

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 220 – gennaio/aprile 2017



Carocci editore

Direttore / Editor – Emidio Spinelli

Direttore Editoriale / Editorial Assistant – Giuseppe Giordano

Comitato Scientifico / Editorial Board – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Managing Editorial Assistants – Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale 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.

Editore: Carocci editore spa
Corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2017: Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;

– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;

– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT92C0103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana
Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana
Emidio Spinelli (*Presidente*), Clementina Cantillo e Carlo Tatasciore (*Vicepresidenti*), Rosa Loredana Cardullo, Francesco Coniglione, Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Carla Guetti, Stefano Maso, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Maurizio Villani – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984
Direttore Responsabile / Francesca Brezzi
Quadrimestrale

ISSN: 1129-5643
ISBN: 978-88-430-8794-5

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel marzo 2017 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Studi e interventi

- Clash of Cultures? German Philosophers of Science
and the Great War (1914-1918) 7
di *Gereon Wolters*
- Una questione aperta: Croce e le scienze 29
di *Giuseppe Giordano*
- Il «carattere aggressivo» della filosofia.
Heidegger e il corso sull'*Essenza della libertà umana* 49
di *Stefano Bancalari*
- Il “falso dilemma” della libertà in Giovanni Vailati 63
di *Ivan Pozzoni*
- Un ricordo di Hilary Putnam 71
di *Mario De Caro*

Didattica della filosofia

- All’orizzonte delle Olimpiadi di Filosofia:
la riflessione sulla scrittura filosofica 77
di *Mariangela Ariotti*
- Il pensiero in scena. 87
Note a margine di un’esperienza di teatro filosofico
di *Giulio Moraca*

Spazio recensioni

- A. Schiavone, *Ponzio Pilato. Un enigma tra storia e memoria*,
rec. di *Francesco Verde* 99
- G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio
da Spinoza a d'Holbach*
rec. di *Igor Tavilla* 102
- M. Salgaro, M. Vangi (Hrsgg.), *Mythos Rhythmus.
Wissenschaft, Kunst und Literatur um 1900*
rec. di *Carlo Tatasciore* 106
- F. Piro, *Manuale di educazione al pensiero critico.
Comprendere e argomentare*
rec. di *Giovanni Boniolo* 109

Studi e interventi

Clash of Cultures? German Philosophers of Science and the Great War (1914-1918)

di Gereon Wolters*

Abstract

Not all German scholars served in the armed forces in the Great War; many of them fought through their writings and speeches. Among philosophers, too, we find a fair number of war propagandists. This paper deals with the nascent subdiscipline of the philosophy of science, drawing on correspondence and diaries. The most important young philosophers of science (the oldest was 33) either reacted with naïve enthusiasm (Rudolf Carnap, at least initially), or opposed the war (Moritz Schlick, Otto Neurath, Hans Reichenbach), or were completely apolitical and preoccupied with themselves (Hugo Dingler). The only war propagandist was Heinrich Scholz. During the war, however, Scholz was still a theologian, who switched to the philosophy of science only after the war – after reading the *Principia Mathematica* of the pacifist-inclined Bertrand Russell. Among the German scholars of the time, we find a feeling of being collectively humiliated by the rest of the world. This presumed humiliation they took as justification for war. I see alarming parallels to sentiments with scholars in present day Russia and in large parts of the Islamic World.

Keywords: World War One, German philosophers of Science, collective humiliation, Islam, Russia.

1. Introduction

In Plato's ideal city-state philosophers should be kings, or kings should at least «genuinely and adequately» (γνησίως τε καὶ ἰκανῶς) philosophize (Plato, *Republic*, 473d). Fortunately, Plato's request has remained unheard, as there has been most of the rest of Plato's political philosophy¹.

* Universität Konstanz; gereon.wolters@uni-konstanz.de.

¹ Still the best critique of Plato's (before the word) totalitarian political conception

On the other hand, even explicit political anti-philosophy, i.e. excluding from politics the argumentative analysis of the possibilities and limits of knowledge, of our morally relevant acting and of our value judgments, is just another form of philosophy². “Argumentative analyses” mean analyses that *should* be based on premises and arguments that could and should be shared by everybody. Modern philosophy calls them *universalizable* arguments. Here is, in fact, room for philosophers and intellectuals in general. One speaks of public intellectuals. Unfortunately, suppositions of universalizability, i.e. assumptions about what should be *ideally* acceptable for everybody, may easily fail.

A particularly disastrous example of not even thinking about the universality of their arguments we find in writings and talks about World War One of German philosophers and German university professors in general: emotions replace facts, prejudices instead of balanced judgments, associations instead of arguments. Similar to almost the entire educated bourgeois society, also German philosophers see themselves at war. The Great War was in their perspective not only a war between states, but also a war of cultures, a «holy war» (cf. Scholz, 1915a, p. 24 and Scholz, 1915c, p. 19): on the one hand the idealistic, unselfish, education-oriented German culture of conscientiousness, on the other hand the hedonistic *civilisation* of the French and the British “cousins”, worshipping mammon and being addicted to phantasies of world domination.

Philosophers were always among the initiators and signatories of public appeals and proclamations. The neo-Kantian Alois Riehl (1844-1924), for example, was one of the four authors of the notorious “Manifesto of the Ninety-Three” of October 4, 1914, entitled *To the Civilized World (An die Kulturwelt)*³. This “Manifesto” was written in a high-flown moral tone and was signed by 58 university professors, among them philosophical celebrities like Rudolf Eucken (1846-1926), Wilhelm Windelband (1848-1915) and Wilhelm Wundt (1832-1920). The authors naively and self-

is in the first volume of Karl Popper’s *The Open Society and Its Enemies* (Popper, 2003).

² I am relating here to Kant’s definition of philosophy in his *Introduction to Logic*: «The field of philosophy [...] may be reduced to the following questions: 1. What can I know? 2. What ought I to do? 3. What may I hope? 4. What is Man?» (Kant, 1800, A25f.; German ed. p. 447f.; English transl. p. 15).

³ Cf. von Ungern-Sternberg, von Ungern-Sternberg (1996) and Brocke (1985). The full text is also in the collection Böhme (2014, pp. 47-9). An English version of the *Manifesto* with the names of the signatories was published in “The North American Review”, Vol. 210, No. 765 (Aug. 1919), pp. 284-7. It is easily available in the English Wikipedia (“Manifesto of the Ninety-Three”) (seen December 2016).

righteously misjudged the reception in the rest of the *Kulturwelt*, and so the “Manifesto” became a communicative disaster (cf. von Ungern-Sternberg, von Ungern-Sternberg, 1996, p. 52). Almost two weeks later, on October 16, 1914 followed an equally high-flown, but shorter “Declaration of University Professors of the German *Reich*”. Its initiator was the classical philologist Ulrich Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931). More than 3000 university teachers, among them many philosophers, signed it. This does not come as a surprise, since the entire teaching personnel at German universities is estimated at around 4500 (cf. Bruendel, 2003, p. 14). I do not know of even one person that *explicitly* und *publically* refused to sign the declaration.

I am not going to deal with those and other *collective* military actions of German philosophers and scholars. Nor will I try to give an overall analysis of German philosophers and philosophy on the cultural battlefield. Rather, I would like to present “impromptus” in the perspective of the history of mentalities of German philosophers of science. My philosophical interest in doing so is twofold. *First*: from philosophers, following the example of mathematicians and natural scientists, one might most likely expect to present universalizable, for not to say objective arguments together with respect for basic methodological categories as the distinction between individual and collective or between facts and norms. My first question, thus, is: do philosophers near to science look in this methodological respect different from «academic culture warriors» («gelehrte Kulturkrieger»: Lübke, 1963, p. 173) like Eucken, Riehl, Wundt or Max Scheler (1874-1928)?

Let me just state: there was no publically declared opponent of war among German university philosophers, at least in the first two or three years of the war. Among German university scholars of all disciplines there were perhaps only three: the physicist Albert Einstein (1879-1955), the physiologist Georg Friedrich Nicolai (1874-1964), and the astronomer Wilhelm Foerster (1832-1921). Only these three have signed Nicolai’s “Appeal to the Europeans” (*Aufruf an die Europäer*). This proclamation was intended as a critical reaction to “To the Civilized World”. However, since only three university scholars had the insight and courage to sign it, it remained unpublished. Nonetheless, some philosophy also enters into the *Aufruf*. There was, in addition to the three natural scientists, a fourth philosophical player, the private scholar and journalist Otto Buek (1873-1966), a university friend of Nicolai⁴.

⁴ Ironically, a few days before, the astronomer Foerster had also signed “To the Civilized World”, obviously unaware of its content. According to von Ungern-Sternberg, von Ungern-Sternberg (1996, p. 26), most signatories did not know the text of “To the

My *second* philosophical interest is a self-critical one. It consists in the counterfactual question, how *we ourselves* would have behaved under the then existing boundary conditions. At the same time we have to bear in mind that we have to supply sufficient methodological caution and prudence, when we ourselves try to give interpretations and meaning to contemporary events and developments.

The attitude of university philosophers towards the Great War does not seem to have been very different in other European countries involved. To the best of my knowledge, there were only two confessing pacifists: the French Louis Couturat (1868-1914) and the Englishman Bertrand Russell (1872-1970). Both were logicians and they are among the fathers of modern philosophy of science. It is a tragic irony that Couturat was among the first civilian victims of war. The French *Wikipedia* notes: «sa voiture fut en effet heurtée par la voiture portant les ordres de mobilisation de l'armée française» (seen January 2017). Russell, at the time lecturer at Trinity College, Cambridge, went to jail for his fight against the introduction of compulsory military service in Britain (on Russell's position see Hoeres, 2004, pp. 179-90 and *passim*). It was Russell, who already in 1915 expressed the deepest truth about the Great War: «This war is trivial for all its vastness. No great principle is at stake, no great human purpose is involved on either side» (cf. *ivi*, p. 185). Briefly, Russell saw a war of social elites, fueled by political and emotional trivialities.

Modern philosophy of science, so far the last great European Enlightenment project, began with Logical Empiricism, a movement that initiated at the beginning of the 1920s in Vienna ("Vienna Circle") around the Berlin-born philosophy chair holder Moritz Schlick (1882-1936), who had been a student of the great physicist Max Planck⁵. The founders of Logical Empiricism I am going to talk about, were in their twenties and early thirties, when the Great War broke out in 1914. Schlick and Otto Neurath (1882-1945), the tireless organizer of the Circle, were both 32. Rudolf Carnap (1891-1970), arguably its sharpest mind, was only 23, as was Hans Reichenbach (1891-1953). One has to remember that the unconventional and original philosopher of science Hugo Dingler (1881-1954), who was already 33 in 1914, was not a Logical Empiricist.

In addition, I would like to consider another philosopher, Heinrich Scholz, who in 1914 was a 30 year old *Privatdozent* (a sort of adjunct

Civilized World". Only one refusal to sign is "completely secured", that of the great Göttingen mathematician David Hilbert (1862-1943).

⁵ The so-called "Berlin Circle" of Logical Empiricism around Hans Reichenbach was smaller and less influential.

professor) of theology and philosophy of religion⁶. In 1917 Scholz received a theological chair at Breslau (now Wrocław, Poland) and in 1919 a philosophy chair at Kiel. In 1921, Scholz had read the *Principia Mathematica*, a fundamental work of modern logic, written between 1910 and 1913 – ironically – by the pacifist Bertrand Russell and by Alfred N. Whitehead (1861-1947). This book motivated the philosophy chair holder to pursue a full study of mathematics and theoretical physics. In 1928 he went to Münster, where his chair got the first teaching assignment for “mathematical logic and basic research” (*Mathematische Logik und Grundlagenforschung*) in 1936.

2. Moritz Schlick

Moritz Schlick, the *spiritus rector* of the Vienna Circle, had received a doctorate in physics with Max Planck in 1904, and was teaching as a philosophy *Privatdozent* at the University of Rostock. In the medical examination for compulsory military service, in both 1906 and 1907, Schlick was declared «permanently unfit for service in the army and the navy» (Iven, 2008, p. 62). Nonetheless, the young *Privatdozent* seems to have experienced a feeling of togetherness, which had particularly overcome bourgeois Germany in the first days of August 1914⁷. The young philosopher, unfit for military service, believed to have national duties. On August 3, 1914 he wrote to his father, a Berlin entrepreneur, that he wanted to make himself «useful for the fatherland», preferably with the meteorological service (*ibid.*). However, he made it only to a training as stretcher-bearer and soon returned to university. In October 1915, his state of health was upgraded and he was judged «fit for service at the garrison» (*garnisonsdienstfähig*). Visibly relieved about the not too dangerous upgrading he could write to his American wife: «So we have

⁶ *Privatdozenten* are a rather peculiar university institution, especially in German-speaking countries. After successfully passing a special examination (*Habilitation*), one becomes a *Privatdozent* and is then obliged to teach and examine one course per semester or per year (usually without payment). For the rest he or she is waiting for an appointment as a professor. In Italy, the system seems to be similar after the Riforma Gelmini, that introduced the “abilitazione” as a prerequisite for applying for a professorship.

⁷ Then and later there was often invoked a war-crazed «August experience» (*Augusterlebnis*) or «Spirit of 1914» (*Geist von 1914*), respectively, that were believed to have forged national unity. They were, however, not as widespread, as was claimed until a few decades ago. It is, rather, a conservative-bourgeois myth, «a narrative of a bygone event that had its objective clearly in the present: overcoming the class division of German society» (cf. Verhey, 2000, pp. 17ff., quotation p. 22). I would like to add the guess that also the *religious* division should have been overcome: the Prussian Wilhelmian, protestant camp tried to integrate the Catholic population into the national united front.

a good breathing space and won't worry about the future» (*ibid.*). This is anything but war enthusiasm. Barely a year later, Schlick had to undergo another physical examination. This time it was about the ability to join the militia (*Landsturm*). He worried about being declared fit, even if he still hoped (in a letter to his father, August 5, 1916) «to once again slip through, since during the last examination [...] besides my little cardiac insufficiency a chronic catarrh of the apex of the lung was diagnosed». However, it turned out once again well and only from March 1917 until the end of the war, Schlick was drafted as the head of a physical laboratory at the airport Adlershof, near Berlin. Overall, Schlick's correspondence during the war shows a considerable lack of war enthusiasm⁸.

Nonetheless, the Rostock *Privatdozent* is one of the signatories of the "Declaration of University Professors of the German *Reich*" of October 16, 1914 (mentioned in section I), which emphasizes the unity of the German people and the German military (cf. Iven, 2013; see also his introduction to Schlick, 2013, p. 29f.). Unfortunately, I do not know of any documents about the details of Schlick's signing the "Declaration". Certainly, one cannot exclude a certain group pressure, for a month earlier Schlick had published a statement that points into a different direction from the "Declaration". On September 5, 1914 the local *Rostocker Anzeiger* published a letter to the editor under the heading «Dear Fatherland!»⁹. In this letter, Schlick presents an extremely sharp reaction to a previous letter to the editor by an unnamed woman. It shows among other things that political correctness was not yet an issue in those days¹⁰:

With indignation we read phrases that we would expect from the mouth of a wild suffragette. We are not used to hearing them in public in a civilized German town. [...] Not German, not feminine is that emotional gush. It is tasteless and indecent to talk witlessly in the sublime presence of the great war about the "potbelly" of Edward VII or the flabby cheeks of Queen Victoria; and it is foolish phrase mongering to say «Every German street sweeper is too good for tipping an English gentleman with his foot». For, also Charles Darwin and John Ruskin, Lord Lister and Lord Avebury were English gentlemen. [...] Who lets himself carry away to excessive rant, renders a disservice to the fatherland, since he stirs up low sentiments and disparages our reputation abroad. Who would deny that there are noble and able people in all foreign nations, whose opinion is in our interest? [...] It is worthy of us to beat the enemy by our deeds; it is unworthy to vilify him by mere words. We should remember this and should also maintain –

⁸ I can relate here only to the excerpts, published in Iven (2008).

⁹ The German «Lieb Vaterland!» is the beginning of the refrain of a patriotic anthem that served in the 19th century as a sort of unofficial national anthem.

¹⁰ I am grateful to Mathias Iven of the *Moritz Schlick Forschungsstelle* in Rostock that is in charge of the *Gesamtausgabe* for providing me with a copy of the article.

spoken and written – the high level of German education and civilization that we are defending in this great battle.

This letter shows Schlick's early, somewhat ambivalent position: the Great War is a war of cultures, but vilification of the enemy should not be used as a weapon. In other words, already during the bourgeois euphoria about winning during the first weeks of the Great War Schlick calls for objectivity or at least decency.

In accordance with this public statement, there are notes for a course of lectures on Friedrich Nietzsche (1844-1900) that Schlick had planned for the winter semester 1914, but could only be given because of the war in the summer semester 1916. In these notes of the beginning of the war, Schlick criticizes above all French and English scholars, who claimed a connection between Nietzsche's philosophy and German militarism and war:

War and warfare cannot be explained by claiming that single nations had filled their mind with some philosophy; one could at most blame the absence of philosophy. All wars, generally all conflict arise from much lower but much more powerful instincts than is the philosophical urge. [...] Genuine philosophy always brings peace; the philosophical spirit goes hand in hand with the spirit of peace (Schlick, 2013, p. 85f.).

Firstly, Schlick draws attention to the fact that «our political and military leaders [...] have not at all very eagerly dealt with this [i.e. Nietzsche's] philosophy» and «as far as they knew it at all [...] were by no means enthusiastic followers». Secondly, the «claimed connection between the belligerent volition of the people and the ideas of Nietzsche is by no means possible. Whoever interprets the brilliant ideas of our philosopher-poet that way [...] has not at all understood him» (ivi, p. 79f.). Schlick notes further: «Nietzsche, this is enthusiasm, the enemy of beer coziness, for which it needed a war to startle us out. We can learn from Nietzsche to be enthusiastic also without war and for higher issues that even the fate of the people» (ivi, p. 343).

At the same time, Schlick opposes the defamation of the enemies, this time with regard to their *philosophy*.

One has, for example, pointed out that French thinkers deal peculiarly little with *moral philosophy*. But this does not mean that the French were immoral or that they were too bellicose. [...] One accuses the English habitually of petty mercantilism and believes to show this also in their philosophy. But you will look in vain with the greatest English philosophers, like Berkeley and Hume, for traits that might confirm this view (ivi, p. 84).

German wise guys, who intend to derive the English petty mercantilism from “utilitarianism” as standard conception of English moral philosophy, receive linguistic instruction:

Good is in English utilitarianism what creates as much as possible happiness for as many people as possible. This conception is sensible and fair; one cannot identify in it any sort of petty utility.

We do not know, whether Schlick presented this introduction of 1914, when, in summer 1916, he finally gave his course. Therefore, we also do not know how students might have reacted. It is clear, however, that he always called for fairness, notwithstanding an early sense of patriotic duty. Nonetheless, one notes a certain inconsistency. On the one hand, in his letter to the editor *Lieb Vaterland!* of September 1914 Schlick talks about a war of cultures – allegedly «German education and civilization» are defended. On the other hand, he lucidly identifies «low instincts» as the cause for this first great slaughtering of the XX century. Schlick, the philosopher of science, right from the beginning regards the war with a certain reservation, calls for the universalization of arguments and for decency and was happy, when the war was finally over.

After the war, Schlick proved himself as an impeccable democrat, who always distinguished between philosophy and politics. In 1936, a mentally disturbed former student shot him dead on the stairs of Vienna University. Rightwing catholic groups of the anti-democratic-authoritarian Austrian Corporative State were delighted¹¹.

3. Heinrich Scholz

When the war began, the thirty-year-old Heinrich Scholz had already served for four years as a *Privatdozent* for philosophy of religion and systematic theology at the University of Berlin. Scholz was quite different from Schlick. He could pass as a pure romantic and an opponent of enlightenment. For Scholz, «the German attitude towards life does not consist in thinking as a product of reason [...], but rather in “meaning” (*Sinn*), “heart” (*Herz*) and “soul” (*Gemüt*)»¹². The Great War had hardly began, when Scholz despite his young age entered the lectern as war philosopher and interpreter of meaningfulness. As the son of a «respected Berlin minister, powerful Church politician and influential teacher» of

¹¹ Stadler (1997, pp. 920-61) gives an informative documentation of the case.

¹² Scholz (1917, p. 54). Consequently he states «Even though the romantic ideals became established in Germany through the world-historical movement of the enlightenment, German idealism has overcome enlightenment» (ivi, p. 74).

the pietistic Moravian Church (*Herrenhuter Brüdergemeinde*) Scholz was certainly more qualified for this job than Schlick with his entrepreneurial family background (cf. Molendijk, 2005, p. 18). In 1915 alone, Scholz published three war pamphlets. The first is *Idealism as the Bearer of War Philosophy* (*Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*). Here the war results from a postulate of “critical idealism”, a position invented by Scholz. The second, *Politics and Morals* (*Politik und Moral*), establishes the ethical obligation of the Germans to wage the Great War, while the third, *The War and Christianity* (*Der Krieg und das Christentum*) increases the dose by claiming that the Great War is not only compatible with Christianity but a kind of divine command. After this first philosophical-theological drumfire there followed in early 1917 *The Essence of the German Spirit* (*Das Wesen des deutschen Geistes*), intended as a fundamental work. All Scholzian war pamphlets are, as he states in the first one «more than sympathetic inspection of the war. They do not intend to idealize war, but would like to elucidate the ideal motives that in and of itself are involved in war. This consideration is intended to be still valid also after the war and was written both for the sake of idealism and the sake of war» (Scholz, 1915a, p. Vf.; cf. Scholz, 1915c, p. 33).

Basically, Scholz’ philosophical-theological analyses of war were nothing else but short-lived war propaganda for the educated classes, particularly of their Prussian-Protestant variety. Despite the already existing methodological pretensions of the author, those analyses do not even comply with modest methodological standards. At best, Scholz delivers two considerations for a duty to war that show a certain similarity to arguments: 1) Social Darwinism; 2) the “national sense of honor” of the Germans.

The first consideration is based on a Malthusian conception of Social Darwinism. Human beings are no pure spiritual or rational entities. They, rather, are psychophysical beings. This uncontested basic anthropological fact requires, according to Scholz, «a masculine idealism, that subjugates all forms of life to the idea, without destroying them» (Scholz, 1915a, p. 6). The result of masculine idealism, in turn, is «animated life» (*ibid.*)¹³ with its fundamental determination of an «immodesty, which orders individuals and entire populations, to become more and more what they are» (Scholz, 1915a, p. 8). But, watch out! «Immodesty» that is so desirable might degenerate into «impudence» (*Unverschämtheit*) and «insatiability» (*Unersättlichkeit*), «that lays claim to everything for itself, not because it is in need of it, but simply because it is there and because it is disturbing to see somebody else or others owning it» (*ibid.*). Scholz recommends a

¹³ Scholz’ concept of life remains remarkably vague, given its central systematic position.

surprising source for the correct calibration of immodesty. It is that «noble form of the consciousness of power [...], which makes Mohammed saying in the Quran: Lord, open me space in my narrow chest!» (*ibid.*).

It is more than methodologically dubious that Scholz without a moment of further reflection transfers the uncontested psychophysical constitution of *individual* human beings to *collectives*, i.e. «peoples» (*Völker*), and that he adds Social Darwinist imperatives. Just as the psychophysical nature of the individual is necessarily situated in space, so are collectives of people¹⁴:

And a people? It needs even more soil, if it wants to act out its subjectivity and to spread its roots, in order to benefit of the necessary saps. [...] If a people succeeds in getting the soil peacefully, the better for the idealist. If not, the sword and not renunciation is the proper weapon of idealism. [...] An unconditional guarantee for preserving peace is given only when a people renounces new soil, new property and new acquisition. [...] This means a restriction in the struggle for life (ivi, p. 19f.).

In brief, «The best should dominate the earth» (ivi, p. 14). Moreover: «Psychophysical self-assertion, insofar it conduces to moral self-preservation, is always a morally justified end» (ivi, p. 27; cf. Scholz, 1915c, p. 20f.).

In addition to the methodologically questionable category mistake of transferring the psychological constitution of individuals to collectives and the argument-free transition from the factual to the normative in connection with the Social Darwinist conception of a struggle for *Lebensraum* (“A people without Space”, *Volk ohne Raum*) I would like to criticize the *lack of a universalistic perspective*. The psychophysical condition that Scholz attributes to the German people, should it not ought to hold for other peoples as well? If so, would it not relativize German demands? In a similar way the social Darwinist claim would be relativized.

Let us now turn to Scholz’ second “argument”: “national pride” as a duty to war.

The honor of the fatherland is certainly a religious symbol, also in a Christian sense. It supersedes everyday feeling and elevates man to the sublime, i.e. the region, where we instinctively seek the divine. [...] The honor of the fatherland, for which one fights, is the ultimate good on earth we know of. [...] We neither fight for money nor to become famous. Rather, we fight for the good name our fathers have passed down to us; we fight for an existence that we may bequeath

¹⁴ Scholz is, nonetheless, in a position to criticize with others such logically illegitimate transitions, so when he, e.g. in Scholz (1915b, p. 24, cf. p. 35f.) complains with what he calls «humanistic idealism [...] an inadmissible transfer of individual moral principles to the actions of the state».

to our children and grandchildren with the conscience of a good steward. The good steward is a figure that dominates Christianity since the beginnings of our religion. Admittedly, also our enemies could use this way of looking at things. This is an issue between them and God, with which we as Christians do not interfere [...] (Scholz, 1915c, p. 49f.).

Among the enemies, however, the Christian stewardship is heavily marred by «egoism and vanity» (ivi, p. 50). Therefore, there is no moral symmetry between Germany and its enemies. The German «fight for *Heimat* and fatherland is a holy fight, a fight under the protection of Christianity» (ivi, p. 51). In short, Scholz tries to defend the argumentative nullity of his considerations by declaring them in accord with “Christianity” and an allegedly Christian conception of justice:

What we have achieved so far, is not only a success of our weapons, but also a success of our economic and intellectual culture – against the will of the world. In this sense the war should rather be compared to a game of chess, in which no greater gain or loss occurs without a *just* [my emphasis] cause (ivi, p. 60).

After all, the just German cause secures divine assistance (for justice in war cf. ivi, pp. 5ff.)¹⁵.

In view of so much enthusiasm for the war and the moral and religious duty to wage it, the question arises, whether Scholz himself served in the trenches of the Great War. In subtle pastoral dialectics (preaching water and drinking wine) Scholz was aware that a problem might arise:

War [...] remains a huge evil, as all, who have taken part in combat, tell us. Nothing is more outrageous for the soul than that cheap idealism of those, who without serving in the field give speeches *behind* the front and explain how beautiful and sublime it is to see – how others die for us (Scholz, 1915a, p. 28).

Yet, the philosophical-theological war propagandist Heinrich Scholz did not serve in the war because of a stomach problem...

As far as I know, Scholz has never publically renounced his war propaganda. However, as already mentioned, after reading the *Principia Mathematica* he seems to have actually made a turn that reminds us of a religious conversion¹⁶. In a paper of 1934, he defines what he calls men of “intellectual character” by four properties. I quote just two:

¹⁵ As often in Scholz’ war pamphlets, this is an abstract consideration about justice. The context makes it clear, however, that it is exclusively the German cause, which is “just”.

¹⁶ This discontinuity is amply documented in Peckhaus (2005).

1. They assert what they say only, if it survives every possible review procedure. [...]
3. They distinguish in what they say in an exact way between what can be proved and what *cannot be* proved. [...] In other words, they distinguish sharply between what occurs in their assertions as a sort of confession and what is provable in such a way that it deserves the beautiful name “knowledge” (Scholz, 1969, p. 313).

During the Great War Scholz can hardly be regarded as an “intellectual character”. His turn to scientific philosophy has set completely new standards. Different from other romantic war apologists, those standards have possibly saved Scholz from falling victim to the temptations of the national socialist ideology¹⁷. After the moral disaster of World War II and the Holocaust Scholz immediately admitted a German «collective responsibility» (Scholz, 1946, p. 8)¹⁸.

4. Rudolf Carnap

Rudolf Carnap is perhaps the most important philosopher of science of the last century. He was 23, when the war broke out and had been studying mathematics, physics and philosophy for four years. Thus, he was hardly suited for becoming a public interpreter of meaning or a philosophical preacher. Nevertheless, he enthusiastically went to war, and it took him almost four years to realize that it was an «inconceivable catastrophe». We can only agree with him in a very restricted way, when he writes in his memoirs that military service «contradicted his whole attitude» and that he regarded the service «as a necessary duty for protecting the fatherland» (Carnap, 1999, p. 15). With his friends in the “Sera-Circle”, which was part of the German Youth Movement, Carnap shared the belief that Germany waged a defensive war. «In the end, all friends, who were fit for military duty, registered as volunteers in August 1914» (cf. Werner, 2014, pp. 19, 24). The German Youth Movement essentially had a romantic inspiration. There was, however, at the same time, particularly in the “Sera Circle”, a strong anti-bourgeois, rebellious component (cf. Carus, 2007, pp. 3ff., 50ff.).

During wartime, Carnap wrote a considerable number of postcards and letters, particularly to his mother¹⁹. Every sort of critical contemplation

¹⁷ «Scholz’ attitude between 1933 and 1945 needs further clarification. Decisive for my actual judgment is his commitment for Jewish and Polish colleagues. [...] Scholz had to make compromises, in order to continue his work» (Molendijk, 2005, p. 37). Cf. also Peckhaus (1998-99) about the postwar correspondence of Scholz with the Dutch Logician Evert Willem Beth (1908-1964).

¹⁸ This booklet was obviously widely distributed. My quote is from the “2nd unchanged edition, 150th-350th thousand”.

¹⁹ I am very much indebted to Dr. Brigitte Parakenings of “Philosophisches Archiv an der Universität Konstanz” (PAUK) for her great support with archival material.

of the war is absent. Thus, we read on a postcard of November 29, 1914 that shows the cathedral of Metz (France): «We have just arrived from the trenches, will stay overnight here in Metz-Longeville and await our consignment to an unknown destination». Then he goes on with family matters. On a postcard of December 23, 1914 to his sister, he is happy about his assignment to a «snowshoe battalion»:

Then it's getting interesting; and then up there in the mountains, this will be a great New Year's Eve. I hope mother has been sufficiently happy about the private [Carnap, shortly before, had been promoted to private]; she should realize that also with the military she need not be ashamed of her son. The leaf soap is very useful, I wish to get more of it for the New Year (Philosophisches Archiv [= PAUK], Carnap Correspondence).

The rest of Carnap's war correspondence is in the same spirit. Not much different are his diaries. Here is one entry that represents a variety of others:

[January] 30, [1915], Saturday. Onwards, unfortunately we do not enter Budapest; across Hungary. [January] 31, Sunday. We are half a day delayed; at lunchtime long break in Debrecin. Many German soldiers have already passed through. Many Hungarian soldiers (songs with clarinet). Rice and canned meat. Bought oranges. Cold night, no sleep, without heating. 3.30 to 5 at night on the locomotive (ivi, RC 025-71-07; war diary).

Military issues are in most cases also noted without commentary, e.g. in the Carpathian Mountains:

March 11, 1915, Friday. The infantry has taken some trenches, many casualties, however. Many have frozen limbs; some taken prisoner, because their fingers frozen stiff were unable to pull the trigger. But there were also Russians taken prisoners. A war volunteer of the infantry said that he would probably be called home for the course: on March 20. I wonder, whether is true also for us artillerymen?! Gorgeous, clear, cold winter weather (*ibid.*).

The longer the war lasts, the more concentrated, sometimes even enthusiastically Carnap takes part. Here a collection of notes:

- «I am very keen on joining a machine gun course» (September 1, 1915; ivi, RC 025-71-08, war diary 1915). His enthusiasm, however, is marred by the fact that he had messed up a course for becoming a lieutenant, and had still to serve as a sort of sergeant (*Oberjäger*):
- «In the evening in the "Brown Stag" again all lieutenants; feel very well among them. I do not grudge them their good fortune; they are nice to me. But I cannot get rid of the secondary thought that I, too, could be where they are» (September 5, 1915; *ibid.*). A few days later:

– «The bad feeling about the other lieutenants has gone, but I feel very dissatisfied. [...] It's high time that I get to the battlefield» (September 12, 1915; *ibid.*).

– In October 1916, we find Carnap in the trenches of Verdun. He is now a lieutenant, decorated with the Iron Cross: «Thursday, October 24, 1916. Got order from the regiment to go to Casemate ravine with four machine-guns. Four groups of privates as convoy and carriers. Decampment at 10.30. The privates overloaded, we are advancing only with difficulties. Several grenades. I am getting the privates forward only with difficulties. Why am I not hit by bomb splinters? 12.30 Brule ravine. We smell gas shelling. Over the crest to Bezonvaux ravine. Getting into gas. Everything dispersed. Put on gas masks 12.40-1.15; sitting up with Tuchmantel. Then, the two of us quietly went over, with masks, baggage. Paused for a breath in a shell-hole» (ivi, RC 025-71-12:14; war diary 1916).

There are only very few passages in Carnap's diaries, where his socio-critical political position becomes tangible. It had been formed by the German Youth Movement. On March 18, 1915, he notes:

In the evening stayed up long with Middeldorf, conversation. We agree that the requirements for intellectual abilities with the active army officers are quite low. [...] Middeldorf and I are quite outspoken. Thilo defends. We agree on certain reproaches on society and that there should be more culture in society. [...] I talk about the Diederich-Circle [Carnap's Jena group of the German Youth Movement]. [...] Thilo, by the way, thinks that he if he were me, who is so convinced of the better idea and the reprehensive present situation, he would do his utmost to improve it. I say, I am not a propagandist (see my abstinence from alcohol); I also believe to serve the public good [...] by doing scientific work according to my abilities and not making propaganda. At 3h lay down (ivi, RC 025-71-07).

Young Carnap was carried away by the Social Darwinist war impulse that we have already seen with Heinrich Scholz, as shows the diary entry in France of September 22, 1916:

Drill south of the village, separated into companies. [...] Nice weather. Tomorrow relocation to Arrancy. [...] but we cannot fly today. Some mathematics. Read Fichte. In the evening in the dark, walk with lieutenant Seidel and Gurleit, along the alley towards Constantine Ferme. Seidel frankly talks about his naïve belief in God; his thoughts: «Thou shalt not kill!» and we must kill now. Isn't it a sin, nonetheless? I refer to ethics of good intentions instead of ethics based on commands. Then his thoughts about the futility of the war. [...] I try to make clear that the purpose of the war does not consist in diminishing the number of human beings, but is an inevitable trial of strength between peoples encroaching on each others' territories. We are, in fact, the growing people, we cannot stand still, but have to grab what we can get (analogy: tree, industrial enterprise).

This fight is still cruel (contrary to the fight of two business competitors). Later perhaps one day a legal situation between states as is now between individuals. Evolutionary stage: United States of Europe; great difficulties, might be overcome by the common threat from East Asia (ivi, RC 025-71-12:14; war diary, 1916).

The idea of a secure legal status between nations, finally, becomes the topic of Carnap's first publication. We find it in the first issue (October 20, 1918) of Karl Bittel's (1892-1969) "Political Newsletters" (*Politische Rundbriefe*) that are explicitly devoted to the engagement of the German Youth Movement in politics. Here Carnap, using the pseudonym "Kernberger" gives the first of two parts of an article *League of Nations – League of States (Völkerbund – Staatenbund)* and urges his friends to enter into a «more than amateurish discussion based on momentary affects» of the institutional details of a league of nations. At that point, Carnap had already been a member of the "Independent Social democratic Party of Germany" (*Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands, USPD*) for two months. Already in 1915, some Social Democrats, who later became leading figures of the USPD, voted against war loans. It was this anti-war attitude that made the USPD attractive for Carnap.

In summer 1917, I was relocated to Berlin. [...] There I had the opportunity to think about political problems through reading and in conversations with friends. [...] I realized that in various countries the workers' parties were the only large groupings that had retained at least a rest of the aims of internationalism and objections to the war (Carnap, 1999, p. 15).

In the early 1920s, Carnap left the USPD, disillusioned by the aftermath of the Russian Revolution and the policies of German communists.

Even if it comes late, Carnap himself seems to support my initial hypothesis of a major distance of philosophers of science to war propaganda. On November 17, 1921, he had sent his doctoral dissertation on space (*Der Raum*) to Bertrand Russell and writes in the accompanying letter:

It is a particular pleasure for me that you are the first Englishman in the scientific field, to whom I may reach out, since you already in wartime had frankly opposed the subjugation of the mind through hatred between nations and had advocated uncorrupted humanist sentiments. If I think of the same spirit of Couturat, who unfortunately died too early. I ask myself, whether it could be a sheer coincidence, that those men, who reached greatest sharpness in the most abstract field of mathematical logic, were the same who in the field of human relations fought lucidly and strongly against the narrowing of the mind by emotions and prejudices (PAUK, RC 102-68-34).

Even if his writings were completely apolitical, Carnap remained strongly engaged for democracy and social justice. In 1936, he emigrated to the US. No wonder that in the early 1950s he ended up on the black list of the most influential communist-hunter, Senator Joseph McCarthy (1908-1957).

5. Hans Reichenbach and Otto Neurath

We may summarily treat these two philosophers, because their publications give us good information about their attitude toward the Great War.

While Carnap in 1916 still gave a social Darwinist explanation and most probably justification of the war, Hans Reichenbach (of the same age as Carnap) in two articles *already before* the war severely opposed German militarism (Reichenbach, 1913 and 1914)²⁰. The articles were written from the viewpoint of the German Youth Movement and the “Free Students” (*Freistudentenschaft*). The Free students regarded themselves as determined opponents to the conservative nationalistic members of students’ corps and as democratic representatives of all students, who were not members of the corps. «Reichenbach belonged to the left wing of the Free Students, one could even say he was one of their ideologists, and [...] a leading mind of this student movement» (Gerner, 1997, p. 13). Various writings regarding youth and students testify to this. Two of them strike me as remarkable. In July 1913 and in March 1914 he attacked the militarization of the Youth Movement and the cultivation of «national consciousness». Here is a sample:

Is it then surprising that the young move into a world of ideas, where the war against the numerous “enemies” of Germany is regarded as the topmost ideal. What people with a healthy attitude puts off when it comes to the effects of this educational system, is the inner untruthfulness, which is nursed in young people, the dishonest judgment concerning problems of modern politics and social life, the self-conceit of true national spirit that does not consist in cheering and in glorifying militarism. National spirit, rather, tries to express itself by exploring and finding deeper understanding of the culture of one’s own people. [...] Poor youth! They sacrifice the most beautiful right of young people, to be human, for the sake of playing soldiers (Reichenbach, 1914, p. 1237f.).

At the beginning of the war, Reichenbach, surprisingly, volunteered with the navy. Apparently, he was sure to be rejected as «petite, fattish and short-sighted» (Gerner, 1997, p. 19).

²⁰ I rely for the following on Gerner (1997). For Reichenbach as a *Freistudent* see also Wipf (1994).

In 1933, Reichenbach was dismissed from his position as an associate professor of Berlin University, because he was considered as a «Marxist and half-Jewish». He went to the University of Istanbul, and from there, in 1938, to the University of California (ivi, p. 131).

In 1914, Otto Neurath, the 32-year-old Austrian economist, was a teacher at the Vienna “New Business School” (*Neue Handelsakademie*)²¹. Neurath was the only of the scholars presented here, who had done (in 1906-07) his obligatory one-year military service. For health reasons he had hoped in 1914, «to be declared as unfit for service» (Sandner, 2014, p. 60). He was, nonetheless, lucky: after an «eight-week training with the *k.u.k* fortress artillery regiment “*Kaiser*” No. 1» he could stay in Vienna. There he served as «a military provisions reserve official» (*Militärverpflegungsbeamter in der Reserve*), which fitted his educational background. In addition, he could attend university seminars in economics (ivi, p. 61). Neurath did not show any enthusiasm for the military. In a letter to the Kiel sociology professor Ferdinand Tönnies (1855-1936) he wrote about the regular military exercises, he had to take part in: «This time as well an economic brain area had to be sacrificed to militarism» (ivi, p. 62).

Neurath is one of the most colorful and versatile figures of recent history of philosophy. Curiously enough, notwithstanding his low enthusiasm for the military, he is the only one among the thinkers presented here, who dealt *scientifically* with the topic of war, i.e. war economy. War economy for Neurath is embedded into philosophical conceptions of “the good life”. Field studies during the Balkan Wars had convinced him that a planned economy as in times of war was superior to an uncontrolled capitalist economy. In 1919, his enthusiasm for a planned economy made him a suitable candidate for the presidency of the Central Economic Office that he had proposed to the Munich soviet republic. After the early failure of that soviet republic, Neurath ended up in jail for aiding and abetting high treason. The rest of his biography is equally exciting. In 1934, he had to leave the Austrian corporative state for the Netherlands. From there, Neurath, who was Jewish, succeeded in escaping to England, when the Germans invaded the Netherlands.

6. Hugo Dingler

In 1914, Hugo Dingler had no time to bother about politics. His habilitation thesis had encountered great difficulties. He was the more afflicted, because he fancied himself as one of the great thinkers in the history of philosophy, playing in the same league as Kant or Leibniz (for

²¹ In the following, I rely on the excellent biography Sandner (2014).

the following, cf. Wolters, 1992). In his diaries prior to the outbreak of the war, Dingler was exclusively preoccupied with himself and his university environment.

In September 1914, he fought as a soldier on the front in Belgium and France. However, his nerves could not cope with the military operations in the battlefield. For the rest of the war he was employed in Bavarian garrisons. His collapse in the field preyed on his mind. On October 4, 1916, he confides to his diary:

Today, finally, the bombshell exploded. [...] The brigade adjutant was stupid enough to request the opinion of the field forces before my promotion to captain. They described me as not suited for neither captain nor company commander. My promotion was then declined. But I am too excitable in my heart, to do such things again out there in the field. Both my soul and my stomach would probably give up²².

There are no further considerations about the war. On February 6, 1917, he notes:

Three days from now there is the general physical examination. I believe that I will be declared fit for military service. This is Germany's struggle for existence, and when Germany is lost, we, too, are lost. God, into Thy hands I commend my life. You will lead it well and right according to your justice. Amen.

In this quote becomes tangible again the assessment of the Great War in large parts of the German bourgeoisie: it is a fight for the existence of the German people, which was imposed by their enemies. On October 10, 1917, the diary signals a surprising turn.

Peace is in the air and an indescribable mood within me. In any case, the war was successful for us, since the Americans succeeded in bringing us freedom, and besides we have succeeded in defending our country, which remained undamaged against 3/4 of the world. Therefore, we can easily pay reparations.

Dingler's publications between 1914 and 1918 do not relate to the war. There is no trace of war propaganda. During the Weimar Republic he was in a similar way politically abstinent and completely concentrated on his work. Hitler's seizure of power in 1933 came as a total surprise to him. In 1934, he was forced to retire as a professor at the Technical University of Darmstadt, because the Teachers Training Institute at Mainz, where Dingler had done most of his teaching was closed for economic reasons. Dingler's smarmy approaches to get a new professorship were so clear

²² Dingler's diaries are in the *Hofbibliothek Aschaffenburg* (Bavaria), a copy is in PAUK.

even for the Nazis that he could become a party member only in 1940, i.e. at a time, when smarter political minds were already considering their withdrawal. In 1945, Dingler had succeeded in compromising himself thus far that also in postwar Germany he remained without a chance.

7. Final Considerations

In my inquiry, I have presented all German-speaking philosophers of science, who were old enough to be involved in the Great War. Among them, no war propagandist is to be found. This distinguishes them from other German philosophers. One cannot, however, claim that it was strict conformity with the methodological principles of philosophy of science, which immunized them against hatred and propaganda. For such a claim, our sample is too small and not representative enough, because the oldest in the group was only 33, when the war broke out. They all were at the beginning of their career, while the last exegetical word on world affairs is a privilege enjoyed by higher ranks in academia. The novices usually do not have much of a say in such matters. It honors, nonetheless, our five philosophers of science that they did not end up as war propagandists.

The “scholarly chauvinism” of German intellectuals has a remarkable double face. On the one hand, they were absolutely convinced that the German spirit intellectually and morally was clearly superior to the rest of the world. On the other hand, they felt that the rest of the world saw matters differently. Bourgeois Germany regarded this discrepancy between their own pretensions and the international reality as a *collective cultural humiliation* and as a justification of war²³. The key term “collective cultural humiliation” points to two striking parallels between 1914 and today. A century later “Russian Values” are most popular in Vladimir Putin’s (*1952) Russia. On May 16, 2014, in the pro-government paper “Rossijskaja Gazeta” the Russian government had published a “project” under the title “Foundations of Governmental Cultural Politics” as a basis for legislation. Its author is Vladimir Tolstoy (*1962), great-great-grandson of Lew Tolstoy (1828-1910). This paper insists on a special status of excellence of Russian culture (<https://rg.ru/2014/05/15/osnovi-dok.html>; seen, January, 2017) that – *mutatis mutandis* – we also discovered in the writings about the “German Spirit”. Russian friends assured me that the “Foundations” are representative of the views of large parts of the Russian *intelligentsija*.

²³ Cf. Heinrich Scholz before his scientific “conversion” as just one of many examples I did not mention here.

The second parallel we find in many parts of the Islamic world. There, elites propagate the conviction of being morally and intellectually superior to the “infidel” rest of the world. The Islamic feeling of superiority obviously becomes the stronger and the more aggressive, the more it clashes with facts. A telling example for this is the “Cairo Declaration on Human Rights in Islam” of August 5, 1990. It is aimed at cutting back on the “Universal Declaration of Human Rights” of the United Nations of 1948, using, nonetheless, the attractive label “Human Rights” (for a discussion, cf. Wolters, 2015, pp. 29ff.). It was signed by 45 out of 57 member states of the “Organisation of the Islamic Conference”²⁴.

Reaffirming the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which God made the best nation²⁵ that has given mankind a universal and well-balanced civilization in which harmony is established between this life and the hereafter and knowledge is combined with faith; and the role that this Ummah should play to guide a humanity confused by competing trends and ideologies and to prove solutions to the chronic problems of this materialistic civilization. [...] Etc., etc.

I see depressing parallels to the self-image of German elites in 1914, and unfortunately, there is much evidence that the Cairo Declaration of 1990 expresses also the *current* self-perception of Islamic elites. Outside the *Umma* this hyperbolic self-assessment, completely out of touch with reality, is hardly shared by anybody. It corresponds to the social and political reality even less than its German counterpart did a century ago. I am afraid that it is one of the causes of many international problems of our days such as wars, terrorism, and migration flows²⁶.

Bibliography

- BÖHME K. (Hrsg.) (2014), *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*, Reclam, Stuttgart (2nd; 1st ed. 1975).
- BROCKE B. VON (1985), *Wissenschaft und Militarismus. Der Aufruf der 93 “An die Kulturwelt!” und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenwelt im Ersten Weltkrieg*, in W. M. Calder III, H. Flashar, T. Lindken (Hrsg.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 649-719.

²⁴ There are no indications that those 12 states that did not sign did so in support of the “Universal Declaration”.

²⁵ “best nation” is a quote from the Quran (3.110).

²⁶ This paper results from the joint project “European Academies during the First World War. 1914-1924” of the German National Academy “Leopoldina”, the Académie des sciences and the Royal Society. A first German version (*Wissenschaftsphilosophen im Krieg – Impromptus*) was published in “Acta Historica Leopoldina”, 68 (2016), pp. 147-61.

- BRUENDEL S. (2003), *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die "Ideen von 1914" und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Akademie Verlag, Berlin.
- CARNAP R. (1999), *Mein Weg in die Philosophie*, Übers., Nachw., Interview Willy Hochkeppel, Reclam Stuttgart (2. Auflage; engl. or. *Intellectual Autobiography*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Sall Ill.-London 1963, pp. 1-84).
- CARUS A. W. (2007), *Carnap and the Twentieth-Century Thought: Explication as Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GERNER K. (1997), *Hans Reichenbach – sein Leben und Wirken. Eine wissenschaftliche Biographie*, Phoebé-Autorenpress, Osnabrück.
- HOERES P. (2004), *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, F. Schöningh, Paderborn.
- IVEN M. (2008), *Moritz Schlick im Ersten Weltkrieg. Adlershof 1917/18*, in F. O. Engler, M. Iven (Hrsg.), *Moritz Schlick. Leben, Werk und Wirkung*, Parerga, Berlin (Schlickiana, Bd. 1), pp. 59-90.
- ID. (2013), *Moritz Schlick als Unterzeichner von Erklärungen und Aufrufen*, in F. O. Engler, M. Iven (Hrsg.), *Moritz Schlick. Die Rostocker Jahre und ihr Einfluss auf die Wiener Zeit*, Parerga, Berlin (Schlickiana, Bd. 5), pp. 359-74.
- KANT I. (1800), *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in W. Weischedel (Hrsg.), *Kant, Immanuel. Werke in zehn Bänden*, Vol. 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (3rd ed. 1968; Engl. or. *Kant's Introduction to Logic, and his Essay on the Mistaken Subtlety of the Four Figures*, Transl. Thomas Kingsmill Abott, with a few notes by Coleridge, Longmans, Greene, & Co, London 1855).
- LÜBBE H. (1963), *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Schwabe, Basel-Stuttgart.
- MOLENDIJK A. L. (2005), *Ein standfester Mensch. Bemerkungen zum Werdegang von Heinrich Scholz*, in H.-C. Schmidt am Busch, K. F. Wehmeier (Hrsg.), *Heinrich Scholz. Logiker, Philosoph, Theologe*, Mentis, Paderborn, pp. 13-45.
- NEURATH O. (1913), *Serbiens Erfolge im Balkankriege. Eine wirtschaftliche und soziale Studie*, Manz, Wien (digitalisiert: <https://archive.org/details/serbienserfolgeiooneur>).
- PECKHAUS V. (1998-99), *Moral Integrity During a Difficult Period: Beth and Scholz*, in "Philosophia Scientiae", III, 4, pp. 151-73.
- ID. (2005), *Heinrich Scholz als Metaphysiker*, in H.-C. Schmidt am Busch, K. F. Wehmeier (Hrsg.), *Heinrich Scholz. Logiker, Philosoph, Theologe*, Mentis, Paderborn, pp. 69-81.
- PLATO (1990), *Sämtliche Werke in acht Bänden*, Greek and German, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (2nd ed.), Vol. 4.
- POPPER K. R. (2003), *The Open Society and Its Enemies, Vol. 1: The Spell of Plato*, Routledge, London (1st ed. 1945).
- RECK E. (2004), *From Frege and Russell to Carnap: Logic and Logicism in the 1920s*, in S. Awodey, C. Klein (eds.), *Carnap Brought Home: The View from Jena*, Open Court, Chicago-La Salle Ill., pp. 151-80.
- REICHENBACH H. (1913), *Die Militarisierung der deutschen Jugend*, in "Die freie Schulgemeinde", III, 4, pp. 97-110.

- ID. (1914), *Militarismus und Jugend*, "Die Tat", 5, pp. 1234-8.
- SANDNER G. (2014), *Otto Neurath. Eine politische Biographie*, Paul Zsolnay, Wien.
- SCHLICK M. (2013), *Nietzsche und Schopenhauer (Vorlesungen)*, hrsg. von M. Iven, Springer, Dordrecht-Heidelberg (= Moritz Schlick Gesamtausgabe, Bd. II.5.1).
- SCHOLZ H. (1915a), *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*, Andreas Perthes, Gotha (= Perthes' Schriften zum Weltkrieg, 3. Heft).
- ID. (1915b), *Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik*, Andreas Perthes, Gotha (= Perthes' Schriften zum Weltkrieg, 6. Heft).
- ID. (1915c), *Der Krieg und das Christentum*, Andreas Perthes, Gotha (= Perthes' Schriften zum Weltkrieg, 7. Heft).
- ID. (1917), *Das Wesen des deutschen Geistes*, Grote'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- ID. (1946), *Zwischen den Zeiten*, Furche Verlag, Tübingen.
- ID. (1969), *Warum Mathematik?*, in H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter (Hrsg.), *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- SCHÖLZEL A. (2005), *Volk ohne Raum*, in K. Pätzold, M. Weißbecker (Hrsg.), *Kleines Lexikon historischer Schlagwörter*, Militzke, Leipzig, pp. 277-8.
- STADLER F. (1997), *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt.
- UNGERN-STERNBERG J. VON, UNGERN-STERNBERG W. VON (1996), *Der Aufruf "An die Kulturwelt!". Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Franz Steiner, Stuttgart.
- VERHEY J. (2000), *Der "Geist von 1914" und die Erfindung der Volksgemeinschaft*, Hamburger Edition, Hamburg.
- WERNER M. G. (2014), *Jugend im Feuer. August 1914 im Serakreis*, in "Zeitschrift für Ideengeschichte", VIII. 2, pp. 19-34.
- WHITEHEAD A. N., RUSSELL B. (1986), *Principia Mathematica*, Suhrkamp, Frankfurt (1st Engl. ed. Cambridge University Press, Cambridge 1910-1913).
- WIPF H.-U. (1994), *Es war das Gefühl, dass die Universitätsleitung in irgend einem Punkte versagte. Hans Reichenbach als Freistudent 1910-1916*, in L. Danneberg, A. Kamlah, L. Schäfer (Hrsg.), *Hans Reichenbach und die Berliner Gruppe*, Vieweg, Braunschweig, pp. 161-81.
- WOLTERS G. (1992), *Opportunismus als Naturanlage: Hugo Dingler und das "Dritte Reich"*, in P. Janich (Hrsg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 257-327.
- ID. (2015), *Globalizzazione del bene?*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno (Festival Filosofia al Mare, ed. Carlo Tatasciore, Vol. 6).

Una questione aperta: Croce e le scienze di *Giuseppe Giordano**

Abstract

The issue of Benedetto Croce's devaluation of sciences reflects a misunderstanding that is yet to be overcome in Italian culture. By retracing Croce's main pages on science, and in particular those contained in *Logic as the Science of the Pure Concept* (*Logica come scienza del concetto puro*), the paper tries to illustrate that Croce's criticism is aimed at a specific type of science, i.e. the "classic" one, and that, in the work of the Italian philosopher, there is a clear recognition of the cognitive role of sciences. This even allows us to consider Croce as being in line with the most advanced contemporary sciences and with the paradigm of complexity.

Keywords: Croce, philosophy and science, complexity.

In filosofia è un bene che le questioni siano sempre aperte. Quella però che voglio affrontare in questo lavoro è una questione antica, che è stata spesso mal posta e non ha ragione di essere messa nei termini e nella forma ipercritica con cui si è dipanata nel corso degli anni. Si tratta dell'accusa a Benedetto Croce di essere uno dei più grandi antiscentisti della cultura italiana, se non addirittura il colpevole di una presunta arretratezza della cultura scientifica diffusa nel nostro Paese.

Sono passati oltre sessant'anni dalla morte di Croce e tutta la sua opera, con la quale egli si identificava totalmente¹, è stata esaminata critica-

* Università degli Studi di Messina; ggiordano@unime.it.

¹ Su questa identificazione dell'uomo con l'opera sono emblematiche le pagine del *Contributo alla critica di me stesso*, nelle quali afferma: «Che cosa scriverò, dunque, se non scriverò né confessioni, né ricordi, né memorie? Mi proverò semplicemente ad abbozzare la critica, e perciò la storia di me stesso, ossia del lavoro che, come ogni altro individuo, ho

mente, venendo fuori da una lettura ideologizzata sia nell'opposizione sia nella difesa di scuola². Per molto tempo, a Croce era stato riservato un trattamento poco "scientifico"³, che tuttavia, lentamente, negli ultimi decenni è cambiato. L'unico ambito della riflessione crociana che sembra non possa essere affrontato con serietà critica – pure se gli studi analitici, documentati e "onesti" esistono, e anche da qualche tempo⁴ – sembra essere la questione della cosiddetta "svalutazione crociana della scienza".

In un certo torno di anni, si è costruita un'idea di Croce nemico della scienza⁵ e colpevole di tutti i possibili rallentamenti della cultura scientifi-

contribuito al lavoro comune: la storia della mia "vocazione" o "missione"» (Croce, 1989, p. 13).

² In questa prospettiva può giocare un ruolo importante – è questa una tesi di Alfonso Musci (2013) – l'edizione nazionale delle opere di Croce: consentire di studiare Croce come un classico, fuori delle polemiche ideologiche del secondo dopoguerra. Indirettamente, il nuovo approccio, lontano dalle battaglie ideologiche degli anni Sessanta e Settanta, si può riscontrare anche nelle più recenti biografie di Croce. Penso in questo caso a Capati (2000) e Desiderio (2014).

³ Ha scritto di recente Paolo D'Angelo (2015, p. 10) che «il *disagio* nei confronti di Croce non è venuto meno. Il disagio, per l'appunto. Perché la questione, alla fin fine, non è tanto quella se Croce sia letto o non letto, se lo leggano solo quelli che, con un filo neanche sotterraneo di compatimento, vengono catalogati come "crociani". La vera questione è un'altra, ed è che a Croce si continuano ad applicare dei modelli storiografici e dei presupposti di lettura che sono i più antimetodici, i più inaccettabili, i più assurdi, tali che non sarebbero accettati per nessun altro autore. Dunque, di Croce in realtà si parla spesso, ma per farne un capro espiatorio».

⁴ Tra gli studi a cui facevo riferimento, è esemplare Gembillo (1984). Dello stesso autore si veda Gembillo (1981).

⁵ Penso emblematicamente alle dure pagine dedicate a "Sapere scientifico e sapere filosofico in Croce" all'interno della *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, curata da Ludovico Geymonat (vol. VII, pp. 329-33), che hanno orientato "pesantemente" l'interpretazione del rapporto Croce-scienze. Ma penso anche a come una tale vulgata sia stata portata avanti rozzamente in opere a carattere storico-divulgativo anche negli anni Novanta del secolo scorso. Ad esempio, in Mangione-Bozzi (1993, pp. 458-9), si possono leggere le seguenti inesattezze cronologiche e i seguenti giudizi: «Va aggiunto che nel 1905 [sic!] vedeva la luce quella *Logica come scienza del concetto puro* di Benedetto Croce (1866-1952) che parrebbe offrire secondo alcuni – se non l'unica – almeno la ragione principale del totale decadimento di una scuola pur apparentemente tanto "vitale" come quella peaniana. Non è qui il caso di valutare e analizzare le influenze e i condizionamenti che l'opera complessiva di Croce ha avuto sulla cultura, anche scientifica, italiana. Non possiamo tuttavia esimerci dal notare come ben difficilmente si riesca a trovare in un'altra opera un repertorio così vasto e nutrito di pretenziose inesattezze, superficialità, di vere e proprie insulsaggini». Com'è noto, nel 1905 apparvero i *Lineamenti di logica* di Croce e solo nel 1909 *La logica come scienza del concetto puro*; e non intendo soffermarmi oltre sull'ingenerosità dei giudizi non suffragati da un'analisi metodologicamente corretta.

ca italiana⁶, e tale idea è sopravvissuta anche in tempi meno ideologizzati, anche presso studiosi sicuramente non provenienti dall'area scientifica (cfr. tra gli altri, le pagine dedicate a Croce e le scienze in Giametta, 2007).

Nel contesto odierno, occorre far emergere come la posizione di Croce nei confronti delle scienze (già declinare al plurale il sostantivo è importante: la scienza non è una, monolitica, con caratteristiche sempre uguali, risultati certi e un'unica logica)⁷ è l'esito dello scontro tra modi diversi di concepire la conoscenza e la realtà; è l'esito della biforcazione moderna

⁶ Ha scritto ancora D'Angelo (2015, p. 11): «A proposito di scienza, ecco subito un'altra distorsione del giudizio su Croce. Non passa giorno, nonostante Croce sia morto da settant'anni, senza che qualcuno accusi Croce di essere responsabile dell'arretratezza della cultura scientifica in Italia. [...] Ma, a parte il fatto che anche in questo caso, lette nel contesto storico che le ha prodotte, e proiettate sulle teorie dei convenzionalisti e degli empiriocriticisti di fine Ottocento, perfino le idee di Croce sulla scienza sembreranno meno campate in aria, il punto non è questo. Il punto è che, in un Paese che dedica alla ricerca scientifica più o meno un terzo dei fondi che le dedicano i paesi avanzati, dare la colpa a Croce della situazione della scienza in Italia è abbastanza grottesco, anche perché basta dare un'occhiata alla situazione dei beni culturali e a quello che spendiamo per le soprintendenze per capire che il privilegio degli studi umanistici su quelli scientifici non c'entra nulla. E se poi si fa osservare che Croce, da questo punto di vista appartiene alla grande tradizione della cultura umanistica italiana, forse sarebbe anche il caso di osservare che questa tradizione non è proprio da buttar via, e che l'esperienza insegna piuttosto che là dove gli studi umanistici sono seri e produttivi lo sono anche quelli scientifici». Le considerazioni di D'Angelo vanno condivise totalmente nella prospettiva che la responsabilità prima di qualsiasi arretratezza va indagata in primo luogo all'interno della scienza stessa; e, soprattutto, va sottolineata l'inutilità di una battaglia fra saperi scientifici e umanistici in un Paese che non sembra, se non a parole, puntare sulla cultura. Nella cornice conflittuale appena individuata si collocano le riflessioni di Carlo Bernardini, alle quali fanno da contrappunto quelle di Tullio De Mauro. Scrive Bernardini che, a fronte del grande numero di pseudonotizie scientifiche (assolutamente infondate) circolante sulla stampa o attraverso gli altri organi di informazione, la colpa va attribuita «a una intrinseca debolezza del pensiero umanista»; e, quasi di seguito, aggiunge: «non do la colpa solo alla denutrizione scientifica [...], ma soprattutto alla corriva tolleranza umanistica verso l'irrazionale». Poi la "stoccata" (che non commento) a Croce: «Non fu un caso se Benedetto Croce, don Benedetto, si lasciò andare a dire alcune incredibili volgarità sul conto della scienza e degli scienziati: perché nascondere? Don Benedetto, di scienza, non capiva niente» (Bernardini, De Mauro, 2003, pp. 6 e 8). Tullio De Mauro, in risposta diretta a Bernardini, sostiene che la crisi e l'ignoranza nel nostro paese non concerne soltanto la cultura scientifica, ma anche quella umanistica. Scrive De Mauro: «Tropo umanesimo e perciò poca scienza? Ma no, poco umanesimo e poca scienza perché poca è la propensione nazionale all'accertamento rigoroso di fatti e dati, alle misurazioni e descrizioni precise, all'esperienza diretta. Dietro ciò c'è tutto un mondo storico che ci pesa addosso, di cui non riusciamo a liberarci: milioni di battezzati e cresimati che non hanno mai letto una riga di Vangelo, e non parliamo di Antico Testamento, assenza di biblioteche, poca lettura» (ivi, p. 121).

⁷ Si tratta di prendere atto che la realtà e la scienza che vuole conoscerla sono molto più complesse di quanto non vorrebbe la tradizione scienziata della modernità. Su questi temi rinvio a Bocchi, Ceruti (1985); Giordano (2006); Gembillo (2008); Anselmo (2012).

della ragione in due rami, quello della ragione scientifica e quello della ragione storica⁸; è l'esito della contrapposizione tra visioni del mondo e filosofie antistoricistiche e una visione storicista, che coinvolge tutto, anche le scienze.

L'errore è stato quello di non contestualizzare l'opera di Croce, in primo luogo la *Logica*. Come è stato giustamente osservato, «non si è tenuto conto cioè che dietro ogni espressione apparentemente solo teorica della *Logica* c'è un preciso riferimento storico-polemico; e secondariamente che tali enunciazioni si concretizzavano nello stesso Croce in ricerche concrete che ne dimostravano e ne chiarivano la validità teorica» (Gembillo, 2002, p. 156)⁹. La polemica di Croce non è mai contro la scienza in assoluto, ma contro la scienza nata dalla Rivoluzione scientifica secentesca, quella scienza divenuta “classica” dopo che Newton ha enunciato la legge di gravitazione universale. Si tratta di quell'impresa conoscitiva e di grande successo fondata su alcuni canoni precisi, identificabili con una serie di “riduzioni”: riduzione della realtà nella sua concreta complessità alle pure forme della matematica (segnatamente della geometria); riduzione della molteplicità delle spiegazioni attraverso più tipi di cause alla sola spiegazione mediante la causa efficiente (l'unica esterna ai fenomeni studiati); riduzione quindi dell'ambito della domanda scientifica, che non investe più il cambiamento e perché esso accada, ma lo spostamento e come esso avviene; riduzione alla sola misurabilità quantitativa del risultato dell'analisi scientifica (osservativa, sperimentale ecc.); riduzione, quindi, alla sola differenza quantitativa, con estromissione totale del mondo della qualità. Se tutto questo lo collochiamo poi nella sfera della universalità e definitività che si pretende per i risultati conoscitivi ottenuti, vediamo che viene messo fuori dalla conoscenza scientifica, quella che ci darebbe la “verità” del mondo, pure il tempo storico, il tempo irreversibilmente orientato dal passato verso il futuro. Così la descrizione scientifica ci consegnerebbe un mondo del quale non possiamo sentirci parte in quanto esseri “spirituali”¹⁰. Il paradigma scientifico – che anche quando si accorge (molto più avanti nel tempo) di non potere descrivere più la realtà “a calco”, rimpiange di non poterlo fare e o dichiara la teoria fisica incompleta (Einstein, Podolsky, Rosen, 1988) o definisce, con nota triste, la fisica «fisica di modelli»

⁸ Su questa, drammatica, separazione (che è anche, se non primariamente, una separazione di metodi), mi permetto di rinviare a Giordano (2012).

⁹ Torna quella questione di metodo di studio carente di cui Croce è stato vittima e di cui si parlava all'inizio; cfr. anche Gembillo (1991, p. 7).

¹⁰ La letteratura sull'argomento è sterminata. Per un'analisi che metta in campo una critica di questo tipo di scienza, ma che provenga dal fronte stesso della scienza, rinvio a Prigogine, Stengers (1999).

(Schrödinger, 2012); il paradigma scientifico è il paradigma di una conoscenza oggettiva, di una conoscenza senza soggetto¹¹.

La scienza “classica” ha imposto il suo paradigma per larga parte della modernità, raggiungendo la sua apoteosi (ma anche il suo “canto del cigno”) nell'Ottocento con la stagione del Positivismo. È questa l'epoca in cui tutti gli ambiti del conoscere devono diventare “scienze”, acquisendo le caratteristiche epistemologiche della scienza fisico-matematica galileiano-newtoniana; è questa, quindi, l'epoca di un ulteriore tentativo di riduzione: tutto deve essere ricondotto alla scienza, tutto va riassorbito sotto un unico principio. Croce denuncia tutto questo principalmente nella *Logica*, affermando la distinzione tra filosofia e scienze¹². Si tratta di una presa di distanza che, se ha come bersaglio primario in questo contesto le scienze, è rivolta contro ogni forma di riduzionismo, anche quello di tipo logico hegeliano¹³; è una presa di distanza da ogni astrattismo¹⁴ (perché ridurre a un solo aspetto la realtà è una forma di astrazione e avere introdotto la logica della distinzione è, sicuramente, il grande merito di Croce)¹⁵; è una presa di distanza da ogni matematicismo riduzionista¹⁶.

In questa prospettiva Croce non pensa di essersi posto contro la scienza. Nell'avvertenza del 1916 alla riedizione della *Logica*, scrive: «Quando questo libro fu la prima volta pubblicato, parve a molti che esso fosse in guisa precipua una assai vivace requisitoria contro la Scienza; e pochi vi

¹¹ Sarà questa la critica principale rivolta da Edmund Husserl alla razionalità scientista-illuminista nella Conferenza di Vienna del 1935 (cfr. Husserl, 1935, p. 354).

¹² Si vedano, ad esempio, le pagine sulla «efficacia delle scienze naturali sulla filosofia, ed errori nella concezione di tale rapporto» in Croce (1996a, pp. 252-3).

¹³ Si veda, ad esempio, Gembillo (1981, p. 149).

¹⁴ Cfr. Coppolino (2002) e Mustè (2011).

¹⁵ Emblematico quanto si può leggere in Antoni (1964, p. 32): «Là dove Hegel accettava l'intelletto astratto come grado o momento subordinato della ragione, egli lo accettò come attività distinta, utile, ma non appartenente all'attività conoscitiva. Egli inseriva in tal modo nella grande questione l'impegno italiano alla distinzione. Infatti la riaffermazione della validità della ragione poggiava sulla sua rigorosa distinzione dalle altre forme dell'attività dello spirito, dall'arte, dall'attività economica, dall'attività morale».

¹⁶ Non è un caso se Croce chiama in causa un'affermazione – che tante volte gli è stata rinfacciata –, ma che è di un matematico, Bertrand Russell, proprio per mettere in luce i limiti della matematica come conoscenza assoluta. Si legge in Croce (1996a, p. 256): «Ma l'indole genuina delle matematiche non può neanch'essa considerarsi, ai tempi nostri, come ancora avvolta nel mistero. La matematica (è stato scritto testé con arguzia pari alla verità) è “una scienza nella quale non si sa mai di che cosa si parli, né se ciò di cui si parla sia vero”; il che in varia forma ripetono tutti i matematici consapevoli dei propri procedimenti. E a quale titolo un lavoro mentale, che può meritare definizioni siffatte, si dovrebbe chiamare scienza?». Il brano di Russell (1978, p. 80), nella traduzione italiana, recita così: «La matematica può pertanto definirsi come la materia nella quale non sappiamo mai di cosa stiamo parlando né se quel che stiamo dicendo è vero».

scorsero ciò che soprattutto era: una rivendicazione della serietà del pensiero logico, di fronte non solo all'empirismo e all'astrattismo, ma anche alle dottrine intuizionistiche, mistiche e prammatistiche, e a tutte le altre, allora assai poderose, che travolgevano col positivismo, a giusta ragione avversato, ogni forma di logicità» (Croce, 1996a, p. 8)¹⁷.

La polemica di Croce è, dunque, contro il Positivismo, contro la scienza classica, in nome di una logica diversa¹⁸. La pietra dello scandalo della *Logica* crociana, lo pseudoconcetto, si identifica con i concetti scientifici (e le leggi) improntati alla visione classica della scienza¹⁹.

A questo punto, è bene ripercorrere – seppur brevemente – lo svilupparsi e l'articolarsi della riflessione crociana sulle scienze²⁰. Quello che va tenuto presente è che nella polemica con la scienza le fonti principali di Croce, sin dalle sue prime riflessioni, sono scienziati, come Ernst Mach e Jules Henri Poincaré. Già nell'*Estetica* il filosofo aveva maturato una prima, chiara, distinzione tra scienza e filosofia. Scriveva infatti: «La scienza, la vera scienza, che non è intuizione ma concetto, non individualità ma universalità, non può essere se non scienza dello spirito, ossia di ciò che la realtà ha di universale: Filosofia. Se, fuori di questa, si parla di scienze naturali, bisogna notare che codeste sono scienze improprie, cioè complessi di conoscenze, arbitrariamente astratte e fissate». E subito dopo aggiungeva che le scienze naturali «calcolano, misurano, pongono eguaglianze,

¹⁷ Che non sia semplice fare di Croce il nemico della scienza appare chiaro quando si pensi alle pagine su Galileo in Croce (1993). Il filosofo è convinto che il sorgere della scienza galileiana abbia avuto un importante ruolo positivo. In proposito è stato osservato che «Croce è convinto [...] del fatto che la consapevolezza della distinzione metodologica tra scienza e filosofia, che per parte sua egli ha sottolineato con sempre crescente convinzione, non sarebbe stata possibile senza la “terapia d’urto” che la scienza moderna ha esercitato col suo stesso “porsi” in aperta polemica con la filosofia tradizionale. In altri termini egli si mostra perfettamente cosciente delle ragioni teoriche e metodologiche non solo “negative” e polemiche, ma anche concretamente “positive”, che hanno determinato la nascita del metodo che ha segnato la prima netta differenziazione (o, se si preferisce, la prima “frattura” ufficiale) tra scienza e filosofia» (Gembillo, 1991, p. 16). Su ciò si veda anche Cotroneo (1970). Che Croce non possa puramente essere inquadrato come pensatore “anti-scienza” è testimoniato anche da come, nel tempo (anche in periodi di contingentamento della carta) si sia fatto propugnatore di testi scientifici e di divulgazione come quelli di Arthur Stanley Eddington e James Jeans. Su ciò si veda Coli (2002, pp. 192-6).

¹⁸ Cfr. Gembillo (1991, p. 60). Per un inquadramento storico ad ampio spettro rinvio a Paolozzi (1998).

¹⁹ Sul significato delle leggi scientifiche di impianto galileiano-newtoniano alla luce di una logica storicistica rinvio a Franchini (2001).

²⁰ Per una ricostruzione precisa della genesi della riflessione crociana sulle scienze e il loro rapporto con la logica filosofica, per l'analisi del percorso di sviluppo di tale riflessione e la sua contestualizzazione puntuale, infine per una valutazione profonda della valenza teoretica delle riflessioni di Croce si veda, ancora, Gembillo (1984).

stabiliscono regolarità, foggiano classi e tipi, formulano leggi, mostrano a loro modo come un fatto nasca da altri fatti; ma tutti i loro progressi urtano sempre in fatti che sono appresi intuitivamente e storicamente. Perfino la geometria afferma ora di riposare tutta su ipotesi, non essendo lo spazio tridimensionale o euclideo se non uno degli spazi possibili, che si studia di preferenza perché riesce più comodo» (Croce, 1990, p. 40).

In queste parole, appaiono, evocati senza essere nominati, proprio Mach e Poincaré, le cui suggestioni saranno poi dichiaratamente riconosciute nella *Logica* (cfr. Croce, 1996a, pp. 375-6 e 378). Il fisico austriaco e lo scienziato francese hanno dato a Croce gli strumenti ideali per riconoscere il carattere pratico della scienza classica e positivista. In particolare, Mach ha avviato nel 1883 (in contemporanea con l'ultimo grande tentativo, opposto, di Wilhelm Dilthey di modellizzare la filosofia sulla scienza; cfr. Dilthey, 1974) la programmatica storicizzazione della scienza sin dal titolo del suo capolavoro: *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* (cfr. Mach, 1977). La definizione del fisico austriaco è indicativa della strada che sta pigliando la riflessione sulla scienza. Scrive infatti: «La scienza non può che riprodurre e anticipare complessi di quegli *elementi*, comunemente detti sensazioni. Essa tratta dunque delle connessioni di questi elementi» (ivi, p. 495). In una tale prospettiva, quello che emerge immediatamente è che i concetti scientifici non sono rispecchiamento del reale, ma “riproduzione”, schematizzazione, di sensazioni (ivi, p. 472). Questo implica il carattere astratto della fisica²¹ e, di conseguenza, il carattere economico-pratico della scienza: «Tutta la scienza ha lo scopo di sostituire, ossia di *economizzare* esperienze mediante la riproduzione e l'anticipazione di fatti nel pensiero. Queste riproduzioni sono più maneggevoli dell'esperienza diretta e sotto certi rispetti la sostituiscono. Non occorrono riflessioni molto profonde per rendersi conto che la funzione economica della scienza coincide con la sua stessa essenza» (ivi, p. 470). “Funzione economica” della scienza significa che il suo valore è pratico. Continua il fisico: «Non riproduciamo mai i fatti nella loro completezza, ma solo in quei loro aspetti che sono importanti per noi, in vista di uno scopo nato direttamente o indirettamente da un interesse pratico. Le nostre riproduzioni sono perciò sempre delle astrazioni. Anche qui è manifesta la tendenza all'economia» (ivi, p. 471).

Poincaré, a sua volta, ha dato a Croce la possibilità di riflettere sul “mito” dell'infalibilità della scienza, mettendone in discussione la veraci-

²¹ Ecco che cosa si può leggere in Mach (1977, p. 102): «Una legge ricavata dalla osservazione fattuale non può abbracciare l'intero fenomeno nella sua infinita ricchezza, nella sua inesauribile complessità, e ne dà piuttosto uno *schizzo*, mettendo unilateralmente in evidenza l'aspetto importante per lo scopo tecnico (o scientifico) che si ha in vista».

tà²². Il passo successivo è stato quello di far emergere il ruolo dell'ipotesi nel ragionamento scientifico, ruolo che non indica una pecca o una debolezza²³. Il riconoscimento di tale ruolo implica l'indebolimento dell'oggettività del punto di partenza della scienza. Seguiamo direttamente Poincaré: «Ogni conclusione presuppone delle premesse; tali premesse possono essere evidenti in se stesse, e dunque non hanno bisogno di dimostrazioni, oppure non possono definirsi che sulla base di altre proposizioni, e, non potendo risalire così all'infinito, ogni scienza deduttiva, ed in particolare la geometria, deve basarsi su un certo numero di assiomi indimostrabili. Tutti i trattati di geometria prendono avvio, dunque, dall'enunciato di tali assiomi» (Poincaré, 1989, p. 59).

Nella prospettiva dello scienziato francese, allora le geometrie non sono vere, ma comode: «*Gli assiomi geometrici non sono, dunque, né giudizi sintetici a priori, né fatti sperimentali. Sono convenzioni; la nostra scelta, fra tutte le convenzioni possibili, è guidata da fatti sperimentali, ma resta libera e non è limitata che dalla necessità di evitare ogni contraddizione. [...] Così come non ha senso domandarsi se il sistema metrico sia vero e siano falsi i vecchi sistemi di misura; o se le coordinate cartesiane siano vere, e false quelle polari. Una geometria non può essere più vera di un'altra; può solo essere più comoda*» (ivi, p. 72).

L'eredità che Mach e Poincaré hanno, dunque, lasciato a Croce è la consapevolezza del carattere pratico della scienza. Questa consapevolezza – presente già nell'*Estetica* – comincia davvero a prendere forma nel 1905

²² *La scienza e l'ipotesi* parte dalla segnalazione di quale sia l'atteggiamento comune nei riguardi della scienza, quale siano le aspettative sul suo potere conoscitivo. Scrive Poincaré, stigmatizzando una *forma mentis* largamente consolidata: «Per un osservatore superficiale, la verità scientifica resta estranea agli attentati del dubbio; la logica della scienza è infallibile, e se talvolta gli scienziati s'ingannano, ciò accade perché ne hanno ignorato le regole». E, subito dopo, continua: «Le verità matematiche discendono da un piccolo numero di proposizioni evidenti attraverso una catena di ragionamenti impeccabili; esse s'impongono non soltanto a noi, ma alla natura stessa. In un certo senso, esse incatenano il Creatore e gli consentono di scegliere unicamente fra alcune soluzioni relativamente poco numerose. Ci basteranno allora pochi esperimenti per sapere quale scelta egli ha compiuto. Da ciascun esperimento, una moltitudine di conseguenze potrà derivare attraverso una serie di deduzioni matematiche ed è così che ciascuna di esse ci farà conoscere un angolo dell'Universo» (Poincaré, 1989, p. 19).

²³ Sosteneva Poincaré (ivi, pp. 19-20): «Riflettendo un po' più astrattamente, ci si è accorti del posto occupato dall'ipotesi; si è visto che il matematico non potrebbe farne a meno, come non ne fa a meno lo sperimentatore. Ci si è chiesti, allora, se tutte quelle costruzioni fossero ben solide, e si è creduto che un soffio sarebbe bastato per farle crollare. Mostrarsi scettici a tal modo significa ancora essere superficiali. Dubitare di tutto, o credere a tutto, sono due soluzioni altrettanto comode, che ci dispensano entrambe dal riflettere. Piuttosto che pronunciare una condanna sommaria, dobbiamo, dunque, esaminare attentamente il ruolo dell'ipotesi; riconosceremo, allora, non solo che esso è necessario, ma che, il più delle volte è legittimo».

con i *Lineamenti di logica*, vero punto di snodo fondamentale per l'individuazione del carattere pratico delle scienze di impostazione classica, perché è proprio in questa "prima forma" della *Logica* che si consolida il termine "pseudoconcetto" di derivazione empiriocriticista (cfr. Croce, 1925 e Gembillo, 1984. Si vedano anche le pagine della prefazione in Mach, 1883). È, però, nella *Logica* che, nella chiarezza della definizione del concetto puro, emerge davvero la definizione dello pseudoconcetto e quindi la distinzione fra filosofia e scienze.

La domanda chiave – dopo che Croce ha definito il concetto attraverso i tre caratteri dell'espressività, dell'universalità e della concretezza (cfr. Croce, 1996a, pp. 53-5)²⁴ – riguarda che cosa sono gli pseudoconcetti o "finzioni concettuali": «Che cosa sono le finzioni concettuali? Concetti falsi e arbitrari, moralmente riprovevoli? O produzioni spirituali, che concorrono e giovano alla vita dello spirito? Errori da correggere, o forme necessarie?» (Croce, 1996a, p. 39). La domanda di Croce mette già sull'avviso che non ci troveremo davanti a una dichiarazione di erroneità e inutilità dei concetti scientifici. Gli pseudoconcetti, infatti, non sono semplici errori. Scrive ancora il filosofo: «Quando ci siamo persuasi che il triangolo e il moto libero non rispondono a nulla di reale, e che la rosa, il gatto e la casa non definiscono nulla di veramente universale, dobbiamo tuttavia seguitare a valerci delle finzioni di triangoli, di moti liberi, di case, gatti e rose. Possiamo criticarle e non possiamo rifiutarle; dunque, non è vero che esse siano, totalmente e in ogni significato, errori» (ivi, pp. 44-5). Triangolo e moto libero sono i ben noti esempi di cui si serve Croce per indicare dei concetti che hanno universalità, ma non hanno concretezza. Rosa, gatto e casa mostrano invece il caso di concetti empirici, ma non universali. In ogni modo, non siamo di fronte a concetti erronei in quanto approssimazioni a concetti "veri". Continua Croce: «Insomma, occorre disfarsi del vecchio pregiudizio che le finzioni concettuali siano o errori o abbozzi di verità, e che precedano i concetti rigorosi; e affermare tutt'al contrario che le finzioni concettuali non precedono i concetti rigorosi, anzi li seguono e li presuppongono come propria base» (ivi, p. 46)²⁵.

²⁴ In particolare, Croce afferma che «espressività, universalità, concretezza sono dunque tre caratteri del concetto, il primo dei quali afferma che il concetto è atto conoscitivo ed esclude che sia meramente pratico, come si pretende in vario senso dai mistici e dagli arbitraristi o finzionisti; il secondo, che esso è un atto conoscitivo *sui generis*, l'atto logico, ed esclude che sia intuizione, come si vuole dagli estetisti, o che sia gruppo d'intuizioni, secondo che è assertito nella dottrina degli arbitraristi e finzionisti; e il terzo, infine, che l'atto logico universale è insieme pensiero della realtà, ed esclude che esso possa essere universale e vuoto, universale e inesistente, secondo che è sostenuto altresì nelle dottrine degli arbitraristi» (ivi, pp. 54-5).

²⁵ Sul fatto che gli pseudoconcetti non sono semplici errori e sull'importanza e il ruolo delle finzioni concettuali in Croce si veda Gembillo (1984, pp. 290 ss. e pp. 294-7).

Cambiando ciò che vi è da cambiare nel mutamento dei contesti, Croce anticipa qui un ragionamento che farà anche riguardo la distinzione tra storia e cronaca in *Teoria e storia della storiografia*, laddove sosterrà che la pratica cronaca viene sempre dopo la viva storia, il cadavere segue il vivente (cfr. Croce, 2001, p. 22).

Tornando alle finzioni concettuali della *Logica*, esse sorgono per fini pratici.

Poiché si conosce per operare – osserva Croce – e tutte le nostre conoscenze debbono via via venire rievocate per via via operare, sorge l'interesse pratico di provvedere alla conservazione del patrimonio delle conoscenze acquistate. E sebbene in senso assoluto tutto si conservi nella realtà e niente che sia stato una volta fatto o pensato sparisca dal grembo del cosmo, la conservazione della quale ora si parla ha il suo uso, perché è propriamente una facilitazione al ricordo delle conoscenze possedute e all'opportuno richiamo di esse dal grembo del cosmo o dell'apparentemente inconscio e dimenticato. A tal fine si costruiscono gli strumenti delle finzioni concettuali, che rendono possibile, per mezzo di un nome, di risvegliare e chiamare a raccolta moltitudini di rappresentazioni, o almeno d'indicare con sufficiente esattezza a quale forma di operazione convenga ricorrere per mettersi in grado di ritrovarle e richiamarle (Croce, 1996a, pp. 48-9).

Questa finalità eminentemente pratica, ma anche estremamente importante, rende chiaro il perché gli pseudoconcetti continuino a permanere (a buon diritto) accanto ai concetti (cfr. *ivi*, pp. 49-50)²⁶. E la questione si riverbera sui giudizi che si costruiscono sulla base di pseudoconcetti, che sono pure operazioni pratiche, non conoscitive, anche se di grande importanza. Infatti i giudizi empirici si connotano come mere classificazioni (*ivi*, p. 145), importanti – anzi essenziali da un certo punto di vista (*ivi*, pp. 145-6) –; o, nel caso dei giudizi empirico-astratti, si connotano come numerazioni (*ivi*, p. 149). Questi giudizi non sono per Croce conoscitivi. L'averli adottati come conoscitivi ha ricadute anche sul valore da attribuire al concetto di “natura” e alle “scienze naturali” tradizionali, che – scrive Croce – «non sono altro che edificati di pseudoconcetti e propriamente di quella forma di pseudoconcetti, che abbiamo denominati empirici o rappresentativi» (*ivi*, p. 236).

Quello delle scienze naturali è un metodo. Esse – osserva Croce – «non si distinguono dunque per la particolarità dell'oggetto, ma per la particolarità del modo di trattazione; non trattano dell'aspetto materiale e meccanico del reale, né di quello ateorico, pratico, volitivo (irrazionale,

²⁶ Alla fine di questa riflessione, Croce (1996a, p. 50) liquida come puramente terminologica la questione della denominazione delle finzioni concettuali come pseudoconcetti: purtroppo proprio sulla denominazione “pseudoconcetto” si è impennata gran parte della polemica successiva nei confronti delle idee crociane sulla scienza.

come si suole anche chiamarlo, e malamente), ma trasformano in pratico il teoretico, e, uccidendone la vita teoretica, lo rendono morto, materiale, meccanico. La natura, la materia, la passività, il moto *ab extra*, l'atomo inerte, e via dicendo, non sono realtà e concetti, ma la stessa scienza naturale in azione» (ivi, p. 244).

La scienza è il modo pratico di trattare un oggetto, che può essere anche trattato da altri, distinti, punti di vista²⁷. Come è stato opportunamente rilevato – «filosofia e scienze si distinguono non per gli oggetti di cui si occupano, ma per il diverso modo con cui trattano il medesimo oggetto: la realtà storica in perpetuo divenire, dinamica e quindi tutta “spirituale”» (Gembillo, 2002, p. 149)²⁸. È il concetto stesso di natura che, per Croce (1996a, p. 245), ha carattere *gnoseopratico*. Del resto, anche in *Filosofia della pratica* il filosofo inquadrava la natura come modo di classificare, quasi un “fantoccio” costruito dall'uomo²⁹.

Abbandonati lo schematismo scienziato, da una parte, e il “panlogismo hegeliano” (cfr. Croce, 2006), dall'altra, Croce, proprio grazie alla critica della conoscenza scientifica di tipo classico, può proporre un nuovo modello di conoscenza, fondato sul giudizio storico (individuale), unione di intuizione e concetto puro, che costituisce una vera e propria nuova “sintesi a priori”, nella quale il formalismo kantiano appare “inverato” dalla filosofia hegeliana³⁰. Si tratta di una nuova logica, della logica di una ragione storica, che ha lasciato lungo la via l'astrattezza del falso universalismo senza concretezza della scienza e il rischio di una concettualizzazione incapace di distinguere le diverse dimensioni della realtà spirituale.

²⁷ Sulle forme del sapere come metodi cfr. Gembillo (1984, pp. 309-36).

²⁸ Continua Gembillo (2002, p. 150): «Il nostro problema allora si delinea chiaramente in termini “metodologici”, come discorso sul metodo o piuttosto su metodi diversi e impone un chiarimento preliminare non tanto sulla filosofia e le scienze in quanto discipline, quanto su di esse in quanto “metodi” o rappresentanti dei metodi: esso diventa, cioè, un problema di “logica” e come tale va affrontato».

²⁹ Cfr. Croce (1996b, p. 177), dove si legge: «Fa ostacolo un pregiudizio scolastico, un idolo dell'intelletto, l'ipostasi di quel concetto di “natura”, che la Logica ci ha insegnato essere nient'altro che il processo astrattivo, meccanizzante, classificatorio dello spirito umano: si scambia il procedere naturalistico dell'intelletto con la realtà concreta, e, mitologizzando un modo di fare spirituale per cui si spezza la realtà e la si rende materiale, si viene a favoleggiarlo come reale esistenza di una sequela di enti materiali. [...] Ma il pensiero moderno sa ormai come l'uomo si foggia per suo uso il fantoccio o *mannequin* di una natura immobile, esterna, meccanica». Si veda anche Gembillo (1981, p. 154).

³⁰ Scrive Croce (1996a, p. 166): «Se l'analisi fuori della sintesi, l'apriori fuori dell'aposteriori, è inconcepibile, e se inconcepibile è del pari la sintesi fuori dell'analisi e l'aposteriori fuori dell'apriori, l'atto vero del pensiero sarà un'analisi sintetica, una sintesi analitica, un'aposteriori-apriori, o, se piace meglio, una *sintesi a priori*». Siamo fuori dall'esteriorità della sintesi kantiana; quella di Croce è un'unità sintetica, passata da Hegel, in cui l'elemento individuale e quello universale, l'universale-concreto, esistono soltanto nella loro unione.

Giunti a questo punto, va individuato ancora con maggiore chiarezza perché quella di Croce non è una condanna pura e semplice delle scienze, va cioè visto se una dimensione conoscitiva (nel senso di Croce) esista pure in ambito scientifico.

Croce è, sicuramente, contro il paradigma “oggettivista” classico, è contro il riduzionismo³¹, perché la conoscenza – fondata sul giudizio storico, sintesi di intuizione e concetto, di individualità e universalità e concretezza – non può prescindere dal soggetto.

In *La storia come pensiero e come azione*, nel capitolo intitolato *La natura come storia senza storia da noi scritta* (Croce, 2002, pp. 284-9), il filosofo, riflettendo proprio sulla natura, mostra come l'uomo non possa pensarne la storia. La scienza, dunque, nella sua più ampia parte – quella di impostazione “classica” – sbaglia nel ritenere di potere conoscere la natura così com'è, astraendola e bloccandola fuori dal divenire della realtà. Eppure, anche questa scienza, eminentemente pratica, ha un suo fondamento conoscitivo, un sostrato vitale su cui si sviluppa. Scrive Croce: «Le scienze naturali e i concetti empirici che le compongono sorgono, dunque, come trascrizione tachigrafica sulla realtà viva e mutevole, trascrivibile compiutamente solo in termini di rappresentazioni individuali. Ma su quale realtà? Sulla realtà del poeta, o su quella, rischiarata e esistenzializzata, dello storico? Come i giudizi classificatori presuppongono i giudizi individuali, così è da dire che gli schemi delle scienze naturali hanno a loro presupposto la storia: altrimenti il loro ufficio economico mancherebbe di materia sulla quale esercitarsi» (Croce, 1996a, p. 248).

Ora, il protagonista attivo della scienza è lo scienziato; è quindi questi che deve fondarsi sulla storia, sul pensiero vivo. Lo scienziato, allora, in qualche particolare momento conosce davvero, è “storico”. Tale momento – e lo si vedrà meglio a breve – è quello iniziale, quello della scoperta: «Poiché la storia» – osserva Croce – «è base delle scienze naturali, e la peculiare elaborazione che queste eseguono del materiale percettivo o dei dati storici ha valore non già teoretico ma di schematizzazione e di comodo, è chiaro che tutto il contenuto di verità delle scienze naturali (tutto quanto esse portano nel loro fondo di vero e di reale) è storia. Con felice uso di vocabolo le scienze naturali, o alcune di esse, erano chiamate un tempo storia naturale. La storia è, infatti, la massa calda e fluente che il naturalista raffredda e solidifica, colandola nelle forme schematiche delle classi e dei tipi: il che vuol dire che l'uomo, prima che da naturalista, deve pensare da storico» (ivi, p. 249).

³¹ Questo è uno dei motivi che rendono Croce particolarmente attuale. Cfr. Gembillo (2006, p. 75).

Prima il concetto, poi lo pseudoconcetto. Questo tema – il momento davvero conoscitivo della scienza o, meglio, dello scienziato – è ben evidenziato in un saggio contenuto in *Il carattere della filosofia moderna*, dal titolo *Suggerimenti dell'estetica per riforme in altre parti della filosofia* (Croce, 1991, pp. 73-87; su cui cfr. Giordano, 2016). In questo scritto, prendendo spunto dal noto passo kantiano della *Critica del giudizio*, che distingue tra genio artistico e grande mente scientifica (Kant, 1996, pp. 133-4), il primo, Omero, capace di creatività e originalità ma che non può spiegare come abbia raggiunto i suoi risultati, l'altro, Newton, invece capace di ricostruire passo passo come si è arrivati alla legge di gravitazione; in questo scritto, dicevo, Croce argomenta che anche lo scienziato deve avere almeno un momento di "genialità" e questo è il momento della scoperta:

Ma non si è un Newton – osserva Croce – senza un dono di genialità altrettanto generoso da parte della natura quanto quello da lei largito al poeta; il che, nel caso di Newton, è perfino più o meno leggendariamente simboleggiato dalla caduta sulla sua testa di quel tale pomo che Hegel disse una volta, celiando, triplicemente fatale al genere umano, perché produsse il peccato del primo parente, cagionò la guerra di Troia e die' l'avvio alla fisica newtoniana³²; né c'è differenza tra la comunicazione che ad altri si fa della scienza e quella che accade della poesia, di cui ogni tono che già risonò nell'anima del poeta si propaga in quelle degli ascoltatori, sempre che nell'un caso come nell'altro essi siano ben disposti e compiano l'adattamento necessario; né c'è differenza di qualità nell'un caso e solo di grado nell'altro, perché la poesia sarebbe disumana se non fosse in tutte le anime umane al pari della capacità di pensare e ragionare (Croce, 1991, p. 78)³³.

La valutazione positiva – l'unica possibile per quel che riguarda la scienza classica – si basa quindi sul vederla come produzione di un soggetto. In questa prospettiva, si capisce bene come Croce svaluti soltanto l'astratta schematizzazione pseudoconcettuale e non il vitale pensiero che presiede alla scoperta scientifica come giudizio storico sulla realtà, anch'essa vitale e dinamica (cfr. Giordano, 2016, p. 38).

La prospettiva appena aperta conduce a una riflessione che fa emergere l'attualità di Croce (cfr. Gembillo, 2013). Infatti, la scienza che Croce

³² Scriveva Hegel (1984, p. 37): «Inoltre, presso il grande pubblico la conoscenza della forza di gravità ebbe buona accoglienza: i corpi celesti ruotano sulle loro orbite non perché c'è una forza comune del mondo, la forza che Keplero e altri filosofi hanno stabilito che è una sola e sempre la stessa, bensì perché c'è una forza volgare per la quale quei corpi ruotano come cadono le pietre sulla terra; e ciò il grande pubblico apprese soprattutto attraverso quell'infausta storiella della mela che cade dinanzi a Newton, attingendone una salda fede verso il cielo e naturalmente dimenticando che, all'origine di tutti i guai del genere umano, in seguito di Troia, ci fu una mela, triste presagio per le scienze filosofiche».

³³ Su tutta la questione mi permetto di rinviare a Giordano (2016).

ricosce come conoscenza è una scienza che non coincide con quella classica, cioè quella scienza fondata sul “postulato di oggettivazione” e sulla separazione radicale tra *res cogitans* e *res extensa*³⁴; è piuttosto il momento della scienza che supera la distinzione epistemologica classica tra “contesto della scoperta” e “contesto della giustificazione”, distinzione che confinava nel limbo della non rilevanza proprio il momento della scoperta³⁵, e riconosce anche nell’attività scientifica la dimensione storica³⁶. La scienza che può essere rivalutata è quella che recupera la centralità dell’osservatore, dello scienziato.

Croce appare così in consonanza con una scienza molto recente, consapevole di quella che potremmo definire la propria dimensione soggettiva. Si tratta di una consapevolezza acquisita lungo un percorso che attraversa tutto il Novecento e che passa dal recupero del soggetto dapprima in fisica³⁷ e, poi, grazie alla teoria dei sistemi (cfr. Bertalanffy, 1967), all’interno della natura, intesa come un grande organismo vivente (cfr. Lovelock, 1996 e 1991); che passa dallo “storicismo” di scienziati come Ilya Prigogine, che hanno incardinato le loro teorizzazioni scientifiche e le loro riflessioni sull’esistenza della “freccia del tempo”³⁸; fino ad arrivare agli studi sul vivente di Humberto Maturana e Francisco Varela, che, in maniera radicalmente opposta alla visione galileiano-cartesiana, suggeriscono di mettere “l’oggettività tra parentesi”, proponendo un’idea di vivente, che appunto vive conoscendo, dagli echi vichiani (su tutto ciò si vedano Maturana, Varela, 1992; Maturana, 1990; Gembillo, Nucara, 2009).

Quanto Croce possa essere collocato in consonanza con questo clima scientifico, fino al punto di poter essere visto un anticipatore di certe consapevolezze recenti in ambito scientifico, è stato ben evidenziato di recente con queste parole: «Il Croce critico della scienza galileiano-newtoniana in nome dello storicismo metodologico e gnoseologico, appare non solo attuale ma anche un vero e proprio precursore; un precursore, sia dell’a-

³⁴ Per il “postulato di oggettivazione” si veda Schrödinger (1987), mentre – ovviamente – per la separazione tra le due *res* si veda Descartes (2004).

³⁵ Per una formulazione chiara della distinzione fra contesto della scoperta e contesto della giustificazione si vedano Reichenbach (2006, p. 5) e Popper (1995, p. 10). Sulla genesi e la parabola storica della distinzione rinvio a Giordano (2013).

³⁶ Testimonianza di una scienza che può essere in sintonia con Croce e con la sua logica storicista è data da Ippolito (1968), su cui si veda Giordano (2008b).

³⁷ Cfr. Heisenberg (2002) e Bohr (1961), i quali, rispettivamente, scoprono, il primo, le “relazioni di incertezza”, che mostrano la parte attiva e perturbativa dell’osservatore nell’osservazione, mentre il secondo ne trae le conseguenze epistemologiche enunciando l’idea che le spiegazioni scientifiche possono essere diverse e complementari, proprio perché il soggetto fa parte del mondo naturale che studia.

³⁸ Cfr. Prigogine, Stengers (1999), su cui si vedano Giordano (2005) e Gembillo, Giordano (2016).

nalisi critica del riduzionismo della scienza classica, sia della svolta storicistica vissuta dalla scienza contemporanea e dalla sua epistemologia, che non contrappone più, come ancora alcuni studiosi di filosofia pigramente fanno, Storia e Natura; né come alcuni antropologi, Storia e Struttura» (Gembillo, 2006, p. 102).

Quello che allora va ricordato, a conclusione di questo tentativo di mostrare come non si possa definire *sic et simpliciter* Croce un nemico delle scienze; quello che va ricordato, dicevo, è il sottofondo etico che sottende sempre le riflessioni crociane (e che, oggi, è un tratto caratteristico della “filosofia della complessità”, che non separando mai i componenti del tutto, implica sempre “solidarietà”; in proposito si vedano Morin, 2011; Gembillo, Anselmo, 2013; Ceruti, 2014; Giordano, 2008a); sottofondo che ci porta di nuovo alle origini della riflessione crociana sulle scienze, a quella stagione positivista che, al suo tramonto, stava producendo reazioni “irrazionalistiche”. Di fronte alla crisi della razionalità, della razionalità scienziata, non si deve abbandonare la ragione *tout court*³⁹, pena perdere l’umanità; ma bisogna vedere dov’è l’errore (non in senso logico crociano). Croce critica l’astrattezza della ragione scientifica classica, quella ragione che – come dirà anche Husserl nella sua denuncia della razionalità scientifica⁴⁰ – rimane estranea alla spiritualità umana, e propone in alternativa, anziché il rifugiarsi nel rifiuto di ogni razionalità (per il fallimento di una sola sua espressione), l’alternativa di una ragione e di una logica storicista, che sia concretamente immersa nella realtà e non collocata in un empirio ideale, poco aderente alle molteplici e complesse sfaccettature della vita.

Ha scritto Giuseppe Gembillo che «la *Logica* di Croce rappresenta il primo luogo di incontro della critica della scienza classica espressa e rappresentata, in modo indipendente, da due filoni assai diversi tra loro: quello “scientifico” che partendo da Fourier e Darwin conduce fino a Poincaré e Mach; l’altro, “filosofico”, che passa soprattutto per Vico e Hegel» (Gembillo, 2006, p. 71).

La critica alla scienza è, dunque, critica a un modo specifico nel quale si è presentata la conoscenza scientifica. Ed è una critica, appunto, che ha origine in ambiti diversi – la termodinamica e le scienze della vita, sul versante scientifico, la logica storicista, su quello filosofico –, ma non condanna la scienza definitivamente e non esclude che essa possa essere co-

³⁹ In un momento storico diverso, sicuramente più drammatico, sarà questo atteggiamento di difesa della ragione quello che assumerà anche Edmund Husserl (1935).

⁴⁰ Husserl (2008, pp. 35-6) sottolinea l’inadeguatezza delle «mere scienze di fatto» nel dare risposte a uomini che non sono «meri uomini di fatto»: la scienza “classica” non dà nessun aiuto all’uomo di fronte ai grandi problemi sociali, politici, esistenziali che lo travagliano.

noscenza, calandosi nella storia, nel divenire, vivificando con il pensiero il mondo naturale. In questa prospettiva⁴¹, allora, Croce, di fatto, mostra una possibilità di recuperare la scienza nel novero della conoscenza, una scienza che, come quella che si inserisce nell'orizzonte del pensiero della complessità, sa di non essere in conflitto con la storia, ma anzi di farne parte.

Nota bibliografica

- ANSELMO A. (2012), *Da Poincaré a Lovelock. Nuove vie della filosofia contemporanea*, Le Lettere, Firenze.
- ANTONI C. (1964), *Commento a Croce* [1955], Neri Pozza, Venezia.
- BERNARDINI C., DE MAURO T. (2003), *Contare e raccontare. Dialogo sulle due culture*, Laterza, Roma-Bari.
- BERTALANFFY L. VON (2004), *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* [1967], trad. it. di E. Bellone [1971], introduzione di G. Minati, Mondadori, Milano.
- BOCCHI G., CERUTI M. (a cura di) (2007), *La sfida della complessità* [Feltrinelli, 1985], Bruno Mondadori, Milano.
- BOHR N. (1961), *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica* [1927], in ID., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. it. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino.
- CAPATI M. (2000), *Il Maestro abnorme. Benedetto Croce e l'Italia del Novecento*, Pagliai Polistampa, Firenze.
- CERUTI M. (2014), *La fine dell'onniscienza*, prefazione di G. Giorello, Studium, Roma.
- COLI D. (2002), *Il filosofo, i libri, gli editori. Croce, Laterza e la cultura europea*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- COPPOLINO S. (2002), *La logica dello storicismo. Saggio su Croce*, Armando Sicilia, Messina.
- COTRONEO G. (1970), *Croce e l'Illuminismo*, Giannini, Napoli.
- CROCE B. (1925), *Lineamenti di logica* [1905], in ID., *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»: memorie accademiche del 1900 e del 1904-1905*, a cura di A. Attisani, Principato, Roma-Messina.
- ID. (1989), *Contributo alla critica di me stesso* [1915], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano.
- ID. (1990), *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [1902], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano.
- ID. (1991), *Il carattere della filosofia moderna* [1940], a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli.

⁴¹ Si tratta della stessa prospettiva che fa dire allo scienziato Werner Heisenberg (1985, p. 54) che, «se si può parlare di un'immagine della natura propria della scienza esatta del nostro tempo, non si tratta quindi più propriamente di una immagine della natura, ma di una immagine del nostro rapporto con la natura».

- ID. (1993), *Storia dell'età barocca in Italia* [1928], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano.
- ID. (1996a), *Logica come scienza del concetto puro* [1909], a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (1996b), *Filosofia della pratica. Economica ed etica* [1909], a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2001), *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso [1989], Adelphi, Milano.
- ID. (2002), *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2006), *Saggio sullo Hegel* [1913], a cura di A. Savorelli, con due note al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli.
- D'ANGELO P. (2015), *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata.
- DESCARTES R. (2004), *Discorso sul metodo* [1637], trad. it. di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari.
- DESIDERIO G. (2014), *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Liberilibri, Macerata.
- DILTHEY W. (1974), *Introduzione alle scienze dello spirito* [1882-1883], trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze.
- EINSTEIN A., PODOLSKY B., ROSEN N. (1988), *La descrizione quantistica della realtà può essere considerata completa?* [1935], in A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 374-82.
- FRANCHINI R. (2001), *Teoria della previsione* [ESI, 1964], a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina.
- GEMBILLO G. (1984), *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli.
- ID. (1991), *Croce e il problema del metodo*, Pagano, Napoli.
- ID. (2002), *La filosofia e le scienze in Croce: una distinzione metodologica* [1981], in G. Giordano (a cura di), *La tradizione filosofica crociana a Messina*, Armando Siciliano, Messina (edizione originale in "Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti", 1981, pp. 103-22).
- ID. (2006), *Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- ID. (2008), *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze.
- ID. (2013), *Croce e la filosofia della complessità*, in "Bollettino Filosofico", 28, pp. 158-66.
- GEMBILLO G., ANSELMO A. (2013), *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze.
- GEMBILLO G., GIORDANO G. (2016), *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma.
- GEMBILLO G., NUCARA L. (a cura di) (2009), *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, Armando Siciliano, Messina.
- GIAMETTA S. (2007), *I pazzi di Dio. Croce, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche e altri. Saggi e recensioni* [2002], La Città del Sole, Napoli.
- GIORDANO G. (2005), *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina.
- ID. (2006), *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienze tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

- ID. (2008a), *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze.
- ID. (2008b), *Felice Ippolito scienziato crociano*, in AA.Vv., *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, III. 1, a cura di M. Castellana, F. Ciraci, D. M. Fazio, D. Ria, D. Ruggeri, Congedo, Lecce.
- ID. (2012), *Storie di concetti. Fatti, teorie, metodo, scienza*, Le Lettere, Firenze.
- ID. (2013), *Contesto della scoperta e contesto della giustificazione: genesi e dissoluzione di una distinzione*, in “Complessità”, 2, pp. 35-59.
- ID. (2016), *Ancora sulla svalutazione crociana delle scienze*, in “Diacritica”, II. 1, 7 (numero monografico: *Omaggio a Benedetto Croce a centocinquant’anni dalla nascita*, a cura di M. Panetta), pp. 29-40.
- HEGEL G. W. F. (1984), *Le orbite dei pianeti* [1801], a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari.
- HEISENBERG W. (1985), *Natura e fisica moderna* [1955], trad. it. di E. Casari [1957], Garzanti, Milano.
- ID. (2002), *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quanto teoriche* [1927], in ID., *Indeterminazione e realtà* [1991], a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Guida, Napoli.
- HUSSERL E. (1935), *La crisi dell’umanità europea e la filosofia*, in HUSSERL (2008).
- ID. (2008), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], introd. di E. Paci, trad. it. di E. Filippini [1961], il Saggiatore, Milano.
- IPPOLITO F. (1968), *La natura e la storia*, All’insegna del pesce d’oro – Scheiwiller, Milano.
- KANT I. (1996), *Critica del giudizio* [1790], trad. it. di A. Gargiulo [1906], riveduta da V. Verra [1960], Laterza, Roma-Bari.
- LOVELOCK J. (1991), *Le nuove età di Gaia* [1988], trad. it. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (1996), *Gaia. Nuove idee sull’ecologia* [1979], trad. it. di V. Bassan Landucci [1981], Bollati Boringhieri, Torino.
- MACH E. (1977), *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* [1883; 1933⁹], traduzione, introduzione e note di A. D’Elia, Boringhieri, Torino.
- MANGIONE C., BOZZI S. (1993), *Storia della logica. Da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano.
- MATURANA H. (1990), *Autocoscienza e realtà*, trad. it. di L. Formenti, Raffaello Cortina, Milano.
- MATURANA H., VARELA F. (1992), *L’albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. it. di G. Melone, Garzanti, Milano.
- MORIN E. (2011), *La sfida della complessità – La défi de la complexité*, a cura di G. Gembillo e A. Anselmo, Le Lettere, Firenze.
- MUSCI A. (2013), *Tra concetto e parola. Caratteri di rinnovamento negli “studi crociani”*, in F. Meroi (a cura di), *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*, ETS, Pisa, pp. 135-47.
- MUSTÈ M. (2011), *Tra filosofia e storiografia. Hegel, Croce e altri studi*, Aracne, Roma.
- PAOLOZZI E. (1998), *Benedetto Croce. Logica del reale e il dovere della libertà*, Casaritto, Napoli.

- POINCARÉ J. H. (1989), *La scienza e l'ipotesi* [1902], trad. it. di M. G. Porcelli, Dedalo, Bari.
- POPPER K. R. (1995), *Logica della scoperta scientifica. Il carattere auto correttivo della scienza* [1934; 1959], trad. it. di M. Trincherò [1970], premessa di G. Giorello, Einaudi, Torino.
- PRIGOGINE I., STENGERS I. (1999), *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], edizione italiana a cura di P. D. Napolitani [1981], Einaudi, Torino.
- REICHENBACH H. (2006), *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge* [1938], with a new introduction by A. W. Richardson, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).
- RUSSELL B. (1978), *Misticismo e logica* [1918], trad. it. di J. Sander e L. Breccia, Newton Compton, Roma.
- SCHRÖDINGER E. (1987), *La natura e i Greci* [1948], in ID., *L'immagine del mondo*, trad. it. di A. Verson [1963], presentazione di B. Bertotti, Boringhieri, Torino.
- ID. (2012), *La situazione attuale nella meccanica quantistica* [1935], a cura di D. Donato, Sicania, Messina.

Il «carattere aggressivo» della filosofia. Heidegger e il corso sull'*Essenza della libertà umana* di Stefano Bancalari*

Abstract

In the lecture of 1930 on *The Essence of Human Freedom*, Heidegger introduces the enigmatic notion of *Angriff* (challenge). This paper aims to clarify this idea against the background of the wide semantic field of the verb *greifen* (to grasp). As a result of such analysis, *Angriff* can be interpreted as reflecting a new meaning of the notion of «mineness» (*Jemeinigkeit*), which is not perfectly compatible with the conceptual framework of fundamental ontology. The «turn» (*Kehre*) appears to be already at work.

Keywords: Heidegger, freedom, *Angriff*, turn, mineness.

Nel corso sull'*Essenza della libertà umana*, tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1930 e recentemente tradotto in italiano¹, si affaccia una nozione inedita ed enigmatica, che può suonare persino inquietante, sulla quale vale la pena provare a far luce: anche (ma non solo, né soprattutto) in considerazione del dibattito suscitato dalla pubblicazione dei famigerati *Quaderni neri*², che potrebbe dirottare subito l'attenzione del lettore in una direzione qui non pertinente. In queste lezioni, infatti, Heidegger evoca a più riprese un certo «carattere aggressivo» (*Angriffscharakter*) del-

* Sapienza Università di Roma; stefano.bancalari@uniroma1.it.

¹ Heidegger (1982). Tra i non molti contributi dedicati all'analisi di questo corso si possono segnalare: Pietropaoli (2016) e Sorial (2006).

² Si tratta, come è noto, degli appunti redatti da Heidegger a partire dal 1931, che hanno rilanciato la questione delle sue controverse vicende e opinioni politiche. Al momento sono stati pubblicati quattro dei cinque volumi previsti nel piano della "Gesamtausgabe" (94, 95, 96, 97), due dei quali disponibili anche in traduzione italiana.

le questioni filosofiche e in particolare della questione specifica alla quale il corso è dedicato, ossia la libertà dell'uomo. L'espressione è per lo meno curiosa; e in un contesto rispetto al quale sembra del tutto fuori posto risulta non facilmente intelligibile: "chi" o "cosa" è il soggetto e "chi" o "cosa" l'oggetto di questa aggressione? Come può la filosofia essere "aggressiva"? Ma soprattutto: cosa intende qui Heidegger esattamente per "aggressione"?

Dichiaro sin d'ora che non vedo soluzioni molto migliori di quella adottata dal traduttore italiano: un *Angriff* è effettivamente un'aggressione, cioè un'offensiva, un assalto, un attacco che viene rivolto *contro* qualcuno o qualcosa. Se dunque sottolineo che si tratta di una soluzione per molti motivi insoddisfacente e rischiosa, ove non opportunamente integrata da un paziente lavoro di contestualizzazione, non è per muovere un appunto o proporre una correzione³: anche perché, per lo meno agli occhi di chi scrive, il fine ultimo di una traduzione è proprio quello di far toccare con mano il proprio limite e, al limite, la propria stessa impossibilità, così da suscitare una tensione con l'originale, più che l'illusione di poterne prescindere.

Prima di esaminare più da vicino come affiora il problema dell'*Angriff* nel contesto della trattazione heideggeriana è opportuna una premessa: questo corso di lezioni si inserisce in una fase dell'evoluzione intellettuale di Heidegger, che ha caratteristiche molto precise che devono esser tenute in conto. Siamo tra la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927) e quella che lo stesso Heidegger ha ritenuto opportuno marcare come una «svolta» (*Kebr*) nel proprio percorso teorico. Senza cadere nell'ingenuità di dare per scontate periodizzazioni e nozioni che meriterebbero ben altro approfondimento, possiamo però attenerci al dato osservativo di una significativa trasformazione del linguaggio, della concettualità, delle domande e financo dello stile caratteristici dei testi heideggeriani, che ha luogo *grosso modo* a partire dall'inizio degli anni Trenta. Ora, i testi elaborati in questo breve giro d'anni presentano, in modo piuttosto evidente, un tratto che potremmo definire sperimentale. Il tentativo di forzare i confini dell'ontologia fondamentale (ossia la posizione del problema dell'essere a par-

³ Per altro questa traduzione risponde a due criteri generali ampiamente condivisibili: quello di offrire, nei limiti del possibile, un calco dei costrutti lessicali e fraseologici del tedesco heideggeriano, con l'attenzione a riservare a ciascun termine significativo un solo corrispettivo italiano; quello di rispettare il più possibile le soluzioni più largamente utilizzate dai traduttori italiani (a partire dal lavoro decisivo e inaugurale di Pietro Chiodi), evitando la ricerca di innovazioni fantasiose e autocompiaciute (e per lo più del tutto inservibili per il lettore). Detto questo, nessuna traduzione è inemendabile: per questo, pur attendendomi per lo più alle scelte del traduttore italiano, modificherò il testo ove se ne presenterà l'esigenza (senza necessariamente segnalarlo di volta in volta).

tire dalla posizione privilegiata del *Dasein* in direzione della questione dell'essere «in generale» (*überhaupt*) si riflette nella comparsa di una serie di nozioni che sono assenti nell'opera maggiore e che spesso scompaiono relativamente presto dal lessico heideggeriano. Tra gli esempi più noti c'è il concetto di «metaontologia» (*Metontologie*), che nel corso su Leibniz del semestre estivo del 1928 (Heidegger, 1978) viene introdotto come contraltare “ontico” dell'ontologia fondamentale, come punto di approdo di una «*Kehre*» (ivi, pp. 188-9, trad. it. pp. 201-2)⁴, di una torsione di quest'ultima nella prima, e come parte, insieme a quella, di una più ampia prospettiva «metafisica». Ma la stessa, ben più celebre nozione di «differenza ontologica», introdotta nel corso del 1927 sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* (Heidegger, 1975), ha una carriera assai più breve di quanto generalmente si ritenga e viene quasi immediatamente sconfessata in quanto inadeguata (Bancalari, 2008).

Il precario equilibrio generato dalla transizione tra due fasi distinte emerge anche dal processo evidentissimo per cui alcuni termini subiscono un vero e proprio capovolgimento sotto il profilo valutativo: l'esempio forse più significativo è proprio il termine “metafisica”, che tanto nel già citato corso leibniziano, quanto soprattutto nel libro su Kant (Heidegger, 1991) e nella prolusione su *Che cos'è metafisica?* (Heidegger, 2004), entrambi del 1929, definisce positivamente l'ambito in cui la «domanda sull'essere» (*Seinfrage*) può e deve essere rilanciata. Per contro, proprio nel corso sull'*Essenza della libertà umana* comincia ad affiorare quell'uso critico che si imporrà nel lessico heideggeriano successivo, per cui “metafisica” diviene il contrassegno di una tradizione caratterizzata nella sua interezza dall'oblio dell'essere, dalla quale è perciò necessario prendere le distanze: nel chiedersi come sia stato pensato, dalla tradizione, il problema dell'essere dell'ente, Heidegger afferma che «l'intera metafisica occidentale» – significativa la totalizzazione e l'univocazione operata da questa espressione – dà «costantemente» una sola risposta, «e la dà in maniera così ovvia che essa propriamente nemmeno esprime la risposta come risposta a una domanda. L'essere, in quanto compreso, sta nel chiarore della “presenza costante” (*beständige Anwesenheit*)» (Heidegger, 1982, pp. 113-4, trad. it. pp. 245-7). Questo ribaltamento di prospettiva è solo uno dei molti segnali che fanno di questo corso, come spero di mostrare, un documento prezioso dell'imminenza della «svolta».

Ora, è proprio in questo contesto di estrema fluidità terminologica e concettuale che l'idea di “aggressione” fa la sua comparsa. Ricostruiamo molto rapidamente la struttura del testo: nella *Considerazione preliminare* Heidegger lavora sulla difficoltà che mina l'intento stesso del corso,

⁴ Il termine non ha ancora qui il significato tecnico che assumerà più tardi.

preannunciato dal gioco tra titolo e sottotitolo. Proporsi di offrire una *Introduzione alla filosofia* a partire dal problema dell'*Essenza della libertà umana* significa muovere da un «*problema particolare*» (Sonderproblem), da un «*singolo problema*» (einziges Problem) (ivi, p. 9, trad. it. p. 39), con la pretesa di accedere alla filosofia in generale: quest'ultima, però, se vuol esser davvero tale, deve occuparsi di una grande quantità di altri problemi specifici (verità, natura, conoscenza ecc.) e non può limitarsi ad uno di essi. Quel che viene messo in questione da quella che ha tutta l'aria di un'obiezione speciosa è in realtà, come vedremo, niente di meno che la tenuta dell'articolazione tradizionale tra generale, particolare e singolare; ma Heidegger, sottacendo momentaneamente questo risvolto, procede prendendo sul serio l'obiezione e argomentando, attraverso un'analisi della libertà che si muove sul piano della comprensione ordinaria del termine, come quello che si presenta in prima battuta come un problema specifico chiami immediatamente in causa il mondo e poi Dio (come ciò da cui si deve essere liberi se la libertà ha un senso), ossia, il "tutto" dell'ente. La questione della libertà, dunque, non è affatto specifica e confluisce immediatamente nella domanda sull'ente che, secondo una distinzione che compare anch'essa qui per la prima volta nella terminologia heideggeriana, rappresenta la «domanda guida» (*Leitfrage*) della filosofia: «che cos'è l'ente?»; domanda che, se opportunamente radicalizzata, sfocia a sua volta nella «domanda fondamentale» (*Grundfrage*), quella sull'«essere dell'ente». Se quindi nella *Prima parte* del corso, la domanda guida viene elaborata sul filo conduttore del pensiero di Aristotele, per giungere, come si è visto, all'individuazione della «costante presenza» quale risposta implicita alla domanda, nella *Seconda parte*, la domanda fondamentale viene studiata a partire da Kant, grazie al quale, in forza del suo concetto positivo di libertà come «spontaneità assoluta» (ivi, p. 24, trad. it. p. 67), è possibile cogliere un nesso a prima vista nient'affatto evidente tra il problema dell'essere e il problema della libertà.

Tenendo sullo sfondo questo quadro problematico complessivo, che viene elaborato sulla scorta di autori, testi e questioni che sono abbastanza consueti nell'ambito del lavoro heideggeriano di questi anni, possiamo ora tornare alla domanda che ci interessa e chiederci finalmente come e perché emerga, proprio qui, la questione dell'*Angriff*.

Nel par. 4, nel commentare la «breve e grossolana discussione del concetto positivo di libertà» sviluppata nel paragrafo precedente, Heidegger afferma che «con ciò volevamo precisare la visuale e il campo visivo di questa visuale sul problema della libertà, ossia accennare al modo in cui il contenuto del problema stesso, nell'andare all'intero, va alla radice di noi stessi. Nel problema stesso, e cioè appartenente ad esso, si trova un carattere aggressivo. Di questo evidentemente finora si è visto poco. Si

potrebbe infatti pensare che il carattere aggressivo del problema stia nel fatto che la libertà, di cui qui si tratta, sia appunto una proprietà di noi uomini e dunque ci riguardi (*angehe*)» (ivi, p. 26, trad. it. p. 71).

Posto un nesso tra il problema della libertà e il carattere aggressivo del medesimo, nesso che ancora, lo si dice esplicitamente, non è affatto emerso dalle considerazioni svolte da Heidegger fino a questo momento, il passo sembra limitarsi a rimandare ad una successiva elaborazione che ne chiarisca fino in fondo il senso. In realtà, già qui sono contenute alcune informazioni decisive che consentono una prima determinazione della nozione di “aggressione”.

In primo luogo il carattere aggressivo viene attribuito non già a qualcuno, per esempio l'esserci, ma ad un problema, ad una questione che è oggetto di un corso universitario e di una specifica elaborazione filosofica. L'accostamento, lo si diceva, può sembrare curioso, ma a ben guardare la strategia di Heidegger è piuttosto chiara: il sostantivo *Angriff* deve innanzitutto esser compreso in assonanza e per contrasto con il termine che ci si aspetterebbe e che sarebbe del tutto naturale nel contesto di una trattazione filosofica, e cioè *Begriff*, concetto. Mentre quest'ultima traduzione rende perfettamente, anche sotto il profilo etimologico, il termine tedesco, visto che tanto *greifen* quanto *capiro* significano “afferrare”, tra “concetto” e “aggressione” in italiano non vi è più alcuna relazione. Il che rischia di far sfuggire l'essenziale, e cioè che il termine *Angriff* vuole suggerire innanzitutto che la libertà non è un concetto e che il problema della libertà non è un problema innanzitutto teorico. Il corollario evidente è che nemmeno la filosofia, che si incarica dell'elaborazione del problema della libertà, è in primo luogo qualcosa che ha a che vedere con la teoria: questo è in completo contrasto con l'idea tradizionale che comprende invece la filosofia come «scienza assoluta, come condotta semplicemente teorica, come pura contemplazione, *conoscenza speculativa* (Kant) [...nella quale] assolutamente niente *può* e *dovrebbe esserci* dell'aggressione» (ivi, p. 35, trad. it. p. 89). Si delinea quindi una netta opposizione di fronti: da un lato la filosofia come aggressione, dall'altro la filosofia come contemplazione. Si mancherebbe però completamente il punto se si comprendesse il ragionamento heideggeriano nel senso che dunque il problema della libertà, non essendo teorico, è pratico: vediamo meglio.

L'*Angriff* e il *Begriff* sono due diversi modi di afferrare: ma il primo è più radicale. Non per caso, nel passo citato, la questione dell'“aggressione” viene introdotta subito dopo la dichiarazione che il problema della libertà «va alla radice di noi stessi» (*uns an die Wurzel geht*). Siamo dunque “noi” oggetto di un attacco, nella misura in cui veniamo afferrati alla radice stessa di ciò che siamo con lo stesso movimento con cui il problema della libertà coinvolge l'“intero” dell'ente: noi stessi, il mondo nel quale ci tro-

viamo, i problemi, teorici e pratici, che dobbiamo gestire. È troppo blando dunque sostenere che il problema della libertà ci «riguarda» (*angeht*) come ci riguardano tutte le altre proprietà relative al nostro esser uomini o tutte le domande della filosofia o tutto quello che in un modo o nell'altro ci chiama in causa. Se è in grado di afferrarlo fin nella sua radice intima, la libertà non è una proprietà dell'uomo, nemmeno la più importante: l'uomo non può disporne, non può, lui, afferrarla e tenerla in pugno nella presa del concetto.

Al limite estremo del fraintendimento teorico della filosofia, al polo opposto dunque dell'*Angriff*, vi è il gesto indifferente dell'*aufgreifen*, un "raccoliere" che sfiora l'"arraffare", il prendere a caso i problemi che capitano senza lasciarsene seriamente coinvolgere: come quando «ci occupiamo soltanto di questioni, ossia di ciò che può essere raccolto (*aufgegriffen*) per via» (ivi, p. 123, trad. it. p. 265); questioni che sono talmente indifferenti che possiamo «lasciarle stare come qualcosa di semplicemente presente (*als etwas Vorhandenes*) come abbiamo fatto prima con la domanda guida che abbiamo semplicemente raccolto (*aufgegriffen*)» (ivi, p. 118, trad. it. p. 255). Come si vede, Heidegger costruisce con estrema precisione un'intera costellazione semantica rispetto alla quale soltanto il termine *Angriff* può davvero esser compreso.

Per la verità, questo lavoro di ricostruzione del panorama terminologico sul quale l'*Angriff* si staglia non è reso esplicito ed è lasciato integralmente al lettore; il quale anzi rischia di rimanere spiazzato dal lungo inabissarsi del tema dell'"aggressione" nel corso dell'elaborazione della domanda guida sul filo conduttore di Aristotele. La questione riaffiora però in un punto decisivo del corso, nello snodo cioè tra la trattazione aristotelica e quella kantiana, o, più nel merito, nello snodo tra la domanda guida e la domanda fondamentale. Proprio qui, e precisamente nel terzo capitolo, si colloca il passo più importante dell'intero corso in ordine alla questione dell'*Angriff*.

Il capitolo si apre proprio con la denuncia del fatto che il percorso compiuto non ha lasciato emergere alcun carattere aggressivo della domanda guida; anzi, la risposta data a quest'ultima, per cui l'ente è costante presenza, occulta completamente qualsiasi nesso tra il domandare e l'aggressione: «Non solo finora non abbiamo esperito il carattere aggressivo, ma adesso già solo la possibilità di una tale esperienza è accantonata, se l'aggressione deve trovarsi nel domandare in quanto domandare» (ivi, p. 113, trad. it. p. 245). E questo accade perché la presenza costante, tratto decisivo di ciò che caratterizza l'ente in quanto ente, è talmente lontana dal cogliere il *proprium* dell'ente che noi stessi siamo, che la possibilità di essere afferrati/aggrediti (*angegriffen*) fin nelle nostre radici da un domandare che ci mette in questione è completamente scomparsa dall'orizzonte.

Il passo necessario per riportare nella sua giusta dimensione – quella appunto dell’aggressione – la domanda guida coincide con la radicalizzazione di quest’ultima in domanda fondamentale. Il passaggio consiste nel prendere atto del fatto che individuare nella «costante presenza» il tratto fondamentale dell’ente è un’indebita restrizione dello sguardo che, per voler puntare all’essenza, a quel che dura, resta stabile e dà affidamento per la costanza del suo permanere, si lascia sfuggire l’essenziale. La presenza è un modo del tempo, ma non esaurisce affatto il tempo come tale: si tratta quindi, per Heidegger, di restituire al nesso tra essere e tempo la pluralità delle sue articolazioni, sottraendolo ad una riduzione non necessaria, che, appiattendo l’essere sulla presenza, finisce con l’appiattare l’essere sull’ente (presente).

Ora, Heidegger osserva che, anche senza ricorrere alla sua propria elaborazione del problema di *Essere e tempo*, è sufficiente uno sguardo ai luoghi classici della tradizione, da Aristotele ad Agostino, per rendersi conto del fatto che la domanda sul tempo finisce inevitabilmente per chiamare in causa l’uomo: «anima, spirito, soggetto *dell’uomo* sono il luogo del tempo» (ivi, p. 121, trad. it. p. 261). In questo premere della domanda sul tempo (sull’essere in quanto tempo) in direzione della domanda sull’uomo si ha un’«avisaglia del sopraggiungere di un’aggressione» (ivi, p. 123, trad. it. p. 265). In effetti, è proprio il tempo che articola il passaggio dall’indifferenza di una domanda teorica ad una chiamata in causa che afferra e scuote l’esserci nell’intimo del suo radicamento nell’essere. E questo accade perché il tempo non è mai “in generale”: «ciascuno ha il suo tempo» (ivi, p. 129, trad. it. p. 277). Il che, come è ovvio, non va inteso nel senso che il tempo sia una sorta di deposito comune dal quale ciascuno attinge la sua quota parte, perché questo sarebbe, ancora una volta concepire il tempo in funzione di qualcosa di presente e disponibile. L’idea suggerita da Heidegger è ben diversa e ben altrimenti radicale: «il tempo è temporale [...] soltanto nella misura in cui *singularizza* (*vereinzelt*) ogni uomo rispetto a se stesso» (ivi, p. 129, trad. it. p. 277)⁵. Il tempo è solo nella misura in cui conferisce a ciascun uomo un tratto assolutamente irripetibile, rispetto al quale l’irripetibilità dell’istante è soltanto un riflesso secondario: il tempo non è altro che questo stesso processo di singolarizzazione in virtù del quale l’uomo, che come tale potrebbe ancora essere inteso come esemplare di una specie, guadagna il carattere di *Dasein*, luogo dell’apertura dell’essere, estraneo (e preliminare) rispetto ad ogni classificazione ontologica tradizionale degli enti in generi e specie. A que-

⁵ Per ragioni che risulteranno subito evidenti, mi discosto qui sensibilmente dalla traduzione italiana che rende il verbo *vereinzeln* (e il relativo sostantivo *Vereinzelnung*) con “isolare” (e “isolamento”).

sto punto si può comprendere fino in fondo il peso dell'obiezione iniziale relativa al problema della libertà come problema «problema particolare» o come «problema singolo»: il punto non è tanto che in quanto problema particolare o singolare esso sarebbe incapace di chiamare in causa il tutto di cui la filosofia è chiamata ad occuparsi, quanto piuttosto che, così inteso, viene costretto in categorie completamente inadeguate a render conto di ciò che è qui veramente in questione. È necessario capovolgere la prospettiva: con una mossa teorica e retorica del tutto tipica del suo argomentare, Heidegger afferma che il fatto che il problema della libertà si presenta con un «orientamento particolare e singolare (*vereinzelt*) [...] non è una mancanza» (*ibid.*), ma il punto di partenza dal quale è inevitabile prendere le mosse. La singolarità del *Dasein*, infatti, la singolarizzazione operata dal tempo, non si contrappone ad alcuna universalità, «non è la particolarizzazione di un universale» (ivi, p. 130, trad. it. p. 279), la quale presupporrebbe per contro la comprensione dell'«uomo in quanto uno dei molti casi particolari (*Sonderfälle*) semplicemente presenti» (ivi, p. 129, trad. it. p. 277) del genere “uomo”.

Il rapporto genere/specie, ovvero universale/particolare, viene quindi riformulato in funzione di un'altra coppia concettuale, che si incarica di ripensare la presa del concetto, più o meno ampio a seconda del numero di «casi particolari» che è in grado di abbracciare, con quel più originario «afferrare» che è adeguato all'esserci: la costellazione semantica del *greifen* si arricchisce di un nuovo termine, che consente di approfondire ulteriormente il senso dell'*Angriff*. Scrive Heidegger: «Proprio se noi, con la domanda guida della filosofia dispiegata in domanda fondamentale, otteniamo la più grande *ampiezza* del problema di essere e tempo, se la otteniamo effettivamente e non scorriamo soltanto su di essa, allora nell'ultimo contenuto del problema si trova dapprima e costantemente (*ständig*) già l'*acutizzazione* (*Zuspitzung*) su ciascun singolo in quanto tale. L'*ampiezza includente* (*umgreifend*) dell'essere è una cosa sola con la *singolarizzazione aggredente* (*angreifend*) del tempo. Essere e tempo sono nel fondamento della loro unità essenziale tali che, se portati a diventare domanda, questo domandare è in sé *includente-aggredente* (*umgreifend-angreifend*)» (ivi, p. 130, trad. it. p. 279). È superfluo sottolineare, ancora una volta, la difficoltà di restituire in italiano la coappartenenza tra l'afferramento pensato sul piano dell'estensione (*umgreifen*), che è quello dell'essere che coinvolge e abbraccia *ogni* ente, e l'afferramento pensato sul piano dell'intensione (*angreifen*): quest'ultimo può accadere soltanto nella verticalizzazione radicale messa in opera dal tempo che interpella quell'ente, quel singolo ente che è – per dirla con il linguaggio di *Essere e tempo* – «ogni volta mio» (*je mein*), e che proprio perciò viene “aggredito”, per dir così, ossia investito e chiamato in causa nella sua irripetibile

singularità. Il binomio *umgreifen-angreifen* sostituisce quello tradizionale universale-particolare e riformula in modo nuovo la distinzione e coappartenenza tra l'essere (che abbraccia) e il tempo (che singularizza). La «costante presenza», quale esito dell'elaborazione tradizionale della domanda sull'essere dell'ente, diventa adesso «costante aggressione» (*ständiger Angriff*; ivi, p. 129, trad. it. p. 277).

Da questo punto di vista, con una mossa interpretativa che può apparire arrischiata, ma che merita, a mio avviso, di esser almeno tentata, sembra possibile leggere l'*Angriff* come rivisitazione di quella che forse è la nozione metodologicamente più importante del cosiddetto "primo" Heidegger, quella di «indicazione formale» (*formale Anzeige*). Gli elementi di affinità non mancano. Anche l'indicazione formale, come si evince chiaramente dall'ampia trattazione che Heidegger le dedica nel corso del 1920-1 sull'*Introduzione alla fenomenologia della religione* (Heidegger, 1995), viene introdotta a partire dall'esigenza di sottrarre la singularità del "sé" al binomio ontologico tradizionale genere/specie: la nozione di "formale" è infatti l'esito di una complessa rimediazione della distinzione husserliana tra "generalizzazione" e "formalizzazione", che è finalizzata a mostrare l'eccezione della coscienza trascendentale (formalizzante) rispetto alla generalità dell'essere pensato nell'atteggiamento naturale come indipendente dalla coscienza stessa; una distinzione di cui Heidegger offre una reinterpretazione particolarmente interessante sulla quale non è ovviamente possibile intrattenersi in questa sede⁶. Per di più, l'indicazione formale si presenta come una specifica operazione metodologica volta a mettere tra parentesi la comprensione ordinaria della filosofia come esercizio teorico; un'operazione che consiste in un modo del tutto particolare di vedere (*sehen*), di guardare al concetto, ma, per dir così, in tralice (*ansehen*), in modo tale che il concetto medesimo abbia soltanto una funzione indicativa (*Anzeige*) e rimandi all'appropriazione del tutto singolare, temporale, concreta di ciò che il concetto esprime: l'indicazione formale è un certo uso del concetto, tale per cui quel che conta è il passaggio dal concetto all'attuazione del concetto. Come si vede, l'esigenza che presiede all'introduzione della nozione di "aggressione" è in questo senso esattamente la stessa: con una differenza importante, però. Anche nell'*An-griff* è in gioco un certo spostamento dello sguardo, segnalato dalla medesima preposizione *an*, che porta dal concetto all'appropriazione in prima persona del medesimo: ora però tale spostamento invita a distogliere l'attenzione *anche* dall'esserci, in quanto colui che è investito del compito di effettuare l'appropriazione, in direzione di qualcosa che si rende visibile sulla superficie dell'esserci, ma che rimanda

⁶ Ho tentato un'analisi della funzione metodologica dell'indicazione formale in Ban- calari (2015, cap. v).

oltre l'esserci stesso e che si rivela il soggetto vero e proprio dell'aggressione medesima, il vero operatore dell'operazione metodologica qui in questione.

A questo punto abbiamo tutti gli elementi per trarre la conclusione che ci interessa. Il paragone con l'indicazione formale consente infatti di soppesare adeguatamente non soltanto il carattere innovativo e transitorio della nozione di *Angriff*, ma anche e soprattutto la tensione che quest'ultima esprime tra due prospettive che, a mio avviso, non sono immediatamente compatibili.

Il modo in cui Heidegger, in questo corso, descrive la singolarizzazione dell'esserci che ha luogo in virtù dell'aggressione del tempo richiama evidentemente questioni già ampiamente trattate in *Essere e tempo*. Abbiamo già ricordato la nozione dell'«esser ogni volta mio» (*Jemeinigkeit*), ma è significativo che Heidegger ricorra ora ad un termine – quello di «acutizzazione» (*Zuspitzung*) – che segnala la continuità con una fase ancora precedente, quella del primo periodo friburghese, nella quale il movimento di raccoglimento della vita dispersa nel mondo in direzione del sé veniva espresso per l'appunto in virtù di questa nozione chiave. Tuttavia, non si può non tener conto di un particolare decisivo: «acutizzazione» e «esser ogni volta mio» sono nozioni chiaramente orientate a quella che Heidegger definisce «autenticità» (*Eigentlichkeit*), cioè alla conquista, da parte dell'esserci, di sé stesso, del suo «proprio» (*eigen*); conquista che è necessaria perché l'esserci è per lo più distratto dal mondo e immerso nelle preoccupazioni quotidiane: l'autenticità dunque è la conseguenza di uno specifico gesto dell'esserci – una “decisione” – che, facendo leva su una complessa serie di esistenziali che va dall'angoscia alla morte, articola il passaggio dallo stato inautentico a quello autentico. Proprio questo aspetto di “decisionalità” sembra essere in sordina nelle pagine del corso sull'*Essenza della libertà umana*, che invece insiste sulla singolarizzazione (in *Essere e tempo* esplicitamente legata all'irruzione dell'angoscia) come condizione in un certo senso strutturale dell'esserci piuttosto che come conquista. Si dirà che il contesto specifico del corso, nel quale questo tipo di analisi non sono davvero centrali ma sono solo funzionali a fornire la cornice per una trattazione con finalità didattiche del tutto diverse rispetto all'opera maggiore, non consente di attribuire troppo peso ad eventuali discrepanze e di sancire modificazioni rilevanti nell'ambito della concettualità heideggeriana. Proprio per questo, però, la nozione di *Angriff* getta una luce particolarmente significativa sull'intera situazione: in primo luogo perché essa *non* compare in *Essere e tempo*; in secondo luogo perché fa emergere per contrasto che là ne compare invece un'altra, strettamente affine, che rappresenta l'ennesima variazione sul tema dell'afferramento e arricchisce di un ulteriore, significativo elemento la costellazione che stiamo ricostruendo: quella di *ergreifen* (ancora una volta: cogliere, afferrare, abbrancare).

Nel par. 40, nel trattare la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia, che singolarizza (per l'appunto) l'esserci affrancandolo dalla presa della quotidianità deiettiva, Heidegger scrive: «L'angoscia rivela nell'esserci l'*essere-per* il più proprio poter essere, cioè l'*esser-libero-per* la libertà di scegliere e afferrare (*ergreifen*) se stesso. L'angoscia porta l'esserci innanzi al suo *esser-libero-per* (*propensio in...*) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre» (Heidegger, 1967, p. 188, trad. it., leggermente modificata, p. 229). Qui si vede chiaramente come l'afferramento di sé sia legato strettamente alla libertà e come sia una modalità di attuazione di quella possibilità che l'esserci, in quanto tale, è (e non ha). L'angoscia porta l'esserci al cospetto di se stesso, rivelandolo quale possibilità in un duplice senso: possibilità come sua costituzione fondamentale, e possibilità specifica di afferramento di se stesso e della sua autenticità. In questo senso non c'è dubbio che l'*ergreifen* di quel che l'angoscia rivela, ossia, in ultima analisi, l'afferramento dell'essere per la morte, sia un'operazione affidata all'esserci, sia una possibilità dell'esserci, anzi *la* sua possibilità più propria.

Nel caso dell'*angreifen* il discorso cambia: anche qui quel che in ultima analisi è in questione è l'afferramento dell'essenza dell'esserci, solo che, con ogni evidenza, tale afferramento non è una possibilità *dell'*esserci. Scrive Heidegger: «nell'effettivo domandare esperiamo anche solo la possibilità di essere aggrediti – una possibilità di genere del tutto proprio (*ganz eigener Art*)» (Heidegger, 1982, p. 117, trad. it. p. 253). In che senso è una possibilità del tutto *sui generis*? Sottolineare che all'esserci è riservata «solo» (*nur*) l'esperienza della possibilità dell'aggressione, significa distinguere tale possibilità dall'aggressione in quanto tale: e questo mette in questione non soltanto l'idea, centrale in *Essere e tempo*, per cui «più in alto della realtà si trova la *possibilità*» (Heidegger, 1967, p. 38, trad. it. p. 54), ma anche il nesso strettissimo tra possibilità – che in ultima analisi è progetto e decisione dell'esserci – e autenticità. Nel trattare della morte come possibilità estrema dell'esserci, lo sforzo dello Heidegger di *Essere e tempo* è tutto volto a tener ferma la morte nel suo carattere di «possibilità»: la morte come realtà effettiva è «decesso», un evento ontologicamente irrilevante che accomuna l'uomo agli animali. Quel che conta in quella sede, quindi, è «afferrare» (*ergreifen*) l'essere-per-la-morte in quanto possibilità più propria dell'esserci, guadagnando in tal modo la propria autenticità. Viceversa, nel caso dell'*angreifen* la possibilità è di «genere del tutto proprio» perché non riguarda più il proprio dell'esserci: e dunque, a rigore, non dovrebbe nemmeno esser definita una «possibilità» nel senso tecnico che il termine riceve nel contesto dell'ontologia fondamentale⁷.

⁷ Sulla progressiva erosione del concetto di *Jemeinigkeit* nello Heidegger successivo a *Essere e tempo*, e sulle conseguenze che ciò comporta in relazione ad una libertà che diviene

Il nesso tra possibilità, progettualità e libertà del *Dasein*, che nel passo di *Essere e tempo* citato poco sopra viene intrecciato attorno al termine *ergreifen*, viene in certo senso capovolto dall'idea dell'*angreifen*, in cui l'esserci non afferra, ma è per l'appunto afferrato/aggredito⁸. Non stupisce, quindi, che tutta la riflessione sull'aggressione sfoci nella sottrazione della stessa libertà al novero delle strutture relative all'esserci (i cosiddetti "esistenziali") e alla sua collocazione in una dimensione più originaria: più originaria dell'esserci stesso. Ancora una volta è all'opera un'inversione della prospettiva, tale per cui la libertà non è dell'uomo, perché «l'uomo è soltanto un amministratore di libertà» (Heidegger, 1982, p. 134, trad. it. p. 287). E, per dirla in modo ancor più chiaro: «Libertà umana adesso non vuol dire più: libertà in quanto proprietà dell'uomo, ma viceversa (*umgekehrt*): l'uomo è una possibilità della libertà. La libertà umana è libertà, nella misura in cui irrompe nell'uomo e lo prende su di sé, lo rende per questo possibile» (ivi, p. 135, trad. it. p. 289). L'avverbio *umgekehrt*, nel quale risuona, ancora una volta, l'inversione della *Kehre*, esprime in modo estremamente chiaro il ribaltamento: è la libertà che «prende su di sé» l'uomo, al quale la conquista di sé – della propria «singolarità esistente» (ivi, p. 136, trad. it. p. 291) – è riservata solo come una possibilità, per dir così, in seconda battuta.

Come si diceva all'inizio, anche la nozione di *Angriff* – nel senso specifico che abbiamo esaminato – condivide il destino di molte delle nozioni

tanto più problematica quanto meno compatibile con la prospettiva dell'opera maggiore, cfr. il bel saggio di Haar (1990); in particolare Haar osserva che «mentre in *Sein und Zeit* l'esser-sé significa esser-mio (appropriazione da parte del *Dasein* delle sue possibilità più proprie), dopo la svolta il ritorno a sé è, bensì, mantenuto, ma in un senso radicalmente *non-soggettivo*»; ma questo obbliga a chiedersi: «cosa potrebbe essere una riflessione non-soggettiva, non-individuale, che abbia comunque la caratteristica dell'*ipseità* e non sia un'autoriflessione dell'assoluto?» (ivi, p. 12). Interessante anche il commento di Wright (1990), che sviluppa le riflessioni critiche di Haar in direzione del tema comunitario.

⁸ Proprio la nozione di *Angriff*, e il gioco oppositivo *ergreifen/angreifen* che essa innesca, rende evidente il limite fondamentale dell'operazione tentata da Sorial (2006), la quale critica Haar sostenendo che, tenuto conto di quanto la libertà sia già pesantemente limitata in *Essere e tempo* dalla finitezza e dalla gettatezza del *Dasein*, si può affermare che non vi sia alcun reale cambiamento di prospettiva nel corso del 1930: «è necessario rendere esplicito che queste possibilità non sono qualcosa che il *Dasein* di *Essere e tempo* si dà da sé, nel senso che suggerisce Haar. Mentre sembrerebbe che il *Dasein* abbia un elemento di autodeterminazione per il fatto che ha la libertà di scegliere se stesso nell'esistenza autentica o di perdersi nel mondo del Sì, è necessario sottolineare che questa libertà non è infinita e priva di vincoli; anzi, la libertà heideggeriana è sempre qualificata dalla contingenza» (ivi, pp. 214-5). A quest'osservazione si può, per l'appunto, obiettare che l'essere-afferrati/aggrediti è un'idea assai più forte del mero (e ovvio) essere esposti alla contingenza: un conto è una limitazione della libertà, un conto è un *Angriff* da parte di quella che si profila come una libertà altra.

che Heidegger sperimenta in questa fase di transizione del suo pensiero e non assume, almeno a mia conoscenza, un ruolo decisivo in altri testi. Proprio per questo, però, è interessante osservare che una sorta di compimento ideale della traiettoria che viene prefigurata nell'*Essenza della libertà umana* si ha in un passo dei *Quaderni neri*, nel quale si trova un'occorrenza particolarmente significativa del termine: «Concepire l'essere (*begreifen*), ossia non avere conoscenza di un "concetto" (*Begreifen*) – ma concepire di ciò che nel concetto è afferrato (*des im Begriff Ergriffenen*), ossia rimanere consapevolmente esposti all'aggressione (*Angriff*) dell'essere. Perché l'essere può aggredire? Aggressione e (evento) (*Ereignis*)» (Heidegger, 2014, p. 256). Qui, come si vede, il gioco di distinzioni tra i termini costruiti sul *greifen* è del tutto consapevole: e, soprattutto, è del tutto consapevole il motivo per cui, a differenza di ciò che viene «afferrato» (*ergriffen*) dall'esserci come sua propria possibilità non coincide con ciò che accade all'esserci in seguito ad un'aggressione (*Angriff*) di cui l'esserci è, *sit venia verbo*, oggetto piuttosto che soggetto: perché quest'ultimo è ormai senza alcun dubbio l'essere. Certo è che la domanda lanciata qui da Heidegger, e in realtà preparata a lungo da tutta la riflessione sull'*Angriff*, viene lasciata del tutto aperta: «Perché l'essere può aggredire?». La domanda, che punta dritto al cuore dell'inversione che ha luogo nella svolta tra *ergreifen* e *angreifen*, è folgorante: e tuttavia è tutt'altro che sicuro che una ricerca, anche molto minuziosa, condotta sui testi heideggeriani di questo periodo consentirebbe di individuare una risposta.

Nota bibliografica

- BANCALARI S. (2008), *Gli anni '20. Introduzione alla differenza ontologica*, in A. Ardovino (a cura di), *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, Neu, Roma, pp. 17-45.
- ID. (2015), *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa.
- HAAR M. (1990), *The Question of Human Freedom in the Later Heidegger*, in "The Southern Journal of Philosophy", 28, Supplement, pp. 1-16.
- HEIDEGGER M. (1967), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2009).
- ID. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 24 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1989).
- ID. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 26 (trad. it. *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990).
- ID. (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 31 (trad. it. *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 2016).

- ID. (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 3 (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981).
- ID. (1995), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 60, pp. 3-173 (trad. it. di G. Gurisatti, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 35-203).
- ID. (2004), *Was ist Metaphysik?*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 9, pp. 104-22 (trad. it. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001).
- ID. (2014), *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 94.
- PIETROPAOLI M. (2016), *L'uomo in quanto una possibilità della libertà. Sul corso di Heidegger Dell'essenza della libertà umana*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 3, pp. 543-63.
- SORIAL S. (2006), *Heidegger and the Ontology of Freedom*, in "International Philosophical Quarterly", 4-6, pp. 205-18.
- WRIGHT K. (1990), *Comments on Michel Haar's Paper*, in "The Southern Journal of Philosophy", 28, Supplement, pp. 17-22.

Il “falso dilemma” della libertà in Giovanni Vailati

di *Ivan Pozzoni**

Abstract

This new contribution – following in the wake of my recent studies on Mario Calderoni – attempts to demonstrate how Giovanni Vailati introduces a detailed analysis of the theoretical universe and will addressing – through frequent appeals to the flexible tool of review – interesting ethical themes such as the dilemma of liberty, caught between determinism and indeterminism. The analytical dissolution of the “false dilemmas” of ethics, together with the study and the organization of the wish’s universe, is understood by Giovanni Vailati as the supreme mission of the “moralist” (or of the “meta-moralist”), and indeed of man himself.

Keywords: Vailati, will, liberty, ethics.

1. Introduzione

Orientatosi l’intero dibattito internazionale della cultura di fine Ottocento a considerare l’esame dei nessi tra conoscenza e azione e a mettere in discussione le nature stesse di intelletto e volontà, nella cultura italiana, seguito dall’allievo Mario Calderoni¹, anche Giovanni Vailati²

* Università Statale di Milano; ivan.pozzoni@gmail.com.

¹ Mario Calderoni nasce a Ferrara nel 1879. Fino alle scuole secondarie studia a Firenze e si laurea in Diritto nel 1901 all’Università di Pisa; collabora alle riviste “Regno” e “Leonardo”. Nel 1909 ottiene la libera docenza in morale a Bologna e nel 1914 si ritrasferisce a Firenze, dove tiene un corso sulla *Teoria Generale dei valori*. A causa di un drammatico esaurimento mentale, il nostro autore non termina il corso, e, abbandonata la docenza, trascorre a Rimini l’estate del 1914; tornato in autunno a Firenze e annunciata una continuazione del corso muore a soli 35 anni, ad Imola, il 14 Dicembre del 1914. Su Calderoni si consulti il mio volume Pozzoni (2009a). D’ora in avanti i riferimenti testuali a Calderoni saranno indicati in base a Calderoni (1924), e i riferimenti testuali a Vailati saranno indicati – a meno di avviso contrario – in base all’edizione curata da Quaranta (1987).

² Giovanni Vailati nasce a Crema nel 1863. Di nobili natali, studia con i Padri Barnabiti

introduce una minuziosa analisi dell'universo teorico dell'azione e della volontà, arrivando ad affrontare, mediante il ricorso abbondante al flessibile strumento della recensione, interessanti tematiche etiche come: *a*) statuto dell'etica, tra volontà e sanzione; *b*) dilemma della libertà, tra determinismo e indeterminismo; *c*) dilemma dell'utilità, tra kantismo e utilitarismi. Il tema della "libertà", inteso come "falso dilemma", tra determinismi e indeterminismi è trattato dal nostro autore nel contributo *La distinzione tra conoscere e volere* e in diverse recensioni a Calderoni e a James. Il riconoscimento vailatiano dello statuto misto di un'etica intesa come meta-discorso sull'universo volizionale della morale ("volontà") induce a classificare l'attività del "moralista" come, a livello base, attività di *a*) descrizione (etica descrittiva) e di *b*) normazione (etica normativa) su atti di volontà umana; e come, in secondo grado, attività di *c*) analisi (meta-etica) su asserzioni etiche idonea a risolvere i cosiddetti "falsi dilemmi" della cultura umana. Distante dalle finalità dell'istruzione, desta l'interesse vailatiano l'urgenza dell'educazione e di una costante auto-educazione della volontà dell'uomo; la "ragion moderata" di costui è messa a servizio della missione descrittivo/normativa del "moralista" e della missione analitica del meta-"moralista", ai fini del rinforzo del controllo sociale sulla volontà individuale ("sanzione") o della ri-definizione dei fondamenti radicali dell'etica ("libertà"; "utilità") e in vista dell'adattamento sociale o del rafforzamento esistenziale dell'individuo ottocentesco, vittima d'una situazione di solitudine morale causata dalla crisi delle ideologie religiose e dall'indebolimento delle basi millenarie della morale tradizionale. La carenza di un contesto di serenità morale indotta dall'essersi attuato, tra Settecento e Ottocento, un eccesso di critica illuminista alla tradizione, rende necessaria – secondo il nostro autore – la ricostituzione del dominio dell'uomo sui mondi della volontà attraverso un rafforzamento delle istituzioni sociali di organizzazione del disagio esistenziale e inserimen-

inizialmente a Monza e successivamente a Lodi; sostiene l'esame di licenza liceale a Lodi e si iscrive alla Facoltà di Matematica dell'Università di Torino. Laureatosi in Matematica, collabora nel 1891 alla "Rivista di matematica" diretta da Peano e l'anno successivo diviene assistente di Calcolo infinitesimale all'Università di Torino; tra il 1896 e il 1899 tiene tre corsi di storia della meccanica. Nel 1899, volendo dedicarsi con massima libertà ai suoi vasti interessi culturali, abbandona la carriera universitaria e chiede di entrare nella scuola secondaria; è docente nel liceo di Pinerolo (1899), a Siracusa (1899), a Bari (1900), a Como (1901-1904) e a Firenze. In Toscana inizia a collaborare assiduamente al "Leonardo" e nel novembre del 1905 è nominato, su richiesta di Salvemini, membro di una Commissione reale destinata alla riforma delle scuole secondarie. Nel 1908, mentre è a Firenze, si ammalia; trasferitosi a Roma, vi muore la sera del 14 maggio 1909. Per una minuziosa ricostruzione della vita di Giovanni Vailati si consulti De Zan (2009); in merito alle concezioni teoretiche si vedano i miei recentissimi Pozzoni (2009b e 2015).

to di innovativi attori sociali (“moralisti” e meta-“moralisti”) destinati alla gestione democratica della moralità.

2. Il “falso dilemma” della libertà

Diversa dall’interesse del moralista, o cultore d’etica, è l’attività meta-etica; distante dalla valenza descrittiva o normativa dell’etica, la meta-etica emotivista vailatiana (cfr. Vailati, 1905a, vol. I, p. 56)³ si incammina sulla strada dell’aggressione analitica verso determinate tematiche classiche o moderne dell’etica (intuizione dell’insensatezza dei discorsi morali, riconoscimento dell’illocutorietà emotivo/sentimentale della moralità, riflessione sui disaccordi morali⁴, dibattito sui “contesti di giustificazione” morali (cfr. Vailati, 1901 = Quaranta, 1987, vol. I, p. 255), introduzione di una *is/ought question* (cfr. Vailati, 1905b = Quaranta, 1987, vol. I, p. 64)⁵, analisi del contrasto determinismo/indeterminismo, esame dell’antitesi kantismo/utilitarismo), attratta all’analisi del discorso etico ai fini della risoluzione dei cosiddetti “falsi dilemmi” della cultura umana. Per Vailati il conflitto tra deterministi e indeterministi sulla nozione di libertà è uno dei “falsi dilemmi” della cultura umana:

Due sono i punti teorici fondamentali nei quali la scuola positiva si pone come avversaria alla classica. L’uno è rappresentato dalla questione del libero arbitrio, l’esistenza del quale la scuola “classica” postula come fondamento della imputabilità, mentre è dall’altra scuola negata. L’altro punto è la “giustificazione” del diritto di punire, che l’una pone nella giustizia, l’altra nell’utilità, nella necessità in cui si trova la società di difendersi dai suoi nemici (Calderoni, 1901 = Quaranta, 1987, vol. I, pp. 41-2).

Le differenze, storiche e teoretiche, tra deterministi e indeterministi sono numerose e conducono all’effetto teorico antitetico di una diversa concezione del merito («*mérite et responsabilité*»). L’indeterminismo, come teoria del “libero arbitrio”, nasce in maniera conscia nel medioevo dall’esame della nozione di “male”:

³ Per un minuzioso esame della meta-etica emotivista vailatiana si consulti il mio Pozzoni (2007, pp. 44-57).

⁴ Cfr. Zanoni (1963, p. 420): «Disagreements of belief are resolved by rational processes involving logical considerations, whereas disagreements of value, on the other hand, involve the notion of proand con-attitudes».

⁵ Zanoni (ivi, p. 416) scrive: «In the essay entitled *Sulla portata della classificazione dei fatti mentali proposta dal prof. Franz Brentano*, Vailati was concerned with what we today would call one version of the “naturalistic fallacy”, namely, the attempt to bridge the gulf between the “is” and the “ought” by deducing ethical statements from statements of empirical facts». Per una recente definitiva trattazione della *is-ought question* si consulti il monumentale Celano (1994).

Fu soprattutto la difficoltà di conciliare l'esistenza, troppo evidente, del male nel mondo, colla credenza, troppo preziosa, nella prescienza e nella giustizia divina, che rese necessaria l'introduzione di un'ipotesi che, come questa del libero arbitrio, sgravasse da una parte il creatore dalla taccia di aver creato di *motu proprio* un mondo imperfetto e pieno di miserie d'ogni genere, e dall'altra attribuisse a queste il carattere di "punizioni" o "espiazioni" provocate e rese necessarie dalle disobbedienze e dai peccati degli uomini. I metafisici che credono che la questione del libero arbitrio possa continuare ad avere un senso qualunque, all'infuori di ogni implicazione teologica, rassomigliano a quegli amputati che si illudono di sentire ancora dei dolori o delle trafitture nel membro che non hanno più (Vailati, 1898 = Quaranta, 1987, vol. I, p. 181)⁶.

Obiettivo dei moralisti medioevali ("teologi") era «[...] attribuire alla parola libertà un senso diverso [...] ciò che a loro premeva non era tanto di escludere l'irresponsabilità dell'uomo quanto piuttosto di diminuire la responsabilità di Dio e sgravarlo in certo modo da qualsiasi "complicità" nel male prodotto dalle sue creature» (Vailati, 1902 = Quaranta, 1987, vol. I, p. 287). Nella sua naturale tentazione riduzionista, come avviene nel materialismo storico⁷, ogni forma di determinismo, rifiutando la volontarietà della modificabilità umana di fatti e accadimenti, cade invece nel disconoscimento della validità del concetto di "merito":

On a vu, par exemple, et on voit encore, des philosophes qui, par le seul fait d'admettre que les actions humaines ne constituent pas une exception à ce qu'ils appellent la "loi de causalité", se son crus obligés de rejeter comme absurdes ou illégitimes les notions de mérite et de responsabilité ou la distinction entre ce qui dépend de nous et ce que nos volontés ou nos desires sont impuissants à modifier, comme si ces distinctions ne trouvaient pas précisément leur plus solide appui dans celles qui subsistent entre les différentes classes de *causes* qui

⁶ Ad Orazio Premoli, nel 1899, Vailati scrive: «Nella recensione sul Monrad non solo non nego il "libero arbitrio", ma ho cercato anzi di spezzare una lancia contro quelli che lo negano per ragioni teologiche. Dicendo che la questione del libero arbitrio non ha luogo ad esistere all'infuori della teologia, ho voluto indicare appunto che, facendo astrazione da essa (teologia), la questione del libero arbitrio *cessa di essere una questione* e non sarebbe neppure mai sorta come *questione*, allo stesso modo come non è mai sorta la questione: "se il bianco è diverso dal nero"» (Vailati, 1971, p. 53).

⁷ Cfr. Vailati (1899a = Quaranta, 1987, vol. I, p. 180): «Se certe forme di "determinismo" sembrano talvolta essere state d'inceppo e d'inciampo alla ricerca scientifica, limitandone troppo il campo e dando vita a teorie unilaterali e non adeguate, ciò non è da attribuire alla tendenza che avevano a spingere alla ricerca delle cause, ma piuttosto al fatto che esse pretendevano di caratterizzare troppo prematuramente la direzione nella quale si doveva procedere a tale ricerca, introducendo concetti troppo ristretti sulla natura delle cause cercate. Si potrebbe citare come esempio la cosiddetta "teoria materialistica della storia", in quanto essa pretenda spiegare i fenomeni sociali mediante l'azione di cause prettamente economiche».

concourent à déterminer nos actions, et entre les divers *moyens* auxquels il faut, par conséquent, recourir pour les provoquer ou les empêcher (Vailati, 1905c = Quaranta, 1987, vol. I, p. 14).

Partite da esigenze umane e radici storiche diverse, tali concezioni della libertà arrivano all'effetto teorico antitetico dell'accettazione o del rifiuto dell'esistenza della morale, con ammissione o esclusione della sanzionabilità individuale. Per il nostro autore acconsentire alla fondatezza dell'esistenza di caratteri differenziali tra deterministi e indeterministi non sottende l'automatico attuarsi di una situazione di assoluta inconciliabilità, tra esse concezioni sussistendo anche tratti comuni. Per entrambi hanno consistenza teorica le cosiddette “azioni volontarie”:

Egli [Pictet] sembra ignorare che l'esistenza di azioni *volontarie* (cioè tali che ammettono, tra le circostanze che le determinano, anche le aspettative e i convincimenti di chi agisce, relativi alle loro conseguenze) è affermata da ambedue le parti contendenti, e che l'importanza pratica della distinzione tra azioni volontarie e azioni involontarie consiste solo nel fatto che a determinare le prime concorrono, insieme alle altre circostanze, anche le previsioni di chi agisce, rispetto ai risultati probabili o possibili derivanti dal loro prodursi, mentre le azioni involontarie sono affatto indipendenti dalle nostre opinioni sulle loro conseguenze (Vailati, 1897 = Quaranta, 1987, vol. I, p. 165);

entrambi, deterministi e non, ammettono «successioni costanti» di cause, benché con estensioni semantiche diverse:

Prendendo come punto di partenza ciò che è stato detto indietro sul concetto di causa, e tenendo presente un principio che ambedue le parti contendenti sono d'accordo ad ammettere, cioè non esservi propriamente dei fatti che *si ripetono* ma solo dei fatti aventi delle rassomiglianze più o meno grandi tra loro, non si può evitare di concludere che, quando si parla di una successione costante degli “stessi” effetti alle “stesse” cause, ciò che si vuol significare è in sostanza questo: che effetti che si rassomigliano succedono costantemente a cause che si rassomigliano. E poiché una rassomiglianza completa tra due fatti, siano essi cause od effetti, non ha mai luogo [...] il dire che ogni fatto ha una causa non vorrà dire altro che questo: che tra i suoi antecedenti si trova qualche fatto più o meno rassomigliante ad altri che pure furono seguiti da qualche fatto avente qualche rassomiglianza con esso (Vailati, 1905c = Quaranta, 1987, vol. I, p. 35)⁸.

⁸ Vailati conclude: «La sola differenza quindi che può sussistere tra i deterministi e i loro avversari sta nel ritenere possibile una maggiore o minore divergenza e dissomiglianza negli effetti di cause aventi dati gradi di somiglianza [...]» (Vailati, 1905c = Quaranta, 1987, vol. I, p. 35).

Le nozioni di “causa” e “causalità” sono tavola di negoziazione tra i due orizzonti dottrinali, e simboli della loro non inconciliabilità; è urgente, a detta di Vailati, una attività d’analisi sui «concetti di causa, di effetto, di azione, di necessità», idonea a neutralizzare la «loro attitudine a generare equivoci» (Vailati, 1900 = Quaranta, 1987, vol. I, p. 239. Per una interessante analisi del Vailati “scienziato” si consulti Giordano, 2014). Per il nostro autore, nella visione di «successione costante», non esiste identità tra «antecedente costante» e «causa»:

L’impressione che col dire “antecedente costante” di un fatto non si esprima tutto ciò che si vuol dire dicendo “la sua causa”, mi sembra trovi la sua giustificazione in ciò: che nella maggior parte dei casi, quella che si chiama la causa d’un fatto non rappresenta che una piccola parte dell’intero gruppo di circostanze il cui complessivo verificarsi precede costantemente il verificarsi del fatto stesso. Tale parte è da noi scelta [...] perché a noi preme di tenerla presente come la più variabile o modificabile, o come quella sulla quale speriamo di potere più facilmente influire (Vailati, 1905a = Quaranta, 1987, vol. I, p. 58).

Vailati, riaccostandosi alla rivisitazione jamesiana della concezione di “causa” dei deterministi come una «abitudine di riguardare le cose e le persone sempre dal punto di vista di ciò che esse presentano di generico, di costante, di uniforme, facendo astrazione invece da tutto ciò che esse possono presentare di individuale, di accidentale, di irregolare» (Vailati, 1899b = Quaranta, 1987, vol. I, p. 187) derivata dalla «propensione a presumere sempre l’esistenza di leggi fisse e ridicibili a formule generali precise, anche là dove la complessità dei fenomeni renderebbe legittimo e prudente qualche dubbio in proposito» (ivi, p. 188), arriva ad attribuire alla nozione stessa di causa un ruolo di “*working hypothesis*” (ivi, p. 185), smascherando, con consueta maestria analitica, il comune valore euristico dell’uso della norma di causalità in ogni attività scientifica:

La “legge di causalità” non è semplicemente l’espressione d’una convinzione salda, o di una generica credenza, all’esistenza di cause per tutto ciò che avviene e alla regolarità di andamento di fenomeni naturali; essa è *anche*, o anzi *soprattutto*, la enunciazione di un modo di procedere che a noi è utile e spesso necessario seguire nell’avanzarci dal noto verso l’ignoto (Vailati, 1899a = Quaranta, 1987, vol. I, p. 179)⁹.

⁹ Il nostro autore continua: «[...] si potrebbe riassumere dicendo che, per accrescere la nostra conoscenza delle leggi naturali, è necessario supporre che leggi fisse dominino anche là dove noi non siamo ancora riusciti a scorgerele, e che è *conveniente nelle indagini scientifiche prendere le mosse dall’ipotesi che il succedersi dei fenomeni sia più regolato e più rigidamente concatenato di quello che appare a una prima ispezione*» (Vailati, 1899a = Quaranta, 1987, vol. I, p. 180).

Pur non mancando serie differenze, storiche e teoretiche, tra determinismi e indeterminismi, l'esistenza di un comune riferimento, in chiave volontaristica, alla nozione di causalità intesa, consciamente (indeterministi) o inconsciamente (deterministi), come “*working hypothesis*”, è idonea ad affondare la tesi dell'inconciliabilità irriducibile tra visioni antitetiche sul tema del “libero arbitrio”, identificando il conflitto tra deterministi e indeterministi come mero “falso dilemma” della cultura umana.

Nota bibliografica

- CALDERONI M. (1901), *I Postulati della Scienza Positiva ed il Diritto Penale*, tesi di laurea, Ramelli, Firenze.
- CALDERONI M. (1924), *Scritti*, La Voce, Firenze, voll. I e II.
- CELANO B. (1994), *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino.
- DE ZAN M. (2009), *La formazione di Giovanni Vailati*, Congedo, Lecce.
- GIORDANO G. (2014), *Giovanni Vailati filosofo della scienza*, Le Lettere, Firenze.
- POZZONI I. (2007), *Giovanni Vailati e Mario Calderoni tra meta-etica, etica descrittiva e normativa*, in “Foedus”, XVI.3, pp. 44-57.
- ID. (2009a), *Il pragmatismo analitico italiano di Mario Calderoni*, IF Press, Roma.
- ID. (a cura di) (2009b), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, Liminamentis Editore, Villasanta.
- ID. (2015), *Il pragmatismo analitico italiano di Giovanni Vailati*, Liminamentis Editore, Villasanta.
- QUARANTA M. (1987), *G. Vailati. Scritti*, Forni, Bologna, voll. I-III.
- VAILATI G. (1897), “R. Pictet. *Étude critique du Matérialisme et du Spiritualisme par la Physique expérimentale*”. *Alcan, Paris, 1896*, in “Rivista di Studi Psicici” (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 165).
- ID. (1898), “M. J. Monrad. *Die menschliche Willensfreiheit und das Böse*”. *Leipzig, Jamasen, 1898*, in “Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale”, XIX.5-6 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 181).
- ID. (1899a), “K. B. R. Aars. *Ueber die Beziehung zwischen apriorischem Causalgesetz und der Thatsache der Reizhöhe*”. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, vol.19*, in “Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale”, XX.4 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 180).
- VAILATI G. (1899b), “W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*”. *New York, Longmans, 1899*, in “Rivista italiana di Sociologia”, III.6 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 187).
- ID. (1900), “I. Petzold. *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*”. *Leipzig, Teubner, 1900*, in “Rivista Filosofica”, 4 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 239).
- ID. (1901), “D. V. E. Juwalta. *Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica*”. *Pavia, Bizzoni, 1901*, in “Rivista italiana di Sociologia”, V.3 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 255).

- ID. (1902), "M. Calderoni. I Postulati della Scienza Positiva e il Diritto Penale". Firenze, Stab. Tipo-litografico per i minori corrigendi, 1901, in "Rivista italiana di Sociologia", IV.2-3 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 287).
- ID. (1905a), *La distinzione tra conoscere e volere*, in "Revue de Philosophie" (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 56).
- ID. (1905b), *La ricerca dell'impossibile*, in "Leonardo", 3 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 64).
- ID. (1905c), *Le Rôle des Paradoxes dans la Philosophie*, in "Revue de Philosophie", (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 14).
- ID. (1905d), *La caccia alle antitesi*, in "Leonardo", 3 (ora in Quaranta, 1987, vol. I, p. 35).
- ID. (1971), *Epistolario (1891-1909)*, Einaudi, Torino.
- ZANONI C. (1963), *Some Reflections on Vailati's Ethical Philosophy*, in "Rivista critica di storia della filosofia", XVIII.3, pp. 416-28.

Un ricordo di Hilary Putnam

di Mario De Caro*

Vidi Hilary Putnam per la prima volta a Firenze attorno alla fine degli anni Ottanta, in occasione di una sua conferenza sulla meccanica quantistica, poi di nuovo nel 1992, quando a Roma tenne le “Lezioni italiane” poi pubblicate da Laterza, a cura di Massimo Dell’Utri, con il titolo *Il Pragmatismo: una questione aperta*. Già conoscevo e ammiravo alcune delle sue opere, ma vedendolo dal vivo rimasi stupefatto dalla enorme vastità delle sue competenze, dall’originalità e acutezza delle argomentazioni che sviluppava e anche dalla chiarezza e dal brio con cui riusciva a presentare le proprie idee, che pure non di rado erano alquanto complesse.

A partire dal 1994, seguii poi alcuni suoi corsi negli Stati Uniti, e nei suoi ultimi dieci anni di vita la nostra frequentazione divenne molto assidua; poi dopo la sua scomparsa sono diventato suo *Literary executor*. Andando ai primi anni della nostra amicizia, in particolare, ho molto vivido il ricordo di quando, nel 1997-98, durante un anno accademico che trascorsi a Harvard come *Fulbright Fellow*, seguii tutti i corsi che Putnam insegnò. Tra questi ricordo con particolare piacere un corso di Filosofia della mente, in cui Putnam passò criticamente in rassegna ognuna delle principali concezioni presenti nel dibattito contemporaneo, in quasi tutti i casi facendo riferimento a un suo precedente Io (a un “Putnam_n”), che per qualche anno aveva sostenuto quella particolare concezione, salvo poi abbandonarla alla luce delle acute critiche da lui stesso formulate.

La sua tendenza a cambiare spesso opinione sulle questioni filosofiche è stata spesso imputata a Putnam come se fosse un grave peccato intellettuale, quando in realtà è una delle più preziose indicazioni di metodo che

* Università di Roma Tre; mario.decaro@uniroma3.it.

egli ci ha lasciato in eredità: non dobbiamo mai arroccarci sulle nostre idee presenti (come se esse rappresentassero la verità definitiva), ma dobbiamo sempre cercare di perfezionarle, eventualmente abbandonandole del tutto quando ci riesce di concepire idee più soddisfacenti.

Incontrai Putnam per l'ultima volta nel febbraio 2016, nella sua casa di Arlington, una linda cittadina nell'area di Boston. A differenza di quando l'avevo visto soltanto due mesi prima, camminava con grande difficoltà e il suo stato fisico era molto deteriorato. Quel giorno ebbi forte il presentimento che sarebbe stata l'ultima volta che lo incontravo e dunque, come capita in questi casi, cercai ansiosamente di fargli tutte le domande che avevo in serbo per lui. Per fortuna la mente di Putnam era ancora lucidissima e lo spirito niente affatto rassegnato. In quell'occasione, mi ribadii con particolare forza quanto fosse in disaccordo con i filosofi che si disinteressano di scienza, o peggio la denigrano, ma anche con quelli che pensano che la scienza possa risolvere da sola i problemi filosofici. Era, questa, la sua tesi meta-filosofica fondamentale, e attorno ad essa giravano vorticosamente, e spesso temporaneamente, un gran numero di idee, teorie, esperimenti mentali, argomentazioni.

Nel nostro ultimo incontro, però, discutemmo soprattutto di un articolo sul libero arbitrio che stavamo scrivendo assieme (verrà pubblicato in una raccolta postuma di suoi scritti) e della scoperta delle onde gravitazionali, le curvature dello spazio-tempo previste un secolo fa dalla teoria della relatività generale di Einstein. Putnam era entusiasta di questa scoperta e, con lo sguardo felice di un bambino, mi raccontò di quando a Princeton fece visita a Einstein e discusse con lui a lungo di quel tema. Ma la scoperta delle onde gravitazionali lo rallegrava anche perché offre una spettacolare conferma del suo famoso *No-miracles argument*. Con questo argomento Putnam ha difeso l'interpretazione realistica delle teorie che fanno riferimento a entità inosservabili (come gli elettroni o i buchi neri) contro i suoi molti detrattori (da Edmund Husserl a Niels Bohr a Bas van Fraassen), per i quali queste teorie sono meri strumenti di calcolo e non rappresentano affatto la realtà del mondo inosservabile.

Secondo l'argomento di Putnam, la ragione per cui le migliori teorie scientifiche sono in grado di offrirci predizioni sorprendentemente precise (per esempio, appunto, rispetto all'esistenza delle onde gravitazionali) è che esse si basano su una descrizione vera, o almeno approssimativamente vera, del mondo degli inosservabili. Per chi invece pensa che la scienza sia un mero strumento di calcolo, e che non descriva in modo sostanzialmente corretto il mondo degli inosservabili, l'accuratezza delle predizioni di queste teorie diventa un inesplicabile miracolo. E questa, notava Putnam, è una conclusione razionalmente insostenibile.

Il *No-miracles argument* è però soltanto uno degli innumerevoli contributi che, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, Putnam ha offerto alla maggior parte dei campi filosofici. In filosofia della mente è stato uno dei fondatori del “funzionalismo”, la fortunatissima concezione basata sull’analogia tra mente-cervello, da una parte, e *software-hardware*, dall’altra (una concezione di cui, in seguito, Putnam è divenuto parzialmente critico). In filosofia del linguaggio ha utilizzato il famoso esperimento mentale della “Terra gemella” per difendere, insieme a Saul Kripke, il cosiddetto “esternismo semantico”: la concezione secondo cui il significato delle nostre espressioni linguistiche e il contenuto dei nostri pensieri non è “solo nelle nostre teste”, ma è determinato anche dai nostri rapporti causali con il mondo. Putnam ha inoltre elaborato proposte ormai classiche in filosofia della matematica e della fisica; ha scritto lavori fondamentali sul pragmatismo, di cui è stato forse il massimo esperto contemporaneo; ha offerto acute e influenti ricostruzioni del pensiero di Aristotele, dei neopositivisti e di Wittgenstein; ha brillantemente difeso l’idea che tra fatti e valori non esista una rigida dicotomia, come invece sostenuto da gran parte della tradizione filosofica. Infine ha superato barriere che per decenni si sono pensate invalicabili: filosofo analitico di prima grandezza, conosceva però bene anche la storia della filosofia e amava riflettere sulle proposte di filosofi continentali come Habermas, di cui era amico personale, Buber e Lévinas. Della stupefacente ampiezza e della profondità delle conoscenze filosofiche di Putnam è ora ennesima testimonianza il suo ultimo libro, da poco uscito, *Naturalism, Realism, and Normativity*, da me curato per Harvard University Press (un altro volume, *In Dialogue*, contenente gli ultimi scritti di Putnam, è in preparazione sempre presso Harvard, a cura mia e di David Macarthur, e uscirà nella primavera del 2018).

Come è evidente già da questi pochi cenni, Putnam aveva capacità intellettuali straordinarie. Dopo essersi laureato in filosofia, linguistica e letteratura tedesca, prese a studiare matematica da autodidatta, raggiungendo un livello tale che il suo nome figura ora nelle storie di questa disciplina (contribuì, tra l’altro, a risolvere il decimo dei celebri “23 problemi di Hilbert”, quello relativo alle equazioni diofantee). A proposito della rilevanza dei risultati matematici di Putnam ho un’esperienza personale da raccontare. Qualche anno fa, tra gli studenti di un corso che insegnavo alla Tufts University, c’era un dottorando in computer science del MIT: seguiva il corso perché era incuriosito dalla filosofia, ma la considerava un semplice *divertissement*, come gli scacchi o i manga giapponesi (parole sue). A suo giudizio, infatti, nessun filosofo era in grado di produrre nulla di veramente rilevante dal punto di vista intellettuale. Un giorno, però, durante una lezione dedicata allo scetticismo, menzionai un famoso esperimento mentale in cui Putnam argomentava l’impossibilità di uno scena-

rio scettico neocartesiano secondo cui noi tutti siamo cervelli in una vasca, collegati a un computer che ci induce a credere illusoriamente che noi abbiamo un corpo e conosciamo il mondo reale (un po' come accade nel film *Matrix* che, d'altra parte, all'esperimento mentale di Putnam direttamente si ispira). Il dottorando del MIT era divertito dal tema, ma manteneva il suo programmatico atteggiamento di sufficienza, finché *en passant* non menzionai il fatto che Putnam aveva sviluppato, insieme a Martin Davis, l'algoritmo detto appunto "Davis-Putnam", che verifica la validità delle formule della logica del primo ordine usando una procedura di decisione per la logica proposizionale. A quella notizia il dottorando ebbe un moto di incredulità che quasi lo fece cadere dalla sedia e tutto concitato gridò: «Hilary Putnam è *quel* Putnam?! Santo cielo, al mio laboratorio utilizziamo il suo algoritmo tutti i giorni: è uno dei miei eroi!». Nel resto del corso, il dottorando del MIT si gettò a capofitto nello studio della questione dei cervelli nella vasca, di cui in breve tempo divenne il massimo esperto intergalattico. E quando, poche settimane dopo, ebbe modo di incontrare Putnam, era così eccitato che temetti svenisse dall'emozione.

Le conoscenze di Putnam non si limitavano però alla filosofia e alle scienze naturali. Aveva una conoscenza profonda della letteratura (suo padre era stato un famoso traduttore), della storia, dell'arte, delle scienze sociali e della politica (nelle ultime settimane di vita era molto preoccupato dall'ascesa di Trump: e certo sarebbe stato sconvolto dai risultati delle elezioni). Inoltre leggeva e studiava l'ebraico, si interessava di sport (era molto tifoso dei Red Sox, la squadra bostoniana di baseball), cucinava in modo spettacoloso, si diletta molto di film, soprattutto classici (con una particolare predilezione per i film noir dell'epoca d'oro di Hollywood) ed era finissimo cultore di musica classica (Bach, Mozart, Schubert, Brahms e Hindemith erano tra i suoi musicisti preferiti).

Insomma, Hilary Putnam avrebbe potuto riferire a sé le celebri parole del Cremete di Terenzio: *Homo sum. Humani nihil a me alienum puto*. Quanti tra noi potrebbero fare altrettanto?

Didattica della filosofia

All'orizzonte delle Olimpiadi di Filosofia: la riflessione sulla scrittura filosofica

di *Mariangela Ariotti**

Abstract

From the perspective of the experience of IPO Essay-Writing Contest, whose advances are briefly summarized herein, this paper deals with the question of philosophical writing and its educational value in the context of the high school experience. The central issue is expressed by this question: what gives philosophical relevance to a text? The peculiarities of the English model of the "essay" and of the traditional "short essay" are analyzed from this point of view. The international directives of the Philosophical School Olympics are critically compared to the Italian tradition in the teaching of Philosophy, which is led back to the principal goal of philosophical writing in high school, i.e. the development of critical and personal thought.

Keywords: International philosophy olympiad, IPO essay-writing contest, philosophical writing, educational value of philosophical writing.

1. A diciotto anni dall'inizio...

Ora si esibiranno in discorsi abilissimi, in pensieri e riflessioni. Chi sarà il migliore dei due? È bandita una prova di sapienza una prova decisiva per i nostri amici.

(Aristofane, *Le nuvole*)

Le IPO (Olimpiadi Internazionali di Filosofia) sono nate agli inizi degli anni Novanta per iniziativa di alcune associazioni di docenti di filosofia

* Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana; mariangela.ariotti@fastweb-net.it.

sparsi in vari paesi d'Europa; l'Italia vi partecipa dal 1998 e dal 2000 la Società Filosofica Italiana e il Ministero dell'Istruzione hanno progressivamente manifestato interesse fino a farsi carico della promozione della selezione italiana in vista della finale internazionale. In Italia la scelta della Società Filosofica Italiana di affiancare dal 2008 a questa prova di scrittura in una lingua comunitaria un canale parallelo in lingua italiana ha aperto spazi sempre più ampi di ricerca sulla didattica della filosofia.

Ora, a diciotto anni dall'inizio delle IPO in Italia e otto dalla istituzione del canale italiano, per le Olimpiadi di Filosofia – sia quelle internazionali sia quelle del canale nazionale – è tempo di una valutazione che ne prefiguri le prossime prospettive di sviluppo.

Il primo aspetto da considerare riguarda l'esperienza dell'incontro: le IPO hanno rappresentato un'occasione importante di confronto fra giovani che provengono dalle più disparate parti del mondo, da circa quaranta paesi di tre continenti: Europa, Asia, America sia settentrionale che centro-meridionale, per esercitarsi non tanto nel discorso vittorioso (si veda come nelle *Nuvole* è andato a finir male, come pure nel *Gorgia*) ma nel discorso articolato, che comprende più possibilità di svolgimento, all'insegna della polifonia, della tolleranza, delle scelte guidate razionalmente. Si tratta quindi di una prova di capacità riflessive e comunicative a partire da un terreno concettuale riconosciuto come comune: la tradizione della filosofia occidentale. E questo è una sorta di miracolo: sentire gli studenti del Bangladesh, dell'India, del Giappone, della Corea del Sud che, ribattendo ai colleghi greci e tedeschi, citano Platone e Aristotele.

C'è poi, in queste Olimpiadi, un secondo aspetto, insolito per la tradizione della scuola italiana: l'occasione per cimentarsi nel discorso scritto. Perché è importante la scrittura? Una scrittura che non si limiti a riferire cose pensate da altri, come può capitare nelle prove scolastiche tradizionali, dove quindi il valore della prova è riposto nella conoscenza dei contenuti, nella correttezza dell'uso del lessico specifico, nella capacità di contestualizzazione storiografica ecc. ma dia prova di pensare "in proprio". Quasi che la scrittura filosofica prevista per questo confronto possa essere una occasione per fare esperienza filosofica. È chiaramente un obiettivo alto (cfr. Ventura, Ariotti, Villani, 2015).

2. Alla ricerca di un modello di scrittura condiviso

Sulla scrittura è crescente l'interesse anche negli incontri internazionali delle IPO, mosso dalla esigenza di confrontare esperienze didattiche in un quadro dove la disomogeneità dei percorsi formativi degli studenti e la disomogeneità dei formatori e giudici, possono far emergere criticità.

Come preparare gli studenti alla scrittura dei brevi saggi richiesti e quali criteri usare per valutarli è stato oggetto di vivaci discussioni fra i docenti accompagnatori e valutatori delle prove già nel 2015 alla finale di Tartu, in Estonia, riprese in occasione della edizione IPO del 2016 a Gand.

Dietro al confronto internazionale c'è la ricerca di un modello condizionale di scrittura.

Fuori d'Italia, negli ambienti scolastici ed universitari, circolano due modelli: la *dissertation* francese, alla fine del liceo e legata alla prova di filosofia e alle caratteristiche dell'insegnamento della filosofia in Francia; l'*essay* anglosassone, non specificamente legato all'area disciplinare della filosofia.

L'esperienza francese sarebbe interessante da studiare, poiché si riferisce all'ambito di insegnamento della filosofia nei licei, ma la Francia è assente alle IPO. Il modello francese mi pare poco utilizzato dai ragazzi, poco o per nulla conosciuto dai docenti che partecipano alle IPO.

Il modello dell'*essay* è sicuramente più presente come indicazione di massima.

Lo schema argomentativo è piuttosto semplice: *introducing the argument, analyzing data, raising counterarguments, concluding*. Più in dettaglio, è solitamente raccomandata un'introduzione che riformuli l'argomento proposto dalla traccia in modo da isolare una ben precisa interpretazione, individuando di qui possibili posizioni *contro* che si discostano o si oppongono. È richiesta, quindi, la scelta di campo dell'autore del saggio, pro o contro, accompagnata dalle motivazioni. Seguono il procedimento argomentativo e l'analisi dei dati a sostegno dell'argomentazione con due varianti di tipo meramente espositivo: a volte la tesi dell'autore è anticipata fin dall'inizio, dichiarata come intenzione e quindi sviluppata nel corpo centrale del saggio; più raramente risulta alla fine del percorso. In certi casi di seguito è condotta la confutazione della tesi contraria. Le contestualizzazioni non sono esplicitamente richieste e possono essere o generiche o del tutto assenti.

Nell'agosto 2016 è stato diffuso fra i docenti partecipanti alle sessioni internazionali IPO un documento, frutto del confronto interno al gruppo, che riprende questo schema dell'*essay* adattandolo alla esperienza IPO¹.

¹ «The overarching purpose of this guide is to prepare young philosophers, such as you, for the IPO essay-writing contest. It is not intended to be a “how-to-win-at-the-IPO” guide nor should it be interpreted to be the singular methodology for writing a philosophy essay. This guide is meant to provide you with the fundamentals for writing a well-reasoned, well-argued essay presented in a logical but concise structure. Its principles have been inspired by over two dozen guides written by professors of philosophy from around the world. In essence, it is not THE guide, but a guide to writing a sound philosophy essay at your current level. Our goal is to provide you with a short, thorough reference that you can keep by

È sicuramente utile la lettura di questo documento, anche se ancora allo stato di bozza, perché testimonia la diffusa e viva sensibilità per il problema. È anche importante che sia presentato non come una guida “per vincere le IPO” ma come un insieme di suggerimenti per scrivere un buon testo, ben argomentato, logico e conciso. È utile, tuttavia, una valutazione *nel merito* anche alla luce dell’esperienza italiana che, nel contesto internazionale, conserva una peculiarità forte: la storia della filosofia è a tutti gli effetti inserita nel *curriculum* di studi del triennio. Cosa che crea decise difformità rispetto alle altre situazioni in cui la filosofia compare nei curricula universitari ma non in quelli liceali, dove al massimo è anticipata da unità didattiche svolte spesso a livello opzionale.

Lo schema dell’*essay* garantisce un ordine espositivo chiaro, elemento certamente utile sia per chi scrive che per chi legge (e infatti in ambito anglofono come scrivere un *essay* è consigliato nelle sedi più varie, lo si trova esposto nei siti di molte università anglofone). Aiuta a sviluppare l’argomento in modo sufficientemente esauriente senza divagazioni inutili. Può essere assunto come una convenzione per la comunicazione “educata” a livello internazionale e sicuramente va studiato in quest’ottica. I partecipanti al canale internazionale delle Olimpiadi non potranno non tenerne conto.

Un rischio tuttavia è che questo schema si trasformi in una gabbia. O, comunque, in un rituale un po’ meccanico.

In primo luogo questo ordine espositivo è molto lineare ma un po’ povero dal punto di vista argomentativo, mentre sono gli elementi legati all’“argomentatività” che andrebbero ricercati. È sicuramente uno schema poco euristico. Prevale l’interesse per il *come* si dicono le cose rispetto al *che cosa* si dice. Si sviluppa sul piano pragmatico, individuando l’uditorio, i destinatari (con una riduzione di questi ai giudici IPO, interlocutori indubbiamente importanti ma non esclusivi e probabilmente poco stimolanti), preoccupandosi giustamente di porli nella condizione migliore per comprendere il filo del discorso, ma non viene affrontato il piano ideativo che dalla scelta del lessico e delle parole chiave arriva alla costruzione dei concetti.

Soprattutto affermare la propria opinione su un argomento e fornire le ragioni di accordo o di disaccordo non significa ancora condurre una argomentazione *filosofica*.

Che cosa, infatti, dà rilevanza filosofica ad un testo?

– La consapevolezza che certi macroconcetti hanno nel dibattito filosofico, nella storia della filosofia?

your side as you prepare for the essay-writing competition. It is also our goal that this guide encourages continued improvement in the quality of IPO essays».

- La capacità di problematizzare e di articolare la formulazione dei problemi sottesi ad un tema?
- La sensibilità mostrata nella scelta degli argomenti, quelli capaci di mettere in luce nodi profondi nascosti nell'enunciato dei problemi?
- La capacità di attualizzare, di riconoscere la questione trattata nel tempo presente e nella esperienza dello scrivente?
- Tutti questi aspetti e qualcun altro ancora?

Tenendo conto di un punto di vista *filosofico*, più che mirare ad offrire un modello di scrittura, occorrerebbe offrire un *abitus mentale*, alimentare quindi delle competenze che vengono precipuamente dallo studio della filosofia. Forse il caso italiano, malgrado alcune sue vistose criticità irrisolte, può suggerire piste di lavoro, in questo senso.

Prima criticità: in Italia la scrittura viene tradizionalmente affrontata (a parte piccole ma lodevoli eccezioni) nell'insegnamento dell'italiano, anche se le prove all'esame di maturità presentano un ventaglio di possibili esercitazioni che va ben oltre il campo tradizionalmente frequentato nell'insegnamento di questa disciplina².

Seconda criticità: la scuola italiana anche su questo aspetto (e non è l'unico) si è soprattutto affidata alle capacità imitative degli studenti di riprodurre nei loro lavori gli stili comunicativi tratti dai testi loro offerti nelle varie discipline³. Solo che, prosciugandosi nel tempo negli studenti la capacità di lettura collegata alle discipline scolastiche, ridotti i riferimenti bibliografici alla asettica e a volte astrusa prosa dei manuali, questo meccanismo imitativo ha iniziato a non scattare più.

In questo quadro la Società Filosofica ha tradizionalmente agito in controtendenza. La critica alla prevalente oralità nell'insegnamento della filosofia, l'idea che attraverso la scrittura si possa fare esperienza di filosofia, il rafforzamento dell'analisi sui testi dei filosofi, sono state ben presenti già nella storia passata dell'associazione⁴.

² Il saggio breve o articolo di giornale fa riferimento ad ambiti quali: lo storico-politico, l'artistico-letterario, l'economico, il tecnico-scientifico, a cui si aggiunge il tema storico ecc. In genere c'è poca cura nell'individuare il terreno specifico e le particolarità epistemologiche di ambiti disciplinari così differenti. In altre parole, un testo di argomento storico ha bisogno di utilizzare, per arrivare a esprimere un giudizio storiografico, delle forme di prova a sostegno (che parte dall'uso critico delle fonti) ben diverse da un testo su tematiche estetiche dove invece le capacità osservative e la sensibilità di analisi prevalgono sul meccanismo affermazione/prova a sostegno.

³ Ricordo un prezioso libretto uscito da Feltrinelli negli anni Sessanta firmato da Muscetta e da Asor Rosa che forniva un elegante esempio di questo modello imitativo relativo alle composizioni che riguardavano temi della letteratura italiana (cfr. Muscetta, Asor Rosa, 1967).

⁴ Il punto da cui serve partire è sicuramente il momento in cui negli anni Novanta da un lato l'uscita dei programmi Brocca, dall'altro il costituirsi della *Città dei filosofi*, hanno decisamente puntato l'attenzione sulla centralità della scrittura filosofica nello studio della

Per questo il momento in cui la Società Filosofica ha scelto di istituire accanto al canale delle Olimpiadi Internazionali un Canale nazionale in cui gli studenti scrivono il loro saggio in italiano avviando una selezione parallela che dalle singole scuole passa attraverso il passaggio regionale per accedere alla finale nazionale, rappresenta una chiave di accesso per studiare l'esperienza della scrittura filosofica fatta dagli studenti⁵. E si tratta di un'esperienza di scrittura che, nascendo dalla analisi dei testi dei filosofi, è strettamente e doppiamente intrecciata sia agli obiettivi della comprensione di ciò che è contenuto nelle tesi dei filosofi sia agli obiettivi formativi della disciplina. Si pone quindi come un progetto formativo che riguarda l'insegnamento della filosofia nel suo complesso⁶. Non è riducibile a una attività riservata ai pochi studenti che scelgono di cimentarsi nella prova, ma intende inserirsi e innovare l'intero insegnamento della filosofia.

Indagare i modi della prosa filosofica partendo dal concreto dei testi dei filosofi e dalla pluralità delle forme argomentative non si pone come terzo modello fra quello francese e quello anglosassone, perché non vuole essere un modello preformato ma un programma ambizioso di anatomia dello stile filosofico, una proposta di lavoro di tipo scientifico.

Che cosa si può ricavare da questo studio? E quali sono gli elementi che, a partire da questi studi, possiamo proporre per individuare la rilevanza filosofica di un testo?

Innanzitutto il lessico nella sua duplice veste, di strumento di scelta dell'uditorio, di condivisione di registro con l'uditorio e in definitiva di "patto" comunicativo con l'uditorio e, d'altro lato, di strumento – in certi casi anche euristico – di individuazione e definizione degli oggetti del discorso.

Dal punto di vista del rapporto con l'uditorio, solo in ben precisi momenti della storia del pensiero – penso alla Scolastica o alla filosofia accademica delle università tedesche dell'Ottocento – l'uditorio è un uditorio

scuola secondaria: «la filosofia vive nei testi», così cominciava il *Manifesto della Città dei Filosofi* (1995).

⁵ La Commissione Didattica della Società Filosofica ha lavorato molto sull'aspetto della scrittura in questi otto anni, producendo interventi e studi pubblicati sul Bollettino e su CF, e iniziative, l'ultima delle quali è il progetto nazionale *Scrittura filosofica*, attualmente in corso di svolgimento in varie scuole.

⁶ Dal testo del progetto nazionale *Scrittura filosofica*: «La proposta è quella di riportare al centro delle attività d'aula la scrittura filosofica nella duplice dimensione di lettura diretta dei testi dei filosofi e di esercizio di pensiero e di stile sotteso allo scrivere di filosofia da parte degli studenti. La duplice azione della lettura e della scrittura si fonda sull'imprescindibile legame tra i contenuti di pensiero e la forma comunicativa prescelta per esprimerli» (Ventura, Ariotti, Villani, 2015, pp. 68-9).

quasi esclusivamente settoriale. Nella maggior parte dei casi la pretesa o la speranza di universalità del discorso filosofico fa sì che, accanto agli addetti ai lavori, si intravedano i profili di lettori sicuramente colti e ragionevoli ma non necessariamente “filosofi”. Questo è testimoniato anche dalla varietà dei generi letterari usati dai filosofi, dal poema in versi, al dialogo, al diario, alla epistola, al romanzo, accanto a saggi e trattati (anche questi ultimi rivolti spesso ad un ampio pubblico; sui generi “letterari” e il rapporto fra il filosofare e i modi della sua espressione cfr. D’Angelo, 2012).

Questo significa che il lessico della comunicazione filosofica, se da un lato è volutamente lontano dal lessico del parlato immediato, che rischierebbe l’impoverimento espressivo e la riduzione delle capacità di analisi, tuttavia si avvale del vocabolario corrente nutrito della ricchezza linguistica che proviene dalla tradizione letteraria per aumentarne l’efficacia⁷.

All’interno di questa comunicazione anche letterariamente pregevole si inserisce, nei punti cruciali, il lessico settoriale che in filosofia è dotato di grande spessore e di forti implicazioni teoriche per i significati sedimentati storicamente dal dibattito filosofico.

È importante educare a cogliere la differenza fra questi due piani lessicali (sui molteplici livelli lessicali può essere utile l’*Introduzione* di De Mauro, 1980, pp. 5 ss.) che convivono in un rapporto complesso perché, mentre il lessico corrente risponde, a seconda della sua qualità, alle esigenze dettate dalle strategie comunicative, i lessemi specifici della disciplina, individuati e opportunamente utilizzati, sono alla radice del piano ideativo della scrittura filosofica; da questi ultimi, infatti, partono la identificazione degli elementi oggetto del discorso e la costruzione dei concetti.

Il primo passo sulla strada della costruzione filosofica degli oggetti del discorso può essere rappresentato dalla definizione dei lessemi specifici della disciplina e dalla loro problematizzazione. Per Hobbes (*De corpore*, 6, 14), «la definizione non può essere altro che la spiegazione di un nome mediante un discorso [...]». Quando il nome si riferisce a un concetto composto, la definizione è la risoluzione del nome nelle sue parti più generali (il predicato è risolutivo o esemplificativo del soggetto).

Il discorso che spiega il nome, il predicato che ne delimita ed esemplifica il senso, vanno intesi però non in senso rigidamente nominalista, per cui per un nome non c’è e non può esserci che una sola definizione. La definizione deve invece mettere in luce l’uso che del termine può essere fatto in un dato campo d’indagine e/o in un dato contesto scientifico. Si aprono possibilità diverse di definire i termini per fini diversi. Già Boezio, in sin-

⁷ Due esempi per tutti: in Galilei, *Nuncius sidereus*, la bellezza letteraria della descrizione della luna e in Platone, l’*incipit* narrativo di quasi tutti i dialoghi.

tonia con questa accezione dell'operazione del definire, arriva ad elencare quindici specie di definizione. Nei dizionari filosofici le definizioni utilizzano, semplificano o rettificano gli usi che di un termine sono stati fatti nella lingua filosofica (e non solo) nel corso della storia del pensiero.

Dalla definizione e dalle sue possibili espansioni parte la costruzione dell'oggetto del discorso.

Una bella prova di come si può lavorare progressivamente sui diversi livelli lessicali e sulla definizione si trova nel 1 libro della *Repubblica* di Platone. Cefalo ha citato un verso di Pindaro: «egli cantò che quando uno è vissuto con giustizia e pietà a lui s'accompagna dolce speranza nutrice di vecchiaia [...]» (331a).

Socrate trova nella citazione poetica l'appiglio per chiedere al vecchio Cefalo la definizione di giustizia. Seguono alcune proposte di definizioni: 331d, 332a-b, 334d. Platone mostra di avere ben presente i differenti livelli linguistici. Distingue infatti il senso in cui il termine viene usato dal poeta e dall'uomo non filosofo attraverso il linguaggio poetico o comune. Nota il rapporto fra uso del termine e contesto: «sai tu chi sembra autore della sentenza? [...] Dev'essere, credo, Periandro o Perdicca o Serse o Ismenia Tebano o qualche altro riccone» (336d). Contrappone alle conseguenze della definizione quanto avrebbero potuto affermare i «sapianti e beati» Solone o Biante o Pittaco (335e). Dopo aver dimostrato quindi l'impossibilità di parlare di giustizia seguendo il pensare comune, decide il salto al livello del linguaggio filosofico e fa entrare in scena Trasimaco. Solo a questo punto inizia il piano argomentativo che si sviluppa sulla definizione di Trasimaco e la parallela contro-argomentazione di Socrate.

3. Dalla costruzione dell'oggetto del discorso all'argomentazione

Dopo aver controllato di avere a disposizione l'oggetto del discorso nelle sue più varie articolazioni si può procedere alla costruzione del piano argomentativo.

Sulla struttura dell'argomentazione del saggio breve filosofico l'indicazione che viene dal modello *essay* è un percorso costruito sulle risposte (*answering question*) al pronome e gli avverbi interrogativi *What*, *How*, *Why*. Chi, come, perché, possono in effetti costituire una possibile traccia argomentativa, non specificamente filosofica. Intorno si estende a perdita d'occhio un mare di altre possibilità che i filosofi hanno percorso e continueranno a percorrere.

Viene da parafrasare la metafora di Bacone (*Novum organum*, 1), mutandone tuttavia il senso: ci sono argomentazioni prodotte dai ragni, altre raccolte dalle formiche, altre elaborate dalle api.

I ragni si valgono degli schemi logici. Possono sottomettere le argomentazioni agli schemi formali della logica, dalla identità totale e parziale alla transitività, alla reciprocità oppure alle relazioni matematiche come il rapporto della parte con il tutto, del minore col maggiore, della frequenza (*Gli argomenti quasi logici* in Perelman, Olbrechts-Tyteca, 2013, pp. 209 ss.).

Le formiche accumulano i dati tratti dall'esperienza, gli argomenti dati per mezzo dell'esempio, l'illustrazione, il ragionamento per analogia (*Il fondamento dato dal caso particolare* in *ivi*, pp. 381 ss. e *Il ragionamento per analogia* in *ivi*, pp. 404 ss.).

Le api si occupano dell'inferenza che, con tutti i rischi del caso, è secondo Mill «la capacità di sussumere un fatto nuovo all'interno di una proposizione generale, dopo aver mostrato come la proposizione generale sia nata da fatti noti che abbiamo potuto generalizzare» (*Il ragionamento* in Mill, 1988, p. 244) poiché la capacità di «ragionare, nel senso più ampio del termine» (*ibid.*) consiste proprio nell'«inferire una proposizione da una o più proposizioni date, prestarle credenza o pretendere che gliela si presti, come una conclusione da qualcos'altro» (*ibid.*).

Le operazioni intellettuali o i meccanismi di pensiero che caratterizzano il procedimento argomentativo proprio delle scienze umane sono estremamente vari e debbono potersi valere del lavoro congiunto di ragni, formiche e api. Una concezione troppo rigida e ristretta degli elementi di prova del discorso e della logica può portare, più che ad una maggior scientificità della trattazione ad una concezione riduttiva della nostra stessa capacità di ragionare.

Questo porta a fare un breve cenno ad un'ultima importante questione.

Alla prova prevista dalle IPO è stato assegnato il nome di “saggio”. Nella storia della scrittura dei filosofi la forma del saggio è una invenzione del pensiero moderno (anche se con radici antiche). Rimanda a Montaigne, a Hume. Montaigne arriva a rivendicare la finalità privata di questo tipo di scrittura (*Dedica al lettore* in Montaigne, 1966), la sua voluta frammentarietà. Walter Benjamin nella *Premessa gnoseologica* al saggio sul dramma barocco tedesco descrive l'andamento del saggio attraverso una sua «ritmica intermittente». «Questo movimento metodico del respiro è il modo d'essere specifico della contemplazione [...] la considerazione filosofica non teme il frammentarsi dello slancio» (Benjamin, 1999, p. 4).

Al di là di queste caratteristiche troppo difficili da sostenere in una proposta fatta a giovanissimi scrittori, resta il fatto che si tratta di una scrittura che può rinunciare alla pretesa di completezza, allo sforzo di oggettività. È un procedimento aperto in cui l'autore mira a fornire una sua versione personale del tema. Manterrei questo carattere di scrittura personale perché rivela la capacità di riconoscere la questione trattata nella

propria esperienza di scrivente, esprime il senso del “pensare in proprio”, soprattutto del fare esperienza di filosofia attraverso la scrittura.

Nota bibliografica

- BENJAMIN W. (1999), *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino.
- D'ANGELO P. (a cura di) (2012), *Forme letterarie della filosofia*, Carocci, Roma.
- DE MAURO T. (1980), *Guida all'uso delle parole. Il vocabolario di base della lingua italiana*, Editori Riuniti, Roma.
- MILL J. S. (1988), *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, UTET, Torino.
- MONTAIGNE M. DE (1966), *Saggi*, Adelphi, Milano.
- MUSCETTA C., ASOR ROSA A. (1967), *Guida alla composizione*, Feltrinelli, Milano.
- PERELMAN C., OLBRECHTS-TYTECA L. (2013), *Trattato dell'argomentazione*, Einaudi, Torino.
- VENTURA B. M., ARIOTTI M., VILLANI M. (2015), *Progetto educativo “La scrittura filosofica”*, in “Bollettino della Società Filosofica Italiana”, 214, pp. 67-89.

Il pensiero in scena. Note a margine di un'esperienza di teatro filosofico di *Giulio Moraca**

Abstract

Based on an analysis of the actual experience of some Marche high schools, this paper proposes a reflection on the educational value of the theatre for schools. The distinctive feature examined is the practice of bringing to the stage philosophical texts written by pupils during curricular Philosophy lessons. The key-concepts which substantiate this reflection are the following: the comparison between the philosophical text and the stage text; the comparison between professional theatre and scholastic theatre, which has a chiefly educational goal; and, finally, the use of fiction as a scenic and educational instrument to interpret the real world and one's self-consciousness.

Keywords: philosophical writing, philosophical experience, scenic experience, scenic text, creative thought.

I. Elementi di contesto

Il pensiero in scena è il titolo della rappresentazione di testi filosofici realizzata al teatro “Campana” di Osimo (AN), nell’ambito delle celebrazioni della giornata mondiale della filosofia 2016, da un gruppo di studenti liceali, provenienti da scuole diverse ma uniti dalla comune e contemporanea partecipazione al progetto educativo nazionale *La scrittura filosofica*¹. Il loro interessante esperimento, pensato e realizzato sull’ipotesi didattica che l’esperienza teatrale possa facilitare l’apprendimento della filosofia, ha costituito il momento conclusivo di un percorso formativo che li ha

* Liceo Classico Perticari, Senigallia (AN); moraca.giulio@alice.it.

¹ Cfr. “Bollettino della Società Filosofica Italiana”, 214, 2015, pp. 67-76; 218, 2016, pp. 88-97; “Comunicazione filosofica”, 37, 2016, pp. 9-24.

visti dapprima impegnati nelle attività d'aula (lettura² e scrittura dei testi filosofici³), e poi nelle attività sceniche con le quali hanno proposto ad un

² Tra i testi filosofici esaminati in classe e fonte dei testi scenici: Platone, *Apologia di Socrate*, *Simposio*, *Menone* (passi scelti), *Teeteto* (passi scelti), *Fedone*, *Repubblica* (passi scelti), *Fedro*; Epicuro, *Lettera a Meneceo*.

³ Due esempi tratti dalla sceneggiatura. Dal dialogo *Ω Στέφανος*: «In prigione, dove Socrate venne condotto subito dopo il processo, incontrò Stefanos, schiavo di Licone, uno dei suoi acerrimi avversari politici, che si trovava nella cella accanto alla sua. Stefanos non conosceva Socrate, ma aveva spesso sentito il suo padrone parlare di lui come di un empio e millantatore, sicché il giovane, non appena lo vide, iniziò a schernirlo... ST: Socrate! Che stolto sei tu! Nel corso della tua vita non hai fatto altro che aizzare il popolo contro i principi della *polis*. Vani sono stati i tentativi del mio padrone e dei suoi compagni di dissuaderti da quest'ignobile attività e questa condanna è ciò che ti meriti. Presto il mio padrone mi libererà mentre tu morirai da prigioniero! SO: Libero, dici? E che cosa sarebbe per te la libertà? ST: La libertà è non dover allacciare i sandali al mio padrone, non doverlo servire [...]: Non solo, libertà è non dover competere continuamente con gli altri schiavi per ottenere l'attenzione del padrone; libertà è non dover cercare il suo compiacimento, libertà è possedere molto denaro... Non è forse libero colui che con il denaro può comprare qualsiasi cosa: cibo, gioielli, favori, donne e addirittura amici? SO: Dunque la libertà sarebbe possedere? ST: Certo, perché chi possiede le ricchezze possiede il potere, e chi ha il potere è libero di fare ciò che vuole; prendi per esempio un tiranno. SO: Ma non è forse vero che le decisioni di un tiranno sono soggette a precise strategie politiche studiate per ottenere il consenso e l'approvazione dei suoi alleati? ST: Verissimo! SO: Dunque sarai d'accordo con me nel dire che, pur avendo infinite ricchezze, anche un tiranno deve render conto a qualcuno, proprio come uno schiavo deve render conto al padrone... ST: Sono d'accordo ma, stando così le cose, non sono sicuro di sapere cosa sia la libertà. SO: Lascia allora che ti racconti una storia [...]»; dal dialogo *La morte*: «È un tardo pomeriggio d'estate. Socrate, come di consueto, passeggia per le strade di Atene, finché nei pressi dell'Acropoli s'imbatte in un gruppo di suoi concittadini, dal quale si levano pianti e gemiti. Il filosofo avvicinandosi alla folla, chiama a sé una ragazza che, come lui, si trovava in quel luogo [...] SOCRATE: mi sembra evidente, figliuola, che tu non riesca a capacitarti di come la morte possa coesistere con tutte le altre creazioni degli dei. RAGAZZA: dici il giusto, Socrate. SOCRATE: ma ora dimmi, ragazza, la notte, serve a qualcosa? RAGAZZA: certamente: la notte concilia il sonno, affranca i contadini dalle fatiche del giorno... SOCRATE: ma anche dà rifugio a coloro che derubano le nostre case, inoltre non è necessario che faccia sera per potersi appisolare, come non è indispensabile la presenza dell'oscurità perché un contadino posi la sua zappa, dico bene? RAGAZZA: senza alcun dubbio! SOCRATE: ebbene, seguendo questo ragionamento, appare chiaro che la notte non abbia alcuna utilità, non conveni con me? RAGAZZA: eccome! SOCRATE: tuttavia, il giorno continua a lasciare il posto all'oscurità, così come, al canto del gallo, il sole giunge di nuovo a scacciare le tenebre, giusto? RAGAZZA: giusto! SOCRATE: allora deve necessariamente esserci una motivazione alla base di questo perpetuo inseguirsi di luce e tenebre. RAGAZZA: deve, senza alcun dubbio. SOCRATE: e quale mai potrebbe essere, figliuola? RAGAZZA: forse, il fatto che non possa essere giorno per sempre. SOCRATE: e perché mai? RAGAZZA: perché è necessario che scenda la notte prima o poi per segnare il termine di una parte della giornata e l'inizio di un'altra. SOCRATE: e che bisogno c'è di scindere queste due parti? Non abbiamo forse affermato in precedenza che tutto ciò che si può

pubblico eterogeneo i testi da loro stessi prodotti a seguito e per effetto dell'incontro con il pensiero dei filosofi. Molteplici le forme di scrittura filosofica sperimentate sulla scena: dialoghi, lettere a Platone, miti, narrazioni sulla struttura dell'universo. Diversificate e degne di riflessione le tematiche: l'accettazione serena della condanna a morte da parte di Socrate, la giustizia e l'interiorizzazione della legge, la libertà di pensiero che rende la vita degna di essere vissuta, l'autonomia del singolo di fronte alla società e al fato, il concetto di felicità, il successo, il contenimento della paura della morte a seguito della riflessione sulla ciclicità temporale della natura, le forme dell'accoglienza e del rifiuto nel vincolo interpersonale, la violenza e la fragilità, la forza e il coraggio.

Problematiche antiche, dunque, ma sempre attuali perché ricorrenti nella storia dell'uomo. In scena i personaggi, uomini e donne di epoche storiche diverse, hanno dialogato fra loro nella dimensione sovratemporale dell'attualità scenica. L'evento *Il pensiero in scena* è da considerarsi tutt'altra cosa rispetto al teatro della professionalità: preminente rispetto alle regole di quest'ultimo è stato, infatti, l'obiettivo didattico. La sceneggiatura, realizzata con stile e intelligenza creativa, ha ricondotto a sintesi testi di autori diversi, conferendo loro un'impronta culturale unitaria: ne è scaturita una sintesi condivisa, frutto di un lavoro cooperativo che ha unito i distanti e reso polifonica la molteplicità delle voci. Lo spettacolo, molto variegato e articolato, anche grazie all'utilizzo di una pluralità di linguaggi, ha comunicato allo spettatore il senso dell'autentica dialettica socratica attraverso i drammi esistenziali, le aporie, la ricerca di soluzioni, la perenne e travagliata tensione dell'uomo verso la sapienza e la verità. L'intero lavoro, proprio perché nato senza la pretesa di provocare consensi o ammirazione all'interno dello spazio scenico, ha trovato il suo significato più profondo nel percorso educativo che ha condotto alla rappresentazione e in ciò che è restato in ciascun autore-attore dopo che l'esibizione si è conclusa, dopo che la luce dei riflettori si è spenta. Questo non significa, però, che da questa esperienza ci si attendeva un risultato scolastico immediato: la rappresentazione «è la grande pausa cre-

fare di notte lo si può compiere anche di giorno? RAGAZZA: esattamente. Eppure, indipendentemente da ciò, affinché gli uomini possano operare a seconda che trionfi la luce o il buio, è necessario che prima o poi faccia notte, se non altro per porre fine al giorno. SOCRATE: tu dici il giusto. Ma adesso, spiegami un'altra cosa, al calar della sera, tu forse piangi e ti disperì per la scomparsa del sole? RAGAZZA: certo che no. Che senso avrebbe? Al canto del gallo il sole sorgerà di nuovo. SOCRATE: ma allora, figliuola, se il nostro ragionamento è andato nella giusta direzione, adesso converrai con me sul fatto che le stesse affermazioni da noi pronunciate valgano anche per la morte. Difatti la morte è un limite, come la notte. Sei d'accordo? RAGAZZA: Sì, Socrate su questo concetto di limite concordo, però [...]».

ativa nell'opera educativa [...]; essa rappresenta ciò che era il carnevale nelle culture antiche [...]» (Gennari, Kaiser, 2000, p. 49). L'intento per cui l'evento è stato realizzato è stato quello di sostenere e rafforzare il lavoro scolastico dando agli studenti qualcosa che l'insegnamento d'aula da solo non può dare: aprire spazi all'immaginazione e alla creatività, trasmettere messaggi e ipotesi sul *poter essere altrimenti* del reale. E, dunque, pur se realizzata da giovanissimi attori dilettanti, l'esperienza di Osimo può essere considerata un'interessante esemplarità di pedagogia concreta e di filosofia vitale.

2. Dal testo filosofico al testo scenico

Non è insolito che, soprattutto al primo impatto, i concetti filosofici siano percepiti da adolescenti e giovani come lontani dalla propria realtà quotidiana e, dunque, come astratti e astrusi. I protagonisti de *Il pensiero in scena* si sono trovati proprio in questa condizione: incontrare per la prima volta il pensiero dei filosofi, attraverso la pagina scritta. Il loro primo sforzo è stato quello del ritrovamento, dentro di sé e dentro la propria vita, delle questioni filosofiche proposte da Autori e testi: un movimento del pensiero dalla pagina scritta – densa, severa, problematica – al proprio mondo interiore, ricco e appassionato ma spesso confuso per la sovrabbondanza di stimoli e informazioni.

Nel percorso che, da questo primo incontro con la filosofia, ha condotto alla sua *messa in scena*, la fase iniziale è stata, dunque, la *lettura del testo filosofico*. Sull'importanza di quest'azione d'aula per la formazione del giudizio critico e delle capacità argomentative degli studenti abbiamo un'ampia letteratura⁴; sull'utilizzo degli strumenti di facilitazione per l'analisi del testo filosofico si sono svolte molteplici e diversificate esperienze e, dunque, non è il caso di riproporre qui il già noto, tuttavia è importante sottolineare come la centralità del testo non sia solo un imprescindibile dell'insegnamento della filosofia ma anche dell'esperienza teatrale, soprattutto quando, come nel nostro caso, esso è frutto della produzione personale degli studenti. Per teatro intendiamo, infatti, il modularsi di un *testo* attraverso un corpo fisicamente presente nel perimetro della scena in cosciente ed evidente stato di rappresentazione e in un contatto diretto e unico con il gruppo. Il testo teatrale è una comunicazione strutturata che non premia soltanto il linguaggio logico-verbale: lo include come preminente ma non in forma esclusiva. Se già dal primo incontro con il *testo filosofico* lo studente è messo in condizione di imma-

⁴ Solo alcuni riferimenti: Massaro (1998); Girotti (1996, pp. 40-54); Tugnoli (2001, pp. 210-41); Zanardi (1994, pp. 20-8); De Pasquale (1994, cap. 1).

ginare la scena – o la molteplicità delle scene possibili e concrete – in cui la parola scritta può incarnarsi per diventare *testo scenico*, ogni concetto acquista vitalità e maggior intelligibilità perché esplicita la sua intrinseca natura comunicativa. Ciò accade anche quando quello che si realizza è, come nel caso dell'esperienza *Il pensiero in scena*, un teatro *povero*, in cui il grande protagonista è, nella scena nuda, il pensiero che si fa parola e, svelando il suo imprescindibile legame con la vita e con i suoi problemi, costruisce la relazione⁵. L'aspetto più interessante dell'esperienza che stiamo esaminando è che gli studenti sono entrati nel dialogo con il pubblico nella doppia veste di attori – *corpi fisicamente presenti nel perimetro della scena in cosciente ed evidente stato di rappresentazione* – e in quella di autori dei testi rappresentati. Dalla realtà scolastica, l'esercizio della scrittura filosofica è entrato in quella scenica e si è arricchito dei suoi stessi costituenti:

- il *tempo forte* della teatralità come evento straordinario: la relazione tra attore e spettatore è resa possibile dalla scelta comune di interrompere l'ordinario fluire del tempo per entrare in un luogo e in un tempo convenuto e dar vita ad una realtà altra rispetto a quella quotidiana;
- l'*unicità* della rappresentazione, che resta tale anche nell'ipotesi di una sua eventuale replica, perché nessuna rappresentazione è uguale all'altra: «il teatro è l'unica arte che accade senza permanere» (Badiou, 2015);
- il *microgruppo*: quale che sia l'ampiezza del pubblico del teatro, esso resta sempre circoscritto e legato all'*hic et nunc* della rappresentazione;
- la *testualità forte* e la *mescolanza dei linguaggi*: il messaggio teatrale si avvale di una pluralità di linguaggi, *logico verbale*, *metaforico* e *simbolico*, *musicale* e *iconico*, *audio visuale*, la cui specificità espressiva consente, soprattutto ad attori non professionisti come nel nostro caso, la piena valorizzazione dei talenti personali;
- il *pubblico* – l'*altro* della comunicazione – il quale, ancorché seduto al buio e indotto a guardare, silenziosamente, verso la scena del movimento e della parola, non perde mai la forza della sua soggettività. Se è lì, significa che ha accettato in qualche misura di entrare nel dialogo, di assumersi la responsabilità interpretativa di quanto si svolge sulla scena. La fisicità della sua presenza conferisce concretezza all'incontro e significato all'evento. Il tema della provocazione del pubblico, strappato alla rassicurante passività del buio e della comodità delle proprie poltrone, messo al centro dell'evento scenico con le proprie emozioni e le proprie attese, è

⁵ «Eliminando gradualmente tutto ciò che è superfluo, scopriamo che il teatro può esistere senza trucco, costumi e scenografie appositi, senza uno spazio scenico separato (il palcoscenico), senza gli effetti di luce e suono, etc. Non può esistere senza la relazione con lo spettatore in una comunione percettiva, diretta» (Grotowski, 1970, p. 19).

ben rilevato da Peter Handke nel suo *Insulti al pubblico* del lontano 1966 (Handke, 1966).

Fin dalla fase ideativa de *Il pensiero in scena*, docenti e studenti hanno manifestato l'intento di provocare il pubblico, chiamandolo a svolgere un ruolo attivo in prima persona: quello di *pensare*. I giovani attori sono andati in scena con l'intento di *muovere* il pensiero: il proprio, attraverso la lettura e la scrittura di testi filosofici, e del pubblico, attraverso la visione e l'ascolto. E il pensiero si è mosso, attraverso una presenza che era lì, in carne e ossa e che, con il suo *essere presenza*, alludeva e continuamente rimandava all'*assente*. Il testo scenico, infatti, non rappresenta che un *lembo di realtà*: comprenderlo significa assumerlo come indizio di un altrove. Così, attraverso elementi di riflessione e di sorpresa, si sono invitati gli spettatori a impegnare intelletto ed emozioni per attivare consonanze con il proprio vissuto e per riflettere sulle potenzialità del reale di cui il testo rappresentato era indizio, luogo del possibile, del "come se". Nessuna seduzione spettacolare, dunque, nessuna forma d'ipnotismo, solo la forza di un testo, legato alla brevità dell'accadere scenico ma aperto alla crescita comune.

3. Il meccanismo della finzione e l'obiettivo comune

Chi fa teatro ricorre al meccanismo della finzione e non si preoccupa di nascondere: se le rappresentazioni teatrali sono in grado di trasmettere messaggi e ipotesi sulla realtà, è proprio perché hanno rinunciato a essere realistiche. Per questo suo esplicito ricorso alla finzione, il teatro è, però, quanto di meno falso si possa pensare. Tutto a teatro è vero: gli attori, il regista, il pubblico, gli oggetti scenici, le luci. La loro verità sta nel ruolo che ogni cosa riveste e nel senso che il ruolo assunto esprime: «senza trasgressione e senza pensiero divergente non c'è creatività, né ricerca, né ricambio. E tuttavia, senza una profonda conoscenza della realtà in cui si vive e si opera, non ci sarà cambiamento ma solo avventura» (Perissinotto, 2004, p. 18).

D'altra parte il *far finta di*... è presente già nei comportamenti imitativi e nel gioco simbolico della prima infanzia: è un modo spontaneo di rappresentare la realtà in sua assenza. Ad esso è, in più occasioni, affidato l'esercizio del rapporto tra l'io e il mondo, volto alla differenziazione del sé dall'altro da sé. Il gioco d'imitazione costituisce un modo di rappresentare, deformare, integrare i dati reali fino alla costruzione degli schemi mentali relativi al reale stesso. Anche la finzione teatrale è uno strumento per svelare la propria verità e, attraverso le caratteristiche dei personaggi, capire del mondo e di sé. Quest'accesso alla verità delle cose e di se stessi

consente al meccanismo della finzione di svolgere un importante compito educativo nella doppia direzione: dello *spettatore*, chiamato a operare scelte interpretative a fronte alla polisemia di ogni gesto, di ogni parola, di ogni oggetto scenico; dell'*attore*, impegnato, da un lato, nella *penetrazione interiore* (cfr. Stanislavskij, 2008), volta alla ricostruzione del personaggio da incarnare e, dall'altro, al decentramento dal sé attraverso il gioco scenico del mettersi nei *panni dell'altro*. A teatro, la diversità dei ruoli è agita nell'orizzonte di un obiettivo comune che è la rappresentazione. In particolare, nel caso che stiamo esaminando, la scelta del ruolo è determinata da considerazioni di carattere pedagogico sui risultati di processo, più che su quelli di prodotto, perché in educazione i primi sono sempre più importanti dei secondi. Così il teatro educativo non pretende di essere un'arte compiuta, ma vuole essere sperimentazione e ricerca di modi di agire e comunicare diversi rispetto a quelli abituali. Nella scelta dei ruoli de *Il pensiero in scena* non è mancata la considerazione dell'inclinazione personale dell'attore, facilitata dal fatto che in molti casi lo studente portava in scena il personaggio da lui creato e il testo da lui scritto (ad esempio, nel *Dialogo sulla felicità*, attraverso la voce dei personaggi – Didone, Orfeo, Narciso, Ulisse e Socrate – gli attori-autori hanno espresso se stessi e il proprio punto di vista sul tema felicità). Non sempre questo è stato possibile: talvolta si è reso necessario un adattamento al ruolo, ma anche in questo caso la valenza formativa dell'operazione non è venuta meno. Ciascuno ha compreso che il proprio compito, attraverso l'assunzione di un determinato ruolo, era quello di convergere verso un orizzonte comune. Seguendo le regole del lavoro cooperativo, dunque, ognuno ha lavorato *non per sé soltanto*. D'altra parte, in molte realtà d'aula gli studenti avevano già sperimentato le strategie del *Cooperative Learning* in fase di lettura dei testi filosofici e alcuni anche in fase di scrittura, dunque, l'atto finale del percorso non poteva che essere una grande espressione cooperativa. La valutazione del risultato complessivo può dare conferma (o smentita) dell'ipotesi iniziale secondo la quale un'esperienza teatrale, come quella esaminata, può facilitare il raggiungimento dei traguardi d'apprendimento della filosofia.

4. Teatro e filosofia: un'alleanza pedagogica?

La riflessione si sposta allora sul rapporto tra filosofia e teatro. Lo studio della filosofia e la pratica teatrale sono più vicini tra loro di quanto a tutta prima possa sembrare e non solo per la contiguità etimologica tra i termini *teatro* e *teoria*, non per il loro comune ricorso alle idee e al loro farsi parola o per la comune esperienza del limite del linguaggio a esprimere compi-

tamente se stesse⁶, né per le reciproche influenze, affinità e differenze che hanno segnato la loro storia, ma per la loro intrinseca valenza formativa. Proviamo a esaminarne alcuni aspetti importanti:

- l’esperienza teatrale rappresenta un efficace strumento di lavoro didattico per la sua capacità di favorire relazioni e rapporti interpersonali; l’esperienza filosofica si fonda essenzialmente sul dialogo e sull’incontro;
- entrambe sperimentano una molteplicità di forme comunicative;
- nell’occuparsi della realtà, il teatro vive nella tensione tra *attualità* (ciò che viene rappresentato in scena) e *possibilità* (il poter essere altrimenti del reale rappresentato); la filosofia analizza la realtà con sguardo prospettico e innovativo;
- sia l’esperienza teatrale, sia quella filosofica, sono strumento di conoscenza di sé, degli altri, delle cose del mondo e lavorano sul legame profondo tra penetrazione interiore e distanziamento dal sé (si ricordi il gioco scenico e filosofico del vestire i panni dell’altro); la sperimentazione del *diventare altro da sé* che accomuna sia l’esperienza dell’artista teatrale, sia quella del filosofo (nel momento in cui si pone problema a se stesso) si nutre di una vitale ambiguità perché il movimento verso gli altri è funzionale all’itinerario interiore e viceversa;
- entrambe le esperienze, con più levità la prima, con più rigore la seconda, sono volte ad un’intelligenza delle cose che non sia solo intellettuale ma anche emotiva; entrambe, dunque, richiedono il coinvolgimento della persona nella sua interezza, sensibilità e ragione, interiorità e socialità.

In quale forma, dunque, e in quale misura l’esperienza teatrale può didatticamente costituire un valore aggiunto rispetto all’esperienza filosofica?

1. *Sul piano cognitivo:*

- consente un approccio più consapevole ai testi che vengono analizzati approfonditamente in vista della loro rappresentazione;
- nel caso gli studenti siano autori essi stessi dei testi scenici, promuove competenze legate ai processi logici della comparazione, del riconoscimento concettuale e della sintesi;
- abitua all’uso integrato di una pluralità di linguaggi;
- crea i presupposti per l’identità di spettatore teatrale critico e consapevole che sappia godere e anche criticamente valutare un’opera teatrale.

⁶ «Qualsiasi atto filosofico, qualsiasi tentativo di pensare il pensiero [...] sono irrimediabilmente linguistici. A portarli a compimento e a tenerli in ostaggio è questo o quel movimento del discorso, di codificazione in parole e grammatiche. [...] La proposizione filosofica, l’articolazione e la comunicazione di un’argomentazione sono soggette alla dinamica esecutiva e alle limitazioni del linguaggio umano» (Steiner, 2011, p. 11): ciò ha portato la filosofia a integrare la parola con le immagini, la musica e la danza (proprie della teatralità) e, d’altra parte, ha dato al teatro la consapevolezza di essere un’esperienza di conoscenza e di pensiero.

2. *Sul piano dell'identità personale e sociale:*

- consente di conoscere, esprimere, promuovere le proprie potenzialità artistiche e di maturare o rafforzare una positiva autostima;
- contiene i tratti della competitività e potenza quelli della cooperazione e della solidarietà nella prospettiva del raggiungimento di un obiettivo comune;
- aiuta a conoscere, contenere, esprimere le proprie emozioni; a costruire l'immagine di sé di fronte a se stesso e agli altri e risponderne in modo consapevole;
- sostiene l'autonomia personale a livello di decisioni e di azioni e, soprattutto, a livello di valutazione di sé.

3. *Sul piano della relazione docente-studenti:*

- introduce un efficace *medium di comunicazione*, altro rispetto a quello disciplinare ma finalizzato al medesimo obiettivo educativo.

Nota bibliografica

- BADIOU A. (2015), *Rapsodia per il teatro. Arte, politica, evento*, a cura di F. Ceraolo, Pellegrini, Cosenza.
- DE PASQUALE M. (1994), *Didattica della filosofia. La funzione egoica del filosofare*, Franco Angeli, Milano, in www.ilgiardinoideipensieri.com.
- GENNARI M., KAISER A. (2000), *Prolegomeni alla pedagogia generale*, Bompiani, Milano.
- GIROTTI A. (1996), *L'insegnamento della filosofia. Dalla crisi alle nuove proposte*, Unipress, Padova.
- GROTOWSKI J. (1970), *Per un teatro povero*, Bulzoni, Roma.
- HANDKE P. (1966), *Publikumsbeschimpfung und andere Sprechstücke*, trad. it. *Insulti al pubblico*, Feltrinelli, Milano 1968.
- MASSARO D. (a cura di) (1998), *Metodologia e didattica del testo filosofico*, Paravia, Torino.
- PERISSINOTTO L. (2004), *Animazione teatrale*, Carocci, Roma.
- STANISLAVSKIJ K. S. (2008), *Il lavoro dell'attore su se stesso*, a cura di G. Guerrieri, Laterza, Roma-Bari.
- STEINER G. (2011), *La poesia del pensiero. Dall'ellenismo a Paul Celan*, Garzanti, Milano.
- TUGNOLI C. (a cura di) (2001), *La filosofia nella scuola. Tradizione e prospettive di riforma*, Franco Angeli, Milano.
- ZANARDI P. (1994), *Testo e interpretazione*, in *La città dei filosofi*, Quaderno 12, MIUR, Roma-Ferrara.

Spazio recensioni

Recensioni

A. Schiavone, *Ponzio Pilato. Un enigma tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2016, 175 pp., € 22,00.

Credo sia scontato riconoscere che vi siano storici più o meno audaci. Tra quelli più coraggiosi (e, beninteso, allo stesso tempo assolutamente acuti e preparati) inserirei senza ombra di dubbio Aldo Schiavone (= S.); l'autore di *Ius* (Einaudi, Torino 2005), infatti, dopo la sua precedente fatica su Spartaco (Einaudi, Torino 2011), offre ai lettori una ricerca storica su una personalità ambigua e sfuggente che i domenicali pronunciatori del *Simbolo* niceno-costantinopolitano nominano di continuo e con cui, grazie al denso libriccino di Giorgio Agamben (*Pilato e Gesù*, Nottetempo, Roma 2013), anche coloro che si occupano di filosofia *lato sensu* hanno una certa familiarità: Ponzio Pilato. Il problema più angusto per chi si accinge a fornire una ricostruzione storicamente ineccepibile (come quella di S.) di questo personaggio è il fatto che, come si sa, i testi che trasmettono la testimonianza più ampia e dettagliata sul governatore romano sono i Vangeli. Quasi come ad anticipare quella che sarà una linea precisa nel volume, S. nel suo *Prologo* (pp. 4-10) – che non può non ricordare quello giovanneo – chiarisce un punto essenziale sul quale vorrei soffermarmi nel breve spazio di una sintetica recensione. La difficoltà è la seguente: come considerare i Vangeli se si vuole ricostruire storicamente, dunque scientificamente, la figura di Pilato? Questa la posizione di S.: «I Vangeli non sono libri di storia, né vogliono esserlo» (p. 5) e, secondo l'autore, questi testi vanno considerati come «i grandi laboratori del ricordo religioso cristiano» (*ibid.*) e, dunque, come testi che sono l'elaborazione scritta di una memoria. Quali scritti della più antica memoria cristiana, i Vangeli, pur non essendo libri di storia, conservano, tuttavia, il ricordo di eventi che

l'oralità dei racconti ha tramandato fino a che la necessità (già congiunta a motivi di "ortodossia") imposta dalle diverse e allora nascenti comunità cristiane ha fatto sì che tale memoria venisse messa per iscritto.

La posizione di S. è netta e credo che per questo vada discussa. Ovviamente su questi temi esiste una bibliografia a dire poco sterminata che qui non si può considerare per esteso; malgrado ciò, il cuore del problema rimane l'intrinseca natura di tali scritti che, a mio avviso, vanno anzitutto considerati più che come meri testi della memoria cristiana, piuttosto come opere teologiche di elevatissimo spessore intellettuale e di pensiero, come, del resto, amava ripetere Pasolini. Ciò fa sì che questi testi vadano letti alla stessa stregua di un dialogo platonico o di una pagina aristotelica: non sono, insomma, scritti semplici o perfino minoritari dal punto di vista del pensiero che essi veicolano. I Vangeli hanno tutta l'aria di essere testi composti "a tavolino": dietro ogni azione, parola, atteggiamento di Gesù si può scorgere una miriade di riferimenti e di rinvii scritturistici precisi, il che, tra le altre cose, conferma come gli autori dei Vangeli dovessero essere persone colte e senz'altro finissimi conoscitori della Scrittura. I Vangeli non raccontano necessariamente eventi effettivamente accaduti ma sono, in ultima analisi, la narrazione di "eventi teologici" il cui significato ha la finalità di legittimare la messianicità di Gesù, in particolare nei Sinottici (si tratta della cosiddetta "cristologia bassa"), o la sua divina preesistenza (la "cristologia alta"), come nel Quarto Vangelo. In breve, si tratta di scritti teologici perché cherigmatici (cfr. *Il Vangelo secondo Giovanni*, commento di H. Strathmann, trad. it. di G. Cecchi, edizione italiana a cura di G. L. Prato, Paideia, Brescia 1973, p. 25). È evidente che considerare i Vangeli come testi storici nel senso moderno del termine non ha alcun senso, dato che i criteri di neutralità, di oggettività o l'esame minuzioso delle fonti non sono gli scopi principali a cui questi autori mirano. E, tuttavia, da una certa prospettiva, nemmeno si può escludere che i Vangeli siano a loro modo *anche* testi storici. Non vanno dimenticate, infatti, né la citazione di personaggi storici (si pensi, per limitarsi a un solo esempio, al capitolo 2 di Luca) e nemmeno la lucida volontà di fornire un affidabile racconto storico, come si legge all'inizio del *Vangelo di Luca*: « *Poiché molti hanno cercato di raccontare con ordine gli avvenimenti che si sono compiuti in mezzo a noi, ² come ce li hanno trasmessi (καθὼς παρέδωσαν) coloro che ne furono testimoni oculari fin da principio (ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται) e divennero ministri della Parola, ³ così anch'io ho deciso di fare ricerche accurate (ἀκριβῶς) su ogni circostanza, fin dagli inizi, e di scriverne un resoconto ordinato per te, illustre Teòfilo, ⁴ in modo che tu possa renderti conto della solidità (ἀσφάλειαν) degli insegnamenti che hai ricevuto» (trad. CEI 2008). In quello che sembra essere stato a tutti gli effetti un *best seller* (E. Carrère, *Il Regno*, trad. di F. Bergamasco, Adelphi, Milano 2015, pp. 226 e 380) a*

proposito di questo *incipit* viene proposto un parallelismo con Tucidide che, per quanto sia audace, non mi sembra così azzardato, se si tiene conto dell'inizio delle sue *Storie* o del celeberrimo capitolo 22, 4 del I libro, dove non solo si rintraccia un richiamo alla accuratezza (I 22, 2: ἀκριβεία), ma l'indagine storica, proprio perché scrupolosa e allo stesso tempo laboriosa, è un possesso per l'eternità (κτῆμά τε ἐξ αἰεί). In Luca chiaramente – ma ciò vale anche per gli altri Vangeli canonici – si osserva come una delle intenzioni dell'autore fosse *anche* quella di inserire in un determinato contesto storico l'evento gesuano con la finalità di legittimarlo perfino storicamente. Rispetto ai Sinottici S. privilegia la guida del Quarto Vangelo (p. 8) che, tuttavia, è considerato il Vangelo, per così dire, “meno storico” e più esegetico e teologico, se si pensa al fatto che è a partire da questo testo, il Vangelo più recente, che si afferma la preesistenza di Gesù.

L'investigazione di S. procede agilmente nell'analisi di tutte le fonti (anche epigrafiche) su Ponzio Pilato, oltre ai Vangeli, in particolare Filone di Alessandria – che dipinge Ponzio Pilato come un governatore violento e sanguinario – e Giuseppe Flavio che trasmette fortunatamente alcuni episodi della non facile attività di Pilato in Giudea, in cui lo scontro con la tradizione teocratica giudaica era inevitabile. Secondo l'intrigante analisi di S. l'arresto di Gesù fu essenzialmente dovuto all'iniziativa giudaica ma, come giustamente ricorda lo storico, i Giudei (farisei o sadducei che fossero) non avevano il potere di arrestare o condannare a morte un uomo senza il benestare romano. Sebbene i Vangeli non lo riportino con chiarezza, è plausibile che l'arresto di Gesù sia dipeso da un'azione comune dei Giudei con un manipolo di soldati romani; il Quarto Vangelo è, tra i quattro, forse il testo più “antigiudaico” (si pensi al capitolo 8, 12-59; cfr. ancora il già citato commento a *Giovanni* di Strathmann, pp. 26 ss.), dunque il suo autore aveva tutto l'interesse a scaricare la colpa sui rappresentanti religiosi (i capi dei sacerdoti *in primis*) del popolo eletto. Malgrado questo, non è dubbio che anche i Romani abbiano agito; ma il lungo ed enigmatico dialogo (si badi, non un processo in termini giuridici che non avvenne mai, come S. si premura di ribadire più volte) tra il condannato a morte e il governatore dischiude dell'altro. Si assiste alla rappresentazione non di un arido funzionario che si lava le mani di questa fastidiosa faccenda (scena famosa che, però, secondo S., non accadde) ma di un uomo che, cosciente di avere il potere di vita e di morte sul condannato, per un verso, non comprende le ragioni della sua riprovazione da parte dei Giudei, per un altro, è incuriosito, attratto da questo personaggio di poche ma efficacissime e taglienti parole.

L'esito della storia è a tutti noto: Pilato, alla fine, dovrà cedere alle richieste dei capi dei sacerdoti per non provocare l'ennesima rivolta e, pur non credendoci, dovrà accettare che Gesù si è fatto re, come recita

il *titulus crucis*, contravvenendo così al potere di Roma. Eppure il Nazareno aveva coerentemente asserito che il suo regno non era di questo mondo (Gv 18, 36). Dal particolareggiato resoconto di S. esce un Pilato nel profondo non collaborazionista con i Giudei ma quasi “sedotto” dall’enigmatica personalità che gli sta davanti. È per questa ragione che S. rivaluta la nota affermazione di Tertulliano per cui nel suo intimo Pilato era divenuto cristiano (*Apologeticum*, XXI, 24: *et ipse [Pilatus] iam pro sua conscientia Christianus*) e quasi certamente per giustificare la sua condotta il governatore scrisse addirittura una missiva a Tiberio, la cui versione apocrifia si legge nel *Ciclo di Pilato*. S. sospetta che Tertulliano di Pilato conoscesse più cose di quante ne sappiamo noi; ciò naturalmente non può essere escluso, ma nemmeno si può tralasciare che l’*Apologeticum* è, per l’appunto, uno scritto apologetico e, se ci si pensa bene, Tertulliano aveva, quindi, tutto l’interesse di affermare che perfino il governatore romano era in fondo un cristiano.

In conclusione, nelle fonti antiche (e non) Pilato risulta una personalità oscura perché viene letteralmente “usato”: o in funzione antiggiudaica (e allora la colpa della condanna di Gesù è da ricondurre ai Giudei) o in direzione antiromana (e, quindi, sono stati i Romani a volere la morte di Gesù). Non era semplice districarsi tra questi meandri ma, a mio avviso, l’impresa di S. è riuscita: la sua indagine appare equilibrata e per questo è bene essere riconoscenti all’autore per essersi misurato con temi tanto ostici che sovente gli studiosi di Roma antica trascurano, spesso per insensati motivi ideologici, dimenticando che, volenti o nolenti, il Cristianesimo non è estraneo al mondo antico ma gli appartiene senza se e senza ma.

Francesco Verde

G. Mori, *L’ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d’Holbach*, Carocci, Roma 2016, 298 pp., € 26,00.

L’ateismo moderno – spiega Gianluca Mori nella *Premessa* al testo *L’ateismo dei moderni* – copre un arco di tempo relativamente breve, i cento anni compresi tra la pubblicazione del *Tractatus theologico-politico* di Spinoza (1670) e quella del *Sistema della natura* del barone d’Holbach (1770). Fenomeno morfologicamente parassitario, l’ateismo è inseparabile dalla storia della teologia moderna inaugurata da Cartesio, di cui rappresenta la confutazione e allo stesso tempo – questa la tesi che emerge nel saggio – l’esito pienamente conseguente.

Nel primo capitolo, *Che cos’è l’ateismo?*, Mori si misura con la difficoltà di procedere alla definizione di un fenomeno di per sé sfuggente, non da ultimo anche «per le strategie di occultamento di sé e dei propri

pensieri che l'ateo del Seicento e del Settecento si è trovato costretto a mettere in opera» (p. 11) – quelli che Diderot definiva travestimenti d'arlecchino. L'autore opta dunque per una strategia che oltrepassi i limiti angusti di un'indagine puramente lessicografica, prendendo in considerazione «il contenuto effettivo di pensiero di ciò che, tra Seicento e Settecento, viene consensualmente indicato con tale termine» (p. 19). Emerge così che la negazione di Dio inteso come la causa prima dell'universo è condizione sufficiente ma non necessaria per assegnare una patente di ateismo, stante un consenso pressoché unanime tra gli atei professi sull'esistenza di una causa prima incausata. Materia del contendere tra atei e teisti è piuttosto l'attribuzione a Dio di una mente intelligente dotata di capacità progettuale.

Nel secondo capitolo l'autore prende in esame *Il caso Spinoza*, presentandolo come «il punto d'incontro della teologia e dell'ateismo» (p. 63), la prova vivente che la storia della teologia e quella dell'ateismo non sono due storie diverse ma una sola. Baruch Spinoza (1632-1677) non gioca infatti il ruolo di “ospite inatteso” nella storia della teologia razionale bensì quello di protagonista. Al cartesiano Lambert van Velthuysen – che lo accusava di negare con il suo sistema geometrico la libertà umana – Spinoza replica affermando che già il concetto di creazione continua introdotto da Cartesio implica la predeterminazione divina di ogni atto umano. Nel *Tractatus*, il filosofo olandese parla della religione, anche quella razionale da lui sostenuta, come di una finzione utile a promuovere nel volgo l'agire morale, mentre l'immanentismo dell'*Etica* conduce alla negazione degli attributi antropomorfici di Dio, e al rifiuto del pregiudizio finalistico. Diverso il caso di Hobbes, trattato da Mori in appendice. Nonostante il suo corporeismo deterministico, infatti, il discorso su Dio non riveste per Hobbes alcun interesse speculativo, restando confinato nell'ambito pratico della fede, che si identifica con il dominio dell'obbedienza.

Tra gli *Atei virtuali*, di cui si occupa nel terzo capitolo, Mori tratta il pensiero di Cudworth e di Bayle, due autori accomunati dalla circostanza di aver parlato, per ragioni diverse, dell'ateismo in termini ipotetici. Ralph Cudworth (1617-1688) – esponente della scuola platonica di Cambridge – nel tentativo di confutare l'ateismo lo ha di fatto sistematizzato, conferendo ad esso una coerenza argomentativa inedita. A partire dal famoso lemma, secondo cui «esiste un essere non prodotto ed eterno» – condiviso tanto dagli atei che dai teisti – Cudworth distingue le “quattro teste” dell'ateismo (atomismo, ilopatismo, ilozoismo e ateismo cosmoplastico) e tra queste giudica l'ilozoismo l'unica filosofia atea davvero pericolosa, in quanto la sola capace di spiegare l'origine della vita e dei fenomeni spirituali dalla materia bruta. Non a caso, all'ilozoismo si avvicina molto l'ipotesi dello stesso Cudworth, secondo cui Dio avrebbe creato la materia e le

plastic natures, ossia i principi organizzativi della medesima. Pierre Bayle (1647-1706) ripropone il tradizionale argomento del male, formulato per la prima volta da Epicuro, e riscopre la ritorzione dell'ateo Stratone, per cui se ogni complesso ordinato deve avere una causa, anche Dio deve averne una, aprendo così la pista all'ipotesi che il mondo materiale sia dotato di un ordine immanente. Con Bayle, l'ateismo riceve una legittimazione non solo teorica ma anche pratica. È lui, infatti, ad aver elaborato il mito dell'ateo virtuoso, che vive nel rispetto di valori e norme morali universali ed eterne. La fede, al contrario, lungi dal rappresentare il vero movente delle azioni umane, è stata per secoli un potente agente anti inibitorio, come dimostrano le guerre di religione, l'intolleranza e il fanatismo. Non solo dunque una società di atei è possibile ma è addirittura migliore di una di credenti.

Nel quarto capitolo, *Atei clandestini*, Mori esamina le posizioni di alcuni liberi pensatori del Settecento, mettendo in luce il debito teorico da questi maturato nei confronti della filosofia moderna, da Cartesio – non a torto considerato il progenitore dell'ateismo – a Spinoza, Hobbes e Locke. Dal meccanicismo cartesiano, il curato Jean Meslier (1664-1729) deduce un sistema ateo in cui l'essere eterno, indipendente, increato e infinito – «che opera tutto in tutto», aveva detto Malebranche – viene identificato con la materia. Dopo la sua conversione allo spinozismo, prima tenacemente avversato, Henri de Boulainviller (1658-1722) nega la libertà di Dio e dell'uomo, finendo per considerare la mente un mero epifenomeno del corpo. L'empirista César Chesneau Du Marsais (1676-1756), in nome di un'ontologia riduzionistica – che nega l'esistenza di ogni ente che non sia oggetto di esperienza –, relega Dio tra gli enti immaginari, mentre Nicolas Fréret (1688-1749), assertore di un'epistemologia di matrice lockiana, contesta il dogma della causa prima incausata, emancipando così l'ateismo dalle categorie della teologia razionale.

Nel quinto capitolo, *Da Toland a Hume*, l'autore esplora quell'alveo teoretico impropriamente definito “deismo inglese” – giacché il termine deismo implicherebbe l'attribuzione a Dio di una qualche attività progettuale finalizzata – cui sono stati comunemente associati John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729) e persino David Hume (1711-1776). Se Toland oscilla tra lo spinozismo ilozoistico e un'anassagorea “panspermia universale”, in cui la vita e l'ordine del cosmo sono date da sempre escludendo il ricorso alla volontà progettuale di un supremo architetto, Collins è l'autore di una celebre dimostrazione della non esistenza di Dio, che tenendo fermo il “lemma di Cudworth” e l'univocità degli attributi di intelligenza, saggezza, bontà riferiti a Dio secondo il senso umano, conclude che in presenza del male e dei disordini del mondo un essere così definito non può esistere. Infine, per l'approccio empiristico e mentalistico che lo

contraddistingue, Hume può essere considerato un filosofo “senza Dio” nel senso più letterale del termine. La *Ricerca sull'intelletto umano* (1748) ha demolito i presupposti stessi della teologia razionale, criticando il principio di causalità e negando l'esistenza di idee che non corrispondono a delle impressioni sensibili.

Nel sesto e ultimo capitolo, *Ateismo, deismo, scetticismo*, Mori investiga un ampio spettro di teorie in bilico tra teismo e ateismo. Su posizioni scettiche o agnostiche troviamo il *Symbolum sapientiae* (1678) di Christian Thomasius (1655-1728), convinto che in mancanza di una dimostrazione che provi la non esistenza di Dio si debba sospendere il giudizio rubricando la questione «tra le cose sconosciute» (p. 201). Con Denis Diderot (1713-1784) si entra nel campo dell'ateismo, prima subliminale dei *Pensées philosophiques* (1746), poi – nella *Promenade du sceptique* (1747) – pienamente riconoscibile nella forma di uno spinozismo di stampo ilozoistico e panpsichistico, secondo cui la vita e l'ordine appartengono da sempre alla materia. Finalmente, con il barone d'Holbach (1723-1789) l'ateismo moderno si presenta alla luce del sole con un sistema filosofico sincretico, in cui confluiscono strategie argomentative diverse, tra le quali d'Holbach elegge un materialismo di matrice meccanicistica alla Toland. Chiude le fila Voltaire (1694-1778), il cui itinerario tormentato ripercorre in maniera esemplare quello della teologia cartesiana e post-cartesiana, per approdare a una teologia negativa, che sottraendosi a una definizione univoca degli attributi divini certifica il fallimento della teologia razionale moderna. Tutta l'arte è natura e l'arte annuncia un artefice – continua a ripetersi – cercando in questo modo di esorcizzare le conclusioni atee alle quali le sue speculazioni sull'emanatismo spinoziano lo conducono, persuaso che nell'idea teologica vi sia una riserva di senso irrinunciabile in vista dell'orientamento morale del popolo.

In conclusione, Mori riconosce la nemesi storica dell'ateismo moderno nella sua natura controargomentativa. Fin tanto che la teologia si è presentata in forma di dimostrazione, l'ateismo moderno è prosperato. Superato in radicalità dall'empirismo e dal criticismo, l'ateismo si è inabissato per riapparire con Marx, Nietzsche e Darwin, provvisto di un apparato concettuale adeguato alle mutate esigenze dei tempi. Seppure echi dell'ateismo moderno continuino a risuonare nelle parole di Richard Dawkins, il più famoso e discusso ateo vivente, il quale non ha fatto altro che riproporre una delle tesi più care ai moderni negatori di Dio – “*who designed the designer?*” –, quel che si registra oggi è l'assenza di una definizione univoca di Dio sulla quale l'ateismo possa trovare presa per la sua critica demolitrice.

Igor Tavilla

M. Salgaro, M. Vangi (Hrsgg.), *Mythos Rhythmus. Wissenschaft, Kunst und Literatur um 1900*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016, 223 pp., € 49,00.

L'interesse per questo volume non specialisticamente filosofico – diviso in una sezione dedicata a *Der Mythos Rhythmus in den Geistes- und Sozialwissenschaften* e in una seconda intitolata *Der Mythos Rhythmus in der Literatur* – è dovuto al fatto che i contributi in esso raccolti presuppongono o affrontano direttamente lo sfondo filosofico che sta dietro la nascita del *mito* contemporaneo del ritmo, non senza metterne in risalto tutta l'ambiguità (per esempio in relazione alla ideologia del “*Blut und Boden*”). Abbiamo di fronte, dunque, un ampio e documentato panorama culturale, che non nasconde le sue profonde contraddizioni e problematiche filosofiche. La stessa percezione del ritmo, stando a quanto rilevato da Eske Bockelmann a proposito della metrica (*Rhythmus und Metrik: Naive und dogmatische Wissenschaft um 1900*) è un prodotto culturale, che inizia nel Seicento ed è connesso alle altre trasformazioni allora avvenute nella vita degli europei (in particolare a quelle prodotte dalla scienza). Il ritmo è servito come un veicolo di unità concettuale. La questione viene affrontata e messa in primo piano già a partire dalla definizione di mito che, con l'aiuto di Claudio Magris, si dà in apertura: il mito come modalità di riconduzione del “caos a un ordine”. Sotto altri aspetti, tuttavia, la nozione di ritmo non è univoca e del resto il dibattito che si è avuto intorno a esso ha coinvolto e coinvolge numerosi ambiti: letteratura, musica, pittura, grafica, danza, fotografia, fisica, psicologia, neuroscienze... Nella impostazione della ricerca sul ritmo sotto il segno del mito non manca anche un esplicito richiamo alla *Mythos Debatte* degli anni Settanta-Ottanta del Novecento, che porta i curatori del volume a citare nella conclusione del loro saggio introduttivo Manfred Frank e Odo Marquard, ma prima ancora Hegel per il famoso frammento del 1797, *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, dedicato alla “mitologia della ragione”, in cui si riconoscevano anche Schelling e Hölderlin.

Il volume, terzo della collana “Aurora: Schriften der Villa Vigoni”, cioè la serie curata da Immacolata Amodeo, segretario generale del Centro Italo-Tedesco, che ha sede nella villa omonima a Lovenjo di Menaggio, si concentra sul dibattito intorno al ritmo in un periodo preciso e soprattutto nell'ambito culturale tedesco. Tutti i contributi sono in questa lingua, ma, come testimonianza della vivacità culturale dei nostri giovani ricercatori, pochissimi tra gli autori sono non italiani; peraltro solo Eske Bockelmann e Olivier Hanse (che vi contribuisce con il saggio *Der Rhythmus als Grundlage einer Erneuerung der Wissenschaften...*, in cui tocca, oltre ai progetti pedagogici, anche l'antroposofia di Rudolf Steiner) avevano già pubblicato dei lavori specifici sul tema del ritmo. Il carattere inter-

diciplinare del volume – e in precedenza del convegno svoltosi dal 19 al 21 ottobre 2011 – è ben riassunto dalla scelta delle epigrafi: in esse T. S. Eliot e Pascoli, Einstein e Lou Reed affermano in maniera icastica l'originarietà del ritmo. Il poeta inglese connette l'origine della poesia alla percussione di un tamburo nella giungla, quello italiano protesta che «la poesia elementare ed essenziale è ritmo solo», il fisico conferma l'idea antichissima di una melodia (*tune*) che ci pervade, «intoned in the distance by an invisible piper», e il musicista Lou Reed ricorda che l'oggetto del nostro primo ascolto è l'*heartbeat* di nostra madre. Il ritmo si trova in natura, ma anche nei fenomeni antropologici più complessi. Ciò in particolare fu Nietzsche a riconoscerlo, come sottolinea nel suo contributo Gabriella Pelloni (*Nietzsches Zarathustra und der "grosse Rhythmus"*): Nietzsche fu il filosofo, e prima ancora il filologo, che più di altri ha attribuito significato al ritmo nelle arti così come in filosofia, sottolineandone l'influenza sul corpo e sullo spirito. Nel saggio viene seguito appunto l'itinerario nietzschiano, che va dalle lezioni sulla lirica greca fino agli ultimi scritti nei quali sarà rivendicata, nel contesto dell'estetica della decadenza e in riferimento allo *Zarathustra*, la propria scoperta dell'arte del "grande ritmo".

Se tutta la cultura, filosofia compresa, è stata decisamente influenzata dal problema del ritmo, ad esso, nelle sue varie forme più o meno sofisticate e artisticamente elaborate, si prestò un'attenzione speciale proprio nel periodo a cui questo volume è dedicato, cioè quello che va dalla fondazione del *Reich* tedesco fino alla nascita della Repubblica di Weimar, e oltre, definito non a caso la *Gründungsphase der Rhythmusforschung*. Il ritmo esprime, rispetto all'altra parola tedesca semanticamente vicina, *Takt*, un diretto richiamo alla natura, alla vitalità, con implicazioni non solo materialistico-evoluzionistiche (comunanza con altri animali), ma anche *nazionalistiche*. Il suo carattere di sentire olistico lo fa contrapporre a quello artificiale e al limite meccanizzabile, introdotto sempre più nelle metropoli moderne. Ecco perché i filosofi coinvolti con esso, oltre a Nietzsche, che è una vera *Schlüsselfigur*, sono non solo Ludwig Klages, ma anche Georg Simmel. Il ritmo viene riscoperto come equivalente della *Gestalt* nella psicologia omonima, ma anche come caratterizzante forme di vita originaria e quindi interessante per la riflessione estetica, le ricerche sociologiche (soprattutto del lavoro) e antropologiche. A proposito della *Gestaltpsychologie*, e della sua connessione con la psicologia della percezione del tempo, nel contributo di Riccardo Luccio (*Die Rhythmusforschung in der deutschen Psychologie um 1900*) vengono esplicitamente richiamati gli studi di Koffka e la loro origine nella lezione di Carl Stumpf, il padre della psicologia della musica, in particolare per il rilievo acquisito dal suo concetto di *Gebilde*, che suona come un antesignano di quello di *Gestalt*. A testimonianza degli stretti rapporti tra letteratura e filosofia, è

di un certo rilievo il fatto, sottolineato da Massimo Salgaro nel suo contributo (*Rhythmus in Musils Literat und Literatur*) dedicato in particolare al saggio del 1931 indicato nel titolo, che Robert Musil (il cui romanzo *L'uomo senza qualità* è a ragione considerato un capolavoro sia letterario sia filosofico) non solo citasse alcuni scritti di Nietzsche, ma che avesse studiato con lo stesso Stumpf, che inoltre conoscesse bene i lavori di Münsterberg e Koffka, che non fosse d'accordo su una netta separazione tra scienza e poesia e si impegnasse – cosa in genere poco notata – proprio sul ritmo, che per lui rappresentava nell'opera letteraria un «ponte tra corpo e spirito, tra *ratio* ed emozione».

La riflessione sul ritmo facilitò la diffusione del primitivismo e si inserì in essa – si veda il saggio di Francesco Ronzon: *Der innere Wilde (the savage within). Rhythmus, Tanz und Kultur im europäischen Primitivismus um 1900*, che cita anche Isadora Duncan, grande innovatrice nel campo della danza. Parimenti la credenza nei suoi aspetti terapeutici venne estesa alla musica e alla poesia. La sua influenza indiretta (per quella mistura caratteristica di musica africana e modernità americana) viene rintracciata nel saggio di Michele Vangi (*Umbruchsrythmen. Jazzmusik in den Romanen der Weimarer Republik*) incentrato sul jazz e i suoi riflessi nella letteratura europea (in particolare tedesca) degli anni Venti, che hanno segnato «la prima età dell'oro della musica jazz». Qui emergono in primo piano non solo Hans Janowitz, ma anche Hermann Hesse di *Steppenwolf* del 1927 e Bertolt Brecht, il cui giudizio sul jazz si contrappose a quello negativo di Adorno, che vi vide un prodotto di massa dell'industria musicale e qualcosa di parallelo all'ideologia fascista.

Se il ritmo è individuato come medicina, per il suo richiamo a condizioni ancestrali dell'umanità, e quindi coerentemente valorizzato nella pedagogia, non viene sottaciuto l'aspetto alienante della danza, per esempio, se questa non è altro che “culto del movimento” o, come scriverà nel 1925 Siegfried Kracauer, «esposizione del ritmo tout court». Oltre al saggio di Andrea Pinotti (*Rhythmologie in der Kunstwissenschaft...*) dedicato ad August Schmarsow (che collaborò alla “Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” di Max Dessoir) e quelli poetologici di Maurizio Pirro (*Klang und Rhythmus bei Stefan George*), di Marco Castellari (*Lebensrhythmus und harte Fügung: Der Hölderlin-Ton der Moderne*) e di Andrea Benedetti, che propone un *Vergleich zwischen August Stramm's und Franz Richard Behrens' Dichtung...*, segnalerei per il richiamo al contesto culturale delle avanguardie italiane quello di Giovanna Cordibella, intitolato “*Ritmi futuristi*”: *Zum transmedialen Konzept des Rhythmus im italienischen Futurismus*. Nel contesto futurista viene infatti elaborata, per esempio, la nozione di ritmo “libero”, che si troverà applicata non solo, a cominciare da Marinetti, nella lirica,

ma anche nella cinematografia, nella pittura, nel teatro e nella stessa radio. Già in precedenza Anja Meyer (*Étienne-Jules Marey und die Brüder Bragaglia: Fotografie, Bewegung und Rhythmus*) aveva toccato nel suo saggio il fotodinamismo dei fratelli Arturo e Anton Giulio Bragaglia, che tante discussioni suscitarono all'interno del futurismo per lo studio fotografico del movimento umano, già nato, ma con una certa frammentazione meccanica e quindi con danno per il ritmo, in ambiente positivista ottocentesco con il fisiologo Marey (i risultati della sua cronofotografia influenzarono la pittura, ma anche la filosofia). Il problema del rapporto con i ritmi della metropoli e ancor più dell'industria verranno risolti nell'ambito della produzione capitalistica dal fordismo, ma parallelamente a questa soluzione, ci ricordano i curatori del volume, anche il mito del ritmo impallidisce e perde forza. Spero così di aver dato almeno un'idea dello spessore della problematica e dell'impegno usato nello scavare in essa; per concludere, mi limito a evidenziare l'utilità della bibliografia fornita in ognuno dei contributi, a cominciare dal saggio introduttivo.

Carlo Tatasciore

F. Piro, *Manuale di educazione al pensiero critico. Comprendere e argomentare*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015, 280 pp., € 19,00.

In Italia negli ultimi anni, e specie in ambiente filosofico, si è assistito a un crescente interesse verso temi che hanno a che fare con il pensiero critico, con la teoria dell'argomentazione e con la logica informale.

Fortunatamente, verrebbe da dire. Fortunatamente, perché per troppo tempo si è ritenuto che non servisse insegnare a pensare in modo corretto, forse perché si considerava che, quasi per magia, tutti nascessero "già imparati" nell'arte dell'inferenza corretta, della capacità di distinguere un imbonitore da un corretto persuasore, del fornire punti di vista ben argomentati ecc. Sfortunatamente così non è. "Mamma e papà" di solito insegnano a parlare, ma difficilmente educano alla grammatica del buon pensare. Si potrebbe ritenere che la scuola adempia tale compito. Ma così non pare essere. Vi sono forse moduli di teoria dell'argomentazione o di logica informale all'interno di un qualche programma di una qualche disciplina scolastica? Forse che queste faccende siano insegnate all'università? Mah! Neppure qui sembra essere diffusa questa pratica. Tuttavia, il fatto forse più sconcertante e per certi versi paradossale è che neanche i corsi di laurea in filosofia di solito se ne occupano. Certo, in molti corsi di laurea in materie filosofiche si insegna la logica, ma troppo sovente come disciplina astratta e non come strumento che poi gli studenti possano usa-

re per affrontare i lavori dei grandi filosofi o quando tentano di produrre i propri testi.

Fortunatamente, come si diceva, a partire dal 2002, quando fu pubblicato il pionieristico G. Boniolo, P. Vidali, *Strumenti per ragionare* (ora in terza edizione: *Strumenti per ragionare. Le regole logiche, la pratica argomentativa, l'inferenza probabilistica*, Pearson, Milano 2017), sempre più in libreria si sono trovati lavori che introducono i rudimenti di questa materia, la quale non solo dovrebbe servire (e il verbo “servire” non è stato scelto a caso) per fare e per capire la filosofia, ma per vivere senza essere “abbindolati”. “Abbindolati” da quei finti pensatori che attraverso il mezzo televisivo, attraverso la carta stampata o attraverso la rete ci inondano di coacervi di parole e di enunciati del tutto scollegati fra loro o di più o meno bizzarre o banali opinioni personali, peraltro mai giustificate ma sempre pronunciate come se fossero verità rivelate o intuitive.

In questa sperabile nuova alba italiana del pensiero critico si inserisce un nuovo testo che si distingue per molti aspetti da quelli già presenti: il *Manuale di educazione al pensiero critico* di Francesco Piro, storico della filosofia all'Università di Salerno.

Innanzitutto, il lavoro di Piro si caratterizza per un formato di stampa piuttosto anomalo che ne fa un oggetto piacevolmente maneggiabile. Poi ha una grafica invitante, con utilizzo di inchiostri nero e rosso per evidenziare passi e situazioni concettuali. Il tutto è scadenzato da ironici disegni di Luca Carnevale che lo impreziosiscono esteticamente. Ma veniamo ai contenuti.

Troviamo, via via, capitoli che trattano le questioni fondamentali del pensiero critico: quali sono e come lavorare con gli enunciati, i tipi di ragionamento, la via deduttiva fregeana, la via deduttiva sillogistica, la questione della modalità, le trappole delle fallacie e come affrontare la lettura e la scrittura di un testo.

Ovviamente non può essere trattata nella materia l'originalità del lavoro di Piro. In realtà, la novità si situa nel modo in cui i temi classici vengono svolti, ossia utilizzando un approccio narrativo che coinvolge il lettore e che lo induce/invita poi ad approfondire l'aspetto teorico in riquadri relativi a unità didattiche ben costruite, dove viene spiegato chiaramente il tema in oggetto, la cui valutazione della comprensione è affidata a un insieme di esercizi conclusivi.

Un lavoro, quindi, assai ben fatto e sicuramente utile. Ma a chi? Ebbene, a tutti coloro che non si accontentano di ritenere di pensare bene, ma che invece vogliono apprendere che cosa vuol dire “pensare bene”. Un libro che funziona per gli studenti dei corsi di laurea umanistici ma che non andrebbe male nemmeno per quelli scientifici. Un testo che contiene

ciò che tutti dovremmo sapere ma che pochi sanno, anche perché pochi lo insegnano.

Ma ci sono persone a cui dovrebbe essere sconsigliato? Sicuramente, e lo sottolinea Piro stesso: «a tutti coloro che ritengono che creare una buona scuola [e una buona università] sia esclusivamente un compito di messa in efficienza degli apparati e non piuttosto di rinnovamento di metodi e delle concezioni dell'insegnare e dell'apprendere». Invece, al contrario di ciò che sostengono questi, il rinnovamento non può che passare attraverso l'insegnamento del pensare criticamente: un punto su cui molti sembrano essere d'accordo, ma che poche volte viene preso seriamente in considerazione. Tuttavia, per fortuna, ci sono dei cirenaici che se ne fanno carico; per fortuna, c'è Francesco Piro con il suo *Manuale*.

Giovanni Boniolo

