notevole contributo di C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

¹⁹ Nel discorso etico aristotelico, *spoudaios* e *phronimos* sono qualificazioni di un unico personaggio, quello del virtuoso, considerato secondo due diverse prospettive, tra loro complementari: il primo termine valorizza il possesso stabile dell'*habitus* virtuoso, il secondo allude alla capacità di valutazione e di deliberazione razionale che dà luogo alle singole azioni virtuose. Cfr. S. Gastaldi, *Lo spoudaios*, cit., p. 81.

al conseguimento di un fine. Il vocabolo *boulesis*, che spesso viene tradotto appunto con volontà, rappresenta un'istanza desiderativa, una aspirazione tesa al raggiungimento di un fine già dato.

Aristotele lavora alla costruzione della figura di un soggetto agente consapevole, e perciò responsabile, prendendo le distanze, anzitutto, da una concezione che, nell'età arcaica, vede l'individuo pienamente sottoposto al potere degli dei, che determinano ogni sua azione. Basti pensare ai poemi omerici, in cui gli eroi sono spinti o trattenuti dalle divinità a loro favorevoli o avverse²⁰. Anche nella tragedia, in cui alcuni studiosi hanno voluto vedere le prime tracce di una decisionalità autonoma dell'agente²¹, in realtà costui non è mai veramente libero dalla presenza delle forze divine che lo sovrastano.

Rispetto a questa tradizione, a cui si unisce quella giuridica, che ha iniziato a elaborare una classificazione delle azioni sotto il profilo della responsabilità al fine di stabilire i diversi tipi di pena, è proprio Aristotele a delimitare la prima concezione complessiva, anche se non pienamente compiuta, del meccanismo dell'azione, di cui individua le varie componenti. Preliminare a questa analisi è la distinzione tra ciò che è volontario e involontario, *hekousion* e *akousion* o, per attenersi a una traduzione che riflette proprio quella mancanza della categoria di volontà di cui si diceva, ciò che si compie o a proprio piacimento o proprio malgrado, *hekon* o *akon*²².

L'indagine aristotelica, proprio perché tende a escludere qualsiasi intervento esterno – e in particolare divino – nel meccanismo dell'azione umana al fine di stabilire la responsabilità delle azioni, tende anzitutto a ridurre al minimo le azioni involontarie, circoscrivendole a quelle in cui il soggetto si limita a subire, come mostra l'esempio di chi viene trascinato via da un forte vento durante un temporale. Tutti i restanti tipi di azione sono fatti rientrare nell'ambito di ciò che è volontario. Aristotele propende per considerare volontarie anche le azioni che si compiono per costrizione: ad esempio, quando un tiranno, presi in ostaggio le nostre mogli e i nostri figli,

²⁰ Un esempio significativo in questo senso è rappresentato dalla celebre scena del canto I dell'*Iliade*, in cui Agamennone e Achille vengono a contesa per la ripartizione del bottino. Mentre Achille sta per scagliarsi contro Agamennone, gli compare la dea Atena che lo trattiene, afferrandolo per i capelli, promettendogli che, in cambio dell'attuale rinuncia, otterrà beni più cospicui.

²¹ Si veda, a questo riguardo, B. Snell, *Mito e realtà nella tragedia greca*, in Id., *La cultura greca*, cit., pp. 141-165, che ravvisa già nelle *Supplici* di Eschilo, e in particolare nel comportamento del re Pelasgo, la presenza di una decisionalità autonoma, in rapporto alla scelta cui si trova di fronte: evitare al suo popolo la guerra contro l'Egitto o venire incontro alle suppliche delle Danaidi.

²² Fondamentale, a questo riguardo, è il saggio di J.-P. Vernant, *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, in J.-P. Vernant-P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, tr. it. Einaudi, Torino 1976, pp. 29-63.

ci impone di uccidere qualcuno e di salvare solo in questo caso la loro vita. La volontarietà risiede qui nel fatto che, pur in presenza di condizioni molto onerose, il soggetto ha la possibilità di scegliere tra l'agire e il non agire. L'ambito dell'involontarietà, che Aristotele intende ridurre drasticamente, è limitato appunto a ciò cui il soggetto non partecipa per nulla, oppure a ciò di cui si ignorano le circostanze. In questo secondo caso, Aristotele pensa sicuramente ad alcuni casi emblematici presenti nelle più note tragedie, come quella di Edipo: egli uccide un uomo, ma ignora che sia suo padre, e poi sposa Giocasta non sapendo che è sua madre. Nella prospettiva di Aristotele, che colloca al centro della sua nozione di responsabilità, tutta umana, il sapere, cioè la consapevolezza di cosa si sta facendo, Edipo non ha agito volontariamente.

Oltre a tracciare una netta linea di demarcazione tra volontario e involontario, Aristotele si interroga sulle diverse componenti che concorrono a produrre un'azione volontaria e poi, più in particolare, un'azione morale. Compiere un'azione presuppone la realizzazione di un determinato fine tramite i mezzi appropriati. Il fine sarà buono, e l'azione di conseguenza sarà morale, se il soggetto sarà stato educato correttamente, perché in questo caso le sue aspirazioni saranno rivolte a ciò che è bene. Si daranno tuttavia anche casi in cui il fine sarà un bene apparente, o addirittura qualcosa di cattivo: in questo caso si parlerà di azione riuscita, e non di azione morale. Occorre sottolineare che il fine non è oggetto in ogni caso di una scelta razionale. Esso è di competenza della *boulesis*, un'istanza di tipo desiderativo che – come si è già detto – non è equiparabile alla moderna categoria di volontà. Se la posizione del fine cui orientare le azioni dipende dalla nostra educazione etica, sotto la nostra responsabilità diretta si pongono le altre due componenti dell'azione, e cioè la deliberazione sui mezzi che conducono al conseguimento del fine, e poi la *proairesis*, la scelta che prelude immediatamente all'azione. È interessante sottolineare che, nel proporre questo modello per il compimento dell'azione, Aristotele assume come termine di riferimento il processo decisionale che avviene nelle sedi politiche della città greca. Nell'Assemblea dei cittadini, le decisioni sono finalizzate a realizzare ciò che è bene per la comunità e a questo scopo si delibera sui mezzi più idonei a conseguirlo attraverso una valutazione delle differenti possibilità: lo stesso meccanismo vale per la deliberazione interiore, che valuta la realizzabilità del fine – si può volere infatti anche ciò che non dipende da noi, ad esempio che la squadra per cui tifiamo vinca la partita di campionato – e sceglie i mezzi per conseguirlo. Una volta compiuta questa valutazione, avviene la scelta, la *proairesis*, che conduce direttamente ad agire.

5. Con l'*Etica Nicomachea*, siamo dunque di fronte, fino a qui, a un trattato che, assunto a destinatario il cittadino maschio, adulto, benestante della città greca, gli indica la strategia di vita per conseguire la vita felice nella sua accezione più piena, quella che realizza l'insieme delle virtù etiche. Oltre a quelle di cui si è parlato, altre virtù occupano un ruolo rilevante nel testo aristotelico, tanto che a esse sono dedicate, per così dire, delle vere e proprie monografie, cioè trattazioni molto ampie, che abbracciano interi libri. È il caso della giustizia, di cui si occupa tutto il libro V della *Nicomachea*. Aristotele sottolinea che essa si distingue per il suo carattere specificamente politico: come tutte le altre virtù etiche, è una virtù di relazione, e anzi la più importante, perché consente di stabilire i rapporti corretti tra i cittadini²³. La *dikaiosyne* consiste infatti nel rispetto della legge e dell'uguaglianza, impedendo tutte le forme di prevaricazione. Essa presiede, nelle sue varie forme, sia alla distribuzione delle cariche e della ricchezza pubblica, sia al ristabilimento dell'uguaglianza quando questa sia stata violata dall'ingiustizia. Appare così evidente che la giustizia è una virtù che appartiene ai soli cittadini, e che ne sono esclusi i membri della famiglia (*oikos*), e cioè mogli, figli, schiavi. All'interno della casa è l'*oikonomos*, il capofamiglia, ad assumere qualsiasi decisione, in quanto le altre figure gli appartengono, dipendendo completamente da lui e dalle due decisioni. La giustizia si definisce tale se esiste la legge, il *nomos*, mentre all'interno della famiglia essa è totalmente sostituita dalle scelte del capofamiglia.

L'altra virtù su cui Aristotele si dilunga in modo particolare, nei libri VIII e IX, è la *philia*, termine che noi traduciamo con amicizia, ma che possiede, nella lingua e nella società greche, molte e diverse connotazioni, riconducibili, seppure secondo diverse prospettive, a un significato comune: quello di un rapporto pacifico e collaborativo tra cittadini²⁴. Aristotele distingue e passa in rassegna tutte le modalità di *philia*, individuandone tre specie: quella dell'utile, quella del piacere e quella secondo virtù. L'amicizia basata sull'utilità è quella che trova maggiore spazio nella città greca. Occorre sottolineare, a questo proposito, che si tratta di un vero e proprio rapporto istituzionalizzato, che lega tra loro un gruppo di cittadini, grazie a interessi comuni, specie nell'ambito della politica: essendo la *polis* una comunità percorsa

²³ A questo riguardo, Aristotele la definisce, significativamente, un bene altrui, *allotrion agathon* (1130 a 3). È evidente qui la ripresa di una formulazione ben nota, quella proposta da Trasimaco nel libro I della *Repubblica* (343 c ss.), ma il senso ne risulta radicalmente mutato. Per Trasimaco, il giusto consiste nel rispetto di leggi emanate da chi è più forte – *to kreitton*, cioè l'istanza che detiene il potere – mentre per Aristotele, la giustizia è un bene per tutti coloro che sottostanno alle leggi stabilite dall'insieme dei cittadini.

²⁴ Per un quadro d'insieme della *philia* greca, si veda D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, che sottolinea tuttavia, in modo particolare, il carattere affettivo dell'amicizia greca.

da forti contrapposizioni – ed è da sfatare la concezione classicistica che vede nella città la comunità perfettamente coesa, pacifica, i cui abitanti hanno la stessa compostezza delle statue che ci sono pervenute – il legame di *philia* fornisce un reciproco supporto ed è una fonte di rassicurazione. Un ruolo particolare è svolto dalla *philia* familiare, analizzata nel libro VIII. A questo riguardo, Aristotele sembra riprendere il significato originario del termine *philos*, che – ad esempio in Omero – è l'equivalente dell'aggettivo possessivo: come è già emerso nel libro V, moglie, figli e schiavi appartengono al capofamiglia. Nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, in particolare nei capp. 10-12, Aristotele sviluppa il legame tra l'amicizia e la giustizia nella famiglia, mostrando che, all'interno di questa, il legame di *philia* deve rispettare i rapporti di subordinazione esistenti tra i suoi membri. I rapporti familiari sono poi posti in relazione con quelli politici, cioè con quelli che si individuano nelle varie forme di costituzione. In questa luce, il rapporto padre-figli, anzitutto, è equiparato al governo regale, in quanto il re esercita il potere assoluto, ma per il bene dei suoi sudditi, così come un padre ama i propri figli, perché li ha generati, e se ne prende cura. Il rapporto marito-moglie viene invece definito aristocratico: la moglie è di condizione libera e adulta, e pertanto si differenzia dagli altri membri della famiglia, ma il marito è superiore per virtù, il criterio che consente di governare in una aristocrazia.

6. Se è vero che il discorso condotto da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* ha al suo centro la figura del cittadino, proprio nei capitoli finali dell'opera, e cioè nei capp. 7 e 8 del libro X, fa la sua apparizione e diviene centrale un altro personaggio, a cui nelle pagine precedenti del trattato si fanno solo brevi riferimenti. Nel libro I Aristotele ha semplicemente menzionato l'esistenza di un altro tipo di vita, di *bios*, che conduce a un altro tipo di felicità rispetto a quella di cui gode il cittadino, e cioè la vita teoretica, o filosofica, ma ne ha rimandato la trattazione. Questa analisi viene collocata proprio al termine del suo percorso, e non a caso: Aristotele intende mostrare che, se la vita etica è quella propria del cittadino, assunto come esponente della norma dell'umano, ne esiste un'altra che è assiologicamente superiore, ma che è riservata a pochi, a quegli individui eccezionali che sono i filosofi. Occorre notare che non solo l'indagine sulle caratteristiche della vita teoretica si concentra qui in poche pagine, ma che si tratta anche dell'unica trattazione dedicata a questo tema in tutto il *Corpus* aristotelico.

A differenza di Platone, che fa della vita filosofica il modello per eccellenza di *bios*, e vi ritorna continuamente, sia proponendone diverse angolazioni, sia studiandone i rapporti con la vita pratico-politica, Aristotele affronta il tema della vita filosofica solo in questa sorta di appendice alla trattazione sulla vita etica. Ciò non esclude, tuttavia, che, pur in uno spazio

così ridotto, le prerogative della vita teoretica e i motivi della sua superiorità rispetto alla vita pratico-politica siano tematizzati con grande chiarezza e soprattutto con un' enfasi del tutto insolita nelle opere aristoteliche.

A questo riguardo, occorre ricordare che è Aristotele stesso a coniare l'aggettivo *theoretikos*, che designa il *bios* del filosofo: si tratta di una vita dedicata alla *theoria*, un termine che non viene esplicitamente spiegato, ma di cui Aristotele presenta, nel cap. 7, in una sequenza serrata, le caratteristiche che ne garantiscono l'eccellenza²⁵.

La sua superiorità è garantita dal fatto che attiva la parte più elevata e migliore dell'anima, e cioè l'intelletto, il *nous*, di cui Aristotele sottolinea fortemente il carattere direttivo e divino. Gli oggetti di cui si occupa sono i più eccellenti, lo studio che verte su di essi si contraddistingue per la sua continuità, non producendo stanchezza, e in più dà luogo a «piaceri meravigliosi per purezza e stabilità» (1177 a 25-26). Inoltre, questa attività è completamente autosufficiente, è amata di per se stessa e non in vista di altro, e richiede – diversamente dalla vita condotta secondo le virtù etiche – una dotazione moderata di beni esterni perché viene condotta in un ambito del tutto individuale²⁶.

In questa rassegna sono già messi chiaramente in luce gli elementi di preferibilità del *bios theoretikos* rispetto al *bios praktikos*, cioè la vita del cittadino, a partire dall'abbondanza di tempo libero (*scholè*), e il parallelo avvicinamento alla completa beatitudine che, proprio grazie a questa assoluta libertà, compete alla vita divina. L'obiettivo di questo tipo di vita è del resto indicato da Aristotele con il “rendersi immortali”, *athanatizein*, un verbo usato in questo solo passo²⁷, e che si connette proprio all'attivazione dell'in-

²⁵ La questione di cosa significhi per Aristotele la *theoria* e soprattutto su quali oggetti verta è controversa, proprio in mancanza di una definizione specifica. A rendere maggiormente complessa la questione contribuisce il passo finale dell'*Etica Eudemia* (VIII 3, 1249 b 16-21), in cui Aristotele esalta, promuovendola al rango di attività più elevata, la *theoria tou theou*. Al riguardo, gli interpreti sono divisi. Alcuni studiosi, come Dirlmeier e Düring, sostengono che il termine *theos* indichi quel “divino in noi” che coincide con l'intelletto, il *nous*, e in questa luce la *theoria* rappresenterebbe la ricerca filosofica, tesa al perseguimento di tutti i saperi; altri intendono il genitivo *tou theou* come un genitivo oggettivo, e ne risulta pertanto una *theoria* orientata alla conoscenza del divino. In questo senso, essa può assimilarsi alla “scienza divina”, quella posseduta dalla divinità stessa. Pur non facendo riferimento a questa questione, i passi finali dell'*Etica Nicomachea* sembrano risentire di questa ambiguità irrisolta. Su questo problema cfr. S. Gastaldi, *Bios hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 74- 89 e 101-109.

²⁶ Le virtù etiche sono virtù di relazione e si manifestano pertanto nei rapporti reciproci tra cittadini, come Aristotele sottolinea a 1177 a 28-b 1: l'uomo giusto avrà bisogno di altri individui verso cui esercitare la sua giustizia, e lo stesso vale per l'uomo moderato e per quello coraggioso, mentre il sapiente è completamente autosufficiente.

²⁷ Sull'utilizzo di questo termine e sui suoi significati, che rinviano a un retroterra sapienziale, si veda M. Vegetti, «*Athanatizein*». *Strategie di immortalità nel pensiero greco*, «Aut Aut», 304 (2001), pp. 69-80.

telletto, l'elemento divino dell'anima. Il modello del filosofo è dunque la divinità, quel dio che, secondo la dottrina esposta nel libro XII della *Metafisica*, è pura forma, e soprattutto pura attività pensante, perennemente in atto.

Alla luce di queste affermazioni, il confronto puntuale con la vita pratico-politica condotto nel cap. 8 sottolinea ancora più decisamente la distanza tra i due *bioi*. Esso si apre con un'affermazione perentoria: la vita secondo l'altro tipo di virtù – cioè quella etica – si colloca al secondo posto. I motivi addotti per sostenere la superiorità incontrovertibile della vita filosofica riprendono i temi principali affrontati già nel capitolo precedente. Anzitutto, Aristotele torna a sottolineare che, mentre l'esercizio dell'intelletto possiede un carattere divino, le virtù etiche sono del tutto umane, definite esplicitamente virtù del "composto", in quanto connesse anche al corpo, a quelle spinte appetitive irrazionali che sono radicate in esso. Inoltre, l'autosufficienza dell'attività del filosofo viene contrapposta alla necessaria intersoggettività che caratterizza le virtù etiche, un argomento già discusso nel capitolo precedente, e qui ripreso e ampliato. A questo si lega il bisogno ridotto di beni esterni, di ricchezze che, come si è già visto, caratterizza il filosofo, a motivo proprio della sua vita condotta al di fuori dei rapporti sociali. Sempre più nettamente si delinea il modello cui la vita teoretica si riconduce: è il modello della divinità, quella aristotelica, che non intrattiene alcun tipo di rapporto esterno e che trae dalla sua attività noetica la sua perfetta felicità. Occorre tuttavia rilevare che il filosofo, mantenendo pur sempre – in quanto uomo – una qualche forma di intersoggettività, possiederà anche le virtù etiche: non si potrà pertanto parlare di un filosofo vile, ingiusto, mancante di coraggio.

Si assiste comunque a una tensione molto evidente tra le due diverse finalità cui mirano coloro che perseguono l'uno o l'altro tipo di vita: da una parte l'*athanatizein*, il divenire immortale, del filosofo e dall'altra l'*anthropeuesthai* del cittadino, che vive da uomo insieme ad altri uomini. Assimilando il filosofo alla divinità, Aristotele riprende il motivo platonico della *homoiosis toi theoi*, ma l'esito di questa ripresa rappresenta senz'altro una frattura rispetto a tutta la precedente trattazione condotta nella *Nicomachea*, e in particolare rispetto a quel modello di felicità come bene propriamente umano che è stato, in quelle pagine, così ampiamente argomentato.

Questi passi finali dell'*Etica Nicomachea* sorprendono per il loro linguaggio, certamente inusuale per Aristotele, un linguaggio caratterizzato da un tono particolarmente enfatico e dal ricorso a un lessico peculiare. Qual è il loro senso? Sembra plausibile che Aristotele intenda avvalorare, sulla scia di quanto aveva già fatto Platone, la superiorità assoluta del filosofo e del suo sapere. Ma, a differenza di Platone, che vedeva nel filosofo l'unica figura in grado di esercitare il potere nella città, di governarla, Aristotele

non assegna al suo filosofo alcun ruolo pubblico: la sua *theoria* si esercita in solitudine, affiancato semmai – come scrive – da alcuni collaboratori. L'acquisizione della superiorità intellettuale si accompagna alla rinuncia alla vita pratico-politica: si assiste qui alla nascita di quel “filosofo professore” che conoscerà il suo pieno sviluppo nelle epoche successive, a iniziare dal mondo ellenistico.

NIETZSCHE E PLATONE.
UNA RICOGNIZIONE DELLA LETTERATURA SECONDARIA

di Francesco Ghedini¹

Abstract: The article offers a review of the critical literature from the 1920's to the present about Nietzsche's relationship with Plato's figure and thought. This relationship has been interpreted for a long time as a controversy between Nietzsche and the metaphysical-moral dualism, with the concurrent reduction of Plato to "Platonism". Boosted also by the publication of Nietzsche's complete academic lectures on Plato, the debate makes it clear that such a relationship is indeed very complex and multifaceted and has touched all the stages of Nietzsche's thought.

Keywords: Nietzsche, Plato, Socrates, anti-Platonism, symbolic Plato.

Il rapporto di Nietzsche con Platone è uno dei pochi snodi storiografici con cui quasi ogni interpretazione del pensiero nietzschiano ha dovuto fare i conti. E tuttavia non sempre c'è stata una adeguata valutazione delle tesi di Nietzsche sul pensiero e la figura di Platone, né una piena coscienza della sua conoscenza delle opere platoniche e della letteratura dedicata al filosofo ateniese. A lungo anzi, una quasi decennale attività di docenza e di ricerca è stata come rimossa o confinata entro i limiti di una dimensione esclusivamente filologica².

La pubblicistica nietzschiana è stata peraltro condizionata, per molto tempo, da una interpretazione riduttiva dell'antiplatonismo di Nietzsche. Non ci si riferisce qui a letture teoretiche del "rovesciamento" nietzschia-

¹ Liceo Linguistico Statale "Pietro Scalcerle" (PD) (ghedapadova@alice.it).

² Così Jaspers, pur considerando Platone l'unico tra i filosofi del passato conosciuto da Nietzsche di prima mano, affermava che questi lo aveva letto «a fondo, ma soltanto come filologo», e senza esserne influenzato quanto alle dottrine principali; cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996, p. 47 (I ed. Berlin 1936). A Jaspers rispondeva Heidegger nelle lezioni su *La volontà di potenza come arte* del 1936/37 scrivendo: «la sua professione iniziale di filologo classico lo portò per dovere, ma soprattutto per inclinazione filosofica, a Platone», a «pensare a fondo il platonismo»; cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 158. Anche recentemente c'è chi ha considerato le lezioni su Platone di scarso valore sul piano filosofico; ad es. H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin 1999, p. 276 (I ed. 1987), e T. Brobjer, *Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism*, in P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: his Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, New York 2004, pp. 247 ss.

no del platonismo³, già al centro dalla meditazione heideggeriana, che vi aveva scorto un «inconsapevole irretimento»⁴, fino a fare della «volontà di potenza come arte» l'ultima figura della metafisica e di Nietzsche «il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale»⁵. Il Nietzsche che rovescia il platonismo è stato compagno e mentore di interpretazioni di grande peso nel dibattito del secondo Novecento, da Deleuze⁶ a Derrida⁷, a Foucault⁸, o comunque di grande finezza, come quella di B. Pautrat⁹. Si tratta di letture di autonoma fecondità speculativa e indubbia efficacia estetica, nietzschianamente sovrane di ogni datità storiografica. Interpretazioni che hanno contribuito a imporre un'atmosfera culturale segnata da un deciso orientamento antiplatonico, percepito come effetto della polemica nietzschiana. Proprio Nietzsche, nel giudizio comune, è diventato «il grande “inventore” dell'antiplatonismo contemporaneo»¹⁰, il promotore di una «svolta antiplatonica»¹¹ che si è fatta largo persino nei territori della teologia.

Effettivamente sul piano della storia degli effetti, come su quello della stessa autorappresentazione di Nietzsche e della sua volontà di agire sulla storia della cultura e della filosofia occidentali, il motivo dell'opposizione al platonismo è centrale e indiscutibile¹². Ne va del rifiuto del dualismo metafisico-morale instaurato dal platonismo, nichilistico nel suo opporre al mondo della *physis*, al divenire bollato come “mondo apparente” il preteso “mondo vero” dell'essere. Ne va del no ad un razionalismo esasperato, trasmesso a Platone da Socrate, ne va soprattutto dell'utilizzazione antropolo-

³ «La mia filosofia è un platonismo alla rovescia (*umgedrehter Platonismus*)»; cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, KGW III, 3, Berlin-New York 1978, 7 (156) e Id., *Frammenti postumi 1869-1874*, I, 7 (156), in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1967, da cui saranno tratte le citazioni nietzschiane.

⁴ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 212.

⁵ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 182.

⁶ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1989; Id., *Nietzsche*, Bertani, Verona 1977; Id., *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971.

⁷ Cfr. J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.

⁸ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in AA.VV., *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Éd. de Minuit, Paris 1967, pp. 183-192; Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Milano 1977, pp. 29-54. Si veda anche Id., *Theatrum Philosophicum*, introduzione a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. VII-XXIV.

⁹ B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Éd. du Seuil, Paris 1971.

¹⁰ A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 84.

¹¹ L'espressione in E. Salmann, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, p. 474.

¹² Secondo Maurer, anzi, il contrasto con Platone potrebbe essere «la chiave per comprendere l'opera di Nietzsche»; cfr. R.K. Maurer, *Das Antiplatonisches Experiment Nietzsches. Zum problem einer Konsequenten Ideologiekritik*, «Nietzsche Studien», 8 (1979), p. 104.

gica che del platonismo ha fatto il cristianesimo (e Schopenhauer) in chiave di ascetismo ostile alla vita.

Ciò non significa però che l'antiplatonismo sia affatto univoco né che possa esaurire la complessità della relazione di Nietzsche con Platone e la sua filosofia¹³. Anzitutto perché Nietzsche non ha identificato semplicisticamente Platone con il "platonismo", se non quando, in chiave polemica, ne ha scientemente tracciato una caricatura¹⁴. Egli ha sondato a più riprese e con originalità la personalità platonica, proponendone una lettura multi-laterale, capace di condurci a divinare una filosofia a sua volta sentita come plurale. Nietzsche ha accostato il pensiero di Platone direttamente e sulla scorta della migliore letteratura del suo tempo, come risulta dai materiali delle lezioni accademiche. È entrato in contatto con interpretazioni di Platone di pensatori autorevoli e originali, con diversi "platonismi"¹⁵, anche se la sua attenzione si è poi focalizzata, quasi esclusivamente, su quello cristiano-agostiniano¹⁶, e su quello schopenhaueriano. Questa irriducibile complessità della lettura nietzschiana di Platone è quanto ha per lungo tempo trascurato larga parte della letteratura su Nietzsche, inclusi gli studi sul rapporto con i Greci, con Socrate, a sua volta spesso ridotto al *target* polemico

¹³ Lamentava nel 2002 Constantinidès: «l'«antiplatonismo» di Nietzsche passa ancor oggi per una evidenza incontestabile, una verità di scuola»; cfr. Y. Constantinidès, «L'horizon humain». *Platon et l'avenir de l'homme d'après Nietzsche*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2 (2002), p. 286. Contributi recenti (pur apprezzabili) riflettono questo resistente punto di vista: così ad es. se M.A. Ruehl riconosce nello scritto giovanile di Nietzsche su *Lo stato greco* l'ispirazione platonizzante che lo pervade e l'omaggio a Platone che lo conclude giudica tuttavia questo «un momento raro nella sua opera»; cfr. M.A. Ruehl, *Politeia 1871: Young Nietzsche and the Greek State*, in P. Bishop (ed.), *op. cit.*, p. 83; o J.I. Porter se rileva una lettura in parte positiva di Platone in *Al di là del bene e del male* la vede come il rovesciamento di un «lifelong prejudice against Plato»; cfr. J.I. Porter, *Nietzsche and "The problem of Socrates"*, in S.A. Rappe-R. Kamtekar (ed.), *A Companion to Socrates*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 419 ss.

¹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., 10 (112): «Ogni società ha la tendenza ad abbassare fino alla caricatura e per così dire a far morire di fame, per lo meno nella sua *idea*, i suoi avversari. [...] In mezzo all'ordinamento romano-aristocratico dei valori era ridotto a caricatura l'ebreo. Tra gli artisti diventa una caricatura l'"uomo probo e bourgeois"; tra i devoti il senza Dio; tra gli aristocratici l'uomo del popolo. Tra gli immoralisti, sarà il moralista: Platone per esempio diventa per me una caricatura».

¹⁵ Rinvio per un approfondimento a F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Esi, Napoli 1999 e Id., *Interrogare la sfinge. Immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*, Il Poligrafo, Padova 2011.

¹⁶ Rilevanti affinità tra il Platone di Agostino e quello di Nietzsche sono ben sottolineate da R.M. Helm, *Plato in the Thought of Nietzsche and Augustine*, in J.C. O' Flaherty - T.F. Sellner - R.M. Helm (ed.), *Studies in Nietzsche and the classical Tradition*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill 1976, pp. 16-32, che però non dà conto della pluralità degli usi nietzschiani del simbolo Platone.

del “socratismo”¹⁷, o anche con Platone¹⁸.

Altri sembravano i Greci che lo avevano influenzato: Omero e i tragici, i presocratici (specie Eraclito), i sofisti. Quanto al rapporto di Nietzsche con Platone, si arrivava talora a contrapporre *tout court* “la filosofia di Nietzsche” (spesso una sua interpretazione standardizzata, poco criticamente consapevole o filologicamente accurata) a quella di Platone, intesa magari in modo non meno approssimativo e monolitico, come se entrambi i pensatori non avessero affidato ai propri scritti materiali “per più di un sistema”¹⁹, senza peraltro ritenersi soddisfatti di nessuno di essi, e arrivando piuttosto entrambi a tematizzare la difficoltà a comunicare per iscritto aspetti rilevanti della propria esperienza di pensiero²⁰. In tutti i casi, a lungo la conoscenza di Platone da parte di Nietzsche è stata sottostimata, anche per la scarsa conoscenza dei corsi accademici, pubblicati solo parzialmente presso Kröner e comunque poco utilizzati.

Non erano mancate, fin dagli anni Venti, interpretazioni che evidenziavano le consonanze di pensiero, accanto alle distanze, tra Platone e Nietzsche, ma erano risultate, dopo una fortuna iniziale, nel complesso marginali. Emblematici i casi di E. Bertram, che dedicava tuttavia maggiore attenzione alla figura di Socrate²¹, e di K. Hildebrandt, buon conoscitore di

¹⁷ Sul Socrate nietzschiano oltre a F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche*, cit., pp. 169-188, cfr. V. Gerhardt, *Nietzsches Alter-ego. Über das Wiederkehr des Sokrates*, «Nietzscheforschung», 8 (2001), pp. 315-332; M.K. Woodruff, *The Music-Making Socrates: Plato and Nietzsche Revisited, Philosophy and Tragedy Rejoined*, «International Studies in Philosophy», 34 (2002), pp. 171-190; G. Campioni, *Il Socrate monstrum di Friedrich Nietzsche*, in E. Lojacono (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 220-257; K. Pestalozzi, *L'agone di Nietzsche con Socrate*, in *ivi*, pp. 200-219; C. Wollek, *Nietzsche und das Problem des Sokrates*, «Nietzscheforschung», 11 (2004), pp. 241-248 e J.I. Porter, *op. cit.*, pp. 406-425.

¹⁸ Una dissonanza tra la valutazione di Nietzsche di Platone come persona e il platonismo è stata ricosciuta da numerosi interpreti (già W. Nestle, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie*, «Neue Jahrbücher für klassische Altertum», 15 (1912), p. 561), che tuttavia non sono per lo più andati oltre indicazioni episodiche o superficiali.

¹⁹ Per entrambi vale quanto Nietzsche scriveva di Schopenhauer: «Un uomo del suo talento e della sua intima *discordia* aveva in testa il materiale per cinque sistemi migliori, l'uno sempre più vero e più falso dell'altro»; cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, 34 (117).

²⁰ G. Reale ha detto Nietzsche, tra i moderni, «il primo studioso che ha ben capito» la necessità di comprendere Platone al di là degli scritti; cfr. G. Reale, *In che cosa consiste il nuovo paradigma storico-ermeneutico nella interpretazione di Platone*, «Méthexis», 6 (1993), pp. 137 s.

²¹ Cfr. E. Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988 (I ed. 1918), specie il capitolo *Socrate* (pp. 391-426), che Hadot vuole «non superato dai lavori più recenti sull'argomento»; cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, p. 111. Il motivo del “platonismo educativo” di Nietzsche, culminante per Bertram nello *Zarathustra*, è stato ripreso, con accenti diversi, da Hadot, Kaufmann, Lampert e Figal.

Platone oltre che di Nietzsche²².

Il primo, leggendo la lotta di Nietzsche con Socrate come segno di un combattimento interiore, volto a dominare un eccesso di razionalismo e a legittimare una ritrovata via verso il mito, arrivava a considerare intimamente platonica «l'essenza ultima della filosofia nietzschiana»²³ per il suo vedere le più profonde esperienze di pensiero provenire dall'*eros*.

Il secondo²⁴, in diversi scritti aveva proposto un'interpretazione di Nietzsche in agonistica emulazione di Socrate e Platone, che tuttavia venne poi come rimossa, forse per la successiva prossimità del suo autore al nazionalsocialismo.

Anche C. Andler intuì negli anni Venti l'ambivalenza del legame di Nietzsche con Platone. Nell'introduzione al primo volume della sua opera scriveva: «il grande rivale contro cui lotta Nietzsche, e che pretende di oltrepassare, è Platone» ma anche «ciò che egli vuole fondare è un nuovo platonismo, esente dalle tare che, dopo Platone, hanno viziato ogni filosofia»²⁵. Andler individuava varie tappe del «platonismo di Nietzsche»: una prima stagione giovanile, di cui danno conto il ricorso a Platone in funzione antiwagneriana e le lezioni su Platone, in cui notava la sorprendente prossimità (manifesta o dissimulata) della biografia intellettuale platonica con quella di Nietzsche²⁶; una successiva tappa segnata dalla intensa rilettura delle *Leggi* nel 1876 che aveva condotto Nietzsche a riconoscere «anche attraverso le differenze» la propria «affinità con Platone» e aveva inciso su *Umano, troppo umano* e *Aurora*²⁷; ulteriori stagioni al tempo dello *Zarathustra* e della volontà di potenza dei filosofi legislatori²⁸.

Nell'ambito delle letture nazionalsocialiste²⁹ ci fu chi indicò in Platone e Nietzsche dei precursori del nazismo, accomunandoli per il rifiuto della democrazia, l'apologia di una classe di reggitori-guerrieri o di superuomini, l'apprezzamento di procedure selettive ed eugenetiche ecc., ma a queste interpretazioni se ne contrapposero altre, che rifiutavano di assimilare

²² Si veda il suo *Platone. La battaglia dello spirito per la potenza*, Einaudi, Torino 1947; un «buon libro» per F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 263.

²³ Così M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano 1989, p. 76, che però, seguendo Löwith, critica Bertram.

²⁴ Cfr. K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Sibyllem, Dresden 1922, che aveva influenzato lavori specifici come E. Nüesch, *Nietzsche et l'antiquité. Essay sur un idéal de civilisation*, PUF, Paris 1925.

²⁵ Cfr. C. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Bossard, Paris 1920-1931, 6 voll.; II ed. Gallimard, Paris 1958, 3 voll., p. 12.

²⁶ C. Andler, *op. cit.*, vol. II, pp. 279 e 111-117.

²⁷ Ivi, pp. 278-285, la cit. a p. 280.

²⁸ Ivi, pp. 456 ss. e vol. III, p. 431.

²⁹ Cfr. G. Penzo, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando, Roma 1987.

Nietzsche al nazismo o che negavano la sua prossimità a Platone preferendo, come nel caso di A. Bäumlér, vedere il vero precursore di Nietzsche in Eraclito³⁰.

La tesi che avvicinava Platone e Nietzsche al nazismo fu in qualche modo avvalorata anche da avversari del totalitarismo come K. Popper e B. Russell³¹, in certa misura vittime di un diffuso pregiudizio antinietzschiano, destinato a scemare nel mondo anglosassone solo nel secondo dopoguerra, grazie alla pur discussa opera divulgativa di W. Kaufmann. Proprio Kaufmann tentò, sul finire degli anni Quaranta, di riaprire i giochi quanto al rapporto di Nietzsche con Socrate e i “grandi socratici”, respinti da Nietzsche secondo l’opinione diffusa. Kaufmann sostenne la tesi di una ammirazione di Nietzsche per Socrate³², limitandosi ad auspicare una rivalutazione del suo rapporto con Platone, Aristotele e gli Stoici³³. La lettura di Kaufmann provocò forti critiche, anche riproposte³⁴. Proprio Kaufmann, però, rilevò tra i primi il carattere costitutivamente «dialogico» e «problematico»³⁵ (in vicinanza a Platone) del pensiero e della scrittura nietzschiana, motivo destinato a tornare in chi avvicina i due pensatori in chiave di stile e/o retorica (Nehamas, Rosen ecc.).

Negli anni Cinquanta si segnala per l’attenzione al nostro tema uno scritto di H.M. Wolff³⁶, autore anche di studi platonici³⁷. Wolff nota come la valutazione da parte di Nietzsche di Platone come suo antipodo, plausibile in rapporto agli scritti platonici della maturità³⁸, sia dubbia in rapporto alle opere della vecchiaia. In queste una serie di tesi: la critica della teoria delle

³⁰ Cfr. A. Bäumlér, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931, che sulla scorta dell’esaltazione della guerra de *Lo stato greco* e di una unilaterale lettura de *l’Agone omerico* fa della filosofia di Nietzsche un eraclitismo germanizzante e bellicista. Bäumlér, nell’esame dei due scritti, non dà alcun conto del ruolo giocato in essi da Platone, nominato nel suo libro raramente e senza penetrazione.

³¹ Cfr. R. Maurer, *De l’antiplatonisme politique-philosophique moderne*, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, vol. II: *Le platonisme renversé*, Vrin, Paris 1995, pp. 139-141.

³² W. Kaufmann, *Nietzsche’s admiration for Socrates*, «Journal of the History of Ideas», 9 (1948), pp. 472-491; Id., *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974, (I ed. 1950), pp. 409-429.

³³ Ivi, p. 420.

³⁴ Ancora da T. Jovanovski, *Critique of Walter Kaufmann’s “Nietzsche’s attitude toward Socrates”*, «Nietzsche Studien», 20 (1991), pp. 329-358.

³⁵ Cfr. W. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo*, cit., p. 101.

³⁶ H.M. Wolff, *Friedrich Nietzsche. Una via verso il nulla*, Il Mulino, Bologna 1975 (I ed. Bern 1956).

³⁷ H.M. Wolff, *Plato. Der Kampf ums Sein*, Francke, Bern 1957.

³⁸ Ma anche restando agli scritti della maturità, il pensiero platonico non è privo di sviluppi o cambiamenti di strategia. Non si possono confondere, per esempio, le tesi sul rapporto anima-corpo del *Fedone* con quelle del IV libro della *Repubblica*. Mi sembra di poter dire che non lo faceva sempre neppure Nietzsche, che se attacca il dualismo orficizzante del *Fedone*, apprezza la partizione conflittuale e politica dell’anima, inclusiva dei desideri e del *thymos*.

idee nel *Parmenide*, la preclusione per l'uomo della nozione di essere e il tentativo di parlarne in termini di *dynamis* nel *Sofista*, l'uso di unità astratte come dovuto unicamente a necessità del linguaggio proposto nel *Filebo* ecc. indicherebbero un Nietzsche vicino a Platone «assai più di quanto egli stesso non creda». Wolff, che aveva anche definito i concetti di apollineo e dionisiaco «presi in prestito» dal II libro delle *Leggi*, osserva però che «di queste tendenze scettiche e pessimistiche, Nietzsche sembra non prendere nota alcuna» anche per la «fuggevole conoscenza» degli scritti dell'ultimo Platone³⁹. Egli considera del resto Nietzsche e Platone agli antipodi, più che per le loro filosofie, per il «rispettivo temperamento». Wolff giudica Platone propenso «alla gaiezza e alla serenità, mentre per Nietzsche vita, pensiero e sofferenza formarono costantemente un tutt'uno». La tesi di Wolff evidenzia un curioso paradosso: Nietzsche avrebbe cercato di rappresentarsi con un carattere simile a quello di Platone, proiettando invece tratti del proprio modo di essere sull'immagine di Platone che voleva combattere.

Negli anni Sessanta, tra gli studi più significativi va annoverato quello di R. Duval⁴⁰ che ritiene l'antiplatonismo nietzschiano fondato sull'adesione alla concezione eraclitea del mondo come incessante divenire. Lo studio di Duval, che dava ampio spazio alle lezioni su Platone, riconoscendo in esse un'ammirazione di Nietzsche per il filosofo greco, vi vedeva però il nucleo generativo delle più tarde critiche, legate proprio al rifiuto di Nietzsche del tentativo platonico di «fuggire», mediante l'istituzione del «mondo vero» delle idee, la visione tragica del perenne divenire attribuita ad Eraclito. Duval è tornato in uno studio successivo a valorizzare le lezioni basileesi su Platone, in rapporto alla «preparazione platonica del cristianesimo». Egli vi sostiene la tesi che, secondo Nietzsche, Platone avrebbe aperto la via al cristianesimo «meno per il suo dualismo metafisico [...] che per l'istinto di legislatore e per la ricerca di giustizia che hanno comandato l'intera sua filosofia»⁴¹. Duval, tuttavia, non considera i significati che il giovane Nietzsche attribuiva al progetto platonico dello stato ideale, né la sua compiaciuta sottolineatura dei suoi aspetti più crudi (gerarchia, selezione, schiavitù) non riconducibili ad una prospettiva cristiana.

Nella letteratura degli anni Sessanta di lingua tedesca si segnalano gli

³⁹ Cfr. H.M. Wolff, *Friedrich Nietzsche*, cit., pp. 336 s. Wolff non conosceva i testi delle lezioni sugli ultimi dialoghi, pubblicati nel 1995. Per il rinvio alle *Leggi*, esteso a passi del libro VII, cfr. ivi, p. 40.

⁴⁰ R. Duval, *Le point de départ de la pensée de Nietzsche. Nietzsche et le platonisme*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 53 (1969), pp. 601-637.

⁴¹ Cfr. R. Duval, *Dieu contre la souffrance. La critique nietzschéenne*, «Lumière et vie», 25 (1976), p. 32.

studi di E. Eberlein⁴², P. von Kloch-Kornitz⁴³ e F.P. Hager⁴⁴, i primi accomunati dal tentativo di non assimilare grossolanamente il Callicle platonico a Nietzsche, l'ultimo, focalizzato quasi solo su *La nascita della tragedia*, emblematico della diffusa tendenza a semplificare la posizione nietzschiana, con l'insistere indistintamente sulla lotta al socratismo-platonismo.

I pregevoli studi di D. Bremer, apparsi nella seconda metà degli anni Settanta, affrontavano con la dovuta attenzione la complessità della lettura nietzschiana di Platone. Dapprima Bremer scavava le relazioni del dionisiaco nietzschiano, specie nelle sue formulazioni mature, connesse a volontà di potenza ed eterno ritorno, con l'*eros* platonico⁴⁵, quindi, in una densa ricognizione d'insieme⁴⁶, dimostrava la vastità della presenza anche positiva di Platone nel pensiero di Nietzsche, sia quanto alla sua ripresa di dottrine e posizioni non metafisiche, sia in riferimento all'ambito ontologico, anch'esso recante traccia della strumentazione concettuale e linguistica platonica. I lavori di Bremer non modificavano nel breve periodo la supremazia del *diché* interpretativo dominante, persistente sia pure per inerzia anche negli anni Ottanta e, in misura minore, nei primi anni Novanta, ma dovevano costituire la fonte privilegiata a cui si sarebbero riferite numerose ricerche.

Sempre negli anni Settanta, V. Goldschmidt rilevava la radicale polisemia del simbolo "Platone" in Nietzsche⁴⁷ e P. Lacoue Labarth, attento al rapporto tra letteratura e filosofia, notava il comune tratto della dissimulazione nei *Dialoghi* e nello *Zarathustra*, motivo rilevante all'interno del rapporto «infinitamente equivoco» di Nietzsche a Platone⁴⁸.

⁴² E. Eberlein, *Nietzsche und Platon. Mit einem Excursus: Kallikles und der Übermensch*, «Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der antike und humanistische Bildung», 72 (1965), pp. 62-73.

⁴³ P. von Kloch-Kornitz, *Der "Gorgias" Platons und die Philosophie Friedrich Nietzsches*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 17 (1963), pp. 586-603.

⁴⁴ F.P. Hager, *Nietzsches Opposition gegen Plato und die Frage nach ihrer Berechtigung hinsichtlich der Beziehung zwischen Intellekt und Leben*, «Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft», 25 (1965), pp. 64-86. Cfr. anche Id., *Das Platon-Verständnis Nietzsches*, in R. Berlinger-W. Schrader (hrsg.), *Nietzsche Kontrovers IV*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1984, pp. 34-70, in cui, pur sfumando la sua tesi (p. 34), nell'ambito di una ricognizione più ampia dell'opera nietzschiana, la ribadisce nella sostanza (p. 44).

⁴⁵ D. Bremer, *Nietzsches Dionysos und Platons Eros*, in AA.VV., *Apophoreta. Für Uvo Hölscher zum 60 Geburtstag*, Habelt GMBH, Bonn 1975, pp. 21-72.

⁴⁶ D. Bremer, *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon - Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses*, «Nietzsche Studien», 8 (1979), pp. 39-103.

⁴⁷ V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier Montaigne, Paris 1970, p. 217.

⁴⁸ P. Lacoue-Labarthe, *La dissimulation. Nietzsche, la question de l'art et la "littérature"*, in AA. VV., *Nietzsche aujourd'hui*, Union Générale d'Éditions, Paris 1973, vol. II, pp. 28 ss.: «Platone, nel testo (il sistema di proposizioni, di figure, di usi strategici ecc. che si danno sotto il nome di Platone), "Platone", dunque, non è mai semplice, né mai neppure

Alla fine dello stesso decennio, usciva in Germania l'imponente biografia nietzschiana di C.P. Janz⁴⁹ che, nel valorizzare il «carattere dialogico» della vita di Nietzsche, suggeriva un accostamento a Platone: «Nietzsche si trova sempre nel dialogo, sia immediatamente, con persone del suo ambiente, sia con autori che gli parlano attraverso i libri, sia con potenze spirituali che agiscono nel tempo o che egli evoca per sé. In ciò Nietzsche è e resta "platonico", in quanto platonico secondo la forma»⁵⁰. In quegli anni, in Italia, offriva spunti penetranti di confronto di Nietzsche con Platone anche G. Colli, in opere pubblicate o in annotazioni episodiche⁵¹.

Tra gli studi del periodo tra gli ultimi anni Ottanta e i primi anni Novanta vanno segnalati quelli di S. Rosen. Rosen sottolinea l'affinità tra gli scritti di Platone e quelli di Nietzsche: «I *Dialoghi* platonici sono Platone in azione, Platone cioè che presenta multipli (*multiples*) della sua unità psichica [...]. E lo stesso si può dire degli scritti di Nietzsche»⁵²; e, ancora: «la caratterizzazione che Nietzsche dà di se stesso come di uno psicologo e le sue analisi dettagliate di personaggi storici come Platone, Socrate e Cristo, ma anche Goethe, Stendhal e Wagner, [...] sono il corrispondente nietzscheano dell'esplorazione platonica della gerarchia delle anime, esplorazione che avviene tramite le *dramatis personae*, romanzesche o romanzate, dei suoi dialoghi»⁵³. Rosen distingue il Platone dei *Dialoghi* dal platonismo, iniziato «con Aristotele, non con Platone»⁵⁴ e lo legge, contro Heidegger, in chiave retorica evocando affinità con il prospettivismo di Nietzsche. La lettura di Rosen, che trascende l'ambito di una trattazione meramente filologica, offre interessanti intuizioni. Il rapporto di Nietzsche con Platone vi è centrale: «i testi di Nietzsche sono una continua, se pure non sempre riconosciuta, *Auseinandersetzung* con Platone sul tema dell'originale e dell'immagine»⁵⁵.

semplicemente doppio».

⁴⁹ C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1980-1982, 3 voll. (I ed. Hanser, München-Wien 1978-1979, 3 Bd.).

⁵⁰ Cfr. C.P. Janz, *A colloquio con Nietzsche*, in G. Penzo (a cura di), *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, Città nuova, Roma 1982, p. 95. La tesi torna ripetutamente nella biografia. Ad es. in *Vita di Nietzsche II*, cit., pp. 578 s. le opere di Nietzsche sono viste come «sezioni di un ininterrotto dialogo con interlocutori sempre diversi [...] analogamente ai dialoghi platonici».

⁵¹ Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Bompiani, Milano 1978; Id., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980; Id. *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milano 1982.

⁵² S. Rosen, *Original and Image in Plato and Nietzsche*, in D.W. Conway-R. Rehn (hrsg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 1992, p. 105.

⁵³ S. Rosen, *Remarks on Nietzsche's Platonism*, in T. Darby-B. Egyed-B. Jones (ed.), *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism. Essays on Interpretation, Language and Politics*, Carleton Univ. Press, Ottawa 1989, pp. 147 s. Cfr. anche Id., *Le mémoires di un iperboreo. La concezione platonica del filosofo in Nietzsche*, «Il Cannocchiale», 15 (1990), pp. 39-53 e Id., *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, Yale Univ. Press, New Haven-London 2004 (II ed.).

⁵⁴ S. Rosen, *Remarks*, cit., p. 148.

⁵⁵ S. Rosen, *Original and Image*, cit., p. 95.

Significativi anche il contributo di Leo Strauss che rileva la presenza di Platone in *Al di là del bene e del male*⁵⁶, e soprattutto la valorizzazione di G. Parkes del grande debito del Nietzsche psicologo e indagatore dell'uomo verso la psicologia di Platone, di cui «adotta e adatta» una gran copia di immagini⁵⁷. Sempre nello stesso arco di tempo non vanno trascurati i contributi di C. Zuckert⁵⁸ il cui Platone nietzschiano è un attivista politico che considera le dottrine delle idee o dell'immortalità dell'anima «insegnamenti pubblici» atti a dar «influenza politica» alla filosofia; di L. Lampert, specie per il lavoro esegetico su *Così parlò Zarathustra* attento nel valorizzare le risonanze platoniche⁵⁹, di A. Mc Intire⁶⁰, che vede la passione politica in Platone e Nietzsche accomunata dal loro essere «artisti nel disprezzo» per l'uomo e la società del proprio tempo e perciò creatori, nella *Repubblica* e nello *Zarathustra*, in termini di cultura politica («*polity*») e conseguentemente di *atopia*, piuttosto che di specifiche strutture politico militari («*politics*»). Una notevole attenzione all'influsso di Platone sul pensiero politico nietzschiano ha dimostrato anche H. Ottmann nel suo pregevole studio su filosofia e politica in Nietzsche⁶¹.

Nello stesso periodo brevi ricognizioni d'insieme sull'antiplatonismo di Nietzsche o sul suo modo di tratteggiare Platone e la sua filosofia venivano offerte da R. Wiehl⁶² e P. Trotignon⁶³; da segnalare anche gli stimoli offerti da A. Nehamas⁶⁴ e G. Picht⁶⁵.

Nei primi anni Novanta uscivano alcune traduzioni delle lezioni sui preplatonici e Platone, realizzate sulla parziale edizione Kröner. In particolare le traduzioni italiana e francese dei corsi su Platone⁶⁶ stimolavano analisi che ribadivano, contro l'opinione diffusa, la portata filosofica delle lezioni

⁵⁶ Cfr. L. Strauss, *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, in Id., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Univ. of Chicago Press, Chicago-London 1983, pp. 174-191.

⁵⁷ Cfr. G. Parkes, *Ordering the Psyche Polytic: Choices of Inner Regime for Plato and Nietzsche*, in D.W. Conway-R. Rehn (hrsg.), *op. cit.*, pp. 113-130 e *amplius* Id., *Composing the Soul. The Reaches of Nietzsche's Psychology*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1994.

⁵⁸ C. Zuckert, *Nietzsche's rereading of Plato*, «Political Theory», 13 (1985), pp. 213-238.

⁵⁹ L. Lampert, *Beyond good and evil: Nietzsche's "free spirit" mask*, «International Studies in Philosophy», 16/2 (1984), pp. 41-51 e Id., *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus spoke Zarathustra*, Yale Univ. Press, New Haven-London 1986.

⁶⁰ A. Mc Intire, «*Virtuosos of contempt*». *An investigation of Nietzsche's political philosophy through certain Platonic political ideas*, «Nietzsche Studien», 21 (1992), pp. 184-210.

⁶¹ Cfr. H. Ottmann, *op. cit.*

⁶² R. Wiehl, *L'antiplatonisme de Nietzsche*, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, cit., pp. 25-46. Il testo era già apparso in tedesco nel 1990.

⁶³ P. Trotignon, *Comment Nietzsche comprit Platon*, «Germanica», 8 (1990), pp. 11-28.

⁶⁴ A. Nehamas, *Nietzsche. La vita come letteratura*, Armando, Roma 1989 (1 ed. 1985).

⁶⁵ G. Picht, *Nietzsche*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

⁶⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 e Id., *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, éd. de l'Éclat, Combas 1991.

e una pur diversamente declinata continuità tra il Nietzsche dei corsi universitari e quello degli anni Ottanta in merito a Platone⁶⁷. L'interesse per i corsi doveva però rilanciarsi soprattutto con la pubblicazione, nel 1995, dell'edizione critica delle lezioni dall'inverno 1871/2 al 1878/9, incluse quelle su Platone⁶⁸.

L'ultima stagione della secolare storia della ricezione della lettura nietzschiana di Platone è dunque quella che va dalla seconda metà degli anni Novanta fino ad oggi, con una fioritura di lavori sul tema. In generale si può dire che si è proposta una riconsiderazione articolata della questione e, in qualche caso, la volontà di marcare le affinità di Nietzsche con Platone è arrivata a dar l'impressione di rovesciare il *cliché* del suo antiplatonismo, fino a vedere in Nietzsche «Platone davanti, Platone dietro, chimera nel mezzo» – il «nostro nuovo Platone»⁶⁹.

Tra gli studi in lingua inglese, oltre ai nuovi lavori di Lampert⁷⁰ sempre legati alla tesi di un Nietzsche teso a emulare creativamente il progetto culturale e politico del filosofo ateniese, vanno ricordate le ricerche di D.F. Krell⁷¹, che rileva il possibile contributo dato dalla lettura nietzschiana ad una emancipazione di Platone dal platonismo metafisico; di C. Baracchi⁷², che opportunamente rivendica la precoce consapevolezza di Nietzsche del carattere problematico ed elusivo dei testi platonici; di S. Berges⁷³, che sostiene la prossimità di Nietzsche a Platone nel preferire alla repressione delle componenti non razionali dell'anima la loro sublimazione; di J. Sallis⁷⁴ che

⁶⁷ Cfr. gli studi, redatti prima della edizione critica, di M. Dixsaut, *Nietzsche lecteur de Platon*, in A. Neschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interpretations de Platon à travers les siècles*, Peeters-Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la Neuve, Louvain-Paris 1997, pp. 295-313, e di J.I. Galparsoro Ruiz, *El joven profesor Nietzsche y Platon*, «Enrahonar», 24 (1995), pp. 47-72.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, in Id., *Werke*, cit., Abt. II, Bd. 4, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 - WS 1874/75)*, De Gruyter, Berlin-New York 1995. Anche per Nietzsche sembra dunque valere almeno una legge eterna: «*Is an eternal law of philology: new editions spawn new scholarship*»; cfr. J.I. Porter, *Nietzsche, die Griechen und die Philologie*, «Nietzsche Studien», 40 (2011), p. 343.

⁶⁹ Così Y. Le Gal vedeva Nietzsche, per la svolta segnata e per lo spazio seduttivo aperto dal suo pensiero, giocando con un *pastiche* di Omero già ripreso, proprio in riferimento a Platone, da Nietzsche stesso; cfr. Y. Le Gal, *Unzeitgemäss*, «Concilium», 17 (1981), p. 682.

⁷⁰ L. Lampert, *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*, Yale Univ. Press, New Haven-London 2001 e Id., *Nietzsche and Plato*, in P. Bishop (ed.), *op. cit.*, pp. 205-219, ancora su *Al di là del bene e del male*.

⁷¹ D.F. Krell, *Reading Plato (after Nietzsche & Co.)*, «Research in Phenomenology», 25 (1995), pp. 45-67.

⁷² C. Baracchi, *Plato's Shadow at Noon: Nietzsche and the Platonic Texts*, «Research in Phenomenology», 25 (1995), pp. 90-117.

⁷³ S. Berges, *Plato, Nietzsche and Sublimation*, «Phronimon», 3 (2001), pp. 22-33.

⁷⁴ J. Sallis, *Platonic Legacies*, State Univ. Press of New York, New York 2004, cap. I, *Nietzsche's Platonism*, pp. 7-26.

tratteggia quattro “figure” del “platonismo di Nietzsche”, la prima segnata dal suo “platonismo rovesciato”, in quanto glorificante lo splendore dell’apparenza rispetto al preteso vero essere, la seconda data nel combattimento contro il platonismo cristiano, la terza legata al lavoro sui testi platonici, specie nelle lezioni basileesi e infine la quarta presente nella sottolineatura dell’ambiguità di Platone, ad esempio in ordine alla sua natura artistica, figura che Sallis ricollega alla prima; di David Simpson⁷⁵, che avvicina la posizione dei due filosofi, proponendo una interpretazione non assolutista di Platone quanto al nesso verità-veracità nella concezione della filosofia, confrontando il compito dei nuovi filosofi nietzschiani con quello del filosofo-re della *Repubblica*; di L.D. Cooper⁷⁶, che rilegge a sua volta *Al di là del bene e del male* in un serrato parallelismo con la *Repubblica* sulla base della comune ricerca del miglior regime per l’uomo e la città.

In area tedesca soprattutto G. Figal ha fatto emergere con originalità la rilevante presenza di Platone quale ispiratore di Nietzsche, in riferimento a motivi portanti come la concezione della filosofia in rapporto al superamento dell’arte, in chiave di dialettica fluidificante e dissolvente le opposizioni dei contrari o intesa come filosofia della vita, o “psicologia” nel senso della “concezione platonica dell’anima” come vitalità, riferibile per analogia alla nozione di volontà di potenza⁷⁷. Si è piuttosto occupato dei diversi modi e fasi dell’antiplatonismo nietzschiano W. Patt⁷⁸. Interessanti anche le dense pagine dedicate al nostro tema nel lavoro di E. Müller⁷⁹, che vede al centro della lettura nietzschiana di Platone la tensione tra *logos* e *pathos*. Müller intende l’antiplatonismo nietzschiano come lotta alla tradizione metafisica fondata sul *logos*, inteso come razionalità “a ogni costo”, distruttiva dell’istinto vitale, cui Nietzsche rivendica di aver contrapposto un filosofare dionisiaco come saggezza tragica operando, per citare *Ecce homo*, una «trasposizione dell’elemento dionisiaco in *pathos* filosofico». Secondo Müller Nietzsche, pur nella sua progettualità antimetafisica, come scrittore resterebbe però legato ai modelli della dialettica socratico-platonica. Tra gli studi in lingua francese, importanti sono i lavori di M. Dixsaut che, oltre alla curatela di volumi collettanei su Platone in cui dava spazio a discussio-

⁷⁵ D. Simpson, *Truth, Truthfulness and Philosophy in Plato and Nietzsche*, «British Journal for the History of Philosophy», 15/2 (2007), pp. 339-360.

⁷⁶ L.D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche*, Pennsylvania State Univ. Press, University Park 2008, partic. alle pp. 205-304.

⁷⁷ Cfr. G. Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, Donzelli, Roma 2002 (Stuttgart 1999), rispettivamente, per i diversi motivi di prossimità alle pp. 82 ss.; 91-103 e 152 ss.

⁷⁸ W. Patt, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche, Heidegger*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

⁷⁹ E. Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, partic. alle pp. 221-253. Cfr. anche Id., *Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche*, «Artefilosofia», 13 (2012), pp. 41-56.

ni di Nietzsche, ha proposto la citata presentazione del Nietzsche lettore di Platone, raffinati accostamenti specifici⁸⁰, e una feconda lettura d'insieme di Nietzsche, innervata di stimolanti confronti con Platone⁸¹. Da segnalare anche le sintonie tra il Platone politico e i tentativi nietzschiani di pensare una «grande politica» e un «filosofo legislatore» responsabile dell'«avvenire dell'uomo» discusse da Y. Constantinidès⁸².

Il persistente influsso della *Repubblica* platonica su Nietzsche, sia pure con oscillazioni (più marcato negli scritti giovanili e dell'ultimo periodo) è ribadito nello spazio linguistico spagnolo da A. Ginzo Fernandez⁸³. N. Gonzales Varela fa addirittura di Nietzsche «il rappresentante più radicale ed estremista del platonismo politico», evocando una ambigua (anche nietzschianamente, vista la prevalente ripulsa di Nietzsche del concetto di razza) triade «stato, razza e selezione» quali elementi comuni a due concezioni assieme «rivoluzionarie e reazionarie»⁸⁴. Centrato sulla discussione del peso delle finzioni in rapporto allo Stato in Platone e Nietzsche il contributo di Agustín Izquierdo, che rileva letture contrastanti⁸⁵. Ha escluso invece ogni influsso di Platone sul pensiero politico di Nietzsche dopo la metà del decennio 1870 T. Brobjer⁸⁶, invero piuttosto sbrigativamente. La prospettiva etico-politica di Nietzsche è stata infine riconsiderata come segnata da Platone, quanto al tema della giustizia sociale e sul piano antropologico, da M. Knoll⁸⁷.

Anche in Italia dalla seconda metà degli anni Novanta c'è stata una viva ripresa del nostro tema, come dimostrano i contributi di P. Di Giovanni, A.G. Biuso, F. Ghedini, A. Biral, A. Lossi, R. Dri⁸⁸, M. Scandella.

⁸⁰ Tra cui M. Dixsaut, *Contre images et comparaisons. D'un commun paradoxe chez Platon et chez Nietzsche*, «Giornale critico della filosofia italiana», 64 (2005), pp. 213-235.

⁸¹ M. Dixsaut, *Nietzsche, par - delà des antinomies*, Les éditions de la Transparence, Chatou 2006; si veda anche il recente Ead., *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Fayard, Paris 2015.

⁸² Cfr. Y. Constantinidès, *Les législateurs de l'avenir. L'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche*, in *Nietzsche*, Édition de l'Herne, Paris 2000, pp. 199-219; Id., *Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde*, in AA.VV., *Lectures de Nietzsche*, Le Livre de Poche, Paris 2000, pp. 208-282; Id., «L'horizon humain», cit.

⁸³ A. Ginzo Fernandez, *F. Nietzsche y la República de Platón*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 19 (2002), pp. 129-167.

⁸⁴ Cfr. N.G. Varela, *El Estado reaccionario: Nietzsche y Platon*: cfr. <http://www.Rebellion.org/noticias/cultura/20-09/11>.

⁸⁵ A. Izquierdo, *Sobre la ficción y el Estado en Platón y Nietzsche*, «LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica», 33/2 (2000), pp. 201-218.

⁸⁶ Cfr. T. Brobjer, *op.cit.*, pp. 241-259.

⁸⁷ Cfr. M. Knoll, *Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit*, «Nietzsche Studien», 38 (2009), pp. 156-181.

⁸⁸ R. Dri, *Nietzsche legge Platone. Platone e Nietzsche. Due uomini, due artisti*, Seneca, Torino 2009. Un testo non privo di spunti, ma un po' approssimativo quanto a rigore storiografico e nel sostenere la tesi di un Nietzsche «convergente» con Platone. Una valutazione severa in J.I. Porter, *Nietzsche, die Griechen und die Philologie*, cit., pp. 349-351.

Di Giovanni ha visto in Platone «il compagno irrinunciabile del percorso filosofico di Nietzsche», che incarna per lui «l'immagine del filosofo», e ha segnalato come il giudizio di Nietzsche a suo riguardo sia sempre «oscillante tra il positivo e il negativo»⁸⁹. Biuso, indagando l'antropologia nietzschiana, ha a sua volta rilevato il continuo riferirsi di Nietzsche ai Greci e «all'etica esigente e selettiva di Platone»; arrivando a concludere che «nelle sue tesi più importanti e radicali, Nietzsche è sempre stato un platonico»⁹⁰.

Nella prima monografia, limitata al 1879, ho evidenziato il ruolo di Platone nella formazione di Nietzsche e la fecondità degli stimoli derivatigli dal confronto con il filosofo ateniese. Un simbolo usato in chiave monumentale (l'inconfutabilità della persona di Platone, in cui pensiero e vita si fondono) antiquaria (i suoi scritti come via d'accesso fondamentale alla grecità) e critica (essendo Platone pensatore dialettico e agonale, che valuta e costringe a valutare)⁹¹. Successivamente ho indagato le tracce platoniche in *Aurora*, opera a torto letta come antiplatonica, e negli scritti dal 1881 al 1887, riprendendo tra l'altro la tesi che nel rappresentare la «conflittuale pluralità platonica» Nietzsche insegue e rispecchi pure «motivi della propria esperienza e dinamica interiore»⁹².

Il testo di A. Biral propone invece elementi per un confronto tra Platone e Nietzsche che indaga una «profonda affinità» sulla scia dell'impegno esistenziale e di pensiero dei due autori, volto alla conoscenza di sé in Platone, al grande stile in Nietzsche⁹³. Tratto specifico della lettura di A. Lossi, traduttrice di Figal, alla cui interpretazione si richiama, è, con l'indicazione di non confondere Platone e platonismo, la proposta di una radicale dissociazione dell'immagine nietzschiana di Platone da quella di Socrate⁹⁴.

⁸⁹ Cfr. P. Di Giovanni, *Il Platone di Nietzsche*, in F. Nietzsche, *Plato amicus sed*, cit., pp. 23 e 19 e Id., *Il Platone di Nietzsche*, «Bollettino della società filosofica italiana», N.S., 30 (1992), pp. 41-49.

⁹⁰ A.G. Biuso, *L'antropologia di Nietzsche*, Morano, Napoli 1995, Id., *Platone e Nietzsche: due atleti*, «Il giornale della Filosofia», 10 (2004), pp. 17-19; Id., *Nomadismo e benedizione*, D.G., Trapani 2006, cit. a p. 57.

⁹¹ F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche. Aurora*, «Rivista di storia della filosofia», 1 (2005), pp. 61-87.

⁹² F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche*, cit.; Id., *Interrogare la sfinge*, cit., pp. 293 s.

⁹³ A. Biral, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, Il Prato, Saonara 2005, testo postumo su appunti e registrazioni da un corso del 1995-96; la citazione dalla presentazione di L. Morri, p. 5.

⁹⁴ A. Lossi, *La dialettica nella filosofia nietzschiana: schiavitù e liberazione*, «Teoria», 13 (2003), pp. 127-137; Ead., *Anabasi e catabasi del pensiero: la filosofia dello Zarathustra nietzschiano*, in F. Cattaneo-S. Marino (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Pendragon, Bologna 2009, pp. 151-164. Il lavoro più consistente di Lossi sul tema è però Ead., *Nietzsche und Platon. Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

Per M. Scandella infine Platone rappresenta «dagli appunti basileesi alla *Genealogia della morale*» un «riferimento fondamentale» per definire «la natura dell'attività filosofica» nonché il «precursore più discusso» di Nietzsche, ad esempio per la psicologia e per il nesso tra filosofia e politica⁹⁵.

Una rinnovata attenzione al nostro tema ha mostrato anche, nell'area linguistica portoghese, O. Giacóia Junior che ha voluto svelare «il Nietzsche di Platone», mostrando «come e quanto certe figure di pensiero presenti in Nietzsche corrispondano, in modo sorprendente, ad altrettante figure del pensiero di Platone», lasciando sospettare che «il tanto propugnato superamento del platonismo sia molto meno manifesto di quanto possa suggerire la facciata retorica della filosofia nietzschiana»⁹⁶.

Concludendo questa esposizione, non si può che registrare un imponente lavoro, che nel tempo ha visto indeboliti alcuni schemi interpretativi: si sono finalmente studiate le lezioni basileesi su Platone⁹⁷, si è prestata la dovuta attenzione ad altri scritti giovanili, ma si è anche riscoperto un rapporto di Nietzsche con Platone meno condizionato dalla polemica con il platonismo metafisico-morale anche nel periodo intermedio e maturo del suo pensiero, riscoprendo tracce e motivi dell'immenso bagaglio di immagini e problemi platonici, e una carsica prossimità commisurante anche in *Umano troppo umano*, *Aurora*, *La gaia scienza*, specie il V libro, *Così parlò Zarathustra*, *Al di là del bene e del male* e perfino *Genealogia della morale*.

Si sono rilevati gli influssi su Nietzsche di singoli scritti platonici: i più diffusamente considerati dalla storiografia nietzschiana⁹⁸ sono sembrati il

⁹⁵ M. Scandella, *La filosofia e la soggettività pubblica. Nietzsche interprete di Platone*, «Nóema. Rivista online di filosofia», 0 (Jan. 2011): <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/677/892> (le citazioni alle pp. 1 e 6).

⁹⁶ O. Giacóia Junior, *O Platão de Nietzsche O Nietzsche de Platão*, «Cadernos Nietzsche», 3 (1997), p. 24. Ne va del Callicle del *Gorgia*, discusso (cfr. F. Ghedini, *Il Platone*, cit., pp. 262-267) fin dai primi anni del secolo scorso. Il tema è stato ripreso da W.A. Frezzatti Jr., «O valor de um caracol» ou «O nobre nietzschiano: um elogio a Calicles?», «Cadernos Nietzsche», 11 (2001), pp. 29-45. L'A., se riconosce la simile tipizzazione dello schiavo in Nietzsche e Callicle, rileva la differente concezione dell'uomo nobile.

⁹⁷ Cfr. il documentato contributo di F. Arenas Dolz, *Nietzsche amicus sed. Reconstrucción de las fuentes e interpretación de las lecciones de Nietzsche sobre los diálogos platónicos*, in P. Gori-P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Ets, Pisa 2011, pp. 25-44; o ancora R. Lopes, *Nietzsche e a interpretação cética de Platão*, «Artefilosofia», 13 (2012), pp. 18-40, che riprende la tesi delle lezioni basileesi di un giovanile scetticismo di Platone, legato al contatto con la lettura cratilea di Eraclito, cui egli avrebbe reagito con la teoria delle idee, per poi tornare, nel *Parmenide*, a una visione scettica. Secondo Lopes, tuttavia, su questo impianto metafisico prevarrebbe nella lettura nietzschiana la sottolineatura della personalità politica e del ruolo di riformatore di Platone.

⁹⁸ Tra gli studi più ricchi di discussioni dei riferimenti platonici in Nietzsche sono quelli di Bremer, Lampert, Parkes, Dixsaut, Figal cui non rinviemo nelle note a seguire, inserite in un pur illusorio sforzo di completezza.

*Simposio*⁹⁹, il *Fedro*¹⁰⁰, la *Repubblica*¹⁰¹, il *Gorgia*¹⁰², il *Fedone*¹⁰³, l'*Apologia di Socrate*, le *Leggi*, il *Politico*, ma non sono mancati confronti anche sulle relazioni contrastanti o consonanti di Nietzsche con motivi del *Lachete*¹⁰⁴, del *Filebo*¹⁰⁵, del *Cratilo*¹⁰⁶, del *Timeo*.

Si è infine riconosciuto il carattere ambiguo e molteplice dell'immagine nietzschiana di Platone, a proposito del quale Nietzsche stesso, pur moltiplicando prospettive e approcci, ha in fondo saputo di non aver concluso il confronto con il suo pensiero o divinato in via definitiva e coerente la natura della sua persona, sfinge che resta da interrogare¹⁰⁷.

⁹⁹ Cfr. R. Gazzolla, *Caminhos de Dioniso: Platão e Nietzsche (a proposito do dialogo Simposio)*, «Cadernos Nietzsche», 11 (2001), pp. 59-85, che sonda una delle prospettive che relazionano «due filosofi apparentemente inconciliabili: Dioniso» (p. 60).

¹⁰⁰ Cfr. M. Newman, *Reading the future of genealogy: Kant, Nietzsche, Plato*, in K.J. Ansell Pearson (ed.), *Nietzsche and the Modern German Thought*, Routledge, London-New York 1991, alle pp. 266 ss. un confronto con qualche aspetto di *Genealogia della morale*.

¹⁰¹ I lavori citati di Ottmann, Ginzo Fernandez, Constantinidès, Rosen, inoltre M.A. Gillespie, *Toward a new Aristocracy. Nietzsche contra Plato on the Role of Warrior Elite*, in J. Metzger (ed. by), *Nietzsche Nihilism and the Philosophy of the Future*, Continuum, London-New York 2009, pp. 20-36.

¹⁰² Oltre ai lavori di von Kloch-Kornitz, Eberlein, Giacóia Junior, Frezzatti jr. cfr. G. Scarpelli, *La scimmia, l'uomo e il superuomo. Nietzsche: evoluzioni e involuzioni*, Mimesis, Milano 2008, pp. 23 ss.

¹⁰³ M. Davis, *Plato and Nietzsche on death. An introduction to Plato's Phaedo*, «Ancient Philosophy», 1 (1980-1981), pp. 69-80.

¹⁰⁴ G. Tonnig, *Courage et vérité. Platon et Nietzsche*, Libraire J.P. Delon, Lille 2006.

¹⁰⁵ M. Steinmann, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, de Gruyter, Berlin-New York 2000.

¹⁰⁶ H. Hahn, *Platons Kratylos-Dialog in der Sprachkritik Nietzsches*, «Nietzscheforschung», 7 (2000), pp. 177-186.

¹⁰⁷ Si segnalano ulteriori recenti contributi a questa ininterrotta indagine: C. Denat, *Le "cas" Platon dans le "Crépuscule des idoles": une "idole" qui se plaît à "garder le silence"?* in Ead. - P. Wotling (sous la direction de), *Les hétérodoxies de Nietzsche: lectures du "Crépuscule des idoles"*, P.U. de Reims, Reims 2014, pp.101-126; M. Anderson, *Plato and Nietzsche: their philosophical art*, Bloomsbury, London 2014; C. Janaway, *Nietzsche's Psychology as Refinement of Plato's*, «The Journal of Nietzsche Studies», 45/1 (2014), pp. 12-21.

TOTALITARISMO E RESPONSABILITÀ INDIVIDUALE: IL CASO EICHMANN

di Angela Cimato¹

Abstract: The ‘Eichmann case’ obliges to rethink the problem of evil: far from being something wicked or diabolic, evil is “banal”, i.e. anonymous, usual. The role of technology is certainly crucial in defining this new configuration: technology creates the separation between executioners and victims as well as a huge disproportion between actions and consequences. The anaesthetization of consciousness and thought reduces judgement to a blind obedience, to a mere fact of technical rationality. The impasse of the Nazi techno-totalitarianism is a guilt that exceeds the crime, a co-responsibility of submissive and obedient bureaucrats.

Keywords: banality of evil, totalitarianism, technology, obedience, disproportion.

La riflessione di Hannah Arendt sul totalitarismo trova nel processo ad Adolf Eichmann un momento decisivo; il caso Eichmann rappresenta, al tempo stesso, un “vero trauma”, che impone un estremo sforzo di comprensione: «Ad Auschwitz è successo qualcosa che noi tutti non siamo preparati a comprendere»². Il tentativo arendtiano di ripensare il male all’interno di

¹ Università degli Studi di Messina (cimangela@yahoo.it).

² H. Arendt, *La lingua materna*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, p. 43. L’urgenza di comprendere il peso del proprio tempo non significa negare l’urto dell’esperienza, ma portare il fardello che il proprio tempo ha posto sulle spalle. E se la comprensione nasce dalla necessità di riconciliarsi – mai hegelianamente – col proprio tempo, di venire a patti con la realtà per il bisogno di sentirsi a casa nel mondo, di ridurre, mediante la parola, l’estraneità del mondo stesso, essa non va tuttavia confusa con il perdono: «Proprio l’esistenza di questo legame intrinseco tra riconciliazione e comprensione [...] ha generato l’equivoco assai comune secondo cui *tout comprendre c’est tout pardonner*. In verità, il perdono ha così poco a che fare con la comprensione che non ne rappresenta né la condizione né la conseguenza» (H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Antologia*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 107-108). Sulla considerazione arendtiana del perdono si veda anche H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2003, pp. 174 ss. Si rimanda, inoltre, a G. Cotroneo, *Le virtù minori*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 105-129. Sull’inesauribile questione del perdono, se esso sia impossibile perché morto nei campi della morte o se sia, invece, tale impossibilità a renderlo possibile, se, cioè, si debba perdonare l’imperdonabile, cfr. V. Jankélévitch, *Perdonare?*, tr. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 2004 e J. Derrida, *Perdonare*, a cura di L.

un sistema totalitario – tentativo che rompe con la tradizione filosofica moderna (e, in particolare, con Kant³) – non costituisce, tuttavia, un modo per negare l'esistenza del male stesso, ma proprio il tentativo di assumerlo, cercando, però, una nuova concettualità e un nuovo lessico⁴. Eichmann non è né un diavolo né un mostro: ciò non contribuisce, certo, a ridimensionarne l'aspetto inquietante né l'aspetto inquietante di tutto il funzionamento del sistema di cui Eichmann è figura, ma è un invito a trovare nuovi strumenti teorici di comprensione.

Mettere in questione il sistema totalitario in rapporto al ruolo in esso svolto da ciascun individuo significa, quindi, ripensare in maniera non poco problematica il volto totalitario del male. La tesi della banalità del male⁵ – che ha suscitato grande scandalo per l'accostamento ossimorico e volutamente provocatorio dei due termini – nasce in primo luogo dall'esigenza di rifiutare qualsiasi possibilità di una sua rappresentazione in termini di “satanica grandezza” e dalla contemporanea necessità di chiudere con qualsiasi orizzonte metafisico di spiegazione e di assoluzione; il male banale (e naturalmente ciò è valido solo in relazione ai “collaboratori” e non per i “macchinari”⁶) è espressione del suo configurarsi come un fatto della condizione umana, come scrive anche Jonas: «La sventura di Auschwitz non va messa sul conto di una qualche provvidenza onnipotente o di una necessità

Odello, Raffaello Cortina, Milano 2004; si veda, infine, P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it. di N. Salomon, il Mulino, Bologna 2012.

³ Se per Kant il male radicale è la volontà che sovrappone l'interesse particolare alla legge morale, nel sistema totalitario è in gioco la volontà di costruire una nuova natura dell'uomo: «Nei campi di sterminio, gli esseri umani sono davvero diventati meri esemplari intercambiabili della specie. Non è dunque più possibile attenersi alla definizione kantiana: il male incarnato dal totalitarismo non può essere concepito come “la corruzione del fondamento di tutte le massime”» (S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 32).

⁴ Se è significativa la svolta che Arendt imprime al modo di pensare il male come “banale”, è altrettanto vero che si potrebbe parlare di una compresenza di radicalità e banalità nel carattere totalitario del male, nel senso che la radicalità esprimerebbe il carattere di novità che Arendt riconosce al totalitarismo nazista in quanto massima negazione dell'umanità dell'uomo e la banalità si riferirebbe, invece, alle sue superficiali manifestazioni: cfr. P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in H. Arendt, *Antologia*, cit., pp. XX ss.

⁵ È in una lettera a Gershom Scholem del 24 luglio 1963 che Arendt esprime la svolta della sua concezione del male: «Quel che ora penso veramente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non possessa né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso “sfida” [...] il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua “banalità”» (H. Arendt, *Eichmann a Gerusalemme*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, tr. it. e cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2009, p. 227).

⁶ «Mai macchinazione, se tale essa fu, ebbe bisogno di meno organizzatori e di più esecutori» (H. Arendt, *La banalità del male*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2010, p. 160).

dialetticamente saggia, quasi che fosse un'antitesi che richiedesse una sintesi o un passo ulteriore sulla via della salvezza [...]. Rimane a nostro carico. [...] Non venitemi a parlare dell'astuzia della ragione»⁷. Nessun disegno salvifico può, quindi, giustificare ciò che è accaduto, nessuna sovrastruttura metafisica o tentazione riconciliatoria è più ammessa. Delegittimare qualunque teodicea significa assumere il male nella sua finitezza storica, come qualcosa di intrascendibile che non cessa di essere un problema per il pensiero. Nessuna aura di grandezza è concessa al male e, tuttavia, il suo necessario riferimento alla normalità degli uomini grigi e al loro ruolo di attori nel dramma nazista non rende più semplice la risoluzione dell'aporia del male all'interno di un sistema totalitario. Il problema non è che gli sterminatori siano particolarmente brutali; il problema è, anzi, esattamente l'opposto, ovvero che non lo siano.

Il caso Eichmann, dunque, è figura di un problema che il totalitarismo pone sia in quanto sistema totalitario sia in quanto sistema tecnico. Si tratta di due componenti entrambe decisive, che non possono, certo, eliminare il carattere individuale della responsabilità, ma che non devono essere frettolosamente eluse o considerate inessenziali. Mantenere, come si diceva, un carattere individuale della responsabilità significa lasciare aperto lo spazio per una colpa individuale; diversamente, la colpa collettiva è una forma di esonero individuale. Quando ciascuno è colpevole in generale, nessuno è colpevole in particolare. È innegabile che la tecnica contribuisca a ridisegnare i confini del male contemporaneo: essa, infatti, crea una distanza tra carnefici e vittime e una dismisura nel rapporto tra chi compie un'azione – come il ruolo di Eichmann mostra in modo paradigmatico – e gli effetti di quell'azione⁸. In questa prospettiva, la disumanità diventa una “funzione sociale”, inversamente proporzionale alla prossimità delle vittime⁹. Il male totalitario, in questo senso, prima di essere radicale o banale, è allora “smisurato” e pone la capacità di agire dei singoli a servizio della processualità del sistema. Ed è proprio questo a costituire un problema: se, come è noto, per la Arendt è l'agire di concerto degli individui a costituire lo spazio di libertà, questo stesso agire viene ora messo a servizio della necessità del sistema totalitario: «La politica totalitaria, che ha completamente distrutto quella zona neutra in cui la vita quotidiana degli esseri umani può procede-

⁷ H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, a cura di L. Vogel, Northwestern University Press, Evanston 1996, p. 188.

⁸ A tal proposito, Arendt parla di un «rebus costituito dal contrasto tra la mostruosità delle azioni e il carattere istrionesco dell'uomo che le aveva commesse» (H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 61). Sull'assenza di malvagità dei “funzionari disciplinati” e sul decisivo carattere tecnico della razionalità totalitaria si rimanda, in particolare, a Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, tr. it. di M. Baldini, il Mulino, Bologna 1992.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 215 ss.

re secondo un andamento normale, è riuscita nell'intento di far dipendere l'esistenza di ogni individuo in Germania dall'esecuzione di crimini o dalla complicità al crimine»¹⁰. La complicità dell'intero popolo tedesco mette in rilievo, in primo luogo, le dimensioni della catastrofe nazionalsocialista, prima fra tutte il trionfo di una "zona grigia"¹¹ e l'eliminazione di una netta linea di demarcazione tra vittime e carnefici; tale erosione del confine si nota, soprattutto, nell'organizzazione dei campi di concentramento e, prima ancora, nella riduzione dell'uomo a essere superfluo, sostituibile: «La cosa davvero terribile è che tutti, che operino direttamente o meno in un campo di concentramento, sono costretti a contribuire in un modo o nell'altro al funzionamento di questa macchina di sterminio»¹². Il carattere tecnico e burocratico del funzionamento della macchina di sterminio comporta una forte distanza tra azioni e conseguenze: ogni azione diventa un mero compito tecnico da eseguire acriticamente¹³. È questa la sua "mostruosità", che fa sì che Eichmann si senta estraneo rispetto a ciò che lui stesso aveva diretto dalla scrivania del suo ufficio, a causa di quella "discrepanza", tipica di una catena di montaggio, tra forza di immaginazione e forza di produzione, tra un'azione e le sue conseguenze¹⁴. Una situazione del genere rende problematica, o perlomeno insufficiente, l'individuazione di "alcuni" criminali di guerra: «Tra Hitler e il "Musulmano" non c'è pertanto il vuoto; non ci sarebbe mai stata Auschwitz [...] se non ci fosse stata una lunga catena intrecciata da "soggetti obbedienti"»¹⁵. E, tuttavia, la zona grigia di

¹⁰ H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in Ead., *Antologia*, cit., p. 41.

¹¹ Come è noto, è l'espressione con la quale Primo Levi sospende ogni visione dicotomica ed esprime, in fondo, l'impossibilità di una netta linea di demarcazione tra colpevolezza e innocenza e la necessità di sfumare i contorni di quella linea che insieme separa e congiunge padroni e servi: cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007, pp. 24-52.

¹² H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, cit., p. 43. Diventare superflui significa essere indifferenti alla vita e alla morte, indifferenza che rende possibile tutto, e ciò accomuna i due estremi, il *Muselman* e il *Kapo*: cfr. A. Moscati, "Non sarebbe dovuto accadere". *Dal male radicale al male banale*, in C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Cronopio, Napoli 2006, pp. 104 ss.

¹³ È questo principio della distanza, peraltro, la strategia che elimina eventuali inibizioni a uccidere e permette di parlare dei campi in termini di "amministrazione" ed "economia", di una catena di montaggio, nella quale un compito non vale mai per se stesso.

¹⁴ Cfr. G. Anders, *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann*, tr. it. di A.G. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2007, in particolare le pp. 24 ss. Tale discrepanza e la scarsa capacità di immaginare le conseguenze si accompagnano alla macchinizzazione o apparatizzazione, altra radice della mostruosità. Günther Anders crede che Auschwitz rappresenti una minaccia per l'anima umana: chi compie il lavoro quotidiano nei campi di sterminio mette un abisso tra sé e il resto dell'umanità, e in effetti la distanza dalla realtà contraddistingue, assieme alla mancanza di pensiero, il presupposto per un buon funzionamento della macchina totalitaria, secondo un sistema tecnico che consente di separare attori e azioni, ed è tale distanza a rendere possibile il fatto che se gli atti sono mostruosi, gli attori risultano ordinari, mediocri, nella loro brutale normalità.

¹⁵ S. Forti, *Banalità del male*, cit., p. 44. Discutendo sul tema del potere, Simona Forti si

gretti filistei non può essere responsabile al pari di chi ha orchestrato tutto il sistema. Giuridicamente impunito, moralmente imperdonabile nella sua radicalità, il male totalitario è però comprensibile. Ciò non significa rendere equivalenti le responsabilità – secondo quella che, in fondo, era l'intenzione nazionalsocialista – ma confrontarsi con la problematica distinzione tra responsabili in senso lato e colpevoli in senso stretto: si può essere, infatti, corresponsabili in senso lato dei crimini di Hitler e non colpevoli in senso stretto. È questo lo scandalo che il sistema totalitario nazionalsocialista pone, quello di una irresponsabile corresponsabilità¹⁶. Questa complicità diffusa è conseguenza della grande macchina di sterminio di massa, nella quale venne “impiegato”, in fondo, l'intero popolo tedesco, in qualità di esecutore, vittima, automa. Queste considerazioni portano Hannah Arendt a contestare in generale l'esistenza di una soluzione politica per giudicare i crimini di massa (e tuttavia, nel caso del processo ad Adolf Eichmann, contestando le implicazioni politiche, i.e. sionistiche, del processo da parte di

rifà all'archeologia del potere di cui parla M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 224 ss. Ma intravede anche nell'ultimo lavoro di Foucault, quello sulla *parresia*, la possibilità di un elogio alla “resistenza etica”, come ultimo rifugio della *parresia* stessa, dato dal coraggio del singolo di dire la verità a se stesso, che trascende pertanto la parabola temporale della storia della *parresia* delineata da Foucault: cfr. S. Forti, *Banalità del male*, cit., pp. 45 ss. Il concetto foucaultiano di *parresia*, nelle sue trasformazioni e con la dovuta cautela ermeneutica, potrebbe prestarsi, secondo Simona Forti, a descrivere quella resistenza etica mancata, intesa come antidoto alla banalità del male; scrive, infatti, Foucault: «La *parresia* è un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio. Nella *parresia* il parlante fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale» (M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 2005, pp. 9-10). Si rimanda inoltre a Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Il corso al Collège de France (1984)*, a cura di M. Galzigna e F. Gros, Feltrinelli, Milano 2011.

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, cit., p. 42. Appare emblematico, in questo contesto, il *reportage* di un corrispondente americano, Raymond A. Davies, corrispondente della Jewish Telegraph Agency e della Canadian Broadcasting Corporation, sul campo di sterminio di Maidanek: « - Avete ucciso delle persone nel campo? - Sì. - Le avete uccise col gas? - Sì. - Le avete sepolte vive? - È capitato. - Le vittime provenivano da tutta Europa? - Penso di sì. - Lei personalmente ha ucciso delle persone? - Assolutamente no. Ero solo l'ufficiale pagatore del campo. - Qual era la sua opinione su ciò che stava accadendo intorno a lei? - Inizialmente è stata dura, poi ci siamo abituati. - È consapevole del fatto che i russi la impiccheranno? - (scoppiando in lacrime): Ma perché? Che cosa ho fatto?» (cfr. ivi, pp. 43-44). Analogamente, Eichmann dirà: «Con la liquidazione degli ebrei io non ho mai avuto a che fare; io non ho mai ucciso né un ebreo né un non ebreo, insomma non ho mai ucciso un essere umano; né ho mai dato l'ordine di uccidere un ebreo o un non ebreo: proprio, non l'ho mai fatto. [...] Non l'ho mai dovuto fare» (H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 30). Auschwitz, dunque, incarna un male che confuta due secoli di assunti moderni sulle intenzioni: cfr. S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, a cura di F. Giardini, tr. it. di E. Mineo, Laterza, Roma-Bari 2011, in particolare pp. 237-311.

Israele, la Arendt sembra essere in contraddizione con quanto qui dice, nel momento in cui ritiene che Eichmann debba essere processato per le colpe di cui è personalmente responsabile e non delle più generali responsabilità in termini di crimini contro l'umanità). L'aporìa del sistema totalitario consiste nel fatto che se la mobilitazione totale di un popolo che si ha nello sterminio amministrativo di massa rende, in fondo, tutti colpevoli, nessuno può essere giudicato¹⁷. Certo non si tratta di racchiudere tutti in una colpa universale che renderebbe, di fatto, tutti innocenti: «Ci sono le vittime e i persecutori e nessun giudizio allargato dovrà mai riunirli in un solo abbraccio»¹⁸, ma, nondimeno, il caso Eichmann impone una totale messa in discussione dei criteri di giudizio e un'interrogazione su «una colpa che trascende ogni crimine e un'innocenza che va al di là di ogni virtù»¹⁹.

Il ripensamento dei concetti di responsabilità, colpa o male all'interno di un sistema totalitario impone, inoltre, un contemporaneo ripensamento del concetto di obbedienza²⁰ – ed è questo il punto di decisivo e irrimediabile distacco dell'etica post-totalitaria rispetto, in primo luogo, all'etica kantiana –: il punto critico è se il “semplice” eseguire degli ordini, in quanto meri ingranaggi di un sistema, può essere il volto nuovo della responsabilità. Il conformismo dell'obbedienza, la *Regelmässigkeit*, la conformità alla regola, revoca in dubbio l'etica tradizionale che vede il male nella trasgressione della legge o nell'intenzione. Figura di questa svolta è il “padre di famiglia”, che già Péguy aveva definito il «*grand aventurier du XX siècle*»

¹⁷ La riflessione di Jaspers sulla *Schuldfrage* lo porta a distinguere quattro figure della colpa: politica, morale, giuridica e metafisica; cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, tr. it. di A. Pinotti, Cortina, Milano 1996. In particolare, egli riconosce i tedeschi colpevoli di una fiducia acritica e di aver acconsentito palesemente o tacitamente al regime.

¹⁸ S. Forti, *Banalità del male*, cit., p. 40. Scrive così Simona Forti, in riferimento, in particolare, all'insufficienza, riscontrata anche da Primo Levi, dei consueti criteri giuridici e morali, insufficienza che anche la Arendt non si stanca di denunciare. Levi parla di una «storia incresciosa e inquietante dei Kapos e dei gerarchi dei Lager; dei gerarchetti che servono un regime alle cui colpe sono volutamente ciechi; dei subordinati che firmano tutto, perché una firma costa poco; di chi scuote il capo ma acconsente; di chi dice “se non lo facessi io, lo farebbe un altro peggiore di me” [...] in una fascia di mezze coscienze» (cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 52).

¹⁹ H. Arendt-K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, tr. it. e cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1988, p. 67. Non a caso, si è dovuta trovare una nuova espressione, quella di “crimine contro l'umanità”, per indicare la dismisura del male totalitario.

²⁰ Il concetto di obbedienza fa appello allo “stato di costrizione conseguente a un ordine”, il *Befehlnotstand*, che risulta, secondo Primo Levi, “legittimo” esclusivamente per quel che riguarda l'obbedienza nella vita dei campi: «È questo il vero *Befehlnotstand* [...] non quello sistematicamente ed impudentemente invocato dai nazisti trascinati a giudizio» (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 44). Tuttavia, nonostante questo rigido aut-aut tra l'obbedienza e il destino di morte, Primo Levi continua a domandarsi perché i prigionieri non si siano ribellati, perché abbiano preferito continuare a vivere una vita non degna di essere vissuta.

e che diventa il grande criminale del secolo. Il docile e devoto *pater familias* diventa quindi un avventuriero involontario, un avventuriero “suo malgrado”. La serietà e precisione con cui svolge i suoi compiti sono espressione di quella *Gleichschaltung* voluta e realizzata efficacemente dai nazisti, di un allineamento persino del pensiero del singolo con quello dominante, l’unico, strategicamente imposto. È questo il senso dell’indottrinamento messo in atto da un’abile propaganda: l’erosione della stessa capacità di pensiero. L’organizzazione di Himmler, regista dei campi di concentramento, non si serve, infatti, di fanatici o assassini, ma di normali lavoratori, di normali padri di famiglia. Questo protagonismo del padre di famiglia è, a sua volta, conseguenza della riduzione dell’individuo a uomo-massa, presupposto per fargli assolvere qualsiasi funzione: è un nuovo tipo umano quello che il caso Eichmann mostra ed è proprio il comportamento dei docili funzionari, con la loro mentalità da gregari, a far parlare la Arendt di “banalità”. Il loro allineamento mentale comporta un ribaltamento del vecchio comandamento di “non uccidere” in “tu devi uccidere”. La “virtù” *par excellence* che segna insieme il tratto irrinunciabile e determinante del sistema totalitario è, quindi, l’obbedienza²¹. Non è un caso che Eichmann non faccia che richiamare il dovere, la sua obbedienza alla legge, il suo avere “soltanto” eseguito degli ordini, la sua coerenza con un sistema che non ammetteva deroghe all’applicazione delle regole e che, anzi, dava la certezza di una coerenza logica: se gli ebrei dovevano essere uccisi, non restava che applicare con zelo il nuovo imperativo categorico. L’incapacità di pensare autonomamente si riscontra nelle parole di Eichmann, nelle quali non era visibile alcuna traccia di pensiero, e nel suo incessante ripetere che nel Terzo Reich *Führerworte haben Gesetzeskraft*²². La colpa dei tedeschi, in termini jaspersiani, consiste nella fiducia acritica e nell’aver acconsentito, palesemente o tacitamente, al regime; in ultimo, nell’assenza di capacità critica, di chiarificazione del-

²¹ Eichmann, incarnando il “cittadino ligio alla legge” e richiamando persino l’etica kantiana, spinge tale etica alle sue estreme conseguenze; per quanto stridente ciò possa apparire, la ragion pratica viene sostituita dalla volontà del *Führer* e, tuttavia, si può parlare non soltanto di un’estremizzazione dell’etica kantiana ma anche di un suo travisamento nel momento in cui la facoltà di giudizio dell’uomo viene sostituita dalla cieca obbedienza: cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 142 ss. Interrogandosi sull’origine dell’obbedienza elevata a virtù, Simona Forti risale all’archeologia del potere condotta da Michel Foucault, che vede nella pastorale cristiana l’origine di un’obbedienza come stato permanente: cfr. S. Forti, *Banalità del male*, cit., pp. 42-51 e M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2004, in particolare pp. 99 ss. Si rimanda, inoltre, a S. Forti, *Sulla normalità del male*, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 31 ss.

²² «Eichmann» – osserva la Arendt – «era incapace di parlare [...] se qualcuno non gli dava una *Sprachregelung*» (H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 152). E questa osservazione è confermata dallo stesso Eichmann: «Il linguaggio burocratico (*Amtsprache*) è la mia unica lingua» (ivi, p. 56).

la realtà. Eichmann, l'uomo senza giudizio, incarna la degenerazione della colpa politica, la colpa del cittadino dello Stato, che commette ciò che pure riconosce come male per sottostare all'autorità. Eichmann è degenerazione di tutto questo perché in lui si ha non un andare contro la propria coscienza, ma un oscuramento della coscienza morale, «non perché non avesse una coscienza, ma perché la sua coscienza gli parlava con una “voce rispettabile”, la voce della rispettabile società che lo circondava»²³.

A rendere banale il male e a permettere, allora, di delineare i contorni, seppur mai netti, di una responsabilità personale è l'anestetizzazione del giudizio, l'incapacità (che, certo, è stata opportunamente coltivata) di un giudizio che riesca a distinguere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato in assenza di leggi e criteri condivisi – l'incapacità di pensare altrimenti rispetto alla “voce della società”. In questo senso, servirsi del giudizio morale, affine al giudizio estetico kantiano – che non è un giudizio determinante e che quindi non sussume il particolare sotto un universale – sarebbe stata forse l'unica via – etica, perlomeno, anche se non necessariamente politica – per una *chance* di resistenza²⁴. Tale giudizio è la capacità di pensare: dove tale capacità è assente, alberga la possibilità del male come incapacità di penetrare nella profondità delle cose restando alla superficie degli eventi. A partire da Eichmann, che incarna il volto del sistema totalitario, Hannah Arendt indica la necessità di prendere le distanze dalla tradizione etica e mostra contemporaneamente l'inefficacia e persino la pericolosità di un “arretramento” del particolare rispetto a una legge universale, se il “tu devi” rischia di essere utilizzato come giustificazione per l'impossibilità di resistere e legittimazione della cieca obbedienza. La responsabilità di distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è non può allora dipendere dalla coscienza collettiva: un'*ethica more Auschwitz demonstrata* dovrà svincolarsi da ogni forma di condizionamento e aprirsi a un fondamento incondizionato: «Nessuna norma universale e nessun richiamo all'*ethos* di una determinata comunità possono giustificarmi per la *mia* mancata responsabilità, per il *mio* non avvenuto giudizio»²⁵. È evidente, del resto, che il problema etico si pone nel momento in cui “obbedienza” morale e obbedienza politica entrano in conflitto. L'unica autentica via di uscita al problema della responsabilità individuale non può che essere radicale, di rottura totale col sistema: è solo la possibilità di essere altrimenti – fino alla possibilità di non essere – ciò che può revocare il potere di una realtà che non sembra lasciare spazi di evasione²⁶.

²³ Ivi, p. 133.

²⁴ Cfr. S. Forti, *Banalità del male*, cit., pp. 36-37.

²⁵ Ivi, p. 51.

²⁶ In effetti, se l'esperienza di Eichmann insegna che il non-pensare può condurre al

La mobilitazione totale che qualifica il sistema totalitario è la mobilitazione del regno della normalità: la banalità del male si è costruita sulla produzione della distanza sociale, sulla contraffazione del dovere morale come lealtà all'autorità, sulla trasformazione della responsabilità in competenza; in ultimo, essa è il risultato di un sistema, nel quale dominano il principio di autoconservazione come un principio ispiratore dell'obbedienza e la razionalità tecnica e burocratica del calcolo costi-benefici.

«Siamo contemporanei solo fin dove arriva la nostra comprensione. Se vogliamo sentirci a casa in questo secolo, dobbiamo cercare di partecipare al dialogo interminabile con l'essenza del totalitarismo»²⁷. Ed è proprio questa essenza a rendere problematico un giudizio netto e a condannare il pensiero a un interminabile sforzo di comprensione votato allo scacco; l'aporìa morale che un "sistema" totalitario produce è quella di un impossibile equilibrio tra la necessità di un verdetto di colpevolezza e la contemporanea necessità di non poter prescindere dalle "attenuanti": è questa, in fondo, l'intrascendibile *impasse* che la fabbricazione di cadaveri, in tutte le sue fasi, consegna al pensiero: «Occorre affermare con forza che davanti a casi umani come questi è imprudente precipitarsi a emettere un giudizio morale. Deve essere chiaro che la massima colpa pesa sul sistema, sulla struttura stessa dello Stato totalitario; il concorso alla colpa da parte dei singoli collaboratori grandi e piccoli (mai simpatici, mai trasparenti) è sempre difficile da valutare. [...] Lo sapeva bene il Manzoni: "I provocatori, i soverchiatori, tutti coloro che, in qualunque modo, fanno torto altrui, sono rei, non solo del male che commettono, ma del pervertimento ancora a cui portano l'animo degli offesi". La condizione di offeso non esclude la colpa, e spesso questa è obiettivamente grave, ma non conosco tribunale umano a cui delegarne la misura»²⁸. L'abisso tra necessità e impossibilità di giudicare, aperto da un sistema che scardina qualsiasi misura, è riconosciuto anche dalla Arendt come costitutiva inadeguatezza del pensiero e del giudizio morale di fronte a un sistema totalitario: «I regimi totalitari hanno scoperto [...] che ci sono crimini che gli uomini non possono né punire né perdonare»²⁹.

male assoluto, il pensare non riesce però, da solo, nell'emergenza, a orientare l'agire: cfr. P. Amodio, *Male radicale e banalità del male*, in P. Amodio-R. De Maio-G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah. Tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1999, pp. 320 ss.

²⁷ H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 126.

²⁸ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 30-31.

²⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009, p. 628.

ORNAMENTATION OR FOUNDATION?
ON THE SIGNIFICANCE OF THE BELIEF IN CREATION FOR THE
FOUNDATION OF ETHICS IN THE WORK OF HANS JONAS

di Michael Bongardt¹

Abstract: This paper will investigate whether Hans Jonas thought that a belief in a world created by God is necessary for the conviction of the goodness of being and the foundation of ethics. According to Jonas it must be possible to make manifest the goodness of being and the world by means of reason. Otherwise only believers in God would be responsible for the future of the world. He claimed to have established the comprehensive validity of the “imperative of responsibility” in his philosophy. This paper argues that Jonas indeed succeeded in translating the biblical belief in creation into a metaphysic ontology, which is capable to found ethics and responsibility. Today it may even be the case that Jonas the translator has to be translated once again.

Keywords: Hans Jonas, creation and God’s omnipotence, foundation of ethics, responsibility, compassion.

1. *A creation myth*

«It is man’s now...»². Before coming out with this laconic remark concerning those who bear responsibility for the world and its future, Hans Jonas first introduces and interprets a myth that he himself has devised concerning the origin of the world and the development of life³. Jonas in-

¹ Universität Siegen / Germany (Michael.Bongardt@uni-siegen.de). The original German version of this article appears under the title *Dekor oder Fundament? Zur Bedeutung des Schöpfungsglaubens für die Grundlegung der Ethik bei Hans Jonas*, «Deutsches Jahrbuch Philosophie», 6 (2016) [forthcoming]. I would like to warmly thank Mr. John Bergeron for his translation of the article into English.

² H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, in H. Jonas-L. Vogel (ed.), *Mortality and Morality: A search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston 1996, pp. 131-143, here p. 142. The German edition is most recently published in H. Jonas, *Kritischen Gesamtausgabe*, ed. by D. Böhler et al., Rombach, Freiburg 2010 (hereinafter cited as KGA) to be found in Vol. III/1, pp. 407-426.

³ In German-speaking countries, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* first became known after Jonas presented it at the University of Tübingen in 1984 as an acceptance speech for being awarded the Leopold Lucas Prize. With the exception of references to the 1984 award

corporates motifs from the Bible and the Gnostic tradition, emphatically including cabbalistic elements and evolutionary theory, in the process of unfolding the narrative of his basic thesis. Implicit to his myth is God's desire to create a non-divine world and the radical limitations the creator imposes upon himself. The world initiated by the deity adheres to its own laws, its own dynamism. This results in the genesis of the elements and the *cosmos*. A giant leap takes place on Earth with the emergence of life. A further qualitative leap ensues with the arrival of the being known as "man", a being that knows of good and evil and can choose between the two. The history of mankind demonstrates the extent to which we are capable of good as well as evil. This capability has reached its questionable culmination in the present day with man now being able to ultimately destroy all life, or at least human life and the conditions required for it on our planet.

According to Jonas, God, to whom the world owes its existence, can no longer interfere in the laws and the development of the world without being disloyal to himself and his decision to renounce his control over creation. Nonetheless, God accompanies the history of the world, life, and mankind and, in the process, hopes to «receive back»⁴ his being and divinity from this world. This goal would be obtained through the gratitude of God's creatures for their creation, and, in particular, in their assuming responsibility for all time in maintaining the proliferation of life in the world and the conditions that make it possible. Jonas stresses that man alone can assume this responsibility, regardless of whether or not he is up to the task. This is because only man possesses the self-confident freedom necessary to fulfill this responsibility. «Having given himself whole to the becoming world, God has no more to give: it is man's now to give to him»⁵.

ceremony, of course, the text had already appeared in 1965. Jonas held a lecture under the title *Theology on the Suffering God (Implications of Ingersoll Lecture)*. *Talk to Rabbis in New York* (Jonas Archive, University of Konstanz, Archive Number HJ 1-8-29), which was published for the first time in 1968 as *The Concept of God after Auschwitz*, in A.H. Friedländer (ed.), *Out of the Whirlwind*, Doubleday, New York 1968, pp. 465-476. The myth found in this text originally appeared in a different context: Hans Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in KGA III/1, pp. 323-366, in particular pp. 357-361 (*Immortality and Modern Temper*, «Harvard Theological Review», 15 (1962), pp. 1-20). In this text on the belief, still possible to this day, in the immortality of man, Jonas employs the myth in order to illustrate the idea of a God who created an independent world and man with free will. The independent history of this world and, in particular, the far-reaching deeds of man have, in turn, an impact upon God and thereby change him. God is here conceived as a «becoming godhead» (H. Jonas, *Unsterblichkeit*, cit., p. 356), whose ultimate form is dependent on the actions of mankind. By introducing the myth once again in the context of the horrors of Auschwitz, Jonas places it within the horizon of the problem of theodicy. He answers this issue as well by referring to the responsibility of man, whose actions even affect God.

⁴ H. Jonas, *Concept*, cit., p. 134.

⁵ Ivi, p. 142.

This sketch of what Jonas himself termed «frankly speculative theology»⁶ has provoked fierce controversy not only within Christian theology, but also in Jewish thought and the philosophy of religion. Jonas dispenses with the concept of omnipotence, which, as a rule, is regarded as one of the necessary attributes of God. In addition, Jonas leaves no room for the conviction, so central to the biblical testimony of God, that the divinity manifests himself as God by intervening in history as a force for deliverance. This is not the place, however, to further pursue these theological issues⁷.

2. Issues of justification

Instead of addressing the above-mentioned theological issues posed by Jonas' text, this paper will investigate whether Hans Jonas thought that a belief in a world created by God was necessary for the foundation of ethics. In other words, to what extent is a belief in creation, in particular, one which stresses the responsibility of mankind before God and for the world, significant with respect to Jonas' concern of establishing an «ethics for the technological age»⁸?

2.1. The delimited belief

The argumentation in *The Concept of God after Auschwitz* appears to imply a direct context of justification. Mankind, as well as the whole of creation, of which it is a part, owes its being to the divine creator. As man is

⁶ Ivi, p. 131.

⁷ For theological criticism of the idea of a God who renounces his power to intervene in the affairs of the world see, i.e., W. Baum, *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn 2004; E. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den Gottesbegriff nach Auschwitz*, in Id., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Kaiser, Munich 1990, pp. 151-162; G. Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, Kösel, Munich 1995; F.J. Wetz, *Abschied von Gott. Anmerkungen zu Hans Jonas und Hans Blumenberg*, in P. Koslowski-F. Hermanni (eds.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, Fink, Munich 2001, pp. 135-147; Th. Pröpper, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in Id., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg 2001, pp. 266-275.

⁸ This is the subtitle of the principle work by Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 2003 (first edition: Frankfurt 1979); in English: *The imperative of responsibility. In search on an ethics for the technological age*, University of Chicago Press, Chicago 1984. The focus of Hans Jonas' late work was the formulation of an ethics that holds the future of human life on the earth as the standard for the legitimacy of human action. In order to develop and justify this ethics, he made use of his philosophy of religion and theological works, as well as his endeavors in the area of "philosophical biology", to which we return later. As such, the matter of final justification for Jonas' postulated imperative can only be properly answered by referring to his total body of work.

created by God, this being is good. Man, as the only moral and, thereby, accountable creature has to orient his actions towards this good. He is accountable to God for the continued existence of life. This not only applies to life at present, but also for the future of life as a whole. This is because God has bound his own future to the life he has willed into being and to the answer that it delivers. A further indicator appears to strengthen this interpretation. In his explicitly philosophical texts, Jonas regularly refers to the “creation” and the “creatures” of a divine origin and spirit⁹. Even in the final section of *The Imperative of Responsibility*, he demands the «safe-keeping of the image of God»¹⁰ – and thereby harks back to the destination point of his philosophical ethics, namely, to a central concept of the first Biblical account of creation. At first sight, this context of justification seems completely plausible. A world created by a good God must be good, because he created it and, according to biblical testimony, was expressly regarded as good by God¹¹. Being is therefore not good just because it exists. On the contrary, the belief in creation manages to avoid such a naturalistic fallacy, because it can trace the origin of being to a moral God, who can only desire good.

Yet, Jonas himself is aware of the very limited usefulness of such argumentation. It is, he reveals, limited both *de facto* and in principle¹². In point of fact, the moral persuasiveness of the belief in creation is limited to the community of individuals who believe that the world is the creation of a good God. For those who do not share this belief, the subsequent consequences of this line of argument are completely irrelevant¹³. Unless, of

⁹ Compare the numerous index references in H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, in KGA I/1, pp. 301-359, index entry *Schöpfer / schöpferisch / Schöpfung* (creator / creative / creation) on p. 746 (the German publication of H. Jonas, *Organismus und Freiheit* [1st ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973] is to a great extent identical with H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966); to KGA II/2 (*Ontologische und wissenschaftliche Revolution*) the index entry *creation / Creator / creature*, p. 375; and to KGA III/2 (*Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*), the index entry *Schöpfer / Schöpfung / creation / Creator*, p. 516.

¹⁰ H. Jonas, *Prinzip*, cit., p. 392; this formulation is not found in the English version (H. Jonas, *Imperative*, cit.).

¹¹ Compare the Bibel, *Genesis* 1:10 and ensuing passages; with respect to the whole of creation, *Genesis* 1:31 even says, «And God saw every thing that he had made, and, behold, it was very good».

¹² Of central importance to the following presentation is H. Jonas, *Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? (How can we justify our duty to posterity and the Earth independently of belief)*, in D. Böhler-J.P. Brune (eds.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, pp. 71-84; first published in *Zentralkomitee der Deutschen Katholiken* (ed.), *Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt*. 88. Katholikentag, München 4.-8. Juni 1984, Dokumentation, Paderborn 1984, pp. 934-945.

¹³ H. Jonas, *Pflicht*, cit., p. 74.

course, the argument manages to establish itself upon a different foundation. Making reference to such a necessity, Jonas anticipates what Jürgen Habermas much later spoke of in his demand to translate the encapsulated potentials for meaning and responsibility found in religion into secular language¹⁴. The principle limit to a justification of moral responsibility on the basis of a creation theology, however, proves to be a challenge for the faithful as well. According to Jonas, if this justification for the goodness of being by referring back to its good creator is not to be a purely decisionistic subterfuge, then it must be possible to make manifest the goodness of being and the world by means of reason¹⁵.

The necessity that Jonas refers to here had already been pointed out by Plato. In his dialogue *Euthyphro*, Socrates and his interlocutor attempt to resolve the question as to the relationship between “the pious” and “what is pleasing to the Gods”. Socrates demonstrates that the pious is not pious because it is loved by the Gods, but rather the Gods love it because it is pious. His demands thereby point in the same direction as the task posed by Jonas: The good must be determined independently from the will of God, because it must also serve as the standard for the will of a good God¹⁶.

Ex negativo, the necessity of a justification for the goodness of creation and its creator that is independent of belief can also be proved through the fact provided by the historiography of religion that there are concepts of creation that stress the deficiencies of earthly reality. Such is the case with the Gnostic world-view from antiquity, which Jonas extensively researched¹⁷. It holds the conviction that the world was created by a demiurge, fallen away from the divine truth, as a godless reality¹⁸. Jonas interpreted this dualistic

¹⁴ J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, pp. 20-25.

¹⁵ H. Jonas, *Pflicht*, cit., pp. 74f.

¹⁶ Plato, *Euthyphro*, trans. G.M.A. Grube, in *Plato Complete Works*, ed. by J.M. Cooper-D.S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 1997, pp. 1-16.

¹⁷ For decades, Jonas had been intensively preoccupied with the phenomenon of Gnostic thought in antiquity, beginning with his partially published dissertation, *Der Begriff der Gnosis*, Hubert, Göttingen 1930, and spanning over two copious volumes, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 Volumes, Vol. 1 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934) and Vol. 2 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954), to his final updated presentation, which was addressed to a wider public, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 3rd ed. Beacon Press, Boston 2001 (1st ed. Boston 1958; German edition: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Insel, Frankfurt 1999).

¹⁸ As in the teachings of Marcion, which offered a Gnostic interpretation of Christianity. Compare H. Jonas, *The Gnostic Religion*, cit., pp. 130-146, and C. Marksches, *Die Gnosis*, Beck, Munich 2001, pp. 86-89. One of the first comprehensive presentations of Gnosticism, which remains controversial to this day, is the late work of Adolf von Harnack, *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs, Leipzig 1921.

outlook as the result of a change in the experience of everyday life. The transition from the Greek *polis*, in which order was immediately tangible, to the Hellenistic empire led to the feeling among its inhabitants that the world could no longer be experienced as a well-ordered “*cosmos*”. On the contrary, they experienced a constant struggle between order and disorder, good and evil, thrown back upon their own resources in their search for a way out of this conflict. Both factors, the experienced conflict and the yearned for deliverance, led to a dualistic thinking in which the experiential world and its creator were unequivocally designated as on the side of evil¹⁹. Consequentially, argues Jonas, Gnostic thought recognizes no responsibility on the part of mankind for life on earth. Instead, its nihilism leads either to an asceticism full of disdain for the world or to a reckless libertinism²⁰.

As an initial result, it may be concluded that with the *Concept of God after Auschwitz* and related texts, Jonas indeed creates the impression that he is aiming at justification of ethics on the basis of a creation theology. Yet, Jonas himself not only stresses that such a foundation cannot support the demands of a universal future ethics. He also raises the claim to have established the comprehensive validity of the “imperative of responsibility” in his philosophy. Whether and how the claim Jonas puts forward can stand scrutiny is now a matter to be examined.

2.2. *Ontological insight: The self-affirmation of life*

Jonas’ endeavor to prove that being is valuable and thereby an object of ethical responsibility is closely connected with his so-called philosophical biology. Its prime concern consists in the philosophic reconstruction of cosmogony and evolutionary theory in order to overcome the Cartesian dualism of matter and spirit, of *res extensa* and *res cogitans*²¹. We will return to this issue in a moment.

First, however, another motif should be highlighted out of a concern for ethics. Jonas argues that we should not only be looking for efficient causes, *causae efficientes*, in our attempt to understand the development of the world

¹⁹ H. Jonas, *The Gnostic Religion*, cit., pp. 250-253. This interpretation of Gnosticism is a particularly illustrative example of the hermeneutics with which Hans Jonas attempts to unlock historical religious texts. He views them as part of a figurative and conceptual system based on the experiences that people of a particular epoch and culture have of themselves and the world. According to this thesis, Jonas sees it as his interpretive task to investigate the life experiences recovered within these texts. With respect to this method, developed in debate with his teachers Heidegger and Bultmann, a precise summary can be found in H. Jonas, *Zur hermeneutischen Struktur des Dogmas*, in KGA III/1, pp. 150-160.

²⁰ H. Jonas, *Epilogue: Gnosticism Existentialism and Nihilism*, in Id., *The Gnostic Religion*, pp. 320-340; American original: *Gnosticism and Modern Nihilism*, «Social Research», 19 (1952), pp. 430-452.

²¹ H. Jonas, *Phenomenon*, cit., pp. 11-25.

and life, the results of which, in each case, represent the next step in development. Over and above this, Jonas would like to give new emphasis to the model of the final cause, the *causa finalis*, the purpose or aim of a process²². Typically, with *The Concept of God after Auschwitz* being the exception, Jonas foregoes any prognostic assumptions as to a final cause in the history of development. His argumentation is far more cautious and *post factum* and thereby proceeds tentatively with a view towards future development. Every point in the evolution of the *cosmos* and life can be understood by Jonas as the goal of the previous process. It can therefore be said in a purely formal sense that previous events, in particular, led to this particular goal and had this goal as their purpose. Jonas explicitly employs this argumentation with regard to humanity, which, in certain respects, has attained the as yet highest level in the biological process of development, the goal of which could thereby be designated as having produced mankind²³. Yet, this form of argumentation achieves no more than stating the present state of affairs and the development that led up to it. This reconstruction still lacks an ethical quality, because this pure facticity says nothing about the value or lack of value of life in general nor of its begetting human life in particular²⁴.

Jonas embarks on the next step of argumentation with what is at first glance a very abstract consideration in transcendental logic. It is only with the development of the human mind, endowed with reason and the ability to make judgments, that ethical purpose and, thereby, value is at all possible²⁵. Of course, this possibility in itself does not already determine the ethically qualified purpose of evolution of the human mind. At the same time, however, Jonas sees himself justified in making a first assessment. «We can regard the mere capacity to have any purposes at all as a good-in-itself, of which we grasp with intuitive certainty that it is infinitely superior to any purposelessness of being»²⁶.

Jonas then attempts to substantiate this “intuitive” certainty with argumentation relying on the ontological considerations of his “philosoph-

²² Ivi, pp. 26-33.

²³ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in KGA III/1, pp. 241-285, here pp. 252-255.

²⁴ H. Jonas, *Pflicht*, cit., p. 76: «Insoweit also Ziele tatsächlich in der Natur, einschließlich der unsrigen, angelegt sind, scheinen sie keine andere Würde als die der Tatsächlichkeit zu genießen» («Insofar, then, as ends, including our own, are actually at play within nature, they seem to enjoy no other dignity than that of mere facts»; *Imperative*, cit., p. 79). Dealt with in detail in Id., *Imperative*, cit., pp. 51-78.

²⁵ At this point in his argument, Jonas is much closer to Kant than he explicitly cares to acknowledge. Man as an end-in-itself, which is the focus of the third formulation of the categorical imperative, serves as determinant of a freedom committed to itself. See I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals, A German-English Edition*, ed. and tr. by M. Gregor-J. Timmermann, Cambridge University Press, Cambridge 2011, here BA, pp. 62-67.

²⁶ H. Jonas, *Pflicht*, cit., p. 76; Id., *Imperative*, cit., p. 80.

ical biology.” He refers to the emergence of life as a qualitative leap in the history of the development of the Earth and the *cosmos*. Life is inseparably bound to those changes in matter that give rise to it. This is because life is only conceivable as material, or living matter. Jonas identifies metabolism as the unequivocal distinguishing feature between lifeless and living matter. In the philosophy of Jonas, metabolism becomes the object of far-reaching ontological attributes. According to Jonas, every living organism possesses three attributes that are lacking in lifeless matter: “inwardness”, as the organism, in differentiating itself from its environment, demarcates its interior from its exterior; “transcendence”, because metabolism requires that this demarcation be continuously breached in order to absorb materials from the outside and emit materials to the outside; and “freedom”, because life constantly faces a fundamental alternative – either to maintain itself through the execution of metabolic processes or to die with the termination of metabolism²⁷. According to Jonas, life constitutes a unique bond between freedom and necessity. Life is necessarily dependent on metabolism, yet the maintenance of metabolism is contingent, and can therefore be discontinued in freedom. With the aid of the terminology introduced above, Jonas is able to make fundamental assertions with respect to ethics. Life, as long as it exists, is a constantly renewing self-affirmation. In so far as it remains alive, life qualifies itself as worth living, as an end-in-itself. «In purposiveness as such, whose reality and efficacy in the world we take as settled (by life itself, trans.), we can see a fundamental *self-affirmation* of being, which posits it *absolutely* as the better over against nonbeing»²⁸.

Jonas is well aware that it is unusual to apply the concepts “inwardness”, “transcendence”, and, above all, “freedom” to even the most primitive forms of life. It requires suppressing connotations that are self-evident in the application of these concepts to humans – especially the attribution of consciousness, let alone self-consciousness, which has been regarded as essential for a substantial concept of freedom. Jonas takes these far-reaching differences into account by again specifically stressing the evolutionary leap to human consciousness and self-consciousness, while explicitly differentiating this leap from the development that led up to it. Only man can consciously make use of freedom, not only to recognize the value of life, but also as an orientation to choose his actions. Only man is capable of responsibility and guilt²⁹. Yet, it is precisely with this understanding of man that

²⁷ H. Jonas, *Phenomenon*, cit., pp. 83-86; in greater detail in Id., *Evolution und Freiheit*, in KGA III/1, pp. 209-226, and Id., *Imperative*, pp. 79-90.

²⁸ H. Jonas, *Pflicht*, cit., p. 77; Id., *Imperative*, cit., p. 81.

²⁹ H. Jonas, *Pflicht*, cit., p. 78; Id., *Concept*, cit., p. 135: «The advent of man means the advent of knowledge and freedom, and with this supremely double-edged gift the innocence of the mere subject of self-fulfilling life has given way to the charge of responsibility under

Jonas' goal becomes clear when he speaks of inwardness, transcendence, and freedom with respect to the very first forms of life. Just as it is impossible to separate life from matter, it is also impossible to separate the human spirit from the living body and its highly developed brain. Whatever leaps leading to qualitative changes may be exhibited in the history of development, the prevailing continuity of this history is so immense that it is not possible to construct or maintain a dualist opposition between the result of any development and its preceding stages. This interesting relationship leads Jonas to an important insight: within the phenomenon of self-affirming life, which is part of the essence of mankind as well as all other living beings, man encounters the demand to consciously participate in this affirmation as well as accepting from it the duty to take responsibility for life³⁰. «Since in him [man, M.B.], the principle of purposiveness has reached its highest and self-jeopardizing peak through the freedom to set himself ends and the power to carry them out, he himself becomes, in the name of that principle, the first object of his obligation, [...] not to ruin (*as he well can do*) what nature has achieved in him by the way of his using it»³¹. With this argumentation, Hans Jonas thereby claims to have adequately met his self-imposed obligation to justify his position. In the continuous self-affirmation of life, man encounters the obligation to take responsibility for life and safeguarding its possibility, as is only possible for the living man.

2.3. *Power and compassion*

Two paths of thought that stem from this foundation of the imperative of responsibility should be mentioned here briefly. For one thing, Jonas is concerned with a justification as to why the responsibility of man is not only limited to any particular present time, but, most importantly, also applies to all future eventualities. His position is that the traditional foundations of ethics do not address this task. To this end, Jonas refers back to an argument that in the familiar ethical discourse tends to limit rather than broaden the responsibility of man. It stipulates that the responsibility of man only ex-

the disjunction of good and evil».

³⁰ In the concluding section of his philosophical biology, Jonas makes the claim of having reestablished the original unity of ontology and ethics by overcoming dualistic thinking; H. Jonas, *Phenomenon*, cit., p. 283: «Ontology as the ground of ethics was the original tenet of philosophy. Their divorce, which is the divorce of the “objective” and the “subjective” realms, is the modern destiny. Their reunion can be effected, if at all, only from the “objective” end, that is to say, through a revision of the idea of nature. And it is becoming rather than abiding nature which would hold out any such promise. From the immanent direction of its total evolution there may be elicited a destination of man by whose terms the person, in the act of fulfilling himself, would at the same time realize a concern of universal substance».

³¹ H. Jonas, *Pflicht*, cit., p. 83; Id., *Imperative*, cit., p. 129.

tends as far as his power to act and to bring about change³². In the so-called technological era, however, this power has taken on previously unforeseen dimensions, which, even today, are difficult to imagine, claims Jonas. For the first time in history, man is in the position to so massively and permanently destroy the earth's ecosystem as to make any future life impossible. With regard to this alarming open horizon, Jonas formulates his future-oriented ethical categorical imperative: «Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life»³³.

The other point is that Jonas, despite his efforts to rationally justify an imperative of responsibility, realizes all too well the hardly encouraging fact that humans are rarely prepared or in a position to be convinced to take responsibility by a justification of their ethical obligations, and, even more rarely, to act in conformity with these obligations. This clearly requires a motivation that philosophical argumentation, which although nonetheless indispensable, can but seldom evoke. Jonas points to compassion, which provides no justification for ethical directives, but which can motivate humans to follow such directives³⁴. When it comes to making decisions, Jonas recommends adhering to an «heuristics of fear»³⁵ as a means to direct our compassion towards future: imagining the conceivable terrible consequences of today's decisions and actions can arouse feelings of compassion for those yet to be born, who would have to suffer under those consequences. This, in turn, can motivate people to follow the categorical imperative as formulated by Jonas.

3. *Justified duty and legitimate belief*

In terms of compassion as a motivating force in the acknowledgement of one's duty to accept responsibility, the biblical belief in creation should also be taken into account, not least in view of the arguments of Jonas himself. Believers in a God who created the world out of love and then set it free will be aware of their duty towards this God to take responsibility for his creation. By assuming this responsibility, they have proven themselves to be “made in the image of God”, as his creatures – and thereby offer God

³² H. Jonas, *Pflicht*, cit., pp. 81-83.

³³ H. Jonas, *Imperative*, cit., p. 11. H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt 2011, follows a similar path. In Joas' view, important, yet basically impossible attempts to trace human rights back to an ultimate justification do not explain why these rights have arisen in the first place and why they are now increasingly accepted. According to his «affirmative genealogy» (ivi, p. 15), this can only be understood if one takes into account «subjective evidence and affective intensity», which are connected to the experience of human rights abuses. With reference to Emile Durkheim, Joas sees this as leading to a «sacralization of the individual», on the basis of which the formulation and acceptance of human rights can gain momentum.

³⁴ H. Jonas, *Pflicht*, cit., p. 81; in greater detail, see Id., *Imperative*, cit., pp. 103-105, 130-140.

³⁵ H. Jonas, *Imperative*, cit., p. 202.

recognition through the power of their freedom, just as God originally bestowed recognition upon man. In this respect, the belief in creation is far more than just “ornamentation” in the thought of Hans Jonas. It is a force that propelled Jonas in his thought and through which his writings reached, at the very least, those readers who share in this belief.

This belief, however, cannot assist Jonas in forging an argumentative justification for his ethical edifice. He is well aware that it is of no use here. For this reason, Jonas has constructed an ethics that is independent of the preconditions of faith and that only employs philosophical arguments to demonstrate that value should be accorded to being, the basis for the development of life, and according to which man accepts responsibility for this life³⁶. The path pursued by Jonas in reaching this goal is indeed accessible if and to the extent that one shares with Jonas the courage to engage in “metaphysical speculations”³⁷. Indeed, his “philosophical biology” as an ontology, which he employs in the establishment of the foundations of his ethics, already bears unmistakable metaphysical traits – not the least of which are his “conjectures” on the divine author of being³⁸. As this article demonstrates, Jonas succeeded in translating the biblical belief in creation into such an ontology. Thereby, if nothing else, he has proven the belief in a good God and the goodness of the world he has created is philosophically legitimate.

Whether or not the argumentation presented by Jonas still bears weight in the present day, a time, which some regard as post-metaphysical and which is certainly very different from the years in which *The Imperative of Responsibility* originated, is not a matter to be decided here. It may even be the case that Jonas the translator has to be translated once again for our time³⁹.

³⁶ H. Jonas, *Phenomenon*, cit., p. 284: «An ethics no longer founded on divine authority must be founded on a principle discoverable in the nature of things, lest it fall victim to subjectivism or other forms of relativity».

³⁷ See the title of the last collection of some of his key texts, which Jonas edited himself: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt-Leipzig 1992.

³⁸ Jonas adopts the speculative approach of concluding the existence of a creative spirit on the basis of the reality of spirit, here in *Materie*, cit., pp. 264-282, and in Id., *Vergangenheit und Wahrheit*, in KGA III/1, pp. 445-457.

³⁹ Among the authors constructively pursuing the philosophical thought of Hans Jonas, Dietrich Böhler occupies an outstanding position on account of his comprehensive knowledge of Jonas' complete work and his numerous writings, which have advanced the field of research. Böhler's concern with the work of Hans Jonas does not lie in his ontological approaches, but rather in identifying and advancing a pragmatic, discourse-based justification of an ethics for the future. In this respect, he can certainly be counted among the “translators” of Hans Jonas within a new philosophical context. An excellent example of this is D. Böhler, *Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog*, in D. Böhler-J.P. Brune (eds.), *Orientierung*, cit., pp. 97-159; in particular, Id., *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, Alber, Freiburg-Munich 2013.

L'EREDITÀ PITAGORICA NELLA COSTRUZIONE DELLA NATURA.
ALCUNE CONSIDERAZIONI CRITICHE ATTORNO
A UN'IDEA FILOSOFICA MAI TRAMONTATA

di *Emanuele Coco*¹

Abstract. I examine some of the meanings of the concept of harmony and its use in relation to the idea of nature. The historical analysis allows us to advance an hypothesis: many theoretical and experimental arguments seem to disprove the existence of a universal harmony; however, the “social imaginary” from which this idea springs has an important role in the “intellectual construction” of nature.

Keywords. Harmony, nature, astronomy, cosmos.

L'idea di armonia è stata sovente utilizzata nella “costruzione scientifica della natura”². Numerosi esempi di questo utilizzo possono essere letti alla luce di una tesi interpretativa che ricomponne la storia di una idea – eterogenea e frammentaria (sia per cronologia, come anche per filologia, ragione e ripercussioni teoriche) – e tuttavia mai del tutto tramontata. In questo scritto, specie nella sua parte conclusiva, cercherò di dare alcune indicazioni in tal senso.

1. *Armonia e physis*

Omero racconta che Memnone, figlio di Aurora, fu il più affascinante tra gli uomini che Ulisse vide combattere nei pressi di Troia. Una pittura lo raffigura nero e lucente, al confine tra il buio e l'alba, tra notte e giorno. Ne scrive Frédéric Creuzer in *Religions de l'antiquité, considérés principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, in un brano che merita di essere citato per intero:

Memnone è il guardiano supremo del giorno e del ciclo delle ore [...]. I pia-

¹ Università di Catania (emanuele.coco@unict.it).

² In questo lavoro anticipo – seppur in forma incompleta e solo parzialmente documentata – alcune idee di una più approfondita monografia alla quale sto lavorando; rinvio ad essa per una più estesa esposizione delle tesi qui sostenute.

neti fanno la loro rivoluzione nei cieli; la Terra e le cose umane [...] hanno delle rivoluzioni analoghe. Tutto transita e passa qui giù. Là, Giove, il grande ordinatore del mondo, è immobile nell'alto del cielo in questo movimento universale: sotto di lui vi sono le Sirene celesti, distribuite nelle otto sfere. Ciascuna dà un suono alla sfera a cui appartiene, e dagli otto suoni così prodotti si compone un'armonia unica, un concerto meraviglioso. [...] Nato dal fuoco etereo che conserva tutte le cose, Memnone sorveglia sulla Terra il fuoco conservatore che ne è emanato. Anche lui, come suo padre Giove, dimora fermo e irremovibile al mezzo della perpetua successione della luce e delle tenebre. Egli presta l'orecchio al concerto delle Sirene, ovvero alla divina armonia delle sfere celesti, e qui giù lui stesso ode due suoni differenti, che sono l'espressione del giorno e della notte³.

L'idea di armonia è giunta a noi attraverso la filosofia classica e la storia dei miti. Platone nella *Repubblica* la colloca in un aldilà riferendo di Er, valoroso soldato morto in battaglia che, avendo avuto il dono di fare ritorno, sulla Terra racconta l'incontro delle anime con il fuso, simbolo del destino:

[...] il racconto di Er deve far pensare che fosse costruito come se entro un grande fusaiolo cavo e interamente intagliato fosse incastrato un altro consimile, ma più piccolo, come quei vasi che entrano esattamente l'uno nell'altro; e così un terzo, un quarto e altri quattro. Tutti insieme i fusaioli erano otto, incastrati l'uno nell'altro [...]. Il fuso ruotava tutto volgendosi con moto uniforme e nel girare dell'insieme i sette cerchi interni giravano lenti in direzione opposta. [...] Sull'alto di ciascuno dei suoi cerchi stava una Sirena che, trascinata in quel movimento circolare, emetteva un'unica nota su un unico tono; e tutte otto le note creavano un'unica armonia⁴.

Di natura più astrale è il riferimento che ci giunge attraverso le pagine di Cicerone, nel celebre passaggio del *De re publica* in cui Scipione in sogno apprende come sia costituito il Cosmo.

Non vedi in quali templi [spazi celesti] sei venuto? Tutto è connesso in nove cerchi, o meglio sfere, dei quali uno solo è il celeste, l'estremo, che abbraccia tutti gli altri, esso stesso dio supremo che comprende e contiene gli altri; ed in esso sono infisse quelle eterne orbite che sono percorse dalle stelle; ed al quale sono sottoposte le sette sfere che ruotano in senso opposto al cielo⁵.

³ F. Creuzer, *Religions de l'antiquité, considérés principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, t.1, II parte, libro III, Cabinet de lecture allemande, Paris 1839, pp. 86-87 (traduzione mia).

⁴ Platone, *Repubblica* X, 616d-617b, in *Opere*, tr. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1974.

⁵ Cicerone, *De re publica, Somnium Scipionis*, VI, 17, tr. it. di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 1974.

Dinnanzi a questo orizzonte cosmologico Scipione ode un suono «sonoro e piacevole» (*tantus et tam dulcis sonus*) che gli riempie le orecchie. Avendo chiesto da dove venga, viene così istruito:

Questo [...] è il suono che, scandito da intervalli non equidistanti, ma pure ragionevolmente distinti con determinati rapporti, è originato dall'impulso e dal movimento delle stesse orbite, e, fondendo armonicamente i toni acuti con quelli gravi, determina accordi varii eppur armoniosi; difatti movimenti così grandi non possono compiersi in silenzio, e la loro natura comporta che gli estremi da una parte suonino gravi, e dall'altra acuti. Per questo motivo quella più alta orbita stellata del cielo, la cui rotazione è più veloce, si muove ad un suono acuto e vibrante, ad uno bassissimo invece quest'orbita più bassa della luna; e la terra, che viene nona, restando immobile in una sola sede sempre sta ferma occupando il luogo centrale dell'universo. Quelle otto orbite poi, tra le quali due hanno lo stesso tono, determinano sette toni distinti da intervalli, e questo numero è per così dire il nodo di tutte le cose; i dotti imitando queste armonie con gli strumenti a corda e col canto si aprirono il ritorno a questo luogo, così come altri, che con eccezionale genio coltivarono nella loro vita umana gli studi divini⁶.

Il legame tra suono e armonia, che risale a epoche ben più antiche di quella di Cicerone, è qui associato alla scuola pitagorica. Di tale nesso Platone fa menzione più volte, come quando ne scrive nel *Cratilo*:

Quanto alla musica [...] anche qui bisogna intendere che il nome significhi l'unica rotazione, sia del cielo, che appunto chiamiamo poli, sia dell'armonia nel canto, quella che si chiama sinfonia, in quanto tutte queste cose, come dicono gli eruditi in musica e in astronomia, per certa loro armonia girano tutte insieme. E questo dio presiede all'armonia, muovendo insieme tutte queste cose, così per gli dei come per gli uomini⁷.

Delle orbite celesti il filosofo ateniese riferisce anche nel *Timeo*, in quei passi in cui viene descritta la sincronica creazione del tempo e del cielo: «Il tempo dunque fu fatto insieme col cielo [...]. Furono fatti il Sole e la Luna e altri cinque astri, che si dicono pianeti, per distinguere e guardare i numeri del tempo. E dio, formati i corpi di ciascuno di essi, ch'eran sette, li pose nelle orbite, sette anch'esse, nelle quali si moveva il circolo dell'altro»⁸.

Il cosmo ruota secondo tempi che Platone non può calcolare ma di cui intuisce l'armonica sincronia.

La notte dunque e il giorno nacquero così e per queste cagioni, e sono essi il

⁶ Ivi, VI, 18, tr. it. di L. Ferrero e N. Zorzetti, cit. (con modifiche).

⁷ Platone, *Cratilo* XXII, 405c-d, in *Opere*, cit.

⁸ Platone, *Timeo* XI, 38b-d, in *Opere*, cit.

periodo del movimento circolare unico e sapientissimo: e il mese, quando la Luna, percorsa la sua orbita, raggiunge il Sole, e l'anno, quando il Sole ha percorsa la sua orbita. [...] il numero perfetto del tempo allora compie l'anno perfetto, quando le velocità di tutti gli otto periodi, compendosi rispettivamente, ritornano al punto di partenza, misurate secondo l'orbita del medesimo che si muove in modo uniforme⁹.

Questo cosmo, unitario e armonico, si poneva come sistema originario a cui tutto il creato va ricondotto: la *physis*. Bondì e La Vergata ricordano che all'origine, «il termine greco *physis* (da cui deriva la parola “fisica”) indicava la nascita, la generazione di un essere». Così Aristotele «chiamerà *physiòlogoi* (studiosi della natura) i pensatori che nella natura avevano cercato principi (*archài*) della realtà». E se i filosofi milesi reputarono che tutta la realtà dipende da una sola *arché* (rispettivamente l'acqua, l'infinito e l'aria) «per Pitagora e la sua scuola l'*arché* era il numero, nel senso, probabilmente, che tutte le cose possono essere misurate e i loro rapporti possono essere ricondotti a proporzioni aritmetiche o geometriche, che assicurano l'ordine e l'armonia del cosmo»¹⁰.

Ordine e proporzione – sostengono ancora Bondì e La Vergata – stavano alla base dell'immagine greca del mondo. «Il mondo era armonia, ed era bello perché armonico. La parola greca *kòsmos*, del resto, aveva originariamente anche il significato di “ornamento” (da cui i nostri “cosmesi” e “cosmetico”)». La scuola pitagorica aveva indicato nei numeri e nelle proporzioni i principi dell'armonia. Platone «parlava dell'universo non solo come di un insieme geometricamente armonico, bensì anche come di “una grande comunità” e perfino come di “un unico grande essere vivente”. [...] Il corpo umano era il parametro e il compendio della bellezza dell'universo [...]. In tutte le sue forme, il platonismo alimentò la credenza che la bellezza delle cose sensibili fosse un riflesso della bellezza del mondo soprasensibile»¹¹.

2. Il cielo secondo Aristotele

Cosmo e natura si trovano in relazione. Ma se Platone aveva separato la materia dalle idee e già prima Socrate aveva rinunciato a una causa prima di ordine materiale, Aristotele rifiuta tanto le entità trascendenti (idee e forme) sostenute dal suo maestro quanto l'ipotesi che l'*arché* pitagorica (i rapporti numerici) comporti un cosmo che risuoni a causa del movimento degli astri. L'obiezione di Aristotele – logica e ben argomentata come si vedrà tra poco – non riuscirà tuttavia ad arrestare la forza dell'idea di un

⁹ Ivi, 39b; d.

¹⁰ R. Bondì e A. La Vergata, *Natura*, Il Mulino, Lessico della filosofia, Bologna 2014, pp. 13–16.

¹¹ Ivi, pp. 22-23.

cielo musicale, tanto elegante e presente nell'immaginario umano collettivo da riemergere ancora nei secoli a venire fino ai nostri giorni. Quando, per esempio, Scipione nel suo sogno chiederà perché gli umani non odano il suono emesso dal cielo, l'obiezione apparirà al suo interlocutore e mentore di scarsa importanza, se non persino logica se studiata tenendo conto della naturale propensione umana all'abitudine: «Le orecchie degli uomini, riempite di tal suono divennero sorde [...]. Ma così grande è questa sonorità determinata dalla rapidissima rotazione di tutto il mondo, che le orecchie degli uomini non sono in grado di accoglierla, così come non potete fissare il sole direttamente, e la vostra vista ed il vostro senso è vinto dai suoi raggi»¹².

Dunque gli astri si muovono, per via del loro movimento emettono un suono, tale suono – come vuole la natura o il suo *arché* pitagorico – viene emesso secondo rapporti armonici, e se non siamo in grado di udire la musica celeste ciò dipende o dal fatto che il nostro orecchio la sente da sempre (e vi è abituato, sicché non può più farvi caso) o perché essa è talmente forte da non poter essere distinta (come avviene con la luce del sole che illumina le altre cose ma non può essere osservata).

Aristotele si muove in tutt'altra direzione e i suoi argomenti lo conducono a conclusioni diametralmente opposte. Scrive nel *De Coelo*:

Poiché si constata che gli astri e il cielo nella sua totalità si spostano, è necessario che questo cambiamento si produca mentre entrambi rimangono immobili, o entrambi si muovono, oppure l'uno rimane immobile e l'altro si muove [...].

Dunque, dal momento che non è ragionevole sostenere né che si muovono entrambi, né che si muovono soltanto gli astri, rimane un'unica possibilità: sono i cerchi a muoversi, mentre gli astri sono privi di movimento proprio e si muovono in quanto sono infissi nei cerchi¹³.

Questa linea di pensiero dimostra che le affermazioni ispirate alla scuola pitagorica per quanto «gradevoli e armoniose» in nulla descrivono la realtà del cosmo.

Alla luce di queste considerazioni, risulta chiaro che la teoria secondo cui dai movimenti degli astri nascerebbe un'armonia, in quanto i loro suoni produrrebbero un accordo, è stata senza dubbio esposta dai suoi autori in forma elegante e brillante, ma non corrisponde affatto alla realtà. Pare ad alcuni che il movimento di corpi tanto voluminosi debba produrre un suono, dal momento che lo producono anche corpi che si trovano attorno a noi, per quanto non abbiano delle masse uguali a quelle degli astri e non si muo-

¹² Cicerone, *op. cit.*, VI, 19.

¹³ Aristotele, *De coelo* II, 289b, tr. it. A. Jori, Bompiani, Milano 2002.

vano a una tale velocità. E poiché il sole e la luna, come pure gli astri, il cui numero e le cui dimensioni sono tanto rilevanti, si muovono di un simile movimento a una tale velocità, è impossibile che non ne nasca un suono di straordinaria potenza¹⁴.

Non è solo una confutazione dell'idea di armonia. Si tratta anche di un argomento a favore delle sfere celesti quali ragioni del movimento degli astri.

Il punto in discussione, che ha indotto i Pitagorici ad affermare che dal movimento degli astri nasce un accordo musicale, costituisce, infatti, un indizio a noi favorevole. Tutti i corpi che si muovono da soli producono un suono e un urto. [...] Invece ciò che si trova in un corpo in movimento, è in continuità con esso e non urta nulla, non può produrre alcun rumore. [...] Si è dunque stabilito che gli astri sono sferici e non si muovono¹⁵.

Il Cosmo aristotelico respinge le tesi di derivazione pitagorica ma non rinuncia a un'idea di armonia intesa come tendenza alla quiete e al moto uniforme. Solo così si può immaginare un Cosmo secondo natura. «La causa del primo movimento deve muovere non per costrizione, bensì secondo natura». Secondo Aristotele si arriva alle stesse conclusioni anche ammettendo quanto sostenuto nel *Timeo*, cioè che «prima della nascita del mondo gli elementi si muovevano in modo disordinato». È necessario – sostiene infatti il filosofo – «che questo movimento fosse o forzato o secondo natura. Ora, se gli elementi si muovevano secondo natura, doveva già esistere un mondo ordinato» in cui «le cose che si muovono senza costrizione, rimanendo in quiete nei loro luoghi propri, realizzino l'ordine che hanno ora: le cose dotate di peso dirigendosi verso il centro, e quelle dotate di leggerezza allontanandosi da esso. Ed è appunto questa la disposizione che il mondo presenta»¹⁶.

Nella tradizione che sarà poi quella Tolemaica, il cielo di Aristotele manterrà dunque in qualche misura un principio di armonia, non di tipo pitagorico, ma di natura fisica e teleologica: da una parte esso sarà etere, dall'altra esso sarà movimento uniforme. «Per tutti, la perfezione suprema è raggiungere il primo fine [...]. È per tale motivo che la terra non si muove affatto e gli astri che le sono vicini hanno soltanto pochi movimenti: essi, infatti, non arrivano al termine ultimo, e riescono a raggiungere solo entro certi limiti il principio più divino. Invece il primo cielo lo raggiunge, in modo diretto e con un unico movimento. Gli altri astri situati nella zona intermedia tra il primo cielo e le ultime sfere vi arrivano, certo, ma mediante più movimenti»¹⁷.

¹⁴ Ivi, II, 290b.

¹⁵ Ivi, II, 291a.

¹⁶ Ivi, III, 300b.

¹⁷ Ivi, II, 292b.

Al centro si trova la Terra, seguita dalle sfere in cui erano infissi gli altri astri: Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno. Segue il cielo delle stelle fisse, il Primo mobile, che tendendo a Dio (immobile) imprime il moto più vicino alla perfezione che si possa immaginare: il moto circolare uniforme che – via via che si procedeva verso la Terra – diveniva meno ordinato imponendo più movimenti. Per spiegare le fluttuazioni dei moti planetari Aristotele è costretto a introdurre sfere supplementari. Il suo rifiuto dell'esistenza del vuoto, del resto, non gli avrebbe permesso di fare diversamente. Per lui il Cosmo tende alla perfezione e alla quiete, sorretto dalla preziosissima sostanza eterea: più rarefatta là dove essa costituisce le sfere celesti, più densa là dove dava luogo ai corpi celesti.

3. *Mysterium Cosmographicum*

Keplero ha letto Aristotele. È lui stesso a riferirne. La lettura del filosofo non lo ha tuttavia scoraggiato nella sua ricerca di un parametro astronomico che dimostrasse l'esistenza di un ordine armonico nel movimento degli astri. «Sto fornendo una filosofia (o fisica) del cielo al posto della teologia o metafisica del cielo di Aristotele», scriveva il 4 ottobre 1607 al fisico Johann Georg Brengger¹⁸.

Il Cosmo che osservava, del resto, aveva ormai ben poco di quello aristotelico. Copernico aveva posto il sole al centro dell'Universo. Il movimento delle comete osservato intorno al 1572 da Tycho Brahe aveva tolto ogni consistenza materiale alle orbite: esse si intersecavano l'un l'altra e dunque non potevano essere solide. Di lì a poco Galileo avrebbe osservato la superficie lunare al telescopio: i crateri presenti sulla sua superficie saranno la testimonianza di tempeste meteoritiche piuttosto inconciliabili con l'idea aristotelica di quiete del mondo sopralunare; infine, la scoperta della via lattea – sempre ad opera di Galileo – manderà in frantumi la sfera delle stelle fisse, costringendo gli astronomi più illuminati ad ammettere che l'universo si estendeva all'infinito.

Keplero aveva tentato di applicare i principi dell'armonia alla comprensione dei cieli già poco dopo il 1594, allorché – accettato l'incarico di matematico per la città di Graz – si era dedicato alla stesura del *Mysterium Cosmographicum* per trovare conforto di quello che ai suoi appariva come un incarico non molto felice.

L'armonia trovava nella musica la sua manifestazione più evidente: se si suonano due suoni in successione o contemporaneamente, essi risulta-

¹⁸ Lettera a Johann Georg Brengger, physician of the town of Kaufbeuren (4 ottobre 1607), in C. Baumgardt, *Johannes Kepler: Life and Letters*, Philosophical Library Inc., New York 1951, p. 75.

no all'orecchio in certi casi gradevoli (consonanti), in altri casi sgradevoli. Procedendo per tentativi è possibile dividere una stessa corda in due parti e fare suonare ognuna delle due parti indipendentemente. La divisione è ottenuta tramite uno strumento (il monocorde) nel quale un ponticello mobile permette di dividere la stessa corda in un numero potenzialmente infinito di parti. Quando il rapporto tra la lunghezza dei due tratti di corda è 1:1 le note prodotte sono uguali (unisono). Quando il rapporto è 1:2, la corda più corta produce la stessa nota di quella doppia ma all'ottava più alta (ottava). Questi intervalli risultano all'orecchio molto gradevoli e con essi altri due già scoperti dai pitagorici: 2:3 (la quinta) e 3:4 (la quarta).

Il dato matematicamente significativo è che questi suoni armonici sono descritti da numeri interi progressivi, secondo la successione 1, 2, 3, 4.

Keplero non riuscì a trovare proporzioni armoniche tra le orbite dei pianeti. Credette però di trovarla tra i solidi che a tali orbite si potevano ricondurre. «La sua idea era che tra le orbite dei pianeti, che erano ancora ritenute circolari, si possono inserire i cinque cosiddetti Solidi Platonici (i cinque solidi regolari: il tetraedro, il cubo, l'ottaedro, il dodecaedro e l'icosaedro). Questi solidi possono essere posizionati in modo che ciascuno di essi inscrive e circonda la sfera di un pianeta»¹⁹.

Il sistema dei poligoni richiedeva compromessi consistenti. Keplero era stato costretto a criticare il suo idolo e ispiratore – Copernico – accusandolo di imprecisione nei dati astronomici; inoltre aveva dovuto fare ricorso a restrizioni arbitrarie, tra cui considerare solo poligoni regolari che possono costruirsi con squadra e compasso (gli altri, quelli che hanno i lati incommensurabili con il diametro, sono secondo Keplero sconosciuti anche a Dio)²⁰ ed eliminare ogni intervallo che disti più di un'ottava da un altro già ricavato. Il modello alla fine sembrava spiegare perché i pianeti si trovano alle distanze allora note, ma era tuttavia ben diverso dal mondo reale: non solo poiché prendeva in considerazione orbite circolari ma anche perché considerava le orbite come immutabili nel tempo, un presupposto quest'ultimo che la moderna astronomia ha smentito²¹.

Il principale problema del modello del *Mysterium* – lo si è visto – era che per accettarlo bisognava supporre l'esistenza di orbite circolari. Questa era stata da sempre la forma attribuita al movimento dei pianeti (in quanto espressione della perfezione), ma fu lo stesso Keplero a scoprire che le orbite hanno invece forma ellittica. La delusione non sarà stata di poco conto. Ma

¹⁹ R. Haase, *Kepler's Harmonies, between Pansophia and Mathesis Universalis*, «Vistas in Astronomy», 18 (1975), pp. 519-533 (cit. p. 523).

²⁰ Cfr. A.M. Lombardi, *Keplero. Una biografia scientifica*, Codice edizioni, Torino 2008, p. 120 e M. Caspar, *Kepler*, Dover Publications, Mineola (NY) 1993 (1 ed. 1948).

²¹ Ringrazio Maurizio Ternullo, dell'Osservatorio Astrofisico dell'Università di Catania, per il materiale fornitomi in proposito.

egli non si fece scoraggiare e in questo costituisce un esempio di vita. Era un uomo di tempra e lo aveva dimostrato sin dall'inizio della sua carriera. Gracile, compromesso da una forte miopia e da un difetto che lo portava a vedere doppio, Keplero ebbe però una fortuna: nascere nella Germania protestante in cui lo studio era tenuto in massima considerazione. L'entusiasmo del resto non gli mancava. Il giorno che, finiti gli studi, il suo ateneo lo proporrà come matematico per la città di Graz, lui partirà a piedi per raggiungere il nuovo posto di lavoro. Arriverà sei giorni dopo.

Se si è convinti del "piano di Dio" non ci si può scoraggiare. Keplero mosse la sua ricerca oltre. Le orbite non erano circolari? Poco male se questo rientra nel volere di Dio. Come ricorda Rudolph Haase c'è un passaggio molto eloquente nel V libro dell'*Harmonices* in cui si chiarisce che la difficoltà può essere risolta se si assume che le leggi dell'armonia hanno nell'universo un'importanza più consistente delle regole dell'armonia. Dunque, anche se il cerchio è la figura con la massima perfezione nel mondo geometrico, l'armonia impone la presenza di ellissi se per ordinare secondo i suoi dettami l'universo è necessario fare roteare a quel modo i pianeti:

Quando vi è una scelta tra cose differenti che non sono completamente compatibili tra loro, occorre dare priorità a quella che ha uno status più elevato, e quella inferiore deve essere abbandonata nella misura in cui ciò sia necessario. Questo è evidente persino dalla stessa parola Cosmo, che significa bellezza dell'ordine. Così come la vita si trova a un rango superiore a quello del corpo e la Forma è più in alto della materia, allo stesso modo la bellezza armonica ha la precedenza sulla semplice bellezza geometrica²².

Anche se l'esistenza delle orbite ellittiche poteva essere giustificata essa non consentiva comunque di usare il modello dei solidi. Nel 1618, ventidue anni dopo l'uscita del *Mysterium* Keplero è ancora dell'idea che una qualche armonia debba governare l'Universo. Dando alle stampe l'*Harmonices mundi* egli propone finalmente la sua soluzione al problema: l'armonia non va ricercata nelle distanze dei pianeti, ma nella velocità con cui percorrono le orbite. Per giungere a questa conclusione ha dovuto applicarsi a lungo e scoprire tre leggi sul movimento dei pianeti. Nell'*Harmonices* egli può finalmente mostrare che gli angoli che ogni pianeta percorre nel corso di un giorno quando si trova all'afelio o al perielio (rispetto al Sole) stanno tra loro in rapporti armonici. Così, per esempio, il rapporto tra la velocità angolare di Saturno all'afelio e al perielio è pari a 4:5 (ovvero a una terza

²² Citato in R. Haase, *op. cit.*, p. 348. Per l'originale latino cfr. J. Keplero, *Harmonices mundi libri V*, Sumptibus Godofredi Tampachii Bibl. Francof., excudebat Ioannes Plancus, 1619, p. 241. «IL. Epiphonema»; Copia on line: Bibliothèque numérique patrimoniale de l'Université de Strasbourg, file H 13.071: <http://docnum.u-strasbg.fr/cdm/ref/collection/coll11/id/516>.

maggiore), mentre per Giove le due velocità si trovano in rapporto pari a 5:6 (cioè una terza minore), per Marte è 2:3 (quinta giusta), per la Terra 15:16 (un semitono diatonico), per Venere 24:25 (un semitono cromatico), per Mercurio 5:12 (una terza minore più un'ottava).

La progressione era un po' maldestra. Per quale ragione, infatti, essa non si presentava secondo una progressione lineare?²³ Gli intervalli, ovvero, si presentavano secondo un ordine casuale. E non si trattava della sola imperfezione. Che dire per esempio del semitono espresso dalle velocità della Terra o Venere? A chi poteva sembrare gradevole un simile intervallo?²⁴ Se il semitono è da considerarsi un intervallo di particolare valore perché allora non includere anche il tono o il tono e mezzo? Infine, cosa pensare di un'armonia cosmica impressa da Dio che non prevede l'intervallo di quarta (che tanta considerazione aveva avuto per i pitagorici) e aveva invece al suo interno ben due terze, maggiore e minore (che tanto orrore avevano provocato all'orecchie dei filosofi classici e che solo intorno al XIV secolo erano state ammesse nei compendi di musica)?²⁵

Keplero non si curò dei compromessi. Troppo desideroso di scorgere il «piano di Dio» non andò per il sottile, malgrado la tanta matematica dei suoi calcoli. Con qualche piccola forzatura, l'armonia del Cosmo poteva essere sostenuta e la si riscontrava non solo tra le velocità di un medesimo pianeta ma anche tra le velocità di pianeti adiacenti. Il dato appariva sbalorditivo. Per esempio, la velocità al perielio di Saturno e quella di Giove all'afelio stavano in rapporto 1:2, un'ottava; nel caso di Marte e della Terra, il rapporto era 2:3, una quinta perfetta.

Certo, anche in questo caso sorgeva qualche problema. Tra Marte e Giove, infatti, non si aveva alcuna relazione armonica. Ma ancora una volta Keplero non trovò il dato troppo imbarazzante; non se si teneva conto che i due pianeti presentavano una evidente (per quanto non meglio precisata) «incompatibilità astrale».

Secondo Burkert non vi è fondamento matematico alla teoria della musica delle sfere dell'antichità²⁶. Forse il giudizio potrebbe essere esteso anche alla vicenda trattata in questo paragrafo. Ciò nonostante due meriti – tra i tanti – vanno riconosciuti al grande Keplero: innanzitutto la scoperta delle tre leggi sul moto dei pianeti (da lui considerate semplici strumenti nella

²³ Per esempio, una progressione con intervalli via via crescenti: unisono, terza minore, terza maggiore, quinta, ottava.

²⁴ Si pensi per esempio al Fa e al Fa diesis o al Si e al suo bemolle.

²⁵ Il dibattito sugli intervalli armonici vide contrapporsi studiosi e musicisti di grande talento, tra cui Zarlino e il padre di Galileo, Vincenzo Galilei. Cfr. tra gli altri G. Reese, *Music in the Renaissance*, W.W. Norton & Co., New York 1954.

²⁶ Cfr. W. Burkert, *Love and science in ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1972.

strada verso la comprensione dell'armonia celeste); in secondo luogo la sua esemplare determinazione. Nell'*Harmonices mundi*, guardando indietro alla sua impresa scientifica e filosofica, egli scrive: «[L'armonia] di cui ho detto ventidue anni fa, quando per la prima volta trovai le figure dei cinque solidi tra le sfere celesti; alla cui causa ho dedicato la parte migliore della mia vita a studi astronomici, ho visitato Tycho Brahe, ho scelto Praga come sede», l'armonia «per la quale, per mezzo di Dio, il più buono, il più grande, che aveva ispirato il mio pensiero e aveva suscitato questa potente ambizione», che «ho portato alla luce, e con più veridicità afferrato al di là di quello che io avrei mai sperato che tutta la natura di armonia, per tutta la sua estensione, con tutte le sue parti, come esposto nel libro III, si trova tra i moti celesti»²⁷. Era stata una bella impresa. Una grande passione. Aveva permesso a Keplero di costruire il suo sistema armonico; gli aveva permesso di scoprire le tre leggi per cui ancora oggi è ricordato; ma soprattutto, gli aveva permesso di affrontare una vita e una condizione lavorativa che egli aveva sempre percepito come avvilente, ordinaria e insopportabile.

4. Armonie sublunari. Fludd, Hans Kayser e la Natura dei naturalisti

L'approccio di Keplero allo studio dell'armonia fu diverso da quello di molti suoi contemporanei. Marin Mersenne – a cui si devono i primi studi sugli ipertoni e la formulazione delle equazioni che legano lunghezza, massa e numero delle vibrazioni emesse da una corda²⁸ – gli rimproverava un eccessivo occultismo, preferendo un'indagine più aristotelica del mondo armonico. Keplero, a sua volta muoveva una critica non tanto dissimile a Robert Fludd. Nell'*Harmonices mundi* scrive in merito: «il suo piacere principale sta nel disegnare la realtà attraverso incomprensibili immagini mentre il mio fine è quello di portarla alla chiara luce dell'intelletto. Egli ha familiarità con Alchimisti, Ermetici, e Paracelsiani, mentre io coi matematici»²⁹.

Robert Westman ha riportato i termini della disputa in un coltissimo saggio:

Nei suoi trattati Keplero accusa Fludd di indulgere in “cose enigmatiche [*aenigmata*]”, di scrivere in maniera “occulta e oscura [*oecultum et tenebrosa*]”, di occuparsi di “sogni [*somnia*]”, di creare “densi misteri [*mysteriae profundissimae*]”, di preferire gli antichi ai moderni, e, infine, di deliziarsi in “immagini [*picturae*]” e “puri simbolismi [*meri Symbolismi*]”. Fludd,

²⁷ J. Kepler, *op. cit.*, p. 178.

²⁸ M. Mersenne, *Traité de l'harmonie universelle*, Sebastien Cramoisy, Pierre I Ballard et Richard Charlemagne, Paris 1636.

²⁹ J. Kepler, *op. cit.*, p. 252.

d'altra parte, critica a Keplero di essere "eccessivamente verbale [*multis verbis et longa oratione expressit*]", di occuparsi soltanto di "ombre quantitative [*umbras quantitativas*]" piuttosto che della "sostanza [*substantia*]", di "movimenti esterni [*motus exteriores*]" piuttosto che "degli impulsi interni ed essenziali [*aetos internos et essentielles*]", di vedere "gli effetti piuttosto che cause prime [*ego causam principalem, ipse illius effectus animadvertit*]"³⁰.

In un passaggio dell'*Harmonices* Keplero accusa Fludd di cercare l'armonia attraverso parametri arbitrari e fantasiosi.

Le armonie che egli intende insegnare sono meri simbolismi, di cui dico la stessa cosa che ho detto dei simbolismi di Tolomeo, che sono poetici o retorici, piuttosto che filosofici o matematici. Questa è l'anima di tutta la sua Opera, come mostra il titolo Macrocosmo e Microcosmo [...].

Veniamo ora più vicino alle fondamenta su cui Robertus de Fluctibus erige la sua *musica Mundana*. [...] Egli si occupa di tutto il cosmo nelle sue tre parti, empireo, celeste, ed elementare: Io solo del celeste, e non tutto, ma solo dei moti dei pianeti, al di sotto dello zodiaco.

Io ho dimostrato che l'intero corpus delle armoniche temperate si trova completamente negli estremi moti propri dei pianeti in base alle misure che sono certe e dimostrate in astronomia. Per lui l'oggetto dell'Armonia del Mondo è la sua rappresentazione del mondo; per me è l'universo stesso e i reali movimenti planetari³¹.

Quanto Fludd si vedeva rimproverare si trova nell'immagine del suo monocorde dell'armonia del Microcosmo. Si tratta della celebre figura umana in cui vengono individuati tre centri di armonia: il mento, il cuore e i genitali. «Il cuore è il legame tra mente e corpo, il punto intermedio tra le ottave materiali e spirituali». La «miracolosa armonia» mette in connessione «l'ottava spirituale – che unisce immaginazione e intelletto – con l'ottava materiale – in cui si connettono corpo e immaginazione»³². Fludd scrive che nell'immagine «noi vediamo come Dio è il suonatore della musica humana, il suonatore della corda del monocorde, il principio più profondo che, dal centro dell'intero, crea gli effetti consonanti della vita nel microcosmo»³³.

Ciò che si vede contemplando l'immagine è un legame tra i principi armonici che governano il Cosmo e quelli che si riverberano nel resto della Natura, uomo compreso. Un'idea che non tramonterà né con Fludd né con

³⁰ Cfr. R. Westman, *Nature, art, and psyche: Jung, Pauli, and the Kepler-Fludd polemic*, in R. Vickers (ed.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 180.

³¹ J. Kepler, *op. cit.*, p. 254.

³² Cfr. R. Westman, *op. cit.*, p. 189.

³³ Cfr. *ibid.*

la tradizione a lui legata. Certo, allora come in seguito essa non sarà plebiscitariamente accettata. Si ricordi che già in epoca classica l'idea aveva suscitato in certi autori scetticismo e confutazioni. Lo stesso avverrà per esempio allorché l'idea di Natura verrà declinata dalle due grandi teorie unificatrici che l'hanno descritta nel corso del Sette e Ottocento: il trasformismo e la selezione naturale. Il ventaglio di posizioni e sensibilità differenti merita uno studio più approfondito, che qui non può trovare spazio.

Sebbene non manchino pagine di naturalisti settecenteschi che si richiamano alle "armonie della natura", il trasformismo fu principalmente una teoria dello spostamento progressivo delle forme che allontanava dal modello originario. Sotto la spinta dei bisogni e della sensibilità le forme viventi potevano operare cambiamenti nella propria organizzazione e nelle interazioni reciproche (compatibilità riproduttiva, comportamenti, ecc.). E se è vero che Darwin a volte indulge alla romantica visione dell'armonia, è altrettanto vero che la selezione naturale si fonda su un principio casuale che non permette (né agli organismi viventi né ad un eventuale Dio originario) di conoscere il destino delle variazioni a venire. Così anche se possiamo riscontrare in Darwin l'idea secondo cui «una magnifica vista si può prendere del mondo» quando si constata come tutto sia in sincronia grazie ad «alcune leggi dell'armonia», è pur vero che nella sesta edizione dell'*Origine* egli esprime incontrovertibilmente la propria opinione sull'armonia:

La selezione naturale tende solo a rendere ogni essere organico perfetto come, o leggermente più perfetto, lo sono gli altri abitanti della stessa area con i quali entra in competizione. E constatiamo che questo è lo standard di perfezione raggiunto in natura. [...]

La correzione per l'aberrazione della luce secondo Müller non è perfetta neanche nell'organo più perfetto, l'occhio umano. Helmholtz, il cui giudizio nessuno può contestare, dopo aver descritto con la massima fermezza i meravigliosi poteri dell'occhio umano, aggiunge queste parole notevoli: "Ciò che abbiamo scoperto nella via di inesattezze e imperfezioni della macchina ottica e nell'immagine sulla retina, è nulla in confronto alle incongruenze che abbiamo appena incontrato nel dominio delle sensazioni. Si potrebbe dire che la natura ha preso diletto nell'accumulare le contraddizioni al fine di rimuovere ogni fondamento dalla teoria di una pre-esistente armonia tra il mondo esterno ed interno"³⁴.

Darwin malgrado, e malgrado molti altri autori, nell'Ottocento vediamo ancora studiosi di valore farsi sostenitori di nuove formulazioni dei principi

³⁴ C. Darwin, *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, John Murray, 6th edition, with additions and corrections, London 1876, p. 163.

di armonia. È il caso di Hans Kayser (1891-1964).

Kayser nacque il 1° aprile del 1891 a Buchau presso il lago di Feder, nel Württemberg, da Maria Göbels e Gustav Kayser, gestore della farmacia reale di Sigmaringen. Roberto Fondi offre in un suo studio queste informazioni biografiche: «Il padre, naturalista dilettante ed appassionato di musica, a 40 anni imparò a suonare la viola e convinse i figli Hans ed Erich ad apprendere il violoncello ed il violino per imbastire con essi un trio. Il giovane Hans studiò musica ai conservatori di Berlino e di Stoccarda con Engelbert Humperdinck e persino con Arnold Schönberg, poi conseguì la laurea in Storia dell'Arte all'Università di Erlangen. Intorno al 1920-25, incaricato dalle edizioni Insel di Lipsia di curare i volumi su Böhme e su Paracelso della collana di scritti di mistici tedeschi *Der Dom*, ebbe per la prima volta conoscenza dei lavori di Keplero. Poiché era per lui naturale pensare in termini di musica e di metafisica, lo studio di tali lavori – affiancato ad altri del famoso cristallografo Viktor Goldschmidt, di Walter Harburger e di Hans Schumann, ma soprattutto all'opera di von Thimus – gli consentì di sviluppare la sua concezione armonicale del mondo con metodo deduttivo»³⁵.

In *Harmonia Plantarum*, l'allievo di Schönberg – che poco aveva assimilato della sfiducia del maestro nell'armonia – crede di vedere proporzioni pitagoriche nella struttura delle piante. E non solo. Vagliando le sue pagine si può riscontrare come egli si sia occupato di chimica, astronomia, cristallografia, spingendosi fino all'architettura per trovare «la conferma che a pervadere la Terra ed il Cosmo sono sempre rapporti numerici corrispondenti agli accordi musicali fondamentali»³⁶.

Il dato trascurato da Kayser è che in effetti in natura esistono dei vincoli e questi possono creare delle ricorrenze. Ad esempio, la molecola del DNA può assumere diverse conformazioni in base allo stato funzionale in cui si trova e alle condizioni fisiche del mezzo, come per esempio la temperatura. Nella forma detta B, essa assume la ben nota disposizione a doppia elica. Tale disposizione è caratterizzata da una struttura con rapporti costanti. La molecola è infatti composta da una serie di nucleotidi, ognuno dei quali consta di una impalcatura laterale (che consente l'instaurarsi di un legame covalente con i nucleotidi adiacenti) e da una base azotata (che interagisce grazie a legami idrogeno con la corrispondente base azotata posta

³⁵ R. Fondi, *Armonistica: un ponte di collegamento tra la natura e la psiche*, «Systema Naturae», 1 (1998), pp. 255-300, cit. p. 273. Cfr. H. Kayser, *Abhandlungen zur ektypik harmonikaleer Wertformen*, M. Niehans, Zürich-Leipzig 1938; Id., *Akróasis: die Lehre von der Harmonik der Welt*, B. Schwabe & Co., Basel 1976 (1a ed. 3. [erg.] Aufl.); Id., *Die Harmonie der Welt*, E. Lafite, Wien 1968; Id., *Harmonia plantarum*, B. Schwabe & Co., Basel 1943; Id., *Paestum, die Nomoi der drei altgriechischen Tempel zu Paestum*, L. Schneider, Heidelberg 1958.

³⁶ R. Fondi, *op. cit.*, p. 278.

sul filamento opposto). La doppia elica si muove dunque lungo una spirale (destrorsa) che presenta un passo e un diametro ben precisi. I vincoli sono imposti da ragioni fisiche e chimiche. È la composizione chimica, e dunque la forza dei legami e l'ingombro sterico delle parti della molecola, a imporre certe condizioni strutturali. Le ricorrenze numeriche e le conformazioni geometriche instauratesi in questo modo possono poi ripercuotersi a catena in altre zone del sistema considerato. È quanto avviene con le proteine che intervengono nella trascrizione o nella regolazione del DNA. Esse devono innanzitutto interagire fisicamente con la molecola e questo impone che presentino certi precisi rapporti nelle proprie conformazioni.

Che i vincoli fisici della materia siano universali è un dato opinabile. Come si è visto non lo sono nel caso delle orbite dei pianeti. E probabilmente non lo sono neanche nell'eclatante caso della musica da cui sono derivati: esistono popolazioni e culture dove gli intervalli da noi reputati armonici sono del tutto inusuali mentre abbondano salti tra note che il nostro orecchio non giudica immediatamente gradevoli.

L'ipotesi che qui propongo – ma che deve essere ulteriormente approfondita – è che una certa suggestione di tipo armonico possa essere giunta alla contemporaneità, trovando nel DNA il suo nuovo universo. Gran parte del cosiddetto determinismo genetico vede nell'idea di una stretta corrispondenza tra individuo (fenotipo) e modello originario (genotipo) il suo fondamento. Tra gene e carattere – si crede – vi è una corrispondenza lineare e diretta, scandita dall'alfabeto ternario (il numero tre, quale nuovo mistico riferimento!) con cui le basi azotate si succedono lungo il filamento di DNA.

Indiretto sostegno a questa inconsapevole nuova armonia potrebbe essere l'immagine di DNA ricavata dal successo dell'idea di Monod secondo cui il mondo biologico è sì governato dal “caso” (che genera la variabilità su cui agisce la selezione naturale) ma sottostà anche a vincoli “necessari” dovuti al fatto che le molecole non possono assumere tutte le forme possibili: esso deve sottostare ai vincoli imposti dalla materia. Caso e necessità – come appunto recita il celebre testo di Monod – si trovano così nuovamente ricongiunti. Da una parte si dà ragione a Darwin, dall'altra il ricorso ai vincoli della materia può creare dei possibili fraintendimenti lasciando immaginare una sorta di nuova cosmologia di stampo genetico. È il DNA, del resto, il nuovo Cosmo che – come è avvenuto con il moto dei pianeti da Giordano Bruno a Newton – ci parla oggi di noi.

Esistono molti argomenti (teorici ed empirici) che contraddicono le conclusioni a cui giunge questo tipo di inconsapevole “immaginario collettivo” attorno al DNA. Qui non vi è spazio per elencarli³⁷. Basterà tuttavia citare

³⁷ Si veda per esempio E. Jablonka-M.J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, MIT Press, Cambridge (MA) 2005.

un solo dato che dispiacerà tanto agli entusiasti delle armonie universali quanto ai sostenitori di una armonia genetica che dimostrerebbe le razze pure e la corrispondenza univoca tra gene e fenotipo. Il punto è che la “numerologia genetica” non funziona. Nessuno l’ha mai veramente sostenuta poiché la sua insostenibilità è sotto gli occhi di tutti. Infatti, la distanza tra basi non ha alcun rapporto armonico, le triplette non hanno alcuna ricorrenza che richiami gli intervalli musicali e lo stesso DNA cambia continuamente forma per poter svolgere le proprie funzioni.

Un interrogativo si pone dunque: com’è possibile che una legge armonica che governa l’universo dai pianeti all’uomo, passando per le piante, i cristalli e quant’altro, non abbia avuto pure riscontro nella più “sacra” molecola dei sistemi viventi, ovvero il loro patrimonio genetico?

4. Conclusioni provvisorie: Jung e il vero luogo dell’armonia

La breve e limitata trattazione presentata in queste pagine sembra confortare la tesi che l’armonia universale abbia avuto – nella corso della storia della Filosofia e della Scienza – accorati entusiasmi e consistenti obiezioni. Gli argomenti contrari del resto non sono un’acquisizione recente. Già Aristosseno negli *Elementi di armonia* aveva contestato l’approccio pitagorico alla musica insistendo sulla non schematicità dell’esperienza estetica, unica affidabile guida nel giudizio sugli intervalli musicali³⁸. Aristotele, lo si è visto, aveva anch’egli concluso che alla luce delle considerazioni da lui ben argomentate «risulta chiaro che la teoria secondo cui dai movimenti degli astri nascerebbe un’armonia, in quanto i loro suoni produrrebbero un accordo, è stata senza dubbio esposta dai suoi autori in forma elegante e brillante, ma non corrisponde affatto alla realtà»³⁹.

Sarebbe tuttavia semplicistico e inutile liquidare la questione dell’armonia – o meglio della sua ricerca – come una fantasia. Idee così ricorrenti hanno una funzione che prescinde dalla loro possibilità di spiegare il mondo fisico. Per gli uomini esiste un mondo non meno importante e forse persino più consistente che coincide con la vita psichica. È ancora Aristotele a suggerirci la forza che l’idea di armonia ha sulla nostra mente. La definisce infatti un’idea dalla forma «elegante e brillante», frutto di affermazioni «gradevoli e armoniose»⁴⁰. Si tratta di aggettivi che esprimono il fascino che l’armonia ha esercitato anche in chi ha usato argomenti per confutarla. In tal senso non è inappropriato ipotizzare che essa abbia uno spazio – per così dire – nella nostra mente che prescinde dalla sua corrispondenza con la re-

³⁸ Cfr. A. Bélis, *Les “nuances” dans le traité d’Harmonique d’Aristoxène de Tarente*, «Revue des Études grecques», 95 (1982), pp. 54-73.

³⁹ Aristotele, *De coelo* II, 290b.

⁴⁰ *Ibidem*.

altà esterna. Tale spazio coincide con il bisogno di trovare un significato “altro” alla realtà e all’esistenza, una via verso qualcosa che possa trarci fuori dalla imprevedibilità, tumultuosità e caducità dei giorni. Era forse lo stesso bisogno che mosse Cosimo dei Medici a ordinare a Ficino di interrompere la traduzione di Platone per dedicarsi immediatamente al *Corpus Hermeticum* di cui aveva appena ricevuto una copia rinvenuta in Macedonia e che sarebbe addirittura stata quella personale di Michele Costantino Psello, l’erudito bizantino che secondo la tradizione avrebbe raccolto i preziosi scritti del *Corpus* nella forma a noi pervenuta⁴¹.

Massinissa sembra suggerire a Scipione – *mutatis mutandis* – un’analoga funzione per l’armonia: imitandola, «gli uomini esperti di strumenti a corde e di canto si sono aperti la via per ritornare qui, come gli altri che, grazie all’eccellenza dei loro ingegni, durante la loro esistenza terrena hanno coltivato gli studi divini»⁴².

Dio e la musica possono essere intese come realtà o come “simboli”, “archetipi”. Per chi si intrattiene con la mente, il loro significato acquista una luce tutta da interpretare. Freud – e Jung ancor più di lui –, hanno mostrato l’importanza che la lettura di questi simboli può avere nel processo di “individuazione”, ricomponendo gli opposti in un consapevole Sè. Il percorso è doloroso e dagli esiti incerti. E al tempo stesso permette un riscatto dall’arbitrarietà degli eventi, una comprensione di noi e della danza che sovrintende alle relazioni umane, che ci offre una speranza di contrattacco alle incertezze della fortuna. Verrebbe da credere che forse la mente umana sia l’unico vero luogo in cui l’armonia (o la sua ricerca) trova posto; e con grande beneficio per chi voglia prestarle l’orecchio nel tentativo di coglierne l’intimo significato.

⁴¹ Cfr. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1964.

⁴² Cicerone, *op. cit.*, VI, 18.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

A SCUOLA DALLA GORGONE. UN PERCORSO DI DIDATTICA DELLA SHOAH

di *Andrea Erizi*¹

Abstract: The article sketches an experiment in Holocaust education. I start with briefly reviewing the fundamental challenges and meanings connected to teaching Holocaust in a secondary school. Then, the article outlines an educational path on this subject, paying particular attention to the philosophical implications of the *Endlösung*, as well as to the essential references to provide students with.

Keywords: Antisemitism, Evil, Holocaust, Holocaust education, Modernity.

Il contributo che introduco si propone come un saggio – un tentativo, un esercizio – di didattica della Shoah per le scuole secondarie superiori. Nessuna divagazione a margine delle indicazioni ministeriali né sperimentazione di pratiche didattiche innovative, dunque; piuttosto, un itinerario attraverso un territorio fra i più battuti, e nondimeno difficile da varcare indenni senza strumenti di orientamento affidabili. L'enormità delle questioni sollevate dal progetto nazionalsocialista di sterminio degli ebrei d'Europa, combinata alla loro assoluta rilevanza, è incompatibile con l'espedito con cui gli antichi cartografi eludevano l'esperienza dell'ignoto: *hic sunt leones*. L'intento di questo pezzo è allora di provare a ripercorrere questo passaggio obbligato anche per il programma di storia contemporanea più arrancante; in una forma che, senza pretendere di essere innovativa a livello di contenuti o di metodologie, né tantomeno esaustiva, possa portare in rilievo una dorsale di questioni e con ciò rivestire un qualche interesse per quanti, insegnanti e a vario titolo educatori, si occupino di questo tema.

Al termine di un'introduzione dedicata a mettere a fuoco il significato e le sfide di un discorso sulla Shoah *a scuola*, il contributo riproduce la scansione del percorso didattico, snodandosi in sei sotto-unità consequenziali, corrispondenti ad altrettanti plessi teorici – di carattere storico o più schiet-

¹ Università di Firenze (andrea.erizi@gmail.com).

tamente filosofico – a mio modo di vedere irrinunciabili per il canovaccio che si tratta di stendere.

1. *Perché una didattica della Shoah?*

Nel corso della traccia di lezione, si cercherà di balbettare qualcosa in merito allo spessore inerente all'evento-Shoah, nella sua capacità di mettere in questione la nostra umanità in generale, e la nostra identità di eredi della modernità occidentale in particolare; una faglia atta a scandire un "prima" e un "dopo" nella (nostra) storia. Accontentandoci per adesso di questioni penultime, vorrei invece in queste righe riflettere sul senso specifico di una *didattica* della Shoah, nel *mare magnum* di una produzione sgranata su uno spettro di forme che vanno dal saggio erudito allo sceneggiato televisivo, e su un *range* qualitativo che oscilla dal sublime al dozzinale. Un compito che è tutt'uno con quello di smussare i contorni e dare polpa all'impressione ingenua di trovarsi di fronte a quanto di più simile a un rito di passaggio, comunque a una delle tappe fondamentali nel cammino di un giovane verso la "maturità". Per una volta, ha piena ragion d'essere il nome, informale e pomposo a un tempo, con cui generazioni di studenti hanno designato l'attuale "Esame di Stato": non altra la posta in palio, con la chiosa che tale postura kantianamente illuminista è richiesta ai docenti, non meno che coltivata nei discenti.

Siamo infatti davanti a un impegno che, *volens nolens*, eccede il grado zero della didattica, la trasmissione dei contenuti veicolati da una lezione da impartire *business as usual*. Portare la Shoah in un'aula scolastica configura, piuttosto, insieme un'estrema responsabilità e un estremo tentativo: la responsabilità del docente che «accetta l'eventualità di essere colui che, con probabilità minima ma non nulla, porrà forse per la prima volta quei ragazzi a contatto con fatti, pensieri, possibilità dell'umano orribili e sconvolgenti»²; e al contempo, l'*ultima ratio* nel tentativo di fendere la coltre di indifferenza che, secondo una diagnosi di ampiezza epocale, ma ossessivamente applicata ai nostri giovani, ci avvolge. Andare a scuola di Shoah, dunque, significa al tempo stesso solleticare corde da cui l'insegnamento si tiene di norma a prudente distanza, sobbarcandosi tutti i rischi di maneggiare materiale "vietato ai minori", e concedere a quegli adolescenti la *chance* più promettente per mettere fuori fuoco tutte le fotografie sociologiche che li ritraggono come un pubblico sbadigliante di fronte allo spettacolo della vita offesa. Presa sul serio, la missione di accompagnare una

² Cfr. E. Donaggio, *Spremere i cervelli, accarezzare i cuori. La Shoah a scuola*, in R. Badii-D. D'Andrea (a cura di), *Shoah, modernità e male politico*, Mimesis, Milano 2014, pp. 303-310, in part. p. 304.

classe ad Auschwitz – metaforicamente, restando fra le pareti dell’aula, o fisicamente, nelle iniziative che la Regione Toscana da anni incoraggia e sostiene – significa condurre quei ragazzi al cospetto della Gorgone; di un male cioè tale da emancipare l’(in)attività dello spettatore, lo sguardo, dalle secche dell’indifferenza, e capace invece di inverare il monito nietzscheano sui pericoli dello scrutare dentro gli abissi: un orrore che, fissato in volto, fatalmente “si ritorce” e contagia chi lo osserva, trascinandolo dalla riva e costringendolo ad imbarcarsi³. Significa, in definitiva, assumersi l’onere di dosare e somministrare loro il *pharmakon* – medicamento/veleno, si ricordi – in grado di aggirare i dispositivi di difesa, le tecniche anestetizzanti con cui eludiamo il contatto con realtà troppo oscure da essere metabolizzate, senza tuttavia con ciò strappare in modo irricucibile l’involucro immunitario entro cui noi tutti – ma, di nuovo, specialmente i giovani – costruiamo le nostre felicità *nonostante*⁴.

Se questa è la trama di senso fondamentale entro cui adagiare una didattica della Shoah, altrettanto decisiva è la volontà di sciogliere l’abbraccio mortale fra la sovraesposizione mediatica cui essa è soggetta e l’afasia che coglie non appena si scavi più in profondità di un piano puramente retorico e celebrativo. Da un lato, l’interesse per la galassia di fenomeni racchiusi nel termine Shoah appare quanto mai vivo, saldamente assiso al centro del dibattito pubblico, fulcro di una girandola di iniziative che, ancorché concentrate nei pressi temporali del Giorno della Memoria, hanno in molti casi come teatro proprio le scuole e come obiettivi sensibili (“da sensibilizzare”) i giovani. Dall’altro, l’impressione è che a questa presenza martellante non corrisponda un’adeguata conoscenza e sensibilità: conoscenza dello specifico contesto storico entro cui la Shoah si è prodotta, e sensibilità rispetto a quanto di essa ancora ci interpellino, parlando *a* noi e *di* noi. Riflettere sulla Shoah a scuola si deve, dunque, anche per colmare l’abisso che minaccia altrimenti di spalancarsi tra la celebrazione ufficiale di un “mito negativo”

³ Il riferimento è alla metafora lucreziana e alla storia delle sue “contro-occupazioni” raccontata da H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Il Mulino, Bologna 2001. Il rimando alla Gorgone è invece chiaramente una risemantizzazione estensiva della figura in cui P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 64, rapprende la condizione dei “sommersi”. Per un’analisi dell’orrore di Medusa, cfr. A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull’inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁴ L’effetto di una didattica della Shoah dovrebbe insomma somigliare al “travaglio del negativo”, alla sofferenza quasi fisica impressa in questa citazione folgorante da F. Kafka, *Lettera a Oskar Pollak del 27.I.1904*: «bisognerebbe leggere, credo, soltanto i libri che mordono e pungono. Se il libro che leggiamo non ci sveglia con un pugno sul cranio, a che serve leggerlo? [...] Ma noi abbiamo bisogno di libri che agiscano su di noi come una disgrazia che ci fa molto male, come la morte di uno che era più caro di noi stessi, come se fossimo respinti nei boschi, via da tutti gli uomini, come un suicidio; un libro deve essere la scure per il mare gelato dentro di noi» (F. Kafka, *Lettera a Oskar Pollak del 27.I.1904*, in Id., *Lettere*, Mondadori, Milano 1988, p. 27).

e la sua effettiva penetrazione nelle menti e nei cuori di chi sarà chiamato a raccogliere il testimone di quella memoria. Come vedremo meglio, l'officiare ogni anno i riti prescritti da questo o quel breviario della memoria non soltanto non è sufficiente, ma rischia anzi di rivelarsi disfunzionale rispetto alle buone intenzioni con cui questi cerimoniali sono promossi.

Terzo, una ragione più prosaica fa della Shoah una delle unità didattiche più stimolanti in cui un libro di testo possa far imbattere: il suo carattere costitutivamente interdisciplinare. Qualunque tentativo di inquadramento, infatti, non può che intrecciare ricostruzione storica – possibilmente irrorata di fonti memorialistiche e letterarie – e riflessione filosofica. Gli studenti hanno così l'opportunità di pensare filosoficamente l'esperienza – salutare pratica impedita dall'impianto storicistico con cui la filosofia è somministrata nelle scuole secondarie –, ovvero di confrontarsi con un capitolo di storia irriducibile all'elencazione cronachistica dei fatti, ma tale da impegnare movenze tipicamente filosofiche.

Non del tutto insignificante può infine essere una considerazione sulla tempistica. Al netto del ritmo di lavoro di ciascun docente, difficilmente il programma di storia di una quinta classe potrà calendarizzare il “naturale” svolgimento di questa unità didattica in concomitanza con le iniziative legate al Giorno della Memoria. Due esigenze faticosamente armonizzabili qui si scontrano: quella di “santificare le feste” e quella di rendere decifrabile un evento che, sfuggente in sé, rischia di diventare incomprensibile al di fuori del quadro storico entro cui si è prodotto. I limiti e i pericoli cui accennavo sopra, connessi a una politica e a una didattica della memoria imbalsamate, si amplificano insomma esponenzialmente, se la Shoah viene disancorata dal proprio contesto e proiettata nell'empireo – tanto elevato quanto nebuloso – delle “feste comandate”; fermo restando, per converso, che proprio questi momenti collettivi di celebrazione possono rappresentare un canale d'accesso privilegiato a un tema per molti versi respingente. Sarebbe improbo individuare una via d'uscita indolore da questo *double bind*; esserne consapevole può nondimeno dimostrarsi propedeutico a una pratica didattica che eviti tanto di obliterare la data del 27 gennaio dal calendario – offrendo peraltro sponda all'idea di una cultura scolastica autoreferenziale, ermeticamente chiusa al più ampio dibattito pubblico –, quanto di presumere che essa assolva da ogni ulteriore riflessione, non esclusa quella sul significato stesso di una simile liturgia civile.

2. *Sei passi nell'orrore*

Come provare a non tradire, allora, le premesse e le promesse appena

formulate? Quella di seguito dipanata è la traccia didattica che propongo⁵.

a) *Nei dintorni del Campo*. Il punto di partenza non può che essere la ricostruzione del quadro entro cui il progetto di distruzione degli ebrei d'Europa è stato concepito. Si comincia dunque con il richiamare gli elementi prominenti della politica razziale nazionalsocialista: la "logica del campo" fatta valere fin dai primi mesi di governo del Führer, la legislazione di Norimberga, il programma eugenetico negativo (*Aktion T4*) e quello positivo (*Lebensborn*), l'escalation della persecuzione dal pogrom della *Kristallnacht*, all'avvio della ghettizzazione e della deportazione, fino al varo della Soluzione finale. Stando attenti a non diluire la specificità dell'antisemitismo nazista, ma volendone risalire la corrente per immergerlo in un *milieu* culturale più ampio, è altresì opportuno rievocare la diagnosi delle tossine già in circolo durante la *Belle Époque*: la miscela esplosiva fra le applicazioni sociali del darwinismo e la novità di un razzismo che si pretende teoria scientifica (irriducibile dunque tanto all'etnocentrismo nei confronti dei popoli "barbari", quanto all'antisemitismo come tendenza trasversale all'Occidente cristiano), e in particolare il magnetismo esercitato dal mitico ariano, scaturito dal cortocircuito fra gruppi linguistici e gruppi razziali operato da apostoli del razzismo *fin de siècle* come Gobineau e Chamberlain. Né possono essere sottostimate, guardando al caso tedesco, le ferite materiali e psico-sociali inferte dalla sconfitta del '18, mal cauterizzate in un dopoguerra mai concluso e infine riaperte dalla crisi calata sull'Occidente negli anni crepuscolari di Weimar.

Entro questa cornice consolidata, è possibile incastonare un paio di questioni storiograficamente più controverse. Intanto, il ruolo giocato dalla Conferenza di Wannsee: a lungo considerata il punto d'innescò della Soluzione finale, ridimensionata dalla storiografia più recente a "semplice" momento esecutivo di una decisione maturata in più alte sfere nel corso del '41. Intrecciato con questo dibattito è poi quello fra intenzionalisti e funzionalisti nella genesi della Shoah, che divide chi la considera l'esito di un disegno genocidiario lungamente progettato e direttamente guidato dal Führer, da chi invece la rubrica a tragico effetto collaterale della guerra a Est, *climax* di una radicalizzazione non esplicitamente pianificata dai vertici del Reich.

b) *Dentro al Campo*. Sommariamente tracciatene le coordinate culturali, è possibile proporre una topografia e un'anatomia dell'universo concentrazionario realizzato dal Reich. Fondamentale è anzitutto introdurre la distinzione – cruciale ma spesso negletta – fra *Konzentrationslager* e

⁵ Molte di più sono le questioni trascurate, anche di indubbio interesse e rilevanza, come la controversa funzionalità dello sterminio alla conduzione della guerra, quanto e cosa i tedeschi sapessero, resistenza e rivolte nei Lager.

Vernichtungslager: a differenza dei primi, allestiti in Germania fin dal '33 come luoghi di reclusione e lavoro, e con una storia che eccede nelle due direzioni la parabola nazionalsocialista, i secondi vengono istituiti in territorio polacco a partire dal '41 per dare corso alla *Endlösung*, andando così a ritagliare la prominenza occupata dal nazismo anche all'interno del "secolo dei campi"⁶. In questa linea, è interessante articolare una genealogia del campo di sterminio che affondi nelle difficoltà, di ordine psichico e pratico, sperimentate dalle SS impegnate nelle esecuzioni di massa di ebrei a Est; donde l'esigenza di passare da questa dimensione "artigianale" a quella del *Vernichtungslager* come "fabbrica fordista della morte", struttura erede della *Zweckrationalität* moderna, esatta come una catena di montaggio volta alla produzione su scala industriale di cadaveri⁷. Altrettanto scontato, ma comunque imprescindibile, il triste appello di tutti i gruppi umani risucchiati dal vortice genocidiario nazista, ovvero degli esclusi dal Nuovo ordine europeo pianificato dal regime⁸.

Si tratta a questo punto di "prendere per mano" e condurre gli studenti fra gli ingranaggi della macchina della morte messa in moto dal regime nazionalsocialista. Come guida, resta insostituibile la straordinaria opera di psicologia (analizza ciò che si produce "dentro" gli individui) e di sociologia ("tra" gli individui) del campo che è *Se questo è un uomo*, con la divisione in capitoli a scandire i diversi momenti della vita degli *Häftlinge*. Accanto a questo testimone d'eccezione, è ovviamente auspicabile convocare altri, magari a gettare luce su singoli aspetti dell'esistenza rattrappita del Lager: l'importanza di curare, per quanto possibile, l'igiene personale, sintomo della volontà di non scivolare fra i sommersi, o la specificità della condizione femminile, costantemente minacciata dalla perdita della differenza sessuale sottesa al taglio dei capelli o all'interruzione del ciclo mestruale causata dalla sotto-nutrizione⁹.

D'altro canto, anche a rischio di spezzare l'incanto alimentato da queste

⁶ Il riferimento è a J. Kotek-P. Rigoulot, *Il secolo dei campi. Detenzione, concentramento e sterminio: la tragedia del Novecento*, Mondadori, Milano 2002.

⁷ Con la massima sensibilità e accortezza concettuale, è qui possibile accennare alla cosiddetta "analogia oscena" (cfr. E. Donaggio, *L'analogia oscena. La Shoah e lo sterminio degli animali in John M. Coetzee*, «La società degli individui», 33 (2008), pp. 53-67): l'accostamento a livello genealogico e di *modus operandi*, indicibile e insostenibile, ma non esorcizzabile se non preso sul serio, fra i Lager nazisti e l'odierna industria della carne.

⁸ All'interno del grande capitolo delle "altre Shoah", vale la pena soffermarsi in particolare su una pagina strappata dalla storia del Novecento, il Porrajmos – il termine con cui Rom e Sinti indicano lo sterminio del proprio popolo da parte dei nazisti. Sul tema, mi piace ricordare i lavori curati dalla prof.ssa Gisella Benigni nell'ambito dei laboratori attivati presso l'ISIS "Giovanni da Castiglione" di Castiglione Fiorentino (AR).

⁹ Un'utile rassegna di queste "memorie particolari" della Shoah si trova in V. Mengaldo, *La letteratura della Shoah*, in D. D'Andrea-R. Badii (a cura di), *Sterminio e stermini. Shoah e violenza di massa nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 273-292.

che sono le più suggestive fra le fonti, non si può non cogliere l'occasione per riflettere sulla loro affidabilità epistemica nel quadro delle *liaisons dangereuses* fra storia e memoria. In questa chiave, giova richiamare gli ammonimenti di chi, senza sottostimare la dote preziosa di empatia insita in ogni narrazione “in prima persona”, ne enfatizza i limiti riconducibili al loro carattere soggettivo, qualitativo, non comparativo e non contestuale, soggetto alle distorsioni prospettiche del tempo, di quanto appreso o vissuto *ex post*¹⁰.

Infine, raccontare il campo significa accostarsi alla questione scottante dell'impiego del materiale audiovisivo disponibile. La crescente diffusione delle LIM sembra incoraggiare il ricorso a questa tipologia documentaria, che rappresenta effettivamente una lente insostituibile per mettere a fuoco l'orrore della Shoah, peraltro nel linguaggio universalmente accessibile dell'inconcettuale. Sull'altro piatto della bilancia pesano però altre considerazioni: la volontà di non imboccare una “scorciatoia” che arrivi sì dritta ai cuori con una scarica emotiva folgorante, lasciando però inoperose le menti e rischiando quindi di sbiadire altrettanto rapidamente; di non somministrare un concentrato che surroghi indebitamente non solo la comprensione razionale del fenomeno, ma anche la coltivazione, lenta e graduale, di una sensibilità capace di emanciparsi dalla presenza immediata dell'oggetto; di non cedere a quella estetizzazione o spettacolarizzazione del dolore che trasforma l'esperienza del male – di un male spesso remoto, storicamente o geograficamente – nell'ennesimo prodotto di consumo per un pubblico a caccia di “emozioni forti”¹¹. Fatta la tara a queste opposte valutazioni, ritengo preferibile limitarsi a mostrare le fotografie dei campi quali si presenterebbero agli occhi di un ragazzo che si recasse ad Auschwitz oggi.

c) *Pieni e vuoti di memoria*. “Esaurito” il piano della ricostruzione storica dell'evento, l'attenzione può essere dirottata sulla questione della memoria della Shoah. Chiarito il differente portato semantico dei termini Olocausto e Shoah (da preferire perché ebraico e scevro delle assonanze religioso-sacrificali del primo), la meta-competenza qui in gioco è quella di riconoscere il carattere stratificato, fatto di progressive scritture e sovrascritture, del significato di ogni fenomeno storico – non escluso quello assurdo, in Occidente, a paradigma inconcusso del male. Commisurata alla reputazione di cui oggi “gode” la Shoah nella coscienza pubblica (male assoluto, “frattura di civiltà” capace di spaccare in due la vicenda della presenza umana su questa terra), risulta intrigante apprendere quanto lenta e contrastata ne sia

¹⁰ Cfr. E. Traverso, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre Corte, Verona 2006.

¹¹ Per uno sguardo critico sull'odierna “sete di immagini”, cfr. S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003.

stata l'affermazione, a fronte di una cospirazione di fattori che premevano, invece, per la rimozione o la minimizzazione di quanto accaduto ad Auschwitz: dalla reticenza dei salvati a prendere la parola nello spazio pubblico, alla volontà delle stesse comunità ebraiche, negli anni della fondazione dello Stato di Israele, di voltare finalmente pagina nel millenario copione dell'ebreo-vittima – oltre che di sorvolare sulle responsabilità dei *Judenräte* –, alla priorità accordata, nel pantheon post-bellico, a partigiani e oppositori politici, piuttosto che a una categoria di vittime la cui presunta remissività e dunque perfetta innocenza proiettava, paradossalmente, una luce sospetta. Soltanto nel corso dei decenni, dunque, attraverso tappe salienti come il processo Eichmann, la Shoah si è imposta come evento di significato universale, oltre che periodizzante per noi occidentali moderni.

D'altra parte, non meno straniante e stimolante può essere per gli studenti riflettere proprio sui pericoli in agguato dietro all'odierna fioritura di una liturgia civile della Shoah; rischi legati essenzialmente a una de-storizzazione della Shoah, elevata a epifania del negativo senza tempo né luogo, idolo malvagio dinanzi a cui prostrarsi e rendere omaggio. Come sottolineato nel primo paragrafo, l'acquisizione irrinunciabile del dovere della memoria non può andare a detrimento della conoscenza della cornice storica entro cui il destino delle vittime si è consumato; cornice che, se da un lato le reimpossessa di una biografia non schiacciata sulla condizione vittimaria, dall'altro ha il merito di accendere i riflettori sulla metà – in ogni senso – oscura dei carnefici.

A margine di questa sezione può essere proposta una panoramica sulle posizioni dei cosiddetti “negazionisti”, funzionale non tanto al fin troppo facile smascheramento delle loro mistificazioni, quanto a una più ampia discussione sulla libertà di parola e i suoi limiti.

d) Indifferenti al male o fanatici del bene? Con questo passo, l'unità didattica piomba nel vivo degli interrogativi più specificamente filosofici sollevati dalla Shoah. La questione che immediatamente si pone è tanto oceanica quanto elementare nella formulazione: come è stato possibile? Al cospetto di un male che ci sconvolge per il suo essere insieme *estremo* e *di massa* – caratteri che di norma si elidono a vicenda –, si è dapprima indotti a rifugiarsi nel paradigma rodato della “banalità del male”. In filigrana alla figura del burocrate processato a Gerusalemme, argomenta Arendt, traluce lo scandalo di un male estremo compiuto da uomini mediocri, banalmente borghesi; un male che, proprio in quanto non postula abissi demoniaci nei suoi autori, risulta alla portata di un “esercito” di *ordinary men*¹². Proprio la nota

¹² La “insostenibile leggerezza dell'essere-Eichmann” è tutta racchiusa in questo scambio di battute riportato da H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 41:

ricerca di Browning può essere assodata in qualità di illustrazione *storica* dell'eziologia *filosofica* del negativo elaborata da Arendt; così come è di sicuro effetto didattico ricorrere al celebre esperimento sull'obbedienza di Milgram (ispirato proprio dal processo Eichmann) per esibire una sorta di “verifica sperimentale” sul piano *psicologico* della tesi della banalità del male¹³. Allo stesso *côté* ermeneutico può altresì essere iscritto il concetto leviano di “zona grigia”: un male banale, infatti, è anche un male dai confini incerti, sfrangiati, dilatati a definire una vasta zona liminale presente fin dentro i campi, vale a dire nello spazio sociale in cui più netta sembrerebbe la linea di demarcazione fra bene e male, più chiari e distinti i ruoli, polarizzati fra un pugno di carnefici assoluti e una massa anonima di vittime altrettanto assolute. Le figure dei *Kapos* e dei membri dei *Sonderkommandos*, ma anche quelle dei capi dei *Judenräte*, popolano invece la zona grigia con tutto il loro carico perturbante, a ricordarci che nessuno può giurare a sé stesso che, in circostanze analoghe, avrebbe agito diversamente.

Nessuna tragica grandezza, dunque: stando a questa costellazione ermeneutica, il male può essere al tempo stesso assoluto e banale, imputabile a “futili motivi” che, a differenza del sadismo, possono agilmente spiegare il coinvolgimento di massa in episodi anche estremi di male politico. Per quanto dotato di indubbio fascino e potenza ermeneutica, il paradigma della banalità del male non è tuttavia esente da critiche¹⁴. In particolare, a esso può essere contrapposta una prospettiva volta a enfatizzare non il vuoto, ma “l'eccesso” di pensiero alla base del progetto genocidiario nazista; non la mancanza di idee, ma un'ideologizzazione radicale; non l'“indifferenza al male”, ma il “fanatismo del bene” – di quella che era, nel Terzo Reich, l'immagine dominante del bene. Nella sua ambivalenza, il seguente passaggio de *Le benevole* può essere assunto a biforcazione fra i due modelli ermeneutici: «infine c'erano quelli che consideravano gli *ebrei* degli animali e li uccidevano come un macellaio sgozza una vacca, lavoro divertente o faticoso a seconda dell'umore o dello stato d'animo»¹⁵. Gli ebrei, appunto, non chiuque: quella che sembrerebbe la fenomenologia di un'indifferenziata

«Kaltenbrunner gli disse: “perché non entri nelle SS?”, e lui rispose: “già, perché no?”».

¹³ Volendo approfondire questo taglio analitico, è possibile sondare altre piste battute dalla psicologia nel tentativo di rispondere all'interrogativo “come si trasformano uomini comuni in carnefici?” La risposta desumibile da Milgram è: per obbedienza all'autorità. Philip Zimbardo, alla luce del celebre “esperimento carcerario di Stanford” (1971), aggiungerebbe: perché esercitano un'autorità – come dire che si fa il male perché si ha il *potere* di farlo. Solomon Asch, infine, chioserebbe: per conformismo – stando alle emergenze dei suoi esperimenti degli anni '50 sull'influenza dei condizionamenti sociali sui giudizi individuali.

¹⁴ Cfr. D. D'Andrea-R. Badii, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Shoah, modernità e male politico*, cit., pp. 19-45, in part. pp. 20-26.

¹⁵ Cfr. J. Littell, *Le benevole*, Einaudi, Torino 2007, p. 105, corsivo mio.

indifferenza, un'esecuzione sullo spartito della banalità del male, si colora di un connotato ideologico specifico. È l'immagine nazionalsocialista del mondo ad attivare e direzionare un'indifferenza che non è mai universale, rivolta *erga omnes*, ma selettiva: è dunque – in una parola – l'antisemitismo diffuso fra i tedeschi il fattore esplicativo decisivo per dare conto del consenso e della partecipazione di massa alle pratiche sterministiche del regime¹⁶. Se questa seconda prospettiva ci esonera dalla sensazione soffocante di essere tutti potenziali Eichmann, fa d'altro canto affiorare un interrogativo non meno inquietante: come è possibile che nel cuore dell'Occidente moderno, nel paese forse punta di diamante della civilizzazione europea, abbia attecchito un'idea di bene che si esprimeva nell'eliminazione fisica di interi gruppi umani?

e) *De nobis fabula narratur?* La domanda appena formulata introduce al secondo nodo filosofico, la questione dei rapporti fra modernità e Shoah. Sfuggendo alla morsa fra gli "apologeti" del Moderno da un lato, che riducono Auschwitz a buco nero o incidente del suo glorioso percorso, e gli "apocalittici" dall'altro, che vi scorgono l'inveramento della sua essenza, un esito teleologicamente necessario iscritto fin nelle sue premesse¹⁷, è possibile attestarsi sulla tesi intermedia di un evento che ha nella costellazione materiale e culturale che chiamiamo "modernità" la propria ineludibile *condizione di possibilità*. Pur non esauendosi nella Shoah, dunque, è l'intera forma di vita che l'Europa ha sviluppato e diffuso a livello planetario nell'ultima manciata di secoli a esserne chiamata in causa¹⁸. Auschwitz non è una tappa obbligata nella traiettoria della modernità, ma nemmeno sarebbe stato possibile al di fuori di essa: né sul piano materiale (dalla burocrazia statale impegnata nell'organizzazione di un sistema di trasporti, detenzione e sterminio su scala continentale, fino agli strumenti più progrediti in ambito medico e delle tecnologie belliche), né su quello culturale, dell'immagine del mondo. Tipicamente moderno – ottocentesco in teoria, novecentesco in pratica – è infatti il fondamentale tratto "iper-politico" che la Shoah condivide con il totalitarismo sovietico: non diversamente dall'utopismo comunista, foraggiato da una filosofia della storia degradata a "licenza di uccidere", il progetto nazionalsocialista di riscrittura dell'atlante genetico del vecchio continente definisce l'esito ultimo di un processo di fecondazione ideologica tale da addossare alla politica la realizzazione di fini assoluti,

¹⁶ Sul piano storico, la più radicale tematizzazione di questa prospettiva è probabilmente D. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*, Mondadori, Milano 1997.

¹⁷ È la tesi, di retrogusto francofortese, più recentemente rilanciata da G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

¹⁸ È questa la posizione di Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 2010.

da perseguire con ogni mezzo necessario¹⁹.

Per questa sua intimità con alcuni caratteri definitivi del progetto moderno, Auschwitz riguarda dunque *noi*, prima e più che un astratto “essere umano”. Cosa ne è, allora, dell'*unicità* e dunque del significato *universale* della Shoah? Cosa resta di questa tesi, spesso liofilizzata in un'ottusa quanto macabra contabilità delle vittime da “libro nero del...”? Questa terza matassa filosofica si tratta, da ultimo, di sbrogliare.

f) Classificare il male. La questione dell'unicità della Shoah, e più in generale della comparabilità e gerarchizzazione di episodi di violenza politica magari lontanissimi nel tempo e nello spazio, è assai sensibile, in quanto rischia di andare a toccare nervi scoperti di identità collettive in lotta per il riconoscimento della propria condizione di vittime, o viceversa per respingere quella di carnefici: ferite aperte in un “passato che non passa”, in cui la possibilità di “classificare” l'orrore inferto o patito si imbeve di echi psico-sociali quanto mai vivi. In ottica pedagogica, da questo coacervo di problemi etico-politici vale la pena distillare un'assunzione raramente esplicitata: la redazione di una graduatoria dell'orrore può solo riguardare i carnefici, mentre deve lasciare impregiudicata, come intangibile, l'*uguale* dignità delle vittime, riconducibile al fondo di innocenza che occorre salvaguardare in ogni essere umano massacrato soltanto perché appartenente a un gruppo etnico, a una classe sociale, a un credo religioso o politico²⁰.

Posta questa premessa, è possibile proporre una batteria di argomenti in grado di difendere la tesi dell'unicità della Shoah tanto rispetto all'equiparazione Lager-GULag, avanzata dal revisionismo di destra²¹, quanto rispetto alle accuse di eurocentrismo piovute addosso da parte degli studi postcoloniali²². Intanto, l'assoluta internità della Shoah al progetto politico e all'immagine del mondo nazista, che fa segnare uno scarto rispetto alla logica per quanto perversa del “fine che giustifica i mezzi”, stigma invece dell'esperimento sovietico²³. A parità di concezioni ipertrofiche del bene politico, soltanto il nazismo torce questa tensione utopica nel fine diretto del genocidio. Secondo, il carattere sistematico, metodico, razionale dello sterminio, tale da mobilitare specifici apparati burocratici e risorse tecno-

¹⁹ Con questo, non suggerisco affatto un'equiparazione fra Lager e GULag – lo vedremo nel passo successivo.

²⁰ Cfr. D. D'Andrea-R. Badii, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Sterminio e stermini*, cit., pp. 23-62, in part. pp. 31-34.

²¹ Cfr. E. Nolte, *La guerra civile europea 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo*, Rizzoli, Milano 2008.

²² Cfr. A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, L'ilith, Roma 1999.

²³ È il carattere già intuito da P. Levi, *Appendice a Se questo è un uomo*, in Id., *Se questo è un uomo. La tregua*, Einaudi, Torino 1989, pp. 327-350, in part. pp. 338-340.

logiche nel funzionamento di una gigantesca macchina avente come sola ragion d'essere la produzione seriale di cadaveri. Infine, costituisce un *unicum* il grado estremo di disumanizzazione cui è stata spinta la condizione delle vittime, nella volontà di infliggere loro qualcosa di più estremo dell'eliminazione fisica: più che nel fumo dai camini, allora, l'essenza del Lager si coagula e va identificata nella figura senza volto del "musulmano", in cui non solo ogni brandello di umanità, ma lo stesso istinto animale di auto-conservazione è spento.

Eppure, sarebbero proprio coloro che non hanno fatto ritorno, i sommersi, gli unici ad aver vissuto fino in fondo il Lager, e dunque i soli testimoni integrali: un cortocircuito della memoria, un'aporia che sembra consegnare all'incomunicabilità l'evento-Shoah, nella sua eccedenza rispetto a qualsiasi arnese concettuale o testimonianza diretta presuma di annaffiarla di piena luce²⁴.

²⁴ Sul significato del musulmano e della figura del testimone integrale, cfr. però D. Paolin, *Primo Levi il testimone integrale*, «Narrazioni», 3 (2013), pp. 70-82.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Tre film e tre Filosofe: cinema e filosofia per la SFI Romana

Il film di Margarethe von Trotta su Hannah Arendt inaugura il ciclo di proiezioni, che si inseriscono nel progetto “Cinema e Filosofia”, programmato dalla SFI Romana nei primi mesi del 2015. L’iniziativa si svolge nell’Aula Magna della facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Roma Tre, dove 150 studenti di diversi licei romani partecipano a questa attività con interesse e prendono parte al dibattito che segue le proiezioni. I film sono commentati da due docenti universitari o liceali, che guidano l’approfondimento teorico relativo alle filosofe, protagoniste delle tre pellicole. Per l’analisi di questo film sono presenti Maria Teresa Panseira ed Emidio Spinelli.

La regista, concentrando la storia attorno alle vicende relative al processo Eichmann, intende valorizzare il pensiero e la vita pratica della grande filosofa tedesca emigrata nel 1941 negli Stati Uniti, a seguito delle persecuzioni naziste contro gli Ebrei. Il *focus* della storia su cui punta la von Trotta si concentra sulla figura di Adolf Eichmann, che, se per il governo di David Ben Gurion rappresenta un esempio da sfruttare in chiave pubblicitaria, nell’analisi della Arendt diventa l’occasione per coglierlo nella sua declinazione più radicale e subdola, quando emerge dalle pieghe di una mente stupida e irresponsabile. Hannah Arendt, incaricata di seguire il processo Eichmann per conto del New Yorker, punta a distruggere la superficialità dell’operazione meramente politica, mettendosi in gioco di persona, prima a Gerusalemme e, successivamente, a New York. L’analisi del pensiero della filosofa tedesca è condotta da Maria Teresa Panseira che sottolinea come, quando scrisse *Le origini del totalitarismo*, Hannah Arendt credeva che nel mondo potesse davvero esistere il male radicale, quel male che viene generato da una mente criminale e consapevole, quel male a cui aveva appena assistito nell’esempio terrificante del nazismo, incarnato nella figura di Hitler e dei suoi seguaci; quel male che non si poteva perdonare perché incomprensibile e così il saggio si chiudeva con un deciso rifiuto di riconciliazione con il mondo: un mondo in cui la presenza del male è davvero possibile, anzi reale. Solo più tardi questo atteggiamento ostile e diffidente nei confronti del mondo muta, grazie agli eventi che offrono alla Arendt la possibilità di capire, di maturare nuove riflessioni per trovare una cura contro il rischio della chiusura interiore e la paura della disperazione, recuperando così quell’*amor mundi* su cui edificerà tutto il suo pensiero futuro.

Quindi, se ne *Le origini del totalitarismo* la Arendt aveva ipotizzato la possibilità di una completa distruzione, con *Vita activa* ella ricerca quelle barriere che la condizione umana è in grado di opporre a tale minaccia. Ma è nella *Vita della mente* che muove da un interrogativo etico cruciale, radicato nell’esperienza nazista e nell’olocausto degli Ebrei: come sia possibile per l’uomo commettere il male e un male così tragico e al contempo eclatante, senza trasgredire le regole, e, se possibile, preservandosi dalle sue conseguenze. L’epoca moderna ha occultato il vero senso della moralità, riuscendo a far penetrare nelle menti delle masse la convinzione che legge e morale fossero la stessa cosa, così che uomini superficiali come Eichmann e la maggior parte dei nazisti che eseguivano gli ordini, non sono stati in grado di esaminare quelle leggi sotto il profilo della moralità e del rispetto dell’umanità. A questi è mancata la facoltà di giudicare, l’unica in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall’ingiusto, il buono dal cattivo. Una delle più grandi questioni morali di tutti i tempi è rappresentata, per la Arendt, dalla natura e dalla funzione dei giudizi umani. Quin-

di il male è mancanza di pensiero, assenza di profondità.

Emidio Spinelli si sofferma sulle critiche di Hans Jonas ad Hannah Arendt, come vengono presentate nel film, e mette in luce la differenza tra l'etica di Arendt e l'etica della responsabilità di Jonas. Quest'ultimo, che, al pari della Arendt, ha maturato con la sua esperienza diretta dei crimini nazisti una profonda sensibilità per il problema morale e per la sua declinazione all'interno della civiltà moderna, nel ridefinire i confini della responsabilità, si basa sul rapporto con l'ontologia, che sta a fondamento della filosofia della natura in cui egli mira a recuperare l'unità psicofisica della vita, e, quindi, a realizzare un'etica in cui si riuniscano l'ambito della verità e quello dei valori. Di conseguenza, per Jonas la responsabilità in un ambito etico dovrà fondarsi su qualcosa di diverso da un giudizio e da una coscienza collettiva. La posizione teoretica di Jonas, collocata nel 1961, quando frequentava la Arendt alla quale era stretto da un legame di forte amicizia, non poteva non tener conto delle ragioni storiche che coinvolgevano il giovane Stato Ebraico per il quale egli si era battuto tanto, a partire dal servizio prestato nell'esercito inglese durante la Seconda Guerra Mondiale. La responsabilità, che egli sentiva su di sé, era prima di tutto quella nei confronti del Popolo Perseguitato, al quale era stretto in unità dalla stessa natura che l'aveva legato ad esso. La disputa che si svolge nel film fra Arendt e Jonas diventerà feconda nei dibattiti che si svilupperanno sempre più copiosi nel corso degli anni '60 circa il problema del libero arbitrio.

Se in *Hannah Arendt* l'esperienza di vita si declina in una serrata difesa della dignità umana nel suo intendimento più universale, al di là di razza e di appartenenza politica, sotto la guida sicura di una razionalità del pensiero, che non perde mai di vista responsabilità e doveri di tutti i soggetti coinvolti nella storia, vittime e carnefici che siano, nel film di Emanuela Piovano *Le stelle inquiete* l'esperienza vissuta dalla protagonista, la filosofa francese Simone Weil, si connota per un intenso impegno personale "di parte", sempre e in tutti i settori dell'esistenza umana.

Prodotto dalla Kitchen Film con la regia di Emanuela Piovano, *Le stelle inquiete* presentano un segmento di vita di Simone Weil, quando nel 1941, in piena guerra mondiale, la filosofa francese, ebrea, si rifugia nel Midi della Francia, nelle campagne del marsigliese, ospite di una giovane coppia di contadini vignaioli, Yvette e Gustav Thibon. La protagonista del film, impersonata dall'attrice francese Lara Guirao, è un personaggio buffo e affascinante insieme; un corpo che si muove furtivo, quasi sotto-traccia, schivo nelle relazioni e pur tuttavia dominante, proprio attraverso quel mistero che si cela nella sua vita, nascosta sia per scelta che per necessità. Simone Weil realizza, attraverso la sottrazione del suo corpo, quella "decreazione", dice la Piovano, che avviene per mettere in risalto il valore del pensiero, che lei esalta più di ogni altro valore umano. È infatti la ragione che trionfa in tutti i suoi libri, come categoria tradita spesso dall'uomo, dimenticata o sminuita, rispetto a taluni eccessi delle passioni umane.

Discutono il film con gli studenti Luisa Carrella e Anna Stoppa: la prima segue tutti i passaggi fondamentali dell'esistenza della Weil, come spiegazione per le scelte teoriche e pratiche della grande filosofa. Simone era ansiosa, indiscreta ed appassionata, ma era anche piena di rifiuti, di disgusti, sottolinea Luisa Carrella; non voleva essere toccata o abbracciata, diventava furiosa. È stata una partigiana coraggiosissima e sempre desiderosa d'essere in prima linea, senza risparmiarsi malgrado la salute precaria. Molto sensibile, fin dalla giovinezza Simone si era sempre schierata dalla parte dei poveri, degli oppressi e dei deboli. Nei vari viaggi in Portogallo per motivi di salute, in Spagna per combattere come partigiana, in America per seguire i genitori e salvarli dalle persecuzioni, nelle fabbriche come semplice operaia la Weil si è sempre profusa nell'impegno e, spesso, come segno di protesta ha portato avanti il digiuno tanto da diventare anoressica. «Nell'amore si insidiano il desiderio di dominio, il narcisismo, l'impurità», scrive la giovane donna per distinguere la passione

comune dall'amore disinteressato e capace di donarsi.

Nel 1942 si trasferisce a Casablanca, qualche mese dopo a New York dove frequenta i quartieri africani e le chiese battiste. Passa molto tempo nelle biblioteche. Raccoglie molti appunti sul folklore, sulla mitologia e i racconti popolari; è alla ricerca della saggezza, e indaga la filosofia greca, il pensiero indù, quello cinese e tibetano, si appassiona alle tradizioni nordiche. Tenta di risalire alla sorgente della "Grande rivoluzione": «I miti, i linguaggi popolari sono simboli che ci parlano di giustizia, della compassione, dell'amore del rifiuto della forza». In questi studi non trascura i testi dei grandi autori religiosi, di quegli uomini spirituali e di quei mistici che hanno imparato a leggere l'universo ed a scoprire nelle bellezze l'invito al "bene". Il suo cammino spirituale procede attraverso la contemplazione paziente ed assidua delle contraddizioni presenti nella realtà. Simone non nega mai l'autonomia della ragione ma si apre al livello superiore della conoscenza soprannaturale.

Il film di Emanuela Piovano enuclea, nel breve spaccato di vita che rappresenta, tutti i principali motivi suggeriti da Carrella nel suo *excursus* lungo la biografia della Weil, sottolinea Anna Stoppa nel suo contributo alla lettura del film. Ecco allora, quasi per caso, proprio durante il periodo della Seconda Guerra Mondiale, offrirsi a Simone un'occasione impensata: una parentesi lontano dalla folla delle città, un luogo fuori dal tempo, dove le stagioni regolano la vita e le persone possono incontrarsi e parlare, perché hanno tempo, perché sono poche e si conoscono, si amano o si stimano, si soccorrono e hanno la possibilità di aiutare chi giunge per condividere una frazione della propria vita con loro. Solo in questo contesto Simone ritrova se stessa e la fiducia che si possa cambiare, che valga la pena di ricercare nuove strade per lottare contro il Potere che sovrasta la Francia e il mondo intero. Qui, in queste campagne, avviene l'incontro della famiglia Thibon con questo "raggio di sole", che non cerca la presenza, ma lo è suo malgrado, una giovane donna che con i suoi aforismi, le poesie, gli appunti di vita e i drammi incompiuti è in continua ricerca del senso degli eventi e della vita. È in questo *plein air* che avviene una vacanza riflessiva, in questo ambiente piccolo, appartato, favorevole al rapporto con i giovani e con la natura. Ma se in questa parentesi di vita la Weil sembra quasi un personaggio sotto traccia, ella riemerge subito dopo questa intensa esperienza umana e affettiva con una energia rinnovata: dall'impegno nei "Cahiers du sud" con padre Perrin, volti a ritrovare le radici più profonde della cultura europea greco-cristiana, al viaggio a New York, dove porta in salvo i genitori ebrei e dove incontra J. Maritain e il suo ritorno in Europa, a Londra, dove, fino alla sua morte, lavorerà senza risparmiarsi per ricostruire le basi filosofiche e culturali sulle quali fondare una nuova costruzione dell'Europa Libera. In quest'ultimo periodo ella scrive incessantemente per dare il suo contributo di essere umano, anche se debole e malato, alla lotta contro il nazismo e alla ricostruzione; molti di questi scritti sono racchiusi negli Scritti londinesi. Il processo unitario dell'Europa, che Simone auspica possa avvenire, potrà essere portato a buon fine se si agisce durante il conflitto, animati da un comune sentire e da un forte desiderio di salvaguardare la propria identità spirituale; questo compito attiene alle due principali potenze europee in guerra contro la Germania: l'Inghilterra e la Francia. In particolare, è alla Francia che lei si rivolge perché, attraverso l'azione del Comitato Nazionale francese, si possa arrivare ad una assoluta autonomia dell'Europa dai tentativi americani di influenzare inesorabilmente il mondo anglosassone.

Il coraggio dell'impegno e del sacrificio personale accomuna le protagoniste del film *Le stelle inquiete* e de *La settima stanza*, che ha come *focus* la vita e la testimonianza filosofica di Edith Stein. Con la regia di Màrta Mézràros il film sulla filosofa, martire dei crimini nazisti, morta ad Auschwitz il 9 agosto 1942, esalta il coraggio della donna nel perseguire il suo ideale di verità, anche a prezzo della vita e, nel contempo, segue il percorso ideale della sua anima, passata dall'ateismo alla conversione, fino a quando assumerà il nuovo nome di

Teresa Benedetta della Croce, al suo inserimento nel convento delle Carmelitane Scalze di Colonia. Presentano il film, approfondendone gli elementi esistenziali e filosofici, Angela Ales Bello e Francesca Brezzi, entrambe studiose del pensiero di Edith Stein e della filosofia al femminile. In particolare, Francesca Brezzi dice di aver visto il film anni prima, quando la pellicola aveva ricevuto il premio OCIC a Venezia nel 1995, e indica agli studenti come in esso si incontrino vita e storia in un viaggio esistenziale, in cui la vita della giovane filosofa si intreccia tragicamente con la storia della persecuzione degli Ebrei durante il secondo conflitto mondiale. Brezzi, inoltre, puntualizza come fosse intenso il rapporto di Edith con i suoi colleghi maschi nell'ambito universitario, per nulla compromesso dalle aspirazioni di carriera, ma piuttosto orientato ad una sincera amicizia. Ciò che importa alla studiosa di filosofia, sottolinea Brezzi, è la ricerca di senso. Come la scienza è presente, sotterranea, in ogni attività umana, così le azioni sottendono sempre le ragioni che sono legate profondamente all'umanità di ciascuno. Concorda sulla ricerca di senso come tensione continua di Edith, Angela Ales Bello, che spiega come, se l'essere umano coglie il senso delle cose, può mettersi in contatto con Dio e allora può accadere che il divino si metta a disposizione dell'umano. Ci sono luoghi, precisa Ales Bello, dove la contemplazione è favorita, come accade alla Stein, quando scrive il suo capolavoro *Essere Finito ed Essere Eterno* all'interno del monastero di Colonia. Il film, continua Ales Bello, riesce a rappresentare con intensità quell'insieme di tanti particolari del vissuto, che si sintetizzano meravigliosamente, soprattutto nella mente femminile, come nel caso della grande filosofa ebrea, la cui mente acuta cerca costantemente la riduzione all'unità, come risposta all'individuazione del senso degli eventi. In Edith si compendiano la questione antropologica e quella metafisica, che lei recupera in chiave moderna dal Medioevo, mentre scopre il senso ultimo delle cose e ne individua la vera origine. La lettura di S. Teresa d'Avila si coniuga con la poetica spiritualità di S. Giovanni della Croce e genera in lei un coinvolgimento totale, di anima e corpo. Questo corpo, che la regista coglie nudo e contratto fino all'ultimo istante di vita, diventa il tramite del suo amore per gli altri e per Dio, testimonianza concreta della pratica fenomenologica, dalla filosofa condivisa con il maestro Edmund Husserl, e dal quale ha imparato a considerare l'esperienza quale fondamento della ricerca, il tramite per distinguere l'io dall'altro, il mezzo per attribuire un senso alle cose e al mondo. Così l'uomo, spiega sempre Ales Bello, attraverso il corpo e la psiche giunge al *Geist*, allo spirito, che è insieme consapevolezza e responsabilità morale. Questo processo parte dal bambino, che vede l'altro attraverso la madre e la cui vita assurge per Edith Stein alla sacralità di colui che porterà nel futuro il senso del divino: ed è per questo che la donna, all'interno del campo di sterminio, dedicherà ogni istante e tutte le sue energie alla protezione dei bambini reclusi con lei ad Auschwitz.

Anna Stoppa

* * *

Anima e corpo nella filosofia medievale (Catania, 19 ottobre 2015)

Il convegno è stato organizzato dagli studiosi di Storia della filosofia medievale del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università degli Studi di Catania, all'interno del progetto Prin nazionale su *L'agire morale di fronte al Mind-Body Problem* (il cui coordinatore scientifico è Franco Biasutti), unità di ricerca su *L'agire morale tra natura e cultura*, e sotto il patrocinio della Società Filosofica Italiana. Questa molteplice paternità si è riflettuta anche sul programma del convegno, che si è aperto con i saluti di Giancarlo Magnano San Lio, direttore del Dipartimento di Scienze Umanistiche, e la relazione di Concetto Martello, titolare della cattedra di Storia della filosofia medievale, e le cui due sessioni sono state

presiedute rispettivamente da Giuseppe Bentivegna, responsabile scientifico dell'unità di ricerca su *L'agire morale tra natura e cultura*, e R. Loredana Cardullo, presidente della sezione catanese della SFI.

L'evoluzione della concezione dei rapporti tra anima e corpo nel mondo latino fu determinata anche dalle fonti a disposizione delle diverse generazioni di pensatori. In estrema sintesi, si può dire che nell'alto medioevo il paradigma dominante fu quello platonico; il pensiero del filosofo ateniese fu conosciuto soprattutto indirettamente, ma ebbe un ruolo fondamentale anche la lettura dell'unica sua opera disponibile ai lettori di lingua latina, il *Timeo*. Non è un caso se la concezione che Guglielmo di Conches (ca. 1080-ca. 1145) aveva del rapporto tra anima e corpo si può ricavare proprio dal commento al *Timeo*. È stato questo l'argomento su cui si è concentrato Martello, il quale ha mostrato come Guglielmo, sviluppando i temi del testo che spiega, veda nel corpo da una parte un ostacolo alle attività dell'anima, ma dall'altro una sostanza strutturata ordinatamente proprio in virtù del suo rapporto con la psiche. Poiché questa disposizione armonica del corpo lo rende uno strumento che l'anima può usare (in particolare i sensi possono essere sottomessi dalla ragione, contribuendo così al raggiungimento di una conoscenza più elevata), risulta che la componente materiale dell'uomo per un verso impedisce la vita spirituale ma per l'altro collabora ad essa: si deve dunque capire come Guglielmo concilia questi due aspetti, apparentemente contraddittori, del rapporto anima-corpo. La risposta a questo interrogativo risiede nella teoria delle età dell'uomo, secondo cui lungo il corso della vita di un individuo la psiche prende progressivamente il controllo sugli organi. Dalla metà del XII secolo, in virtù della diffusione delle opere di Aristotele, le teorie dello Stagirita si affiancarono a quelle di Platone come punto di riferimento ineludibile per tutti gli autori che si occupavano del rapporto tra anima e corpo: come è stato mostrato da Antonella Sannino dell'Università di Napoli "L'Orientale" durante la sua relazione, nella riflessione di Guglielmo d'Alvernia (ca. 1180/1190-1249) troviamo proprio un'interessante mediazione tra la tradizione peripatetica e quella platonica. L'Alverniate infatti, pur essendo debitore nei confronti della psicologia aristotelica, dà di essa un'interpretazione personale, evidenziando in particolare – e qui sta appunto il richiamo al platonismo – la natura spirituale dell'anima. I decenni successivi alla morte di Guglielmo d'Alvernia furono segnati dalla figura di Tommaso d'Aquino (1225-1274), che anche cercò di dare dell'aristotelismo un'interpretazione coerente con la natura spirituale dell'anima. Così, come ha mostrato Fabrizio Amerini dell'Università di Parma nella sua relazione, Tommaso da una parte afferma con Aristotele che l'anima non è una sostanza separata dal corpo, con cui ha un rapporto immediato, ma dall'altra nega che il corpo, essendo inferiore ontologicamente alla psiche, possa agire su di essa. Ciò spiega varie tesi dell'Aquiniate, tra cui vanno segnalate almeno le seguenti: la materia dell'uomo va spiegata a partire dalla sua forma, e non viceversa; l'individualità è data alla psiche dall'*habitudinis* del rapporto con il corpo, ma non dal corpo stesso; si può dire che l'anima provi non dolore ma tristezza, o che patisca solo accidentalmente, o ancora che soffra dolori spirituali (sono queste le tre posizioni che Tommaso fa proprie nel corso della sua carriera), ma certamente non che il dolore come passione del corpo abbia un effetto diretto sulla psiche. Nella mia relazione (Andrea Vella, Università di Catania), ho mostrato un'ulteriore serie di slittamenti operati da Tommaso rispetto al testo aristotelico di partenza (in questo caso il *De sensu*), sempre nella direzione di una subordinazione del corpo all'anima come strumento: in particolare, Tommaso ritiene che Aristotele, parlando di stati "comuni all'anima e al corpo", intenda tutti quei fenomeni che, pur avendo l'anima come soggetto, avvengono per mezzo del corpo. Era sulla base di questa stessa preoccupazione di affermare la natura attiva (e quindi prioritaria) dell'anima sul corpo che alcuni aristotelici ritennero si dovesse ammettere che, come ogni cognizione astratta è dovuta all'intervento dell'intelletto agente,

così l'anima è causa attiva anche a livello della percezione sensibile. Ora, questa stessa teoria del senso agente si ritrova anche in autori platonici, e più in particolare agostiniani, come Giacomo da Viterbo (ca. 1255-1307/1308). La versione della teoria del senso agente propugnata da Giacomo è stata oggetto della relazione di Filipe Silva dell'Università di Helsinki, il quale ha sottolineato appunto come l'idea dell'anima come soggetto attivo della percezione si ritrovi in tradizioni diverse; allo stesso tempo Silva ha però segnalato che, pur difendendo la stessa tesi, platonici e aristotelici non si trovano di fronte alle stesse difficoltà nel farlo. Varie relazioni hanno quindi mostrato che nel XIII secolo la psicologia aristotelica fu spesso interpretata in modo compatibile con alcune tesi tipiche del platonismo. Ma si deve segnalare anche che, di converso, autori apparentemente lontani dalla tradizione peripatetica furono profondamente influenzati da essa: è il caso, come ha mostrato Alessandra Beccarisi dell'Università di Lecce, di Meister Eckhart (ca. 1260-ca. 1328). Beccarisi ha infatti provato che la teoria della conoscenza esposta nella predica 104 (secondo la numerazione di Quint) di Eckhart è profondamente influenzata da quello che i medievali consideravano il commentatore di Aristotele per eccellenza, cioè Averroè. Per quanto ciò possa sembrare strano, non è infatti possibile riscontrare un'altra fonte della distinzione eckhartiana tra intelletto agente, intelletto passivo e intelletto passibile. Già questo breve resoconto permette di vedere come le diverse relazioni, pur riguardando epoche ed autori diversi, abbiano avuto molti punti in comune; ciò è stato confermato durante il vivace dibattito a conclusione di entrambe le sessioni, cui hanno partecipato non solo i relatori e i presidenti di sessione, ma anche vari studiosi presenti nel pubblico.

Andrea Vella

* * *

Il diritto alla filosofia. Quale filosofia per il terzo millennio?

Tra i molti diritti che vengono proclamati e difesi in questi tempi in che senso è possibile sostenere anche un diritto alla filosofia? Che tipo di diritto è il diritto alla filosofia? E soprattutto qual è la forma assunta dalla filosofia nel XXI secolo?

Queste sono solo alcune delle domande al centro del convegno di studi *Il diritto alla filosofia. Quale filosofia per il terzo millennio?*, organizzato dall'Università Ca' Foscari di Venezia e dall'Associazione Amica Sofia, con la collaborazione della Società Filosofica Italiana (sia come direttivo nazionale sia attraverso il sostegno operativo delle sezioni di Venezia e di Treviso), la Fondazione Collegio San Carlo di Modena, il Centro di Studi sui Diritti Umani di Venezia (CESTUDIR), il Master in consulenza filosofica (COFIL).

Il convegno, tenutosi a Venezia dal 19 al 21 ottobre 2015, ha visto la partecipazione di oltre 65 relatori nazionali e internazionali, che hanno animato 5 sessioni plenarie, una tavola rotonda e 16 sessioni parallele, che hanno contribuito a ricostruire un ampio quadro sullo stato attuale della ricerca filosofica nelle sue diverse sfaccettature teoretiche e in molte delle sue forme pratiche, che si rivolgono al vasto pubblico della società civile.

A partire dal celebre saggio di Jacques Derrida *Du droit à la philosophie*, il comitato scientifico ha voluto indagare i molteplici significati assunti nella contemporaneità dal termine filosofia, non solo quindi come amore per i saperi (quindi non ristretto a un unico campo d'indagine), ma anche come sapere costituito, come principio fondante della vera democrazia e come autentico dialogo critico nell'attuale società multiculturale e complessa. La filosofia in tutte le sue declinazioni, come esercizio e attività, come uso di una ragione incarnata che è anche scelta e rischio, il rischio che l'uomo corre nel mettersi sempre alla

prova, nel diritto/dovere di mettere in discussione se stesso e il proprio mondo, il rischio di cercare nuovi modelli e maestri e quello di trovarne anche di cattivi.

Non è possibile in questa sede dar conto nel dettaglio di tutti gli interventi, della ricchezza dei contributi e della viva partecipazione del pubblico che è stato sempre molto numeroso, di cui comunque ci si potrà rendere conto nel volume che raccoglierà i materiali di lavoro presentati, che sarà pubblicato nel corso del 2016 dall'Editore Diogene Multimedia.

Qui verranno brevemente ripercorsi i contributi delle sessioni plenarie e la tavola rotonda dedicata alle intersezioni della filosofia con gli altri saperi. Verranno poi esaminate alcune questioni legate alla didattica della filosofia e verranno presentati i risultati di diverse esperienze didattiche condotte in diverse scuole del nostro paese.

La prima sessione, coordinata da Livio Rossetti (Università di Perugia) ha presentato gli interventi di Luigi Vero Tarca (Università Ca' Foscari di Venezia) e di Giuseppe Limone (Seconda Università di Napoli) che hanno portato l'attenzione sul legame tra filosofia e diritto. In particolare, Tarca ha evidenziato come diritto (*jus*) e filosofia (*logos*) condividano la dimensione del "giudizio", inteso come qualcosa che ha valore universale. Conoscere ciò che è riconosciuto da tutti (il "vero") e attribuire a ciascuno ciò che gli spetta (il "giusto") garantisce l'accordo tra gli esseri umani evitando il negativo costituito dalla coercizione (potere) e dal conflitto (violenza). Il problema però nasce nel momento in cui lo stesso universale si pone come negazione. Limone ritiene quindi necessaria una duplice reazione da assumere come compito della filosofia: una riscoperta dello sguardo sull'intero e una riscoperta del valore della vita, a partire dalle singole vite. Secondo Limone un pensare autenticamente filosofico innesca almeno tre rivoluzioni: ripensare tutto daccapo, a partire dalla propria persona; rompere ogni paratia disciplinare, a partire dall'intuizione dell'intero, che consente sempre nuovi punti di vista; riuscire a ricominciare sempre daccapo, istituendo un dia-logo vero con le altre persone.

Nella seconda sessione, coordinata da Giuseppe Giordano (Università di Messina), Laura Boella (Università di Milano) ha portato alla luce la specificità della filosofia femminile come resistenza alla filosofia dell'universale, tipica del maschile, parlando così di una "contro filosofia" che si fa contestuale e capace di abbracciare anche forme espressive diverse da quelle tradizionalmente ascritte al filosofico, nel senso di un pensiero della crisi che si fa drammatico e performativo. Giulio Giorello (Università di Milano), ha mostrato come la scienza moderna sia nata dallo stesso bacino culturale della ricerca filosofica, e come la missione del filosofo, oggi più che mai, sia quella di cercare non solo «la filosofia nelle pieghe della scienza», come aveva sostenuto il suo maestro Ludovico Geymonat (*Lineamenti di filosofia della scienza*, 1985), ma di cercare le implicazioni filosofiche anche nell'arte, nella religione, nel diritto e nella politica. Proprio in quest'ultimo ambito la filosofia sembra essere l'unico presidio che sfida il potere che si vuole onnipotente, attraverso il suo essere ragione calcolante e indipendenza intellettuale.

Un'analisi squisitamente dedicata alla collocazione del "diritto alla filosofia" tra i diritti fondamentali dell'umanità è stata condotta da Carlo Altini (Fondazione San Carlo di Modena) che ha stimolato un'appassionante discussione con i giuristi che presiedevano alla sessione (Lauso Zagato e Sara De Vido) e il pubblico: il "diritto alla filosofia", secondo Altini, non sarebbe un diritto di terza e quarta generazione, ovvero uno di quei diritti che riguardano la collettività o i beni immateriali, né un diritto di seconda generazione, cioè un diritto posto dallo stato a tutela del cittadino, ma sarebbe un diritto di prima generazione in quanto appartiene all'individuo, senza essere determinato dallo stato o da altre istituzioni, avendo in vista la salvaguardia della sua libertà, *in primis* quella di pensiero, ed essendo perseguibile da tutti anche in povertà o in situazioni politiche avverse. Stefano Maso (Università Ca' Foscari di Venezia) ha evidenziato il rischio proprio della filosofia, intesa

come pratica della ragione tesa a elaborare strategie di dissolvimento dello stesso rischio posto dall'esistenza. Il diritto alla filosofia si scontra quindi con il rischio della propria frantumazione e con la fatica di un'assunzione di responsabilità, le quali però a loro volta costituiscono lo stesso fascino del filosofare.

Nell'ultima mattinata, coordinata da Laura Candioto (Università Ca' Foscari di Venezia e University of Edinburgh) sono intervenuti Giuseppe Mazarella (Università di Napoli Federico II), Marco Bastianelli (Università di Perugia) e Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari di Venezia). Mazarella, nel solco della prospettiva heideggeriana, ha evidenziato il valore antropologicamente fondante della domanda filosofica che chiede ragione di se stessa esercitando un pensiero meditante. Bastianelli, partendo dalle riflessioni di Bena-sayag e Schmidt, ha offerto uno spaccato della situazione giovanile contemporanea, nella cosiddetta epoca delle passioni tristi, aprendo la discussione sul diritto alla filosofia per i giovani e sul ruolo dell'insegnamento filosofico a scuola e sulle pratiche filosofiche in altri contesti educativi e/o pubblici (ad esempio i caffè filosofici). Perissinotto ha chiuso il convegno prospettando le diverse forme del filosofare contemporaneo, evidenziando come il tema del diritto alla filosofia ponga la questione del "riconoscimento" richiesto dal filosofo alla società. Tale bisogno si situa però in un campo minato, dove sussiste un'ambivalenza interna al soggetto che richiede il riconoscimento tra il suo essere filosofo, quindi per sua natura "straniero" e libero da forme di riconoscimento da parte del sistema, e il suo svolgere la professione di docente di filosofia.

La tavola rotonda dal titolo *La filosofia e gli altri saperi*, presieduta dal Presidente della SFI Francesco Coniglione, è stata animata da Francesca Brezzi (Università Roma Tre), Umberto Curi (Università di Padova), Fulvio Longato (Università di Trieste), Giuseppe Gembillo (Università di Messina) e Stefano Maso (Università di Venezia). Brezzi, partendo dall'assunto di Ricoeur che la filosofia per essere prima deve essere seconda, ha analizzato le implicazioni filosofiche della letteratura, in particolare della tragedia greca che è da sempre motore di ricerca per la riflessione etica. Curi invece si è soffermato sullo statuto della filosofia concepita essenzialmente come domanda, come sapere in costante dialogo con gli altri saperi, secondo lo stesso rapporto dialettico che univa l'antica Grecia ai suoi arcipelaghi.

Gembillo ha indagato le implicazioni filosofiche della fisica quantistica, domandandosi fino a che punto possa veramente essere considerata un modello, uno schema di spiegazione della realtà rispetto alla fisica newtoniana, molto più vicina al modo comune di rappresentare la realtà. Longato ha portato il suo contributo analizzando le interconnessioni tra filosofia ed economia, soprattutto per quanto riguarda i problemi morali sollevati all'interno delle pratiche economiche dalla gestione delle imprese, dall'ambiente, dal capitale umano. Maso ha posto il *focus* del suo intervento sui limiti del sapere tecnico – inteso come la traduzione di principi in verificabilità pratica e nella reiterabilità del processo – svincolato dalla teoria, mosso dall'illusione dell'autosufficienza. Al contempo ha evidenziato i rischi di una teoria incapace di gestire e organizzare le competenze applicate. Il ruolo della filosofia in questo scontro tra teoria e tecnica sarebbe quello di far emergere con chiarezza l'unità del sapere, la potenza dell'argomentazione critica e la tensione verso l'ignoto, ovvero ciò che non essendo ancora stato inquadrato tecnicamente preoccupa e attira.

Le sessioni dedicate alla didattica sono state due: nella prima, i relatori, membri del Consiglio Direttivo e della Commissione didattica della SFI, hanno illustrato alcuni dei progetti che hanno visto o vedono ancora la Società fattivamente impegnata su tutto il territorio nazionale per l'aggiornamento in servizio del personale docente della scuola secondaria o per la formazione specifica degli studenti alla scrittura argomentativa. Gaspare Polizzi in particolare ha presentato i materiali didattici prodotti dai docenti che hanno partecipato al seminario *La filosofia e i saperi scientifici*, tenutosi a Firenze, presso il Liceo Ginnasio

Galileo dal 26 al 30 ottobre 2009, e dal 13 al 14 settembre 2010. Si tratta di moduli didattici che mettono a confronto la filosofia con le neuroscienze, la matematica, la biologia, la fisica e l'intelligenza artificiale, e che rappresentano un valido esempio di didattica interdisciplinare. Mariangela Ariotti ha invece illustrato i numerosi materiali prodotti e pubblicati sulle riviste della SFI, Comunicazione Filosofica e Bollettino, sulla scrittura filosofica. Partendo dall'esperienza più che decennale maturata nell'ambito delle Olimpiadi Internazionali di Filosofia, la SFI è venuta delineando un modello italiano di scrittura da affiancare ai tradizionali modelli della *dissertation* francese e a quello anglosassone dell'*essay*. Tale modello vuole superare i rigidi ordini espositivi degli altri due a favore di un uso più libero degli schemi argomentativi, che non siano un *habitus* mentale ma che forniscano lo strumento logico-argomentativo che ogni studente può usare in maniera originale, euristicamente produttiva e più congeniale alla propria personalità. Carla Guetti invece, riprendendo lo scritto di Derrida sopra ricordato, ha declinato il diritto alla filosofia come diritto alla democrazia, come diritto a una formazione finalizzata alla costruzione di una vera e sentita cittadinanza globale. Ha inoltre evidenziato come paradossalmente il bisogno, la domanda di filosofia sia molto forte proprio in quei paesi che non hanno una specifica tradizione filosofica, come i paesi dell'est Europa, del Sud America o dell'Estremo Oriente, mentre al contrario nei paesi occidentali la filosofia è continuamente messa sotto attacco, come il recente caso della riforma scolastica della Spagna sta a dimostrare.

Nella seconda sessione i relatori hanno presentato i risultati delle proprie esperienze sul campo anche al di fuori dei tradizionali luoghi deputati all'educazione, come le aziende, nelle quali la filosofia diventa principalmente esperienza di *critical thinking*, ovvero capacità di analizzare e valutare, con chiarezza, precisione, profondità, coerenza e rilevanza, capacità di porre domande, capacità di cogliere le implicazioni etiche del proprio lavoro. Oppure esperienze di pratiche filosofiche, sia nelle forme della classica relazione a due, sia nelle forme di cene o passeggiate filosofiche, sia in quelle di laboratori di dialogo attivati nelle scuole per migliorare le relazioni tra istituzione e famiglie, tra docenti e tra docenti e studenti, attraverso la creazione di un ambiente sereno in grado di stabilire autentiche relazioni e prevenire possibili situazioni di conflittualità.

La multiformità di prospettive e di contesti nei quali il diritto alla filosofia è stato discusso in questo importante convegno veneziano non è per noi segno di dispersione e di mancanza di caratterizzazione della pratica filosofica oggi; al contrario, ci sembra dimostrare l'efficacia di una categoria come quella del "diritto alla filosofia" per ripensare il ruolo culturale e civile della filosofia oggi e ci spinge a pensare nuovi percorsi, speriamo sempre più condivisi e partecipati, da promuovere per proseguire questa importante sfida.

Laura Candiotto e Francesca Gambetti

* * *

*Prima di essere musica, la musica era soltanto parola:
Derrida e Coleman a confronto.*

Forse pochi pensatori al mondo hanno diviso il pubblico come Jacques Derrida, su cui già prima della sua morte, ma ancor più dopo, tutto il possibile è stato detto e scritto: qualsiasi suo intervento in conferenze, seminari, riunioni, persino incontri quasi privati è stato trascritto e pubblicato.

Non si sottrarre certo a questo destino un volume sul concetto di Armolodia di Ornette Coleman, scritto a molte mani tra cui quelle di Derrida (O. Coleman, J. Derrida, *Musica*

senza alfabeti. Notazioni sulla “*Harmolodic Theory*”, tr. it. a cura di S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2016, da luglio in libreria).

Si tratta senza dubbio di un progetto che, seppur complicato e particolare, si è mostrato da subito filosoficamente interessante. Lanciarsi in questa nuova avventura impone una seria ricerca preliminare, soprattutto una documentazione accurata su Coleman, sul jazz e sulla differenza abissale, su quello spartiacque che l’*Armolodia* ha rappresentato rispetto alla musica tradizionale. Né si può trascurare l’altro versante, quella sorta di abisso di fronte a cui si trova chiunque legga Derrida, a partire dal primo incontro con *Della Grammatologia*.

Se dinanzi alle pagine di Derrida appare inevitabile pensare che la Filosofia non possa più tornare sui propri passi, anche dinanzi a Coleman sembra impossibile non formulare una conclusione radicale: “forse la musica non potrà più essere quella di prima”. Ci sono degli eventi che segnano la storia, che passano ai posteri come un “prima” e un “dopo” quell’evento: in due ambiti differenti e con modalità assai diverse, Derrida e Coleman appaiono, da subito, due “eventi” che prevedono un *pre* e un *post*.

Traducendo Derrida è inevitabile incorrere in critiche e fraintendimenti e il rischio aumenta quando si prova a far dialogare due pensatori così simili eppure così distanti tra loro come Coleman e Derrida.

Il filosofo francese si è sempre posizionato al crocevia di molti nessi interessanti: filosofia e architettura, filosofia e religione, filosofia e letteratura, ma ancora non era emerso – almeno non per il pubblico italiano – il suo rapporto con la musica, forse tenuto nascosto e segreto da Derrida, come a volerlo preservare dai riflettori e dalla carta stampata.

Questo nesso musica e filosofia va al di là dell’estetica musicale, in qualcosa di più radicato, di più profondo e personale, un’archeologia decostruttiva della musica e della filosofia.

Nella condensazione dei concetti di armonia e melodia, in quello più libero e anticonformista di *Armolodia*, si fonda la riflessione di Coleman per una nuova visione del jazz scevro dai classici meccanismi di *tension* e *release*.

Proprio come la decostruzione per Derrida, l’*Armolodia* è un’apertura, uno scorcio poetico che nasce dall’improvvisazione collettiva, possibile soltanto dopo essersi liberati dalla dittatura della perfezione tonale. Impossibile non pensare allo squarcio aperto dalla decostruzione dopo l’abbandono del primato della metafisica occidentale.

È il giugno del 1997 quando, durante una delle tre tappe del tour di Coleman a “La villette” di Parigi, uno spettatore particolare e molto attento, si erge dal pubblico e inizia a porre domande al compositore. Quel 23 giugno sarà consacrato a un incontro *vis-à-vis* tra due delle personalità più particolari ed eclettiche della scena culturale contemporanea.

L’intervista, pur nella sua brevità, tocca i temi dell’*Armolodia*, della democrazia, della civiltà e della civilizzazione, della globalizzazione, dell’assenza di *leadership*, dell’evento e del suo dispiegarsi.

Ricostruendo le storie personali dell’uno e dell’altro, dei soprusi subiti da bambini per il colore della propria pelle (Coleman) o per il credo religioso della propria famiglia (Derrida), i due si confrontano sul concetto di lingua materna e di se e quanto questa influenzi il modo stesso di pensare perché del resto, si sa, “prima di essere musica, la musica era soltanto parola”.

Samantha Maruzzella

RECENSIONI

P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, trad. fr. par A. Gigandet de *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability* (1988), Classiques Garnier, coll. "Les Anciens et les Modernes" (n. 21), Paris 2015, pp. 256.

Nel 1988 Phillip Mitsis, Associate Professor of Classics presso la Cornell University, pubblica uno dei libri più importanti della storia degli studi epicurei: *Epicurus' Ethical Theory*. A ventisei anni di distanza Alain Gigandet propone una riedizione del libro tradotta in francese e ampliata da nuovi e interessanti contenuti dell'autore: un capitolo sulla morte e un'appendice sul problema del libero arbitrio. Il volume è completato da un apparato bibliografico aggiornato. Le ragioni principali di questa scelta sono subito chiare a chi si dedichi alla lettura delle sue pagine: è un libro perfettamente inserito nel dibattito attuale, nonostante sia passato più di un decennio dalla sua prima elaborazione. All'epoca della prima edizione, questo libro rappresentò uno sforzo pionieristico fondamentale per la riscoperta e per la sistematizzazione dell'epicureismo e in particolare della sua etica. Negli anni a seguire gli studi sulla filosofia epicurea videro un rapido e impressionante sviluppo in tutti i suoi ambiti (fisica, etica, psicologia, etc.) con approcci più o meno storici. Ciononostante, la lucida analisi dell'autore, le proposte di interpretazione e le argomentazioni rimangono attuali e convincenti; un lettore che lo sfogliasse, in questa nuova edizione, per la prima volta, difficilmente potrebbe intuirne l'"età anagrafica". È bene insistere su questo punto perché non si tratta di uno studio d'epoca rinverdito e rimaneggiato al fine di renderlo allettante ai nuovi lettori, "buono" per i nuovi dibattiti. Questo libro non tradisce i suoi ventisei anni e i contenuti che ad esso sono stati aggiunti rivelano una vera nuova riflessione dell'autore sul suo primo studio. Per condurre un'analisi che riconosca i meriti tanto della prima edizione quanto della seconda, è necessaria una lettura in due tempi del libro. Nel seguito di questa recensione, quindi, ci si concentrerà in un primo

momento sui contenuti della prima edizione e sulla ricezione e accoglienza che questi hanno ricevuto all'interno dell'ambiente accademico internazionale; in un secondo momento si analizzeranno i nuovi contenuti, nel tentativo di rintracciarne e comprenderne gli obiettivi rispetto alla prima elaborazione e in relazione agli sviluppi che in questi venti anni hanno interessato gli studi epicurei. Nelle intenzioni di Mitsis la prima edizione di *Epicurus' Ethical Theory* avrebbe dovuto mettere fine al silenzio e alla quasi completa indifferenza a cui dal 1886 la filosofia epicurea era stata condannata (soprattutto nell'ambiente accademico anglo-americano). Al 1886 risale infatti l'ultimo studio sistematico sull'etica epicurea (*L'Éthique d'Épicure*) in cui J.-M. Guyau proponeva una rilettura di quest'ultima in chiave utilitaristica. La scelta dei temi operata da Mitsis e la ripartizione interna dei capitoli ricalcava in un certo modo quella effettuata all'epoca da Guyau: 1) piacere e felicità, 2) giustizia e virtù, 3) amicizia e altruismo 4) libertà e responsabilità. Al contrario, gli obiettivi di Mitsis non potevano essere più diversi da quelli del filosofo francese; se il tentativo di Guyau era stato quello di riportare in auge la filosofia epicurea rendendola portavoce di anacronistiche posizioni utilitariste, Mitsis scelse di difendere l'etica epicurea da coloro i quali l'avevano accusata d'essere niente più che un ricettario di vita pratica e sostenne l'importanza di conoscere e comprendere il progetto etico di Epicuro.

L'autore descrive il proprio metodo come un "procedere ordinato", da egli definito "dialettico", che gli permette un continuo confronto tra le posizioni epicuree e quelle "alternative" sia antiche che moderne. Questa scelta di metodo rivela, in Mitsis, la consapevolezza di un certo disturbo di identità della filosofia epicurea. L'esiguità e la frammentarietà dei testi pervenuti, il conseguente e inevitabile ricorso a fonti tarde, qualche volta neutre molto più spesso faziose e ostili all'epicureismo, rendono arduo il compito di delineare un'immagine fedele di quella che dovrebbe essere stata la filosofia epicurea; e ciò non vale solo per gli an-

tichi, poiché la filosofia epicurea è stata spesso forzata, nei secoli, ad adottare prospettive che le erano estranee. Attraverso le tematiche già elencate, l'autore ci conduce alle questioni da lui ritenute più controverse della dottrina etica epicurea. La tensione principale concerne il concetto di invulnerabilità e la sua relazione con: l'amicizia intesa come valore altruistico, le teorie atomiste e le loro possibili derive riduzioniste, deterministe etc. Per giungere a ciò, Mitsis elabora da principio un'interpretazione del piacere epicureo che si distanzia dalla lettura dell'empirismo inglese e dalla concezione soggettivistica. Secondo l'autore, lo studio del piacere costituisce il primo passo per concepire l'invulnerabilità epicurea, poiché esso conduce a una vita felice intesa nel senso di una condizione salutare naturale dell'organismo, uno stato di funzionamento ottimale. I piaceri, infatti, devono essere soddisfatti in maniera semplice e l'individuo deve essere in grado di adattare i propri desideri a ciò che gli si offre più facilmente. In questo senso, i desideri (adattabili e flessibili) e il piacere (naturale e non "cumulabile") contribuiscono a tenere il benessere nelle mani dell'individuo e non in balia della fortuna. Questa concezione dell'invulnerabilità viene messa alla prova dall'autore con la teoria della giustizia. Se a proposito del piacere aveva scelto come pietra di paragone l'empirismo inglese, nel caso della giustizia, Mitsis chiama in causa Hobbes. L'autore sostiene l'assoluta estraneità tra la teoria contrattualista epicurea e quella hobbesiana sottolineandone la lontananza dei concetti chiave: la concezione dell'uomo primitivo come violento e desideroso di potere non coincide minimamente con la posizione epicurea che, anzi, sostiene l'opposto. L'autore, infine, rintraccia nel contrattualismo e nella teoria del saggio-che-non-compie-ingiustizie (una sorta di morale psicologica), il tentativo di Epicuro di combinare due modelli di "giustizia" nei quali il primo tutela il secondo, proteggendo il saggio da chi ancora non lo è. Nella relazione invulnerabilità-amicizia, Mitsis sembra individuare la tensione più forte di tutta la filosofia epicurea. Egli iscrive questa relazione nella più ampia problematica del rapporto tra concezione eudemonistica della felicità concepita come completezza e teoria dell'invulnerabilità e dell'autosufficienza.

L'autore, provando che le dichiarazioni di Epicuro sull'amicizia non possono in alcun modo essere tradotte in termini di calcolo edonistico, afferma che in maniera abbastanza imprevedibile e non priva di oscurità, in questo solo caso, il saggio epicureo sembra rinunciare al completo controllo su se stesso. Il libro si conclude con un capitolo sul "meccanismo della libertà", ovvero sul ruolo e sulle condizioni di esistenza della libertà/responsabilità all'interno dell'atomismo epicureo. L'autore presenta la questione concentrando l'attenzione sulla funzione del *clinamen* e propone uno schematico resoconto delle differenti soluzioni interpretative.

La pubblicazione di questo originale studio suscitò molte reazioni e diede nuovo vigore al dibattito filosofico concernente Epicuro. Da una lettura comparata delle recensioni dell'epoca emergono molte delle questioni che di lì a pochi anni sarebbero divenute centrali e molti studiosi consigliarono ulteriori piste di ricerca all'autore o indicarono possibili migliorie al suo lavoro. Particolarmente acute, in proposito, sembrano le osservazioni di Martha Nussbaum che, nella sua recensione («Philosophy and Phenomenological Research», 51/3 (1991), pp. 677-687) al volume di Mitsis, segnalò l'assenza di due elementi che avrebbero reso forse più completo lo studio: un'analisi approfondita del ruolo della morte e una presa di posizione più salda all'interno del dibattito sulla libertà/responsabilità. Difficile dire se questi preziosi consigli siano a un certo punto tornati alla mente dell'autore o se semplicemente egli abbia continuato a sviluppare il suo primo scritto individuandone i tasselli mancanti. Nella nuova edizione lo studio sulla morte è posto, in maniera significativa, come capitolo di apertura e si prefigge: 1) di analizzare il contesto filosofico in cui la tanatologia epicurea è inscritta; 2) di confrontare la tanatologia con le posizioni degli edonisti contemporanei; 3) di verificare l'esistenza di un sistema, ovvero di un legame/ordine tra le argomentazioni epicuree sulla morte. Questo studio completa il quadro sull'invulnerabilità epicurea individuando dietro le minacce dei desideri smodati il "male globale" che altro non è se non la paura della morte.

Se l'appendice, a un primo sguardo, sembrerebbe dedicata alla possibile identificazio-

ne di Epicuro come primo scopritore della nozione di libero arbitrio, a una seconda lettura, invece, diventa chiaro che per tramite di essa Mitsis intende piuttosto tornare su una questione lasciata aperta. Che libertà è la libertà degli epicurei? E in che modo sarebbe salvaguardata dalla teoria del *clinamen*? L'autore risponde rifiutando l'interpretazione aristoteizzante della volontà epicurea e rintracciando la libertà non nell'atto di volontà ma nella mente, libera, da cui esso dipende. Secondo tale interpretazione il *clinamen* garantirebbe la libertà dell'individuo dalla necessità interna, concedendo ai movimenti mentali un certo margine di indeterminazione. Alla luce di tale quadro concettuale è facile rintracciare il *fil rouge* che percorreva l'analisi della prima versione dello studio di Mitsis: l'invulnerabilità, l'autosufficienza, il saldo controllo dei desideri, la moderazione naturale del piacere poggiano tutti su una sorta di razionalismo ottimista che riconosce all'individuo la capacità di reagire alla propria costituzione interna, di trasformarla, e di trasformare e gestire così la propria vita.

Giulia Scalas

* * *

A. Bisogno. *Il De Magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Città Nuova, Roma 2014, 241 pp.

Lo studio di Armando Bisogno, *Il De Magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, inaugura la collana "Traditiones", che si inserisce nell'ambito del Progetto *Paradigma Medievale*, diretto da Giulio d'Onofrio. Il Progetto ha come scopo quello di approfondire i temi legati alla storia del pensiero tardo-antico, medievale e umanistico e comprende, oltre alla collana "Traditiones", anche quelle "Collationes" e "Institutiones".

La collana in oggetto, che prevede prossima la pubblicazione di altri volumi, ha l'intento di offrire al lettore – servendosi adeguatamente degli strumenti della filologia, della storiografia filosofica e dell'ermeneutica – oltre alla semplice traductio del testo, una nuova e originale traditio. Questo studio presenta, infatti, non soltanto la traduzione italiana del testo latino del *De Magistro*, ma un'ampia introdu-

zione, un approfondito commento dell'opera e una sua interpretazione.

Nell'introduzione Bisogno, svolgendo un'attenta analisi e una ricostruzione del pensiero agostiniano a partire dalle *Confessiones*, si propone di mostrare la presenza di una continuità concettuale all'interno delle opere del filosofo di Ippona.

Già nelle *Confessiones* Agostino descriveva la condizione dell'uomo che, incapace di trovare da solo il senso e l'orientamento della propria vita, è sospinto da un desiderio insaziabile di ricercare (*quaerere*) il *verum*. In questo senso il cristiano rappresenta l'ideale di uomo, in quanto è certo, grazie alla Rivelazione, dell'esistenza della verità e, per questo, non può sottrarsi al *quaerere*, indirizzandolo verso un giusto *telos*, Dio. Nel *De beata vita* Agostino riconosce l'importanza della speculazione filosofica per avvicinarsi a Dio, poiché grazie ad essa l'uomo sarà in grado di ipotizzare l'esistenza di un «piano veritativo più alto» e di dimostrare razionalmente la presenza di un disegno divino immutabile e trascendente, sotteso al disordine del mondo sensibile (pp. 40-41).

La filosofia, tuttavia, non potrà mai ottenere da sola l'accesso alla verità. Nel *De ordine* Agostino afferma, infatti, che la filosofia deve superare i suoi limiti e divenire teologia e, per fare ciò, essa deve liberarsi del mondo sensibile e di un modo di speculare assolutamente fine a se stesso che la allontanerebbe dalla possibilità di tendere al bene sommo. È soltanto attraverso l'*eruditio* nelle arti liberali, le quali rappresentano il più alto strumento filosofico, che l'uomo potrà comprendere i misteri della fede, superando le apparenze fenomeniche.

L'anima è il luogo in cui si trova e in cui ha inizio la conoscenza delle *artes*; essa, per aspirare alla visione di Dio, dovrà ricondurre se stessa all'unità e alla bellezza. In questo senso, sottolinea l'A., l'indagine agostiniana, nella parte conclusiva del *De ordine*, diviene oltre che psicologica e teologica, anche soteriologica, in quanto se le *artes* hanno sede proprio nell'anima e se esse sono il "viatico" attraverso cui l'uomo può avvicinarsi a Dio, più l'uomo conoscerà la propria anima, più riuscirà ad allontanarsi dalla corruzione del mondo sensibile, ad intuire l'ordine divino e a prenderne parte (pp. 50-56).

Le discipline liberali sono, dunque, da sempre presenti nell'animo umano e, per questo, esse sono eterne e immutabili, ma non si trovano presenti nel pensiero cosciente (*De immortalitate animae*). Ed è per questo motivo che l'uomo ha il dovere di intraprendere un percorso interiore e soteriologico, alla ricerca di se stesso e alla riconquista di quella parte più autentica di sé. Bisogna sottolineare come Agostino sembri aver elaborato una vera e propria teoria gnoseologica (p. 57): se le *artes*, che risiedono nell'animo umano, sono immortali, anche l'animo dovrà esserlo. Inoltre, esse sono un vero e proprio "strumento trascendentale" attraverso cui l'uomo ha accesso alla pensabilità del mondo e dell'ordine da cui è costituito. Ma è soltanto con lo sforzo dello *studium* che l'uomo potrà farle affiorare nella coscienza e possederle completamente. Lo studio delle discipline liberali si rivela fondamentale nell'ambito della teologia, soprattutto per coloro che vogliono spingersi al di là di una semplice adesione alla fede religiosa, prendendosi, invece, l'impegno di comunicare alla comunità religiosa la profondità del messaggio, assicurandosi che possa essere comprensibile a tutti. L'A. mostra come le opere che immediatamente seguono alla conversione abbiano tutte una forma dialogica, a testimonianza dell'esigenza di una ricerca che sia tanto individuale quanto comunitaria.

Dialogare di filosofia avrebbe la funzione di risvegliare l'anima e di condurla alla ricerca della verità. Ed è qui che Bisogna fa emergere con grande efficacia l'importanza del linguaggio, il quale rappresenta al tempo stesso la forma che i pensieri assumono prima di venire espressi e lo strumento che consente all'uomo di interagire con gli altri. Il filosofo è, infatti, colui che è capace di utilizzare il linguaggio correttamente e di ricercare il significato e l'origine di ciascun termine, così da scegliere le parole adatte alla comprensione di coloro che ascoltano. Trovare le parole giuste, sottolinea l'A., non è un problema meramente stilistico ma di «ortoprassi logico-linguistica», in quanto ciò implica la ricerca della forma più adatta per il pensiero (p. 69).

Agostino dedica il *De magistro* proprio all'analisi della comunicazione dialogica, della funzione comunicativa del segno, delle diverse forme di comunicazione e inoltre delle poten-

zialità e dei rischi dell'espressione linguistica. Attraverso un'attenta ricostruzione del contenuto dell'opera agostiniana, l'A. si immerge nella prospettiva teoretica del filosofo, il quale opera una vera e propria "decostruzione del linguaggio", non con l'intento di invitare al silenzio, bensì di spingere il lettore ad oltrepassare i limiti del linguaggio usato comunemente e soprattutto inconsapevolmente.

Il primo tema dell'opera è incentrato sulla funzione della parola e, in particolare, sulla capacità dei segni di ricreare nella mente di chi ascolta il pensiero di chi lo ha prodotto. La domanda che Agostino pone all'inizio del dialogo riguarda, dunque, il *ti esti* del parlare e gli effetti che esso produce; la prima definizione che viene fornita evidenzia, oltre alla funzione fatica del linguaggio, quella pedagogica: il parlare è legato all'insegnare (*docere*) e al ricordare; c'è una forma di insegnamento che non si limita alla semplice comunicazione frontale, ma che conduce l'interlocutore ad un dialogo con se stesso. Le due attività sembrano dunque essere intimamente connesse: l'insegnamento è autentico se attiva la memoria e, nello stesso tempo, il ricordare implica la capacità di insegnare a se stessi e cioè di servirsi di segni linguistici per fare riaffiorare l'immagine di qualcosa di profondo che era nascosto nell'animo (pp. 70-72).

La funzione segnica rappresenta, dunque, l'essenza stessa del linguaggio; non è infatti possibile comunicare se non attraverso *signa* e per questo motivo essa è soggetta al rischio di essere fallimentare. Il segno per eccellenza è la parola (*verbum*) la quale, a sua volta, è una emissione vocale dotata di un significato specifico.

Come sottolinea l'A., Agostino attraverso un'attenta analisi dello strumento (il segno) attraverso cui il linguaggio esprime i pensieri, mostra le contraddizioni e i limiti del processo comunicativo. Il problema si pone soprattutto nel caso in cui il segno abbia la pretesa di voler comunicare non un oggetto sensibile e nemmeno un'azione, ma un oggetto intelligibile, un concetto. In questo ultimo caso, l'oggetto non può venire né indicato né mostrato; dunque, l'unico modo che l'individuo ha per intenderlo, è quello di rivolgersi ad un piano interiore, che trascende la comunicazione verbale e che gli consenta di dare un significato universale al *signum*.

L'A. fa emergere l'attualità del pensiero agostiniano sul linguaggio proprio nella capacità di individuarne la sua dimensione finita, in quanto prodotto umano ma, nello stesso tempo, evidenzia la sua necessità per la costituzione di qualsiasi forma di comunità. Se nella quotidiana esistenza è possibile, in nome della necessità di qualunque espressione della comunicazione, anche imperfetta, ignorare le contraddizioni cui il linguaggio inevitabilmente conduce, quando esso da strumento divenga oggetto della riflessione filosofica, risulta necessario ribadire l'importanza di un corretto parlare. Affinché la comunicazione abbia un esito positivo, il linguaggio da solo non è sufficiente; è necessario infatti l'ausilio della fede, la quale spinge l'individuo ad ascoltare il suo "maestro interiore", il *Verbum* divino, l'unico in grado di parlare all'interiorità degli uomini, fornendo loro i criteri veritativi per giudicare la realtà. Il maestro interiore non è soltanto una sorta di luce interiore che indica all'uomo la via giusta da percorrere, bensì rappresenta il fine cui l'umana e insaziabile ricerca deve tendere (pp. 84-85).

L'A. è riuscito ad attraversare in modo puntuale ed esaustivo il pensiero agostiniano e, soprattutto, a far emergere l'oggetto precipuo che accomuna tutte le opere del filosofo d'Ipbona, ossia l'analisi della condizione umana. Ogni individuo è conaturato da un desiderio insaziabile di conoscere e di ricercare il vero; la parola stimola il *quaerere*, in quanto fa nascere nell'uomo la consapevolezza della sua ignoranza ma, al medesimo tempo, dell'esistenza di qualcosa di assolutamente trascendente in grado di colmarla. Esso si presenta pertanto come "il tempo del vivere filosofico" il cui spazio si manifesta per mezzo della parola, la quale risponde al bisogno dell'uomo di comunicare a se stesso e agli altri ciò di cui si rende protagonista attraverso la visione e il pensiero.

Tale studio si muove in costante dialogo con i testi del filosofo di Ipbona, svelandone le molteplici possibilità ermeneutiche pur nell'intento di mantenersi fedele il più possibile al pensiero del filosofo, e mostra, al tempo stesso, la vitalità e l'interesse che la filosofia di Agostino può suscitare nel dibattito contemporaneo.

Claudia Lo Casto

* * *

U. Regina, *Kierkegaard*, La Scuola, Brescia 2014, 288 pp.

A distanza di un anno dalla ricorrenza del secondo centenario della nascita di Søren Kierkegaard (Copenaghen 1813-1855), Umberto Regina dedica al filosofo danese una monografia propedeutica per la collana "Profili" dell'editore La Scuola di Brescia.

Il volume si articola in quattro sezioni: la biografia, l'analisi delle opere, i concetti chiave, la storia della ricezione e si conclude con una bibliografia organizzata per temi. Firmato da uno dei più autorevoli interpreti del pensiero kierkegaardiano, il testo unisce al pregio di una prosa chiara e leggibile, saldamente ancorata ai testi, una notevole profondità di analisi, caratteristiche che nell'insieme fanno di esso un valido strumento tanto per il neofita quanto per l'esperto.

Aprè il volume un resoconto biografico conciso e pregnante che illustra i presupposti esistenziali della filosofia di Kierkegaard: il contesto familiare, il fidanzamento con Regine Olsen, il viaggio a Berlino per ascoltare Schelling, l'attacco del Corsaro e la polemica con il cristianesimo ufficiale. Lo studio del pensiero kierkegaardiano, che corrisponde alla seconda parte del volume, la più corposa, inizia con *Il concetto di ironia con costante riferimento a Socrate* (1841) e comprende i principali lavori pubblicati in vita da Kierkegaard – *Enten-eller, La prospettiva delle fede, La ripetizione, Timore e tremore* nel 1843, *Il concetto dell'angoscia e Briciole filosofiche* nel 1844, *Stadi sul cammino della vita* (1845), *Poscritto conclusivo non scientifico alle Briciole filosofiche* (1846), *Gli Atti dell'amore* (1847), *La malattia per la morte e Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo* nel 1849, *Addestramento in cristianesimo* (1850), *La peccatrice* (1849), *L'Istante* (1855).

Gli scritti pseudonimi e quelli edificanti vengono dunque presentati in una prospettiva storico-evolutiva che integra, come è giusto fare, la produzione poetico-dialettica e quella schiettamente religiosa in uno stesso movimento di pensiero. È noto che Regina si è misurato, in veste di traduttore, con entrambi i versanti dell'attività letteraria di Kierkegaard, curando l'edizione italiana delle *Briciole filo-*

sofiche (Morcelliana, Brescia 2012) – «l'opera filosoficamente più importante dell'intera sua carriera di scrittore» (L. Pareyson, p. 236) – e studiando l'edificante kierkegaardiano nel primo dei *Due discorsi edificanti* del 1843, *La prospettiva delle fede* (Morcelliana, Brescia 2013), ma soprattutto traducendo il capolavoro *Gli Atti dell'amore* (Morcelliana, Brescia 2009), «l'opera più intensa della riflessione religiosa di Kierkegaard» (C. Fabro, p. 226).

Pur conservando l'impostazione di un invito alla lettura, la presentazione non ha nulla di convenzionale e stereotipato. Dall'opera del Danese, infatti, come da un tesoro, Regina tira fuori cose vecchie e nuove; ne è un esempio la traduzione: *Addestramento in cristianesimo*, che rende alla lettera il danese *Indøvelse i Christendom* e suggerisce, meglio di quanto non faccia la traduzione di Cornelio Fabro "*Esercizio di cristianesimo*", il carattere agonico dello sforzo di appropriazione che ogni autentico discepolo di Cristo è chiamato a compiere.

Nella terza parte del volume Regina focalizza le principali categorie della filosofia kierkegaardiana e nel far questo, in maniera discreta ma riconoscibile, avanza la propria personale interpretazione del pensiero di Kierkegaard. Il primo dei concetti selezionati, quello su cui si fonda la "nuova scienza" etica, ovvero l'etica cristiana, è l'amore. Regina distingue – seguendo l'esempio del Danese – tra amore affettivo o elettivo, che i greci indicavano con il termine *eros* (*Elskov* in danese), e amore gratuito o disinteressato, che corrisponde all'*agape* cristiana (in danese *Kjærlighed*).

Ma l'autentica rivoluzione concettuale della filosofia kierkegaardiana sta nella nozione di divenire formulata nelle *Briciole filosofiche* e nel concetto di *inter-esse* presentato nel *Po-scritto conclusivo non scientifico*.

Per ribadire la paradossalità del cristianesimo e, insieme, salvaguardare la libertà «in cui Dio» – per dirla con Barth – «si è dato gratuitamente all'uomo e che Dio ha dato all'uomo affinché questo si dia gratuitamente a lui», Kierkegaard introduce il concetto di "diventare reale" (*Tilblivelse*) in alternativa al tradizionale concetto di divenire (*Vorden*) basato sull'opposizione contingenza-necessità. Nella concezione kierkegaardiana il contingente non può mai assumere il carattere della necessità, nemmeno quando si dà nella storia, una

volta per sempre. Kierkegaard interpreta infatti il divenire come un passaggio dalla possibilità alla realtà, per cui ogni evento «resta possibile anche dopo essere diventato reale» (p. 175).

Attraverso il concetto di *inter-esse* Kierkegaard introduce poi una "nuova semantizzazione dell'essere" che implica importanti conseguenze in ambito ontologico e antropologico: l'essere non viene più inteso come auto-identità, ma come relazione originaria e irriducibile tra due inter-essenti: l'uomo e il Trascendente. L'essere umano, a sua volta, si struttura come un rapporto che si rapporta a se stesso e che, in questo suo rapportarsi a se stesso, si apre alla potenza trascendente che lo ha posto.

Tra i concetti chiave della riflessione kierkegaardiana compare anche quello di "donna". Questa voce, che già figurava nell'Indice dei termini in appendice all'edizione italiana dei *Diari* (S. Kierkegaard, *Diari*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983), rende conto dell'importanza che il "femminile" riveste nell'esistenza e nell'opera del Danese e smentisce la cattiva fama, accreditata presso certo pubblico, di un Kierkegaard misogino. Se si giudica infatti la questione del rapporto tra uomo e donna a partire da una considerazione puramente mondana – per la quale Regina rinvia alle opinioni sollevate e discusse durante il banchetto di *In vino veritas* – il bilancio volge a favore della donna. Nella sfera più alta, poi, quella religiosa, l'uguaglianza tra i generi traspare con chiarezza. Non a caso in *Timore e Tremore* Kierkegaard presenta Abramo e Maria quali paradigmi rispettivamente maschile e femminile del "cavaliere della fede".

Nella quarta parte del volume Regina passa in rassegna le riflessioni che i principali esponenti del panorama filosofico e teologico otto-novecentesco hanno sviluppato sulla scorta del pensiero kierkegaardiano o quanto meno in riferimento polemico ad esso. Regina sottolinea il debito che i vari autori hanno maturato, non sempre con chiara intenzione, nei confronti di Kierkegaard, e denuncia il fraintendimento che il Danese non di rado ha subito da parte dei suoi interpreti.

Dalla teologia dialettica di Karl Barth, che ripropone il presupposto dell'irriducibile

differenza qualitativa tra l'uomo e Dio, all'esistenzialismo di Heidegger, il quale, pur negando alla concezione kierkegaardiana della temporalità un valore esistenziale, riconosce nella categoria dell'edificante un livello di coscienza metodologica ineguagliato, a Dietrich Bonhoeffer, presso il quale il paradosso kierkegaardiano acquista «un'intensità espressiva e una produttività etica nuove» (p. 212).

Ampio spazio è dedicato all'accoglienza ricevuta da Kierkegaard in Italia. Si inizia con la rettificazione del concetto kierkegaardiano di spirito all'insegna del personalismo di Romano Guardini, e si prosegue con Cornelio Fabro, il primo ad aver «compreso l'importanza epocale del pensiero di Kierkegaard» (p. 221), per approdare infine con Luigi Pareyson al pieno riconoscimento della «classicità» di Kierkegaard quale pensatore cristiano, al di là della sua presunta appartenenza al movimento della dissoluzione dell'idealismo hegeliano.

Altro capitolo della fortuna critica del Danese è rappresentato dalla ricezione marxista, a testimonianza del fatto che Kierkegaard si è dimostrato un autore capace di suscitare ammirazione anche da parte di pensatori che si collocano ideologicamente in antitesi alla tradizione cristiana. Così, se l'ateo Sartre ha potuto considerare Kierkegaard un alleato nella lotta contro il sistema, Adorno non ha mai nascosto la propria simpatia per il filosofo danese, pur respingendo il primato dell'interiorità e l'appropriazione come metro di verità, e Lukács, che reputa Kierkegaard uno dei padri dell'«irrazionalismo borghese», fonda inconsapevolmente la speranza di «restituire un futuro alla "ragione"» (p. 252) proprio su quella categoria di «possibilità» che l'autore delle *Briciole filosofiche* ha posto al centro della propria riflessione.

A parte le idiosincrasie e i plateali travisamenti di cui l'opera di Kierkegaard è stata oggetto – Jacques Derrida ha deformato la figura di Abramo in *Timore e tremore*, facendo dell'atto di fede del patriarca biblico un «dare-donare la morte all'altro», ed Emmanuel Levinas ha distinto arbitrariamente tra una «prima» e una «seconda voce» di Dio sul Monte Moria, e così pure tra un primo e secondo Abramo – Regina ravvisa ostacoli e resistenze a una giusta comprensione della filosofia kierkegaardiana anche presso autori ben disposti

verso il Danese. Nel rimproverare Kierkegaard per aver sorvolato il problema dell'essere in quanto essere, Cornelio Fabro mostra ad esempio di non aver tenuto sufficientemente conto della nuova semantizzazione che il concetto in questione riceve nell'ambito del *Poscritto conclusivo*.

Infine, il ritorno a Kierkegaard si pone come un'esigenza ineludibile tanto per la filosofia quanto per la teologia. Se l'una non può trascurare la domanda sul significato dell'esistenza (P. Ricoeur), pena il dimenticare se stessa, l'altra deve tornare alla scuola del paradosso kierkegaardiano se vuole ritrovare la serietà e il coraggio di un'autentica testimonianza di fede (B. Forte).

Igor Tavilla

* * *

F. Papi, *Dalla parte di Marx. Per una genealogia dell'epoca contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2014, 269 pp.

In un passo del suo libro Fulvio Papi sintetizza così le intenzioni che lo hanno ispirato nello scriverlo: «Non molti anni fa un politico di prima grandezza della tradizione che viene dalla "sinistra" mi disse che Marx è talmente superato che lui, piuttosto che occuparsi della sua opera, si sarebbe occupato del suo canarino. Non avevo nessuna difficoltà a comprenderlo da quando il fare politico era assimilato alla comparsata mediatica e al suo linguaggio. Quasi contemporaneamente, in relazione molto probabilmente con l'esordio americano di quella situazione che impropriamente chiamiamo "crisi", le vetrine delle principali librerie di New York riservavano uno spazio speciale dedicato alle opere di Marx [...]. Ho desiderato ricominciare tutto da capo, con un lungo lavoro che ha comportato una infinità di appunti. In concorrenza – suppongo – con il canarino e senza pensare alle vetrine di New York» (p. 244). Il proposito è di liberare il pensiero di Marx dalle incrostazioni dogmatiche della «vulgata» e da speciosi fraintendimenti interpretativi: entrambi frutto di pregiudizi ideologici tra loro opposti. Della figura di Marx, oltre la efficace ricerca iconografica e di commento alle immagini di Fabio Minazzi, vengono segnalati tratti poco noti, come

si evince in questo passo di una lettera del gennaio 1858 ad Engels scritta in un momento difficile nella elaborazione del *Capitale*: «Avevo esagerato troppo nel lavorare di notte, sostenendomi è vero soltanto con limonate da una parte, ma dall'altra *with an immense deal of tobacco*. Del resto faccio dei bei passi avanti. Per es. tutta la teoria del profitto quale è stata finora l'ho mandata a gambe all'aria [...]» (p. 179). Chiusa la citazione epistolare, Papi riprende il filo delle sue analisi: «Quello che è assolutamente chiaro è che Marx, nel pieno della crisi, si pone il problema di una teoria del capitale: non una rassegna di categorie, non una antica didattica antropologica, ma la teoria di quella totalità contemporanea – l'economia – che segnava il carattere dominante della antropologia storica» (p. 179). A mostrare l'originalità fin dall'inizio di come disporsi “dalla parte di Marx” vale il primo capitolo del libro, *L'estremismo idealistico*, espressione riferita all'orientamento dei manoscritti del giovane Marx, il quale tratteggia la figura del comunista come «individuo libero in uno spazio completamente indeterminato considerato come la constanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanesimo della natura». Per Papi si tratta di un radicalismo filosofico che «più che analizzare, cerca di imporre un valore ideale, una metafisica antropologica all'oggettività storica» (p. 25). L'incontro nel 1844 con Engels lo aiutò a fuoriuscire dal “labirinto idealistico” in cui si era inoltrato.

Si avvia un processo di maturazione del suo pensiero in base a due riferimenti di fondo: per i contenuti il pensiero economico dei classici, per il metodo la *Logica* di Hegel. In particolare, il suo confronto più serrato è con la teoria di Ricardo rispetto al quale assume elementi di continuità per un verso, e di forte discontinuità per un altro. Merito di Ricardo è di aver individuato lo scarto tra il capitale anticipato (materia, strumenti di lavoro, tempo di lavoro degli operai) e il valore superiore ad esso del valore di scambio, stimato in relazione al processo di distribuzione della ricchezza derivata dal lavoro: rendita fondiaria, profitto, salario. Oggettivando questo valore aggiuntivo, implicitamente egli sottende la nozione di plus-valore, ma sostiene che questo non deri-

va da un tempo di lavoro operaio non pagato ma che si tratta di “salario naturale” corrispondente a quanto è necessario al lavoratore per sopravvivere e mantenere integre le sue forze per il processo produttivo quotidiano. Di qui la nozione concreta di “forza-lavoro” e di “lavoro vivo”, rispetto a quella astratta di lavoro oggettivato.

Tenendo conto del giudizio di Marx su Ricardo in *Per la critica dell'economia politica del 1859*, Papi annota: «Il confronto con Ricardo riprende sulla teoria del plus-valore, che trasferisce all'interno stesso della produzione quella relazione tra le classi sociali che Ricardo vede solo nel processo di distribuzione. In generale, la critica consiste tutta nel trasferimento alla dimensione storica (che cos'è un uomo se non nella sua prassi?) di quella che nell'economista inglese era un'ontologia regionale economica: anche quando tocca punti centrali della produzione capitalistica – fondamentali anche per Marx – non può darne una narrazione teorica come appartenente a una totalità che ingloba la forma storica dell'uomo se non ridotta preventivamente a struttura fondamentale del processo produttivo» (p. 195). Marx mette a punto le categorie ed i rapporti corrispondenti che consentono di raggiungere una totalità storico-economica, il modo di produzione capitalistico, che ha il suo fulcro nel capitale che investe progressivamente tutti i rami della produzione, connotando la figura sociale dell'operaio come uomo “libero” che vende come merce produttiva la sua forza lavoro. D'altro canto, la merce diventa capitale nel suo processo di circolazione, la cui velocità commisura i termini del profitto e della rotazione e riproduzione del capitale. Interessante è la confutazione del luogo comune sulle cosiddette “profezie sbagliate” di Marx, come quella della caduta tendenziale del saggio di profitto. Su questo punto Papi è *tranchant*: «Non richiamo nemmeno i punti in cui egli mostra le controtendenze a questa previsione. L'osservazione di Marx ha senso all'interno degli elementi storico-empirici che entrano a far parte del suo quadro teorico, che come ogni modello ha necessariamente un elemento di staticità» (p. 110). A questa osservazione l'autore aggiunge: «È invece evidente che il calcolo del profitto capitalistico deve essere individuato nelle diverse contingenze stori-

che, compresa – per esempio – quella contemporanea, che ha visto crescere il profitto del capitale finanziario sino al punto che, per una perversa tendenza speculativa, gli ultimi titoli di garanzia del profitto finanziario non valevano più nulla perché venivano a mancare le condizioni economiche materiali da cui il profitto si può generare sempre» (p. 110). Appare chiara qual è la lettura marxiana proposta dall'autore, in quanto genealogia dell'epoca contemporanea: porsi “dalla parte di Marx” sta a indicare una provenienza alla quale riferirsi per affrontare le profonde trasformazioni in atto del mondo contemporaneo.

Ne segue la necessità di un aggiornamento dell'apparato teorico marxiano e delle sue categorie interpretative rispetto ai fatti economici, come si configuravano un secolo e mezzo fa, rispetto alla espansione capitalistica a livello planetario della realtà di oggi. Per esempio, le attuali caratteristiche del mercato fanno sì che la teoria del valore non è in grado di spiegare le modalità di scambio del mondo contemporaneo. In altri casi si possono cogliere affinità tra figure sociali in apparenza lontane tra loro a partire dal principio di un analogo processo di selezione delle capacità umane in rapporto alle finalità della produzione ed alla sua efficienza. In base a ciò Marx ha parlato di “forza-lavoro” e di sfruttamento del lavoratore. Ora è possibile avvicinare figure sociali differenti quali l'operaio fordista asservito alla catena di montaggio, l'operatore informatico concentrato sullo schermo del computer, l'addetto del *call center* a reiterare le formule di acquisizione dei clienti. Di volta in volta le energie da sfruttare al massimo delle possibilità dell'organismo umano sono le mani, la vista, l'udito e la voce, oltre che sequenze di automatismi mentali. Dunque, pur mantenendo ferma la fecondità di alcuni presupposti, vanno avviate ricerche, definite «aperte e plurali» da Papi, che egli ritiene sarebbe improprio far derivare dai testi marxiani. Accanto alla finanziarizzazione della economia capitalista, la rivoluzione digitale è uno dei connotati più rilevanti della “età della globalizzazione” con effetti sociali, culturali ed economici per molti aspetti preoccupanti. Papi non si astiene dall'esternare interrogativi, dubbi, incertezze, oltre che inquietudini sullo stato di cose della forma di vita che è “la no-

stra civiltà”, per la quale propone risposte solo parziali: «Non siamo più in grado di produrre una teoria della totalità. Da dove iniziare, nel caso avessimo un obiettivo epistemologicamente così ampio?» (p. 216).

Nell'ultimo capitolo intitolato *Un classico ed un umanesimo di difesa*, si sottolinea che Marx ha accompagnato la sua critica della economia politica con la permanenza di un paradigma umanistico a lui profondamente congeniale, che «sottintende il valore di ogni singolo essere umano», da riprendere in quanto «nelle condizioni attuali del pianeta, dove la vita non potrà affatto riprodursi in quelli che oggi consideriamo come i casi migliori e anzi potrà essere soggetta a sconvolgimenti epocali, una prospettiva umanistica, soprattutto a livello della produzione tecnologica, non è una opzione filosofica, ma un paradigma obbligatorio di difesa collettiva» (p. 262). Pertanto, disporsi dalla parte di Marx non appare un vezzo ideologico o una scelta “inattuale”, ma segnala una provenienza che ha qualcosa da porre in luce nelle sorti attuali, non più “magnifiche e progressive” come credevamo o ci auguravamo configurarsi per noi e per le prossime generazioni.

Franco Sarcinelli

* * *

M.T. Pansera (a cura di), *Eredità filosofiche. Saggi in onore di Elio Matassi*, Mimesis, Milano-Udine 2015, 243 pp.

È sempre un compito non facile restituire la complessità di un volume a più voci, e lo è tanto più se a costituirne l'oggetto è una riflessione densa e articolata come quella di Elio Matassi. Rimando, dunque, subito alle pagine della *Presentazione* di Paolo D'Angelo, della *Introduzione* di Maria Teresa Pansera e al *Breve profilo di Elio Matassi* di Tamara Tagliacozzo. Dismessa dichiaratamente ogni volontà esaudiva, è tuttavia possibile riannodare le fila delle molte sollecitazioni contenute nei saggi muovendo da un motivo che coerentemente attraversa il percorso di pensiero di Matassi: mi riferisco al legame tra etica ed estetica, cui credo sia opportuno aggiungere anche la storia. Un nesso che si sostanzia lungo il filo rosso dei suoi studi, a partire da quello dedicato

alle hegeliane *Vorlesungen-Nachschriften* sulla filosofia del diritto, in cui emergono anche lo scrupolo filologico e la solidità di uno studioso che precocemente ha seguito un metodo divenuto centrale nella *Hegel-Forschung*. L'interesse per la filosofia hegeliana è proseguito attraverso quei pensatori che, pur nella critica agli aspetti di chiusura logico-sistematica, ne hanno sviluppato l'eredità, in ciò corrispondendo, peraltro, all'idea hegeliana secondo la quale il senso del patrimonio del pensiero risiede non nel conservarlo come tale ma nella capacità di incrementarlo e arricchirlo con nuove posizioni alla luce delle mutate esigenze del tempo storico. Lungo questa via Matassi incontra, quindi, Lukács e Bloch, ma anche Ritter e Marquard, legando il problema del senso della storia – come osserva Rossella Bonito-Oliva – al riconoscimento della produttività di una dialettica che salvaguardi il valore dell'individualità e, con esso, il principio dell'agire e della responsabilità personali. A tale proposito – nota Giuseppe Cantillo – Matassi fa agire la «connessione di ragione e storia» per «delineare l'orizzonte di una lettura antitradizionale della filosofia hegeliana» (p. 56), in cui la critica di Hegel alla dottrina kantiana del *Sollen* assume una valenza di segno opposto rispetto a quella del suo «tradimento metafisico». Con Ritter, Matassi riconosce, infatti, il significato storico-epocale dell'evento Rivoluzione francese come il terreno concreto a partire dal quale viene realizzandosi il principio moderno dell'«infinito valore della soggettività» posto dal Cristianesimo. Il problema, che Matassi acutamente avverte nel presente e rende esplicito attraverso i riferimenti teorici di cui si nutre il suo discorso, è quello rappresentato dalla esigenza di superare il piano del dualismo facendo agire nella storia una dinamica dialettica che si sottragga a qualunque esito necessitante. È cioè quello della redenzione-giustificazione dell'agire umano che, senza risolversi una volta per tutte in una conciliazione assolvente, ne configuri il senso e l'ineliminabile slancio utopico e progettuale pur nella consapevolezza della sua natura mobile e plurale. Di fronte alla crisi dispiegata della razionalità moderna, la riflessione di Matassi sulle eredità hegeliane nel '900 ha, così, approfondito la centralità da esse riconosciuta all'arte, in quanto «luogo»

teorico della relazionalità tra singolarità e universalità, realtà e idealità, apparenza e verità.

È alla luce degli elementi sommariamente richiamati che viene componendosi coerentemente il quadro variegato dell'itinerario intellettuale di Matassi, per completare il quale è necessario ricordare l'intensa sensibilità personale nei confronti dell'esperienza letteraria ed artistica, segnatamente musicale. E proprio la musica vi assume un ruolo centrale, ma – come viene opportunamente osservato in più di un saggio – non nel senso che fa della musica il principale oggetto della comprensione filosofica, bensì in quanto essa diventa il «luogo» stesso di un pensiero che, abbandonata l'ambizione logocentrica, per aspetti essenziali si costituisce e si configura nell'esperienza musicale. Il volume *Musica* del 2004 tratteggia, con l'Adorno filosofo e compositore, la figura del «compositore dialettico» dalla vocazione contrappuntistica, che rinvia – come osserva Enrica Lisciani-Petrini – ad un «con-porre, un porre-insieme» estraneo al linguaggio verbale (p. 162). Il richiamo alla capacità della musica di esprimere ciò che la parola non è in grado di dire se non separatamente o per astrazione rinvia a un altro aspetto che la caratterizza e che Matassi fa giocare in maniera cruciale. Mi riferisco alla sua natura di arte della interiorità e della temporalità, che rappresenta – per dirla con Derrida – il superamento della «ostinazione dell'esistenza materiale» e dello *Schein*, e, con ciò, la svolta dall'esterno all'interno, dalla oggettività delle forme sensibili e spaziali alla idealità della dimensione interiore, facendone «luogo» autenticamente umano. È questo il motivo conduttore che orienta l'interesse di Matassi per il concetto di musica assoluta (cui ha dedicato rilevanti contributi), come pure, in maniera intrecciata, per la riflessione sulla musica del primo romanticismo tedesco, la filosofia della musica di Hegel fino a giungere a Benjamin, Adorno, Anders, Jankélévitch e, soprattutto, Bloch, oggetto di studi importanti, tra i quali *Bloch e la musica*. In esso Matassi delinea una «utopia concreta», «terrestremente realizzabile», resa possibile dall'esperienza dell'ascolto, definito – come si legge nel Glossario che completa il testo *Musica*, di cui Mario De Caro mette in luce l'importanza – quale «evento acustico-teoretico», che pone in relazione due contingenze: quella del suono

stesso e quella dell'ascoltante, il cui modo di disporsi all'ascolto comporta una radicale ridefinizione della idea tradizionale di soggetto. Vengono, così, delineandosi i tratti principali di quella filosofia dell'ascolto che costituisce probabilmente il contributo più originale della riflessione teorica di Matassi. Non casualmente, su di essa si soffermano ripetutamente gli autori del volume. Oltre quelli già citati, mi limiterò, per ovvie ragioni, a ricordarne solo alcuni: le osservazioni di Francesca Brezzi, che ne mette in luce l'aspetto legato al superamento dell'autoreferenzialità dell'io astrante, e il contributo fornito in tale direzione dal pensiero femminile. O le analisi di Maria Teresa Pansera, che sottolineano la centralità dell'esperienza dell'ascolto nella prospettiva di Plessner. Ancora, le sollecitazioni teoriche che la filosofia dell'ascolto provoca nel saggio di Carmelo Vigna, in particolare per quanto riguarda la relazione tra visione e ascolto (anche questo, tema caro a Matassi). Ma non è possibile soffermarsi oltre.

Conclusivamente, vorrei ricordare come lo stesso Matassi, in una intervista del 2012 (*Un'etica dall'estetica musicale*, in «Lo sguardo. Rivista di filosofia», n. 8, cui si riferiscono le citazioni di seguito riportate), abbia qualificato la propria riflessione come il tentativo di coniugare filosofia morale e filosofia della musica, indicandone il paradigma teorico nell'ascolto, esplicitamente collegato a uno dei concetti fondamentali della riflessione contemporanea, vale a dire quello del riconoscimento (e a questo proposito bisognerebbe approfondirne la componente conflittuale). Secondo la linea tracciata negli studi sopra richiamati Matassi configura l'ascolto come «autoascolto», reso possibile dal suono considerato «quale mezzo di espressione» in grado di condurre l'uomo in «viaggio verso il proprio essere», in cui esso, «gettato nell'evento», sperimenta il proprio Sé più profondo in quanto luogo di tensione tra il contingente e la speranza sempre riaprentesi della meta u-topica, trasformando così l'ineluttabilità del flusso temporale in un «tempo attivo» e dotato di significato. Ed è nel ritrovare se stesso che l'ascoltatore ritrova anche il fondamento universale di ogni Sé, aprendosi con ciò ad una dimensione comunitaria che, lungi dall'essere un luogo statico e immobile, rinvia alla

dinamicità della incessante costruzione di un senso – individuale e collettivo – dell'operare e produrre degli uomini nella storia. In questa direzione la filosofia della musica fornisce «alla progettazione etica nuovo slancio», consentendo pure – come accennato all'inizio – la determinazione di un diverso terreno, oltre quello della filosofia moderna della storia, sul quale nuovamente istituire il legame, per Matassi non negoziabile, tra etica e storia. È questa la ragione che spiega anche la nuova edizione, nel 2012, del testo del 1979 sul *Giovane Lukács* (su cui si soffermano diversi saggi, e, in particolare, quello di Dario Gentili), ed è questo che, a mio parere, restituisce la «cifra» unitaria di un intellettuale «militante» come Elio Matassi. Un carattere di militanza testimoniato in varie forme, tra le quali l'impegno nella rivista, da lui diretta, «Inschibboleth», e fondato sul convincimento che la filosofia sia un mezzo teorico irrinunciabile. Non in quanto, però, portatrice di una verità su cui modellare il reale, bensì muovendo dal riconoscimento del fatto che essa costituisce – come osserva Stefano Poggi – uno «strumento principe per la conoscenza del contesto culturale di un'epoca» (p. 93), legittimandone, dunque, anche l'opera creativa e trasformativa. Certo, Matassi è ben consapevole del fatto che l'emergere di nuove forme di vita e di nuovi mondi sociali esiga nuove categorie di comprensione, alla cui determinazione può contribuire l'intersecazione con altri saperi del mondo umano, come mostra il dibattito contemporaneo. L'epoca attuale manifesta drammaticamente i segni di una crisi sistemica che rischia di mettere in pericolo «l'impianto stesso delle democrazie rappresentative», sospingendo il diritto della sfera individuale in un ambito privatistico per molti aspetti funzionale a quello stesso sistema che lo nega, erodendo con ciò i margini della partecipazione alla vita collettiva. Di fronte ai sempre più larghi spazi di conflitto che – a vari livelli e in diverse forme: religiose, culturali, politiche – il dominio senza regole della logica economico-finanziaria spalanca, è necessario uno sforzo per delineare le forme di una rinnovata razionalità, che sappia farsi carico del principio della responsabilità e della scelta nei confronti del proprio tempo, che diventa anche perseguimento consapevole di un progetto di configurazione del futuro. Da

questo punto di vista appaiono ugualmente inadeguate tanto la radicalizzazione dell'idea post-moderna della dissoluzione di ogni fondamento quanto una pura ed ineffettuale *Sensucht* della forma. Il pericolo – Matassi lo dice con lucidità – è «quello di cedere alle sirenne dell'irrazionalismo e del nichilismo», che si traduce di fatto in una accettazione-giustificazione dell'esistente. Per sottrarsi ad esso è necessario mettere al centro, sorretto da una forte spinta etica, non più solo il privato o il pubblico, ma ciò che è “in comune”, che come tale qualifica l'individuo a più livelli: nella sua irriducibile singolarità; quale membro di una comunità (anche alla luce dei fattori concreti, situazionali, che la caratterizzano); come por-

tatore di un valore universale che, proprio per questo, non può che essere partecipato e condiviso, dunque: riconosciuto. È questo senso di un operare “comune” che Matassi ha ricercato nel suo personale profilo di intellettuale (nel quale si inserisce anche la teorizzazione di cui ha fatto oggetto un'altra sua grande passione, quella per il calcio). La via indicata è quella dell'esperienza dell'ascolto, intesa, si è detto, come incontro tra due contingenze, e perciò connotata da una costitutiva – ma seria e impegnativa – “leggerezza” (cui è dedicata la parte finale del volume con due brevi contributi, uno di Lucrezia Ercoli e l'altro dello stesso Matassi).

Clementina Cantillo

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

- 1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 50.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 10.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo del Prof. Emidio Spinelli: emidio.spinelli@yahoo.it oppure emidio.spinelli@uniroma1.it
- 2) Si richiede:
 - un *abstract* in inglese (max 500 caratteri, spazi inclusi) più max 5 *keywords*; inoltre l'indicazione, nella prima nota, della propria istituzione di appartenenza e un indirizzo e-mail;
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, e stampare in corsivo il titolo dell'opera;
 - per i libri casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *L'etica di Democrito*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 3) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.
- 4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

S.F.I.
Società Filosofica Italiana
Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax:++39.06.8604360; e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.
Francesca Gambetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti
Recapito Presidente: Francesco Coniglione
Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Catania
Via Biblioteca, 4 - 95124 Catania (CT)
Tel.: 339.6392983
e-mail: f.coniglione@unict.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360 e-mail: gambettif@gmail.com

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

Società Filosofica Italiana – Segreteria (c.a. Francesca Gambetti)

Via Carlo Fea 2, 00161 Roma

Tel., segr. tel., fax 06/8604360 (martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all’invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino tempestivamente e per iscritto alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l’aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l’ammontare della quota di iscrizione è di €25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l’invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.