

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 233 – maggio/agosto 2021



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 / Editorial Staff – Paola Cataldi, Flavia Palmieri, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), Fabio Sterpetti, Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, max. 50.000 caratteri spazi inclusi, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, 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@uniroma.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

Viale di Villa Massimo, 47, 00161 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2021: 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., Viale di Villa Massimo, 47, 00161 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 C, ABI 01030, CAB 03301 IBAN IT920103003301000001409096 – 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*), Gaspare Polizzi e Fiorenza Toccafondi (*Vicepresidenti*), Clementina Cantillo, Rosa Loredana Cardullo, Mario De Caro, Maria Pia Falcone, Francesca Gambetti, Giuseppe Gembillo, Stefano Maso, Francesca Piazza, Stefano Poggi, Riccardo Roni, Bianca Maria Ventura – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984

Direttore Responsabile / Francesca Brezzi
Quadrimestrale

Pubblicato con il contributo del MIBACT

ISSN: 1129-5643

ISBN: 978-88-290-0900-8

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta

Finito di stampare nel giugno 2021 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Studi e interventi

- «Canis, signum coeleste, et canis, animal latrans».
Sulla storia di un esempio di equivocità giunto fino a Spinoza
di *Giovanni Licata* 7
- L'essere essenziale.
Spunti da *Piccola scuola del pensiero filosofico* di Karl Jaspers
di *Andrea Muraro* 19
- Nietzsche in prospettiva interculturale: dalla decostruzione
delle identità alle grandi ragioni degli «spiriti liberi»
di *Riccardo Roni* 31
- La douleur et la mort: L'«idolâtrie de la vie» entre Sénèque
et la postmodernité (pandémique)
par *Ermanno Malaspina* 57

Didattica della filosofia

- Filosofia nei licei: esercizio del pensiero in piena emergenza
di *Federica Chicarella* 75
- Filosofia, educazione civica, pandemia.
Un'esperienza didattica
di *Maria Laura Marescalchi* 87

Spazio recensioni

- M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*,
rec. di Chiara Militello 99
- R. Bett (ed.), *Sextus Empiricus. Against Those in the Disciplines*,
rec. di Paola Mastrantonio 101
- D. Nikulin, *Neoplatonism in Late Antiquity*,
rec. di Daniela P. Taormina 104
- ... in memoriam*
- In ricordo di Elena Pulcini 109
di Stefano Poggi

Studi e interventi

«Canis, signum coeleste,
et canis, animal latrans».
Sulla storia di un esempio di equivocità
giunto fino a Spinoza
di *Giovanni Licata**

Abstract

The use of the term “dog” as an example of *aequivocatio*, signifying both the celestial constellation and the barking animal, is still known today, especially because it was made famous by Spinoza in the *Ethics*. Yet, far from being invented by Spinoza, it can be traced back to the main medieval philosophical traditions (Syriac, Arabic, Hebrew and Latin), ultimately derived from the ancient Greek commentators of Aristotle. This paper tries to reconstruct this intricate history, which can also be understood as a valuable example of *translatio studiorum*.

Keywords: Spinoza, Homonymy, Equivocal Terms, Dog, *Translatio studiorum*.

L'uso del termine “cane” come esempio di *aequivocatio*, che può denotare sia la costellazione celeste che l'animale che abbaia, è noto a tutti, ancora oggi, soprattutto perché reso celebre da Spinoza. Tanto più da quando Alexandre Koyré ha pubblicato un importante articolo, *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant* (Koyré, 1950), dedicato alla comprensione dell'importante scolio alla proposizione 17 della I parte dell'*Ethica*, con particolare attenzione alla sezione introdotta da queste parole:

Porro, ut de intellectu, et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam: si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt

* Sapienza Università di Roma; giovanni.licata@uniroma1.it.

canis, signum coeleste, et canis, animal latrans (Akkerman, Steenbakkers, 2020, p. 126)¹.

Koyré notava giustamente che nella seconda parte di questo scolio, che è polemica, Spinoza argomenta *ex concessis*, ovvero a partire da una dottrina teologica che non condivide, presente in diversi autori medievali (tra cui Maimonide). Spinoza argomenta, cioè, che *anche nel caso in cui* si attribuissero all'essenza di Dio intelletto e volontà, questi due "attributi" – Spinoza mantiene qui il senso tradizionale di *attributum* – non avrebbero nulla in comune con l'intelletto e la volontà umani. La tesi dell'equivocità tra l'intelletto e la volontà divini e l'intelletto e la volontà umani sono dunque una refutazione per assurdo delle tre teologie fondate sulla rivelazione – ebraica, cristiana e islamica –, secondo cui l'atto creativo di Dio deve essere inteso per analogia all'atto creativo umano, ovvero come un atto volontario che prima concepisce e poi fa esistere l'oggetto concepito. Ma per Spinoza «alla natura [ovvero all'essenza] di Dio non competono né intelletto né volontà», perché «dalla somma potenza o natura infinita di Dio sono fluite necessariamente, o seguono sempre con la stessa necessità, infinite cose in infiniti modi, cioè tutte le cose; come dalla natura del triangolo segue, dall'eternità e per l'eternità, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti» (*Ethica*, I, prop. 17, sc.; trad. Mignini, 2015, p. 807). In altri termini, il dio di Spinoza non è un Dio-Persona, che crea "liberamente", cioè scegliendo progettuualmente tra infinite possibilità, ma una forza anonima di potenza infinita grazie a cui tutto il possibile si realizza.

L'argomento di questo breve articolo non ha a che fare con la spiegazione della negazione spinoziana degli attributi della volontà e intelletto in Dio, su cui vi è ormai ampia letteratura². Vorrei invece concentrarmi sull'esempio stesso portato da Spinoza, come caso esemplare di equivocità, mostrando che, ben lungi da essere stato inventato da Spinoza, ha una lunghissima e interessante storia. Esso infatti si può fare risalire agli antichi commentatori greci di Aristotele; dai quali – fatto ancora più inte-

¹ Spinoza aveva enunciato la definizione di *canis* come «animal latrans» nel giovanile *Tractatus de intellectus emendatione* (§20), e aveva già fatto lo stesso esempio di equivocità nei *Cogitata metaphysica*, II, II, sempre in relazione allo stesso contesto, ovvero in relazione all'equivocità tra scienza divina e scienza umana: «Nec enim scientia Dei cum scientia humana magis convenit, quam canis, signum coeleste, cum cane, qui est animal latrans, et forte adhuc multo minus» (Gebhardt, 1925, vol. I, p. 274, 31-3). Se si tiene presente che *Ethica*, I, prop. 17, sc., è presente *in nuce* in *Breve trattato*, I, 4, §§5 e 7, è evidente che questo scolio dell'*Ethica* doveva essere già stato scritto intorno al 1663. Rinvio per maggiori approfondimenti e ulteriore bibliografia a Mignini (2015). Ringrazio gli anonimi revisori di questo articolo per gli utili suggerimenti, di cui ho tenuto conto.

² Oltre al già citato Koyré (1950), si veda Giancotti (1988, pp. 347-9) e Gueroult (1968, pp. 269-95).

ressante – si è trasmesso, grazie al movimento di *translatio studiorum*, alle principali tradizioni filosofiche medievali: dalla tradizione greca a quella siriana, da quella siriana (o direttamente dalla greca) a quella araba, da quella araba a quella ebraica. La tradizione latina ha conosciuto poi questo esempio direttamente, tramite la tradizione greca, ma anche indirettamente, tramite la tradizione arabo-ebraica. Vi sono persino attestazioni in volgare italiano, a partire dal latino, come vedremo.

Fino a oggi i commentatori di Spinoza hanno ripetuto sostanzialmente quanto avevano già appurato Lewis Robinson e Harry A. Wolfson nella prima metà del XX secolo. Sulla scia di Robinson, si è rimarcato che l'esempio del cane come caso di *aequivocatio* era un *topos* della Scolastica, presente anche in diversi manuali del XVII secolo accessibili a Spinoza, tra cui quello di Christoph Scheibler (1589-1653):

Aequivocum igitur sumitur specialiter, ut contra analogum et univocum distinguitur. Estque tum aequivocum, quod de pluribus praedicatur solum secundum nomen, non autem etiam secundum unam nominis definitionem, ut Arist. definit, *l.[ibro] Categ.* c. I. Quomodo canis aequivoce dicitur, de sidere, et de latratili [*intellige: latrabili*] animali (Scheibler, 1665, p. 40, leggermente modificato)³.

Altri commentatori hanno ripetuto una sibillina, ma corretta, osservazione di Wolfson secondo cui l'esempio del cane, usato da Spinoza nell'*Ethica*, ricorre anche in Filone d'Alessandria (*De plantatione*), Maimonide (*Trattato sull'arte della logica*) e Averroè (*Compendio di logica*)⁴. Alcuni commentatori hanno però frainteso Wolfson, perché, non avendo consultato i testi, hanno creduto che Filone, Maimonide e Averroè adoperassero l'esempio del cane, esattamente come Spinoza, per esemplificare la tesi dell'equivocità tra gli attributi divini e quelli umani (ad esempio, G. Radetti in Gentile, Radetti, 1963, p. 707, e Giancotti, 1988, p. 346). In realtà questi tre autori utilizzavano l'esempio in un contesto logico, e non

³ La citazione è riportata con diversi errori da G. Radetti (Gentile, Radetti, 1963, p. 707, che cita di seconda mano da Robinson, 1928, p. 184, n. 2) e in Giancotti (1988, p. 346, che cita di terza mano da Gentile, Radetti, 1963). Robinson segnala inoltre che Adriaan Heereboord (1650, p. 88) dà come esempio di *vox homonyma* quello di "cancro" («*Cancer* sumitur pro morbo, animali, et sidere»). I recenti curatori dell'ultima edizione critica, in relazione a *Ethica*, I, prop. 17, sc., citano, in maniera fuorviante, come unica occorrenza nell'*apparatus fontium*, Ockham, *Summa logicae*, I, 15 (Akkerman, Steenbakkens, 2020, p. 126; a cui si aggiunga però la nota a p. 517). Ma in generale l'intero apparato delle fonti di questa edizione è risibile. Su Spinoza e la scolastica resta sempre utile Freudenthal (1887); si veda poi, oltre agli studi di Piero Di Vona, anche Manzini (2011).

⁴ Wolfson (1934, pp. 316-7). L'argomento è sfiorato nuovamente in Wolfson (1938), in cui viene aggiunto alla lista Giovanni Damasceno, *Dialectica*, cap. 16.

teologico⁵, e in particolar modo come caso tipico di ὁμωνυμία⁶, a partire dal cap. I delle *Categorie* (in cui si definiscono gli *onyma*, i *synonyma* e i *paronyma*) e dal libro II, cap. 24, della *Retorica* di Aristotele. Qui compare appunto l'esempio del κύων ἐν τῷ οὐρανῷ, ovvero la “stella del Cane”, Sirio (appartenente alla costellazione del Cane maggiore), usata come “omonimo” del cane animale in un caso di entimema apparente (Aristot., *Rhet.*, 1401a 13-19):

Un altro [argomento fallace] si trae dall'omonimia e consiste nel dire che il topo è un animale pregevole, dal quale deriva il rito di iniziazione più onorato di tutti. I misteri infatti sono il rito di iniziazione più onorato di tutti. Oppure, se qualcuno, facendo l'elogio di un cane, citasse anche il Cane del cielo oppure Pan, dal momento che Pindaro disse: «O beato, che gli Olimpici chiamano cane multiforme della grande dea»⁷.

Vista la confusione che persiste, sarà bene sciogliere e citare per esteso le scheletriche citazioni wolfsoniane:

⁵ Si badi che il dibattito sull'omonimia o sull'*aequivocatio* era nato in ambito squisitamente logico, a partire dai commenti tardo-antichi sulle *Categorie* e sull'*Isagoge* di Porfirio, ma ben presto, soprattutto nelle opere di teologia cristiana, si era esteso al campo teologico. Il retroterra dello scolio spinoziano è quello del dibattito scolastico sul rapporto di equivocità, analogia o univocità tra Dio e le creature. A tal proposito Radetti riporta, tra i tanti passi possibili, un passo di Suarez, che difende l'analogia contro l'equivocità (Gentile, Radetti, 1963, p. 707).

⁶ Vi è un dibattito lunghissimo, che nasce dai primi commentatori e continua fino a oggi, su come si debba intendere il concetto aristotelico di ὁμωνυμία. Rinvio per un primo approccio ad Anton (1969); Irwin (1981); Ward (2010). Secondo la linguistica contemporanea, l'esempio del cane andrebbe inteso più correttamente come un caso di polisemia, piuttosto che di omonimia. Sono omonime, infatti, due parole che hanno lo stesso suono, ma sono di significato ed etimo diverso. Pertanto, i dizionari li distinguono con due lemmi differenti. Ad esempio, in italiano, il termine *boa*¹ (s. m.) “rettile” e *boa*² (s. f.) “galleggiante”.

⁷ Per la comprensione di questo passo si veda il commento di S. Gastaldi (2014, p. 532): «La seconda sottospecie di fallacia che deriva dall'espressione linguistica è costituita dall'omonimia, cioè dall'ambiguità verbale, e dunque dal fatto che oggetti differenti siano designati con lo stesso termine. [...] Lo stesso procedimento si applica al cane: nel caso in cui si volesse fare l'elogio di questo animale, si citerebbe la stella Sirio, che appartiene alla costellazione del Cane maggiore e il cui sorgere segna l'inizio della canicola. Sempre su questo argomento, Aristotele cita due versi del *Partenio* di Pindaro (fr. 86 Bowra) in cui Pan è rappresentato come cane, figurando quale servitore e assistente della Grande Madre, la dea Cibele. Tutti questi esempi sono funzionali a dimostrare che possedere un cane procura prestigio». Per la tradizione astronomica derivante da Tolomeo, la costellazione del Κύων è dominata da Sirio, la stella più brillante, che era nota volgarmente come “stella del cane” (*Dog Star*). Per la tradizione astronomica araba, derivante dall'*Almagesto*, la costellazione del *Canis major* è chiamata الكلب الأكبر (*al-Kalb al-akbar*). Nella tradizione astronomica ebraica, derivante da quella araba, si chiama הכלב הגדול (*ha-Keleb ha-gadol*); cfr. Sela (2017).

– Filone: «La voce omonima “cane” si riferisce a concetti del tutto differenti: “cane” è sia l’animale terrestre che abbaia, il mostro marino e la costellazione celeste (τό τε γὰρ χερσαῖον ὑλακτικὸν ζῷον κύων καὶ θῆρ ὁ θαλάττιος καὶ ὁ οὐράνιος ἀστήρ) [...]. Questa voce designa anche il filosofo seguace della scuola cinica»⁸.

– Maimonide, *Millot ha-biggayon*, cap. 13 (versione arabo-ebraica di Moshè ibn Tibbon): «Il nome equivoco (o comune) (השם המשותף), in senso assoluto, si applica a due cose tra le quali non vi è nulla in comune se non il nome, come il termine ‘*ayin* che significa “occhio” e “fonte d’acqua”, e come il termine *keleb* [“cane”] che è detto della stella e dell’animale (וכשם הכלב הנאמר על הכוכב ועל בעלי חיים)»⁹.

– Averroè, *Kol melekhet biggayon*, Riva di Trento 1559, f. 2v (versione arabo-ebraica di Ya‘aqob ben Makhir ibn Tibbon): «i nomi equivoci [...] come il termine *keleb* [“cane”], che è detto sia della stella sia [dell’animale] che abbaia (השמות מהם משותפים... ככלב הנאמר על הכוכב ועל הנובח)»¹⁰.

Ma si badi che molti altri esempi si potrebbero addurre per la tradizione araba¹¹, ebraica¹² e latina. Per quanto concerne la tradizione latina, sempre

⁸ Wendland (1897, p. 153 [37, 151]); cfr. anche Pouilloux (1963, p. 92).

⁹ Efros (1938, p. 57, rr. 5-8). L’esempio è presente anche nell’edizione veneziana del 1552, accessibile a Spinoza, su cui si vedano le importanti precisazioni in Efros (1938, pp. 15-7). Recentemente Davidson ha espresso dubbi fondati sulla paternità maimonidea del *Trattato sull’arte della logica* (cfr. Davidson, 2014 e la risposta di Stroumsa, 2014, che difende la paternità). Sull’esempio di ‘*ayin* come caso di equivocità, si veda anche Maimonide, *Moreh nevukhim*, I, 44.

¹⁰ Si veda anche la traduzione ebraico-latina rinascimentale di Abraham de Balmes: «Nomina quaedam sunt aequivoca [...] [sicut] canis [...], quod dicitur de sydere, et de latrabili» (*Epitome in libros logicae Aristotelis*, in ed. Iunct., 1562, vol. I, pars II, f. 36v). Per la descrizione del contenuto di quest’opera (in arabo *al-Darūrī fī al-mantiq*) – una sorta di compendio di logica, diviso in dodici sezioni, che non corrispondono esattamente alla divisione dell’*Organon* aristotelico – si veda Endress (1999, p. 343). La citazione è tratta dalla seconda sezione sul significato dei termini (basata su Aristot., *Cat.*, I). Nella tradizione ebraico-latina, tale sezione è ricompresa all’interno della sezione sull’*Isagoge* di Porfirio. L’esempio appare anche in Averroes, *In Metaph.* IV, comm. 2 (ed. Iunct., 1562, f. 65r): «nomen ens dicitur multis modis, et non aequivoce, sicut canis, qui dicitur de latrabili et marino». È curioso che nel testo arabo originale del *Commento grande alla Metafisica* (ed. Bouyges, 1938, p. 302, rr. 14-5) Averroè non sembra avere usato l’esempio del cane – che lo stesso Averroè aveva in precedenza usato nel *Compendio di logica* (cfr. ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, arab. 964, f. 2r) – ma soltanto quello di ‘*ayn* (“occhio”/“oro”/“animale predatore”/“sorgente”). È possibile che il traduttore, Michele Scoto, abbia cambiato l’esempio di omonimia, perché impossibile da rendere in latino. O forse nel manoscritto arabo da cui traduceva Scoto l’esempio del cane era presente?

¹¹ Ad esempio, al-Kindī, *K. fī l-falsafa al-ūlā*: «Since in our speech there are homonyms as the animal who is called “dog” and the star which is called “dog” (الكلب المسمى كلبا), they are both, therefore, said to be one in name, viz., “dog”» (Ivry, 1974, p. 107). Si veda anche, in relazione ad Avicenna, Bäck (2008, in part. p. 59).

¹² Ad esempio, Gersonide, *In Averroim annotationes in libro De interpretatione* (tradu-

come caso classico di *aequivocatio*, l'esempio del cane abbaiante-celeste-marino è utilizzato diverse volte, tra i tanti, da Tommaso d'Aquino¹³. A dimostrazione della pervasività di questo esempio nella tradizione latina, è significativo che questo esempio sia passato dal latino al volgare. La prima delle citazioni seguenti è in bolognese, mentre la seconda in senese:

Equivocatio si è quando per un vocabulo se pò intender diverse cose, come questo vocabulo cane che se pòno intender d'i cani che latrano, e pòsse intender d'un pesse marino nome cane, e pòsse intender d'una stella de celo nome cane; unde dixit un verso differentiale: «Natat canis in ponto, latrat extra, sed fulget in alto»¹⁴.

Et li synonymi convengono a llo poeta per fare li risimi. Et sappi che nomi sono equivoci quando una voce significa molte cose sì come questa voce cane significa una bestia domestica e *uno* pisce e una stella. Sinonimi sono quando duo nomi significano una cosa sì come gire e andare¹⁵.

Si è sostenuto che Tommaso avrebbe potuto ricavare l'esempio del cane dagli Stoici (Manthey, 1937, p. 169). Ma in realtà la fortuna di questo esempio nella tradizione latina va fatta risalire alla mediazione decisiva di Boezio: nei suoi commenti all'*Isagoge* e al *De interpretatione*, il termine "cane" come caso di *aequivocatio* ritorna infatti molte volte¹⁶. Per evitare confusioni è opportuno però notare che l'esempio del *canis latrans* o del *latratus canis* compare, sempre in Boezio e poi per suo tramite nella Scolastica latina, in tutt'altro contesto, ovvero nell'ambito di un problema semiotico che trae origine dal *De interpretatione* (16a), quello di *vox significativa naturaliter* (Eco et al., 1985).

zione ebraico-latina di Jacob Mantino): «Dicamus ergo quod cum dicimus, exempli gratia, aliquis canis est latrans, significatur omnino quod aliquid eorum omnium, quae per hoc nomen canis significatur, in hac enunciatione est utique latrabile. Et ideo hoc erit, exempli causa, ac si diceremus, aliquis canis est latrabilis, et aliquod sydus coeleste est latrabile, et aliquis piscis est latrabilis, si velimus significare per canem, in hac enunciatione canem terrestrem, et coelestem, et aquatilem. Quoniam canis non est unamet res, dicta de omnibus rebus, quas ipse significat» (ed. Iunct., 1562, vol. I, pars I, f. 79r; si veda anche f. 74r, 77v, 79r-v).

¹³ Manthey (1937, pp. 118-20), che cita diversi luoghi, tra cui *S. Th.*, I, q. XIII, a. 5: «si hoc nomen canis aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur». Per altri esempi nella tradizione logica latina del XIII secolo si veda Ebbesen (1979).

¹⁴ Volpi (2009, p. 2564), dal Commento alla *Commedia* dantesca di Iacomo della Lana, scritto negli anni Venti del Trecento.

¹⁵ Anonimo, *Compendio della Retorica* di Aristotele (II^a metà del XIV sec.), ms. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I.VI.22, ff. 26vA, r. 36-26vB r. 3. Devo la segnalazione e la trascrizione di questo passo a Fiammetta Papi, la quale ha recentemente valorizzato questo volgarizzamento (Papi, 2020) e ne sta preparando l'edizione.

¹⁶ Cfr. *In Porphyrium commentarium*, lib. I (PL 64, c. 80); *In librum Aristotelis De interpretatione* (PL 64, cc. 302, 315, 356, 568: «nomen canis significat et latrabilem, et coelestem, et marinum»).

Boezio, però, non ha potuto fungere da tramite con la tradizione araba, non essendo stato tradotto né in siriano né in arabo. Bisogna fare ancora un passo indietro. Nella sua *Geschichte der Logik*, Prantl riporta la dottrina di un tardo grammatico greco – per la precisione uno scolio al grammatico alessandrino Dionisio Trace (II sec. a.C.) – in cui ricorre questo esempio¹⁷. Ma l'esempio del termine “cane” come “omonimo” dell'animale, della stella e del pesce si era solidificato anche nella lunga tradizione di commentatori tardo-antichi di Aristotele, e in particolare nei commenti all'*Isagoge* e alle *Categorie*.

Particolarmente significativo è il caso di Ammonio di Ermia (435/445-517/526) e la sua scuola, in quanto crocevia da cui è proseguita la tradizione logica alessandrina sia nel mondo latino, tramite Boezio, sia nel mondo arabo, tramite le traduzioni e i commenti in siriano e in arabo¹⁸.

Le seguenti citazioni da Ammonio, Simplicio e Giovanni Filopono – autori, tutti e tre, che ebbero un'influenza decisiva, mediante le traduzioni, nel mondo cristiano-siriano e arabo-islamico – sono sufficienti a comprendere come sia stato possibile il passaggio di testimone, da una cultura filosofica all'altra, dell'esempio del cane terrestre¹⁹-celeste-marino.

– Ammonio, *Commento all'Isagoge*: «L'omonimia tende a generare oscurità ed errore quando l'insegnante dà al nome un significato, mentre lo studente gliene dà un altro. Per esempio, se qualcuno, volendo insegnare qualcosa sul cane celeste [cioè Sirio o la costellazione del Cane], afferma: “Il cane provoca calore o separa i frutti”, senza specificare prima di quale cane stia parlando, egli induce lo studente in errore. Pertanto, dopo avere elencato i significati di “cane” – cioè quello celeste, quello terrestre, quel-

¹⁷ Prantl (1855, pp. 423-4), che cita gli *Anecdota graeca* di Bekker (vol. 2, p. 679), in cui si dice che la voce κύων si riferisce al κύων θαλάττιος, χερσαῖος e ἀστρῶδης.

¹⁸ Sul nesso Ammonio-Boezio, si veda Merlan (1968). Per l'enorme importanza della filosofia tardo-antica per la formazione della *falsafa*, D'Ancona (2005, pp. 5-47, 180-252; 2019). Per la tradizione greco-siriaca Hugonnard-Roche (2004) e King (2011), con diversi riferimenti all'esempio del cane nella tradizione greco-siriaca. In particolare, Sergio di Reshayna (VI sec.), nel suo commento siriano alle *Categorie* (indirizzato a Filoteo), ha ripreso gli stessi esempi del *Commento all'Isagoge* di Ammonio, citato *infra*. Questo il passo di Sergio nella traduzione di Hugonnard-Roche (2004, p. 156): «Et nous ajoutons que, parmi les choses, certaines ont en commun seulement le nom, et elles sont dites de même nom, comme le chien de terre, le chien de mer, le chien de la constellation Orion, et le chien philosophe»; per l'edizione del testo siriano e la traduzione inglese, si veda ora Aydin (2016, pp. 108-9; 122-3 e il commento alle pp. 195-6, 212-3).

¹⁹ Da tutte le citazioni riportate *infra* sembrerebbe esserci una certa uniformità nell'indicare come differenza specifica del cane-animale l'essere terrestre (χερσαῖος), piuttosto che l'essere “abbaiante”. Ma in realtà Porfirio – e ancora prima di lui Filone (cfr. *supra*) – definisce il cane come «animale irrazionale che abbaia» (ζῷον ἄλογον ὑλακτικόν) nel suo breve commento alle *Categorie* (la versione lunga è perduta); cfr. *In Cat.*, p. 82, 19.

lo marino e il filosofo (ὁ μὲν ἀστρῶδης ἐστὶν ὁ δὲ χειρσαῖος ὁ δὲ θαλάττιος ὁ δὲ φιλόσοφος) – deve dire prima di tutto: “Sto parlando del cane celeste”» (*In Isag.*, 48, 18-49, 5; cfr. anche Chase, 2020, pp. 54-5)²⁰.

– Ammonio, *Commento alle Categorie*: «Tra le cose che si dividono, nel caso di una voce ambigua, in significati diversi, non troviamo che una sia compresa sotto l'altra. Per esempio, la voce “cane” si riferisce alla costellazione celeste (ἀστρῶδης), al filosofo e al cane terrestre, ma nessuna di queste cose è compresa al di sotto dell'altra» (*In Cat.*, p. 38, 11-4; cfr. anche Cohen-Matthews, 1991, pp. 48-9).

– Simplicio (480-550 ca.), *Commento alle Categorie*: «Quando si pronuncia la stessa parola, io associo un concetto alla parola, mentre tu associ ad essa un altro concetto. Per esempio, se qualcuno pronuncia la parola “cane”, io potrei concepire un cane terrestre, mentre tu un cane marino. Per questo motivo i logici raccomandano di rimanere in silenzio quando siamo messi di fronte a un sillogismo che si fonda sull'omonimia, almeno fino a quando l'interrogante associ il nome a uno dei suoi significati» (*In Cat.*, p. 24, 11-5; cfr. anche Chase, 2003, p. 38)²¹.

– Giovanni Filopono (490-570 ca.), *De aeternitate mundi contra Proclum*, 11, 8: «Le cose sono divise, nel caso di una parola omonima, in vari significati, come la parola “cane”, che si divide in cane celeste, terrestre e marino» (Rabe, 1899, p. 437, 16-7; cfr. anche Share, 2010, p. 87)²².

Non sappiamo e non sapremo mai quale o quali siano state le fonti esatte da cui Spinoza ha attinto l'esempio di *aequivocatio*. Certo, l'esempio del cane “segno celeste”/“animale abbaiente” gli era senz'altro accessibile dalla manualistica scolastica coeva. E tuttavia, il fatto di avere scelto questo esempio, tra i molteplici che avrebbe potuto adoperare, conferma nuovamente – questa volta a partire da un dettaglio quasi impercettibile –

²⁰ Il cane-marino dovrebbe essere una specie di squalo (o appunto pescecane). Nei lessici greci è attestato anche il significato di “pescespada”. Il cane-filosofo è invece il filosofo cinico, ancora esistente nella tarda Antichità, che veniva chiamato per l'appunto Κύων per il suo modo di vita improntato alla semplicità o alla sfacciataggine della vita animale. Quest'ultima accezione di “cane” non si è trasmessa nelle altre lingue filosofiche, mancando il referente.

²¹ Cfr. anche Chase (2003, p. 115, n. 271), che rinvia, per l'esempio del cane terrestre/marino a Dexippus, in part. a *In Cat.*, p. 19, 25-30. Per un altro significato di κύων, nel senso di “convulsione” o “paralisi facciale” si veda sempre Simplicio, *In Cat.*, p. 26, 21 ss.: «Non è chiaro a quale cane faccia riferimento: se al cane-stella, o all'animale terrestre, o al cane marino, o a quel tipo di convulsione che aggredisce le persone alla mascella» (cfr. anche Chase, 2003, p. 40, il quale in nota afferma che «the dog had been a frequent example in school-discussions of homonymy since the time of the early Empire»).

²² Cfr. anche Rabe (1899, p. 438, 22-4); Share (2010, p. 88). Nella stessa pagina, come altro esempio di omonimia Filopono dà quello di μῦς, che significa sia topo terrestre che “topo” marino (la cozza).

il debito di Spinoza non solo verso la filosofia scolastica e cartesiana, ma anche verso quella islamica ed ebraica²³.

Nota bibliografica

- AKKERMAN F., STEENBAKKERS P. (éds.) (2020), *Spinoza. Œuvres IV: Ethica / Éthique*, texte établi par F. Akkerman et P. Steenbakkers, traduction par P.-F. Moreau, PUF, Paris.
- ANTON J. P. (1969), *Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma*, in "Journal of the History of Philosophy", 7, pp. 1-18.
- AYDIN S. (ed.) (2016), *Sergius of Resbaina: Introduction to Aristotle and his Categories, Addressed to Philotheos*, Brill, Leiden.
- BÄCK A. (2008), *Avicenna the Commentator*, in L. Newton (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden, pp. 31-71.
- CHASE M. (ed.) (2003), *Simplicius. On Aristotle. Categories 1-4*, Duckworth, London.
- ID. (ed.) (2020), *Ammonius. Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, Bloomsbury, London.
- COHEN M., MATTHEWS G. B. (eds.) (1991), *Ammonius. On Aristotle's Categories*, Duckworth, London.
- D'ANCONA C. (a cura di) (2005), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino.
- EAD. (2019), *Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition, online: <https://plato.stanford.edu/>).
- DAVIDSON H. A. (2014), *Ibn al-Qifār's Statement Regarding Maimonides' Early Study of Science*, in "Aleph", 14, pp. 245-58.
- EBBESEN S. (1979), *The Dead Man is Alive*, in "Synthese", 40, pp. 43-70.
- ECO U. et al. (1985), *Latratu canis*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, pp. 1181-230.
- ED. IUNCT. (1562), *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis apud Iunctas (rist. anast., Minerva, Frankfurt am Main 1962).
- EFROS I. (ed.) (1938), *Maimonides' Treatise on Logic*, American Academy for Jewish Research, New York.
- ENDRESS G. (1999), *Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text*, in G. Endress, J. A. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, Brill, Leiden, pp. 339-81.
- FREUDENTHAL J. (1887), *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze*, Fues's Verlag, Leipzig, pp. 85-138.

²³ Per apprezzare il debito spinoziano nei confronti della tradizione islamo-ebraica rinvio il lettore alle mie note di commento alla traduzione francese dell'*Ethica*, di prossima uscita per Flammarion, a cura di Maxime Rovere. Questo articolo è lo sviluppo di una mia nota relativa a *Ethica*, I, prop. 17, sc.

- GASTALDI S. (a cura di) (2014), *Aristotele. Retorica*, introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi, Carocci, Roma.
- GEBHARDT C. (Hrsg.) (1925), *Spinoza. Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 voll., Carl Winter, Heidelberg.
- GENTILE G., RADETTI G. (a cura di) (1963), *Spinoza. Ethica*, traduzione di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Sansoni, Firenze (rist. *Etica*, Bompiani, Milano 2007).
- GIANCOTTI E. (a cura di) (1988), *Spinoza. Etica dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma.
- GUEROULT M. (1968), *Spinoza 1. Dieu (Ethique, 1)*, Georg Olms, Hildesheim.
- HEEREBOORD A. (1650), *Ermeneia logica...*, Lugduni Batavorum.
- HUGONNARD-ROCHE H. (2004), *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Vrin, Paris.
- IRWIN T. H. (1981), *Homonymy in Aristotle*, in "The Review of Metaphysics", 34, pp. 523-44.
- IVRY A. L. (1974), *Al-Kindi's Metaphysics. A Translation of [...] al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»*, State University of New York Press, Albany.
- KING D. (2011), *The Genesis and Development of a Logical Lexicon in the Syriac Tradition*, in J. Lössl, J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Routledge, London, pp. 225-37.
- KOYRÉ A. (1950), *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 55, pp. 50-9.
- MANTHEY F. (1937), *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Schönningh, Paderborn.
- MANZINI F. (éd.) (2011), *Spinoza et ses scholastiques*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris.
- MERLAN P. (1968), *Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 9, pp. 193-203.
- MIGNINI F. (a cura di) (2015), *Spinoza. Opere*, a cura di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano.
- PAPI F. (2020), *Per la retorica volgare nel Due e Trecento: tre volgarizzamenti inediti della Retorica di Aristotele*, in L. D'Onghia, G. Vaccaro (a cura di), *Studi di filologia offerti dagli allievi a Claudio Ciociola*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 289-308.
- POUILLOUX J. (éd.) (1963), *Philon d'Alexandrie. De plantatione*, Éditions du Cerf, Paris.
- PRANTL C. (1855), *Geschichte der Logik im Abendlande*, S. Hirzel, Leipzig, vol. I.
- RABE H. (ed.) (1899), *Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Teubner, Leipzig.
- ROBINSON L. (1928), *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Meiner, Leipzig.
- SCHEIBLER C. (1665), *Metaphysica duobus libris universum hujus scientiae Systema comprehendens...*, Oxoniae.
- SELA S. (2017), *Chapter 17 of Hešbon Mahalakkhot ha-Kokhavim by Abraham Bar Hiyya. The First Hebrew Catalog of Constellations, Fixed Stars and Lunar Mansions: Critical Edition, English Translation and Commentary*, in "Suhayl.

- International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation”, 15, pp. 231-96.
- SHARE M. (ed.) (2010), *Philoponus. Against Proclus On the Eternity of the World 9-II*, Duckworth, London.
- STROUMSA S. (2014), *On Maimonides and on Logic*, in “Aleph”, 14, pp. 259-63.
- VOLPI M. (a cura di) (2009), *Iacomo della Lana. Commento alla Commedia*, 4 voll., Salerno Editrice, Roma.
- WARD J. K. (ed.) (2010), *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WENDLAND P. (ed.) (1897), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Typis et impensis G. Reimeri, Berolini, vol. II.
- WOLFSON H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- ID. (1938), *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, in “The Harvard Theological Review”, 31, pp. 151-73.

L'essere essenziale.
Spunti da *Piccola scuola*
del pensiero filosofico di Karl Jaspers
di *Andrea Muraro**

Abstract

How can human beings make sense of reality? Starting from the assumption that life does not coincide only with the living body, but also with the work of the spirit, philosophy has always been characterized as spiritual nourishment and appropriation of knowledge, essentially as a reflection on the meaning of life. For Jaspers it resides in the awareness and acceptance of the border. Only this can lead to the birth of a responsibility, understood as a moral duty, which human beings find in the symbol and in love.

Keywords: Sense, Fight, Border, Awareness, Life.

C'è un tempo per agire e un tempo per riflettere, e in ogni caso viviamo. Viviamo al di là della natura che ci fa respirare e battere il cuore e muovere secondo impulsi che corrono su autostrade di nervi, parallele a quelle gallerie dove il sangue si incanala velocissimo e incessante. Viviamo al di là di questo e la vita va oltre la mera biologia, la mera chimica, la mera fisica: azione e riflessione non sono dunque la vera vita?

La vita è questo dittico. Se l'azione costituisce sempre e comunque un progresso della nostra condizione, la riflessione la aggiusta in ordine a progetti e ambizioni, paure e dubbi. L'una segue l'altra come l'uovo la gallina ed è impossibile stabilire quale venga prima. Ma c'è un aspetto che conta più di tutto: esse costituiscono parti inscindibili dell'esistenza. Il valore della quale si dà, secondo schemi contemporanei, in termini di risultati, ma a quanto pare il risultato di per sé esclude tutto quanto è preparazione e, pure, il valore stesso dell'errore e del fallimento, «che vanno messi nel conto, servono se non altro perché ci indicano direzioni da non

* Iis Atestino, Este (PD); andmuraro@libero.it.

prendere» (Bonazzi, 2020, p. 72). Eppure il mero risultato, misurabile e valutabile, non può diventare l'unica cifra dell'esistenza: l'uomo non è un automa che agisce in linea retta dall'obiettivo alla meta, quanto piuttosto un grumo di aspirazioni, di sogni, di speranze, e di timori, di paranoie, di cadute.

Una delle domande fondamentali della filosofia è *Che cos'è la realtà?*. Limitiamoci a ridurre questa domanda dalla portata enorme a un'altra, *Che cos'è la realtà per l'uomo?*, dove quel *per* indica già un orizzonte di confini determinati e non già un vantaggio utilitaristico. La prima risposta è quindi già data: la realtà dovrebbe preferibilmente essere vista come uno spazio vitale in cui l'uomo agisce e riflette a seconda del momento. Nel caso del secondo significato qui accennato, infatti, essa costituirebbe una messe di oggetti utilizzabili e prevederebbe quindi un concetto di superiorità dell'uomo sulla realtà che di questi tempi è del tutto fuori luogo, oltre che evidentemente errato!

Se spostiamo l'attenzione, poi, dall'esterno all'interno e parliamo di esistenza, viene già in mente una riflessione filosofica che comporta l'analisi del rapporto dell'uomo con quanto gli sta attorno e in termini esistenzialistici tale rapporto è sempre conflittuale: l'uomo soccombe, poi riemerge, poi annaspa, poi rinasce, in un susseguirsi di momenti privi di una sequenzialità predeterminata, sempre soggetti al Caso e al dominio del Tempo. Stare nella realtà e porsi in dominio su di essa invece non prevede alcuna proposta filosofica: l'utilizzabilità, la manipolazione, la cattura del reale ai propri fini non sono problematiche perché implicano la piena disponibilità. È invece l'indisponibilità che causa nell'uomo il problema, il dubbio, la domanda sulle sue possibilità e sulla sua forza in senso largo, in sostanza su come e perché agire.

«La vita non è soltanto corpo vivente, è anche l'Esserci con il corredo di mondo interiore e mondo circostante, in cui essa è attiva» (Jaspers, 2006, p. 23). La filosofia da sempre si è contraddistinta come un nutrimento spirituale e un'appropriazione di sapere, ma soprattutto come una (o forse *la*) fonte per l'attività dell'uomo. Essa viene in aiuto nel momento in cui l'individuo, stritolato tra il Tempo, la Materia e il Cosmo, si trova di fronte a quanto appare al momento inspiegabile, inconoscibile, inesprimibile. L'inspiegabile, l'inconoscibile, l'inesprimibile arrivano quando non c'è alcunché di misurabile, quando la scienza e l'economia non possono nulla: è qui che l'uomo contemporaneo si sente smarrito, abituato com'è a tassonomie e graduatorie; percepisce quasi una perdita di valore, un abbandono a se stesso. Egli può essere oggetto di scienza e di economia solo relativamente alle sue parti e alle sue azioni, ma in quanto riflessione e totalità però è inservibile a esse. Come afferrare l'uomo senza ridurlo a mere questioni quantitative, a

fenomeno passeggero, a *frame*? Non è forse errata l'operazione di catturare in una foto l'essenza di un individuo, come se tutta la sua vita si riducesse a quell'unico momento, a quello scatto? Esistono dunque un cardiologo e un neurologo, un esperto di *marketing* e un banchiere, un insegnante e un politico: l'uomo nelle sue occupazioni è sminuzzato tanto da perdersi e finisce con il misurare se stesso quando misura le sue prestazioni.

La via d'uscita sono la riflessione e la presa di coscienza di un limite. Solo un limite offre un senso, in quanto si pone come orizzonte oltre il quale non è possibile proseguire, dove scienza ed economia non possono nulla; un limite rende lo spazio in esso incluso una pianura da percorrere nella sua interezza e da riempire, colmando di sé ogni palmo. E ciò equivale a dare un senso a ogni cosa. Ciò che ci sta di fronte, che è nella nostra disponibilità visiva, quelle praterie lussureggianti e vergini, escono dalla misurabilità per diventare spazio vitale puro, esplorazione, area di scavo; il senso è lì, in ogni ettaro che viene battuto, dietro gli spigoli, dentro le ombre e ficcato nella luce che acceca. Oggi c'è una generale ricerca di senso, che poi alla fine è una ricerca di scopo, soprattutto in un mondo dominato dalla tecnica e dallo spettacolo, nel quale tutti puntiamo ad assumere un valore, e i *social networks* accarezzano questo desiderio di valore costruendo piccole cerchie dove è facile essere importanti. La ricerca di senso però differisce dalla ricerca di scopo poiché questo è misurabile e moltiplicabile: quanti sono i piccoli grandi scopi di una vita! Il senso invece è uno e risiede ora, domani e sempre qui nella nostra vita, e eccede la definizione e i singoli casi umani. L'origine del problema risiede proprio in questo: perché il valore di una persona si deve misurare sull'efficienza tecnica o una prestazione mondana, oggi? Bisogna sempre stupire, essere nuovi: ma proprio in questa furiosa ricerca di essere nuovi si finisce per essere uguali agli altri e, per definizione, privi di senso.

Ciò che può salvare è la responsabilità, intesa come dovere morale, imperativo categorico rivolto al futuro, alla nostra stessa vita, al presente che è sempre sul punto di divenire storia. E quindi è innegabile che siamo sempre sottoposti a giudizio e che sentiamo perennemente il peso di ogni singola scelta. La responsabilità è riflessione, è giudizio. Ma la responsabilità implica anche apertura all'universo. Risulta molto difficile, soprattutto nella nostra epoca, il ripiegarsi su se stessi, il *lathe biosas*, perché siamo spinti ad assumere una visuale che va oltre il corpo: attraverso lo sguardo e i gesti ci apriamo, disponibili ad accogliere e pronti a emettere, in ogni caso a lasciare tracce; così la fine della nostra storia non è la fine dell'individuo, che anzi continua a sopravvivere come rimasuglio di quel *noi*, come reliquia della società di cui faceva parte.

La morte è una situazione limite per la vita, intesa come esistenza biologica. Però essa è limite anche per la coscienza, è presenza certa come meta ineludibile e solo in quanto tale essa ci pone di fronte alla richiesta di un senso, nella ricerca di una risposta alla domanda sul significato della nostra esistenza, vista come vita dello spirito, crogiolo di speranze e obiettivi, somma di situazioni e contingenze. Solo prendere su di sé il fardello della morte e la responsabilità che essa comporta per noi e per gli altri, ci costringe a riflettere sul fatto che non siamo mera vita biologica, politica ed economica: c'è di più. E allora diviene anche irrinunciabile la riflessione sul tempo. L'uomo è misura del tempo. Ciò significa che la temporalità è inscindibilmente legata a manifestazione, ad apparizione fenomenica. Tutto ciò che esiste, esiste in funzione della nostra misurazione temporale; tutto assumerà un senso nullo dopo la nostra morte, dal momento che ogni cosa si situerà fuori dal tempo per un improbabile osservatore. «L'esistenza si è destata solo quando, in virtù del pensiero della morte, l'Esserci ha conosciuto una scossa, un trasalimento» (Jaspers, 2006, p. 149). Apparire sulla scena del mondo, essere Esserci, non è sufficiente per certificare l'esistenza; questa si dà piuttosto nel momento in cui emerge l'essere-per-la-morte, quando cioè diviene protagonista il tempo. Ed è solo in questo momento che appare per noi in modo terribile e grandioso, per la prima volta il senso del limite, spesso in quell'adolescenza in cui invece il limite sembra non esistere; ma piano piano si insinua in noi e aumenta il suo peso giorno dopo giorno, finché lo vediamo chiaro e imponente come una spada di Damocle, come le mura imperiose della città di Anagoor, come mastodontiche balze di un Purgatorio tutto da scalare. «Così la vita cresce nascondendo gradualmente la propria organizzazione, fino a quando compie quel salto che si può tranquillamente definire il più alto possibile: il salto verso la folgore della ragione» (Kehlmann, 2014, *L'Etere*, p. 199).

La prospettiva del limite ci permette di assumere responsabilità, frutto prelibato della ragione. Proprio il limite, a sua volta, impone di costruire autenticità più che frivolezza o mondanità o semplice passaggio del tempo. Ma in cosa consiste l'autenticità? Inevitabilmente siamo costretti nostro malgrado a fronteggiare, affrontare e combattere con il luogo e il tempo in cui ci troviamo a nascere, intendendo questi come ogni condizione generale e quotidiana. È quanto Luigina Mortari chiama *abitare il tempo*, ovvero «dare forma all'essere in modo da prepararlo a vivere nel mondo secondo la propria forma migliore» (Mortari, 2019, p. 11), il che equivale a dare un senso. Quella lotta è fondamentalmente il nostro operare, il nostro destreggiarci nella storia, ovvero nella miriade di rapporti e relazioni che contraddistinguono il nostro Essere-Qui. E poiché l'Essere-

Qui è cogente e siamo costretti a prendere decisioni e compiere scelte, è chiaro che solo le opzioni obbligate contribuiranno a conferire un senso alla nostra esistenza. Essa sarà dunque autentica se proviene proprio da questo sforzo, da questa tensione verso il senso, l'esperienza, la vita vissuta. Non c'è autenticità se non nelle azioni che ci si presentano di fronte come necessarie, che hanno in sé il carattere del limite. Il modo in cui affrontiamo la necessità ci dà la misura della nostra autenticità e fornisce il senso al nostro operare.

In questo la filosofia costituisce il sapere autentico, quello che realmente ci accompagna nella ricerca del senso e che raccoglie le conoscenze utili ad affrontare la lotta in modo consapevole. Il sapere autentico raccoglie, e però non è raccolto: per definizione oltrepassa i limiti per definirli, disegna i confini dall'esterno e si pone come meta irraggiungibile per chiunque voglia tendere verso di esso. «Estendiamo incessantemente i limiti del nostro sapere. È come se ci perdessimo nell'indischiudibile infinità della realtà cosmica e di quella storica. Di fronte ad entrambe l'insignificanza effimera della nostra esistenza perviene a consapevolezza» (Jaspers, 2006, p. 39). Dunque più estendiamo la nostra conoscenza e più diventiamo consapevoli dell'infinito che sta oltre, ovvero dell'incombenza delle nostre domande. Il sapere respira e nel farlo spinge i limiti un po' più in là, creando spazio per nuova aria; la pressione diminuisce e attira a sé un flusso di nuove conoscenze che penetra in noi violentemente. Si chiama curiosità, questo anelito alla completezza, che mai si esaurisce. Sentiamo così maggiormente appesantirsi il limite temporale dell'esistenza e quindi l'impossibilità oggettiva di avere il tempo per trovare tutte le risposte. Arriverà poi inesorabile il momento in cui tutti i nostri sforzi si faranno vani nella morte. Eppure questa vanità non ci deve impedire di agire: essa diviene sforzo superiore di conferire senso all'esistenza soggetta a ignota scadenza. La vanità è tale se non viene vissuta, se non viene interiorizzata e meditata: solo chi pensa alla vanità la comprende e lotta contro di essa, e assume la vanità come orizzonte, come limite, come oggetto di fiducia e punto di partenza verso i luoghi del sapere autentico e dell'autenticità dell'Essere-Qui.

Essere consci dell'impossibilità di sapere tutto, di comprendere la totalità del sapere autentico costituisce l'autocoscienza: esso ci permette di arrivare alla consapevolezza, che per noi è fondamentale, autentica, il senso del nostro essere, ma anche il senso dell'essere-tutto che è posto di fronte a noi come meta, orizzonte di indagine, apertura.

Essere-tutto è la chiave: «Nessun Io è senza un oggetto, e nessun oggetto è senza Io» (Jaspers, 2006, p. 41). Jaspers qui fa un passo avanti rispetto al *cogito* cartesiano, che manca essenzialmente di contenuto. Qual

è l'oggetto del nostro pensiero? Cartesio non lo pone, o meglio lo pone in un secondo momento, solo dopo che la *res cogitans* si è sviluppata nel discorso filosofico: si preoccupa più di costruire la capacità di pensare come oggetto stesso del pensare, cosa che sembra tautologica ma non lo è; semmai è un'incongruenza semantica. Dunque è fondamentale pensare qualcosa e ciò avviene solo se siamo strutturalmente inseriti in un contesto di oggetti che ci incuriosiscono e di cui vogliamo sapere di più. Jaspers chiama questo contesto comprensività, la cui constatazione è operazione filosofica fondamentale. Nel momento in cui pensiamo, eccoci vivi e a disposizione della realtà, la quale a sua volta è a disposizione per noi, in un circolo che definire virtuoso e vizioso è prematuro. Noi cresciamo con essa e impariamo da essa e ci arrabbiamo e amiamo a causa sua. Se la vita è Esser-ci primigenio, il vivente (inteso come colui che comincia ad agire nel mondo) è comprensività nella stessa vita e l'uomo, che è una porzione del vivente, aggiunge alla vita il pensiero; solo in questo ultimo stadio sta la presenza cosciente di sé e della realtà e quindi dei limiti di questa e nostri e in ultimo dell'autocoscienza, che ora è coscienza comprendente, intendendo come comprensione la con-prensione, la cattura vicendevole dell'Io e della realtà. Ciò avviene in forma mediata, tramite le cifre, i simboli, i modelli, che ci riportano all'oltre-noi: «La metafora delle cifre è un mondo sospeso, e ha il suo fondamento nella comprensività» (Jaspers, 2006, p. 128). Ma ancora una volta, una metafora non illustra, suggerisce solo; opera su contenuti e concetti che lambiscono la piena consapevolezza razionale eppure permette la comprensione degli stessi in forma indiretta.

Ora, accettare una cifra significa adottare un punto fermo che spieghi l'Esserci e la comprensività. Ma la vita non è ferma: è un *continuum* in cui ciascun individuo è chiamato costantemente a rimettere in gioco le proprie certezze e puntare ancora e ancora sulla probabilità del futuro dato dalle rispettive ambizioni, e ad abbandonare i punti fermi acquisiti e dati per stabili, con grande sofferenza e ansia e timori di varia intensità. «L'essere dell'uomo è in un movimento incessante: l'uomo non può restare così com'è» (Jaspers, 2006, p. 53). Diventa quindi necessario mutare continuamente, sapersi adattare ai cambiamenti che contraddistinguono ciò che ci sta attorno: la comprensività riguarda il vivente, non solo l'uomo; c'è vita oltre la coscienza comprendente ed essa non dipende dall'uomo, è incontrollabile. L'Esserci non è immutabile. Giorno per giorno nuove sfide ci attendono, imprevedute o meno, e il limite si sposta un passo più avanti asintoticamente; siamo costretti a inseguire l'attimo e a scalare le vette originatesi da una tettonica del sapere e della consapevolezza. Il sapere fondamentale, dunque, «ci reca la coscienza della nostra realtà temporale» (Jaspers, 2006, p. 45). L'uo-

mo, nella sua solitudine esistenziale (nella sua lotta, che è solo sua e non di altri, a loro volta impegnati nella ricerca di cifre e senso), nella sua solitudine metafisica (nella pienezza del proprio essere-uno, singola coscienza comprendente), pur partecipando del mondo e della comunità degli individui, ritiene utile, per identificare e definire se stesso, appoggiarsi a immagini che scorge e scopre attorno a sé. La lotta è anche cattura e conquista, di oggetti ma soprattutto di fantasmi e apparizioni (il senso provvisorio che perviene talvolta, come suggerisce Montale). La costruzione di una mitologia diviene così necessaria per il fondamento dell'uomo. L'identificazione in una figura mitologica è l'illusione di un ponte verso la comunità. La fede, la politica, il lavoro illudono l'uomo di venire inglobato nel mondo che lo circonda fisicamente – un mondo dove, lo si affermava prima, vige la misura politica ed economica, all'interno della quale può risiedere un'illusoria conferma di sé e del proprio scopo; sono piante il cui frutto novello è l'invidia: mangiato quotidianamente, garantisce la permanenza e rinfocola il desiderio di ulteriore identificazione e individuazione. Sono i ruoli a inserirci nella società, a incasellarci e incastonarci in essa; senza questi, anche l'Esserci è puro fronteggiare l'altro.

L'uomo non può essere autenticamente se stesso senza un al di là. Ma non basta. Non basta all'uomo il suo dispiegarsi temporale, il suo identificarsi con il mito che è di qui e di ora o del domani o dell'altrove. Egli percepisce che ci deve essere qualcosa di più della sua lotta con il presente e il mondo che fronteggia. Nell'assenza del mondo egli ritiene di trovare la sua realtà, che è trasposizione positiva della solitudine che lo contraddistingue. La conoscenza è una fonte di solitudine positiva e socialmente accettata; in questo la solitudine viene a coincidere con il puro scetticismo, con lo scavo e con la libertà da qualsiasi pregiudizio e in ciò consiste proprio il distanziamento. Tale distanziamento portato all'estremo, tuttavia, conduce all'eremitismo: lo scavo nella conoscenza fino al limite comporta la piena accettazione dei dogmi che risiedono nel limite e quindi alla resa a Dio, inteso come la pienezza che si accontenta di sé. Dio come Uno è l'essenza della solitudine che non si stanca di sé; ma solo Dio può provarla. Per questo Jaspers afferma di non poter «reggere alla nuda realtà. E colui che la raggiunge [...] non può dimenticare gli altri se, nella coscienza di essere uomo, vuol restare legato agli uomini» (Jaspers, 2006, p. 60). Il rapporto con l'Altro, la comunità, la convivenza stanno per l'uomo come fonte di individuazione personale, perché l'Altro ci identifica nel nostro modo di essere e di pensare, ci costruisce come singoli nella differenza. E l'uomo stesso, per definirsi individuo, deve creare per sé uno stato differente che lo indichi come un vivente singolare, originale. Emmanuel Lévinas

costruiva l'Altro solo come relazione a un Io che costituisce il punto di partenza di una relazione: «L'alterità, l'eterogeneità radicale dell'Altro è possibile solo se l'Altro è altro rispetto ad un termine la cui essenza consiste nel restare al punto di partenza, nel servire da ingresso alla relazione» (Lévinas, 2006, sez. I, cap. A, p. 34). Non c'è contraddizione con quanto afferma Jaspers, in quanto alla base della presenza dell'Io e dell'Altro c'è la comprensività che dà vita e individuazione a qualunque vivente, prima del pensiero e della coscienza comprendente: solo nel pensiero che si rapporti all'Altro e con l'Altro, diveniamo più certi di noi stessi (Jaspers, 2006, p. 86).

Il concetto di individuazione è delicato: l'uomo ritiene che costituirsi come individuo sia la massima aspirazione dell'esistenza ma nel farlo cade nelle trappole della società, smette di lottare, e alla fine si conforma, dissolvendo la conquistata individualità nello spirito del tempo. L'individuazione è invece un punto fermo, quasi una torre d'avvistamento per la lotta verso una maggiore consapevolezza di sé: essa è il risultato di una via razionale, ma i punti fermi che via via costruiamo nel corso della vita non potranno mai dire qualcosa di noi su chi siamo, cosa speriamo e cosa conteniamo. Sono puri segnali, boe di passaggio, immagini ferme in foto sempre più ingiallite, pronte a essere guardate amorevolmente in un album di tanto in tanto, come misura del tempo e delle conquiste. Essi si stagliano di fronte ai limiti umani con i loro contorni delineati, la loro certezza acquisita dall'evidenza. Ma che utilità hanno? Infatti, non è con la definizione precisa di noi che si arriva alla verità delle cose; non ci dobbiamo servire della chiarificazione dei nostri limiti per farci indicare la via. La volontà di verità esige franchezza, apertura, visione e accettazione dell'Altro. L'ancoraggio alle immagini che l'individuazione costruisce di sé è invece volontà di potenza, che è taciturna chiusura, desiderio di affermazione e guida; in quanto tale essa vuole manifestare, far uscire, esplicitare e quindi prevede lo scontro con la verità esterna. La lotta è tra una verità interiore che vuole imporsi e una volontà esteriore, oggettiva e comune, che le resiste; si tratta di uno scontro senza soluzione di continuità, perché le forze che vi sono impegnate parteggiano da un lato per l'individuazione, dall'altro per il conformismo sociale. Nell'ottica della comprensività tale lotta non è interessante; lo diventa solo a livello del pensiero: solo la razionalità in azione mette in gioco ambizioni e obiettivi e personalità. Dove prima c'è puro vivente, l'unica lotta possibile risiede nella lotta per la vita, che è istintiva e si adagia perfettamente ai limiti mondani; nessuna contraddizione con Hobbes, il cui *homo homini lupus* appunto appartiene allo stato di natura, ovvero alla comprensività. Ma quello che accade quando si supera lo stato di natura, quando si aggiunge al tavolo anche

il pensiero, è gioco di realizzazione dell'*humanitas*, e a questo punto si scatenano le forze superiori, le divinità che risiedono in noi.

L'*humanitas* è lotta per la verità e per il senso e il campo di battaglia è la dimensione pubblica e comunitaria. Questa, più o meno vasta, esige un'intrusione nella sfera privata per via dello scontro interno-esterno che si origina necessariamente, come visto, e che è accettato nel momento stesso in cui ci apriamo all'esterno. Ciò non significa tuttavia che la dimensione privata debba perdere se stessa in virtù della pubblicità, mai e poi mai deve sciogliersi nel conformismo. L'intrusione della sfera pubblica nella sfera privata la definiamo coscienza morale, nel senso più ampio del termine. La società, mediante l'educazione privata e pubblica, nutre un bisogno di identificazione e lo fa attraverso i riti, le tradizioni e la trasmissione di memorie consapevoli. Ma la società è anche economia e politica, cioè azione fine a se stessa che avviluppa l'uomo e lo stringe costringendolo. Se quindi la storia dell'uomo, la nostra storia, è ritualità, tradizione e memoria, l'erosione di tutto ciò in nome del consumo iperbolico e onnipresente e della partecipazione politica mercificata non possono portare che alla fine della nostra storia, e ancora alla perdita totale dell'*humanitas* e della volontà di verità. Per questo la coscienza morale ha bisogno della cifra, un modello cui adeguare la nostra individuale coscienza morale; e in tale adeguamento l'uomo non compie alcuna violenza, vi si sottomette liberamente in quanto la accetta come stile di vita etica, in vista della sua piena realizzazione, come base per la ricerca della verità e per la lotta contro i propri limiti. Non c'è contraddizione tra la cifra personale e la coscienza morale e collettiva: l'uomo può anche ricalcare quest'ultima e farla propria, ma è appunto perché la fa propria e la nutre alla luce del proprio vissuto che essa si personalizza ed entra a pieno titolo nell'individuazione. La ricerca di una coscienza morale individuale, che è il senso primigenio del nostro esistere, e l'ipotetica sua conquista, arriva a rispondere alla domanda fondamentale *Che cos'è l'uomo?*. E sembra quasi che nell'attesa della risposta l'uomo non sia nulla di chiaro e di concreto, immerso nel mondo della comprensività, spaesato, in balia delle correnti e di molteplici e vorticosi influenze.

Adottare una coscienza morale significa dunque costruire l'individuo di fronte alla società, accettare la presenza del singolo nella massa, senza scontro ma come pura esistenza. Ma cosa accade se l'individuo agisce e riflette secondo la propria coscienza morale, e soprattutto se questa diverge dalla coscienza morale comune? In questo consiste la libertà. Spesso l'uomo ha l'impressione che la società in cui vive conceda la libertà ma in realtà la intenda sempre e comunque limitare in difesa della comunità e del conformismo; sussiste però anche, e fortunatamente, la certezza che la conquista della libertà è «il nostro stesso essere-uomini»

(Jaspers, 2006, p. 124). La via della libertà è la via dell'autonomia, della piena consapevolezza, dell'autenticità (heideggerianamente parlando). Ma essa non è data automaticamente, bisogna lottare per essa, scontrarsi con il mondo, che è superiore a noi; ed è per questo che l'uomo sente la necessità, nel progressivo raggiungimento di tale forza autonoma, di affidarsi alle cifre, in modo che possa facilmente rialzarsi quando cade. Ma la cifra è labile, soggetta ai cambiamenti d'umore e alla moda; l'età, e le esperienze e le influenze famigliari e affettive, contribuiscono a farci cambiare idea e ad abbandonare le cifre in favore di altre. Così come la nostra immagine muta, mutano anche i nostri miti e i nostri modelli; anch'essi sono soggetti a una *quête* incessante, come una lotta nella lotta, punti finalmente fermi. Non si danno garanzie, per l'uomo: l'accettazione di una cifra, di una coscienza morale, di un credo qualsiasi, di una fede, non garantisce la pace, la quieta esistenza dell'Esserci. La lotta dell'uomo contro l'oggetto, l'Altro, persiste eterna, talvolta sospesa ma non per questo passibile di oblio.

Quindi, cosa dà senso, se anche la cifra vacilla? La lotta, la presenza polemica con l'Altro sole possono conferire senso alla vita umana; nella pace c'è la noia, l'automatismo, il minerale, l'esistenza inautentica. Quanto è noioso il paradiso! Mettersi in gioco è l'essenza dell'Esserci: perché sprecare quella radura entro cui ci si apre il mondo? E la comprensività e l'uomo non stanno a guardare: così entra nella vita l'amore. Apparentemente l'amore prevede l'assenza dei conflitti, la loro sospensione se non altro. Ma se l'autenticità dell'esistenza è l'accettazione della lotta della vita, nell'amore si dischiude la verità che è superiore all'autenticità, nella misura in cui questa è soggettiva mentre quella è oggettiva. Dunque nell'amore è superata e conglobata l'autenticità e ciò avviene perché l'amore oltrepassa i conflitti.

Oltrepassare i conflitti però non è oltrepassare i confini. Eppure sentiamo che l'amore ci dà una via di comprensione del mero Essere-Qui, ma non solo; ci dà anche una via di accettazione, come se bastasse abitare il tempo sentendo tutto l'amore possibile per poter sopportare l'essere-per-la-morte e catturare così lo scopo di tutti gli anni che trascorrono veloci o lenti a seconda della nostra prospettiva. Ma rimane sempre un punto centrale di tutto quanto è stato detto: lo scopo delle nostre azioni e delle nostre riflessioni risiede in quello che Don DeLillo chiama l'«essere essenziale», cioè «l'io che sguazza beato in ciò che sa, e ciò che sa è che non vivrà per sempre» (DeLillo, 2019, p. 57). Eccola, la beatitudine.

Nota bibliografica

- BONAZZI M. (2020), *Quanta concretezza c'è dietro la conoscenza*, in "Sette", 4 dicembre, p. 72.
- DELILLO D. (2019), *Punto omega*, trad. it. di F. Aceto, Einaudi, Torino (ed. or. *Point omega*, Scribner, New York 2010).
- JASPERS K. (2006), *Piccola scuola del pensiero filosofico*, trad. it. di C. Mainoldi, SE Edizioni, Milano (ed. or. *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, R. Piper & Co. Verga, München 1965).
- KEHLMANN D. (2014), *La misura del mondo*, trad. it. di P. Olivieri, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Die Vermessung der Welt*, Rohwolt, Reinbeck bei Hamburg 2005).
- LÉVINAS E. (2006), *Totalità e Infinito*, introduzione di S. Petrosino, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano (ed. or. *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961).
- MORTARI L. (2019), *La cura è "fabbrica dell'essere" e nucleo vitale della politica*, in "il manifesto", 28 agosto, p. 11.

Nietzsche in prospettiva interculturale: dalla decostruzione delle identità alle grandi ragioni degli «spiriti liberi» di Riccardo Roni*

Abstract

This article, through a direct comparison with Nietzsche's texts, retraces important moments of his reflection from an intercultural perspective, starting from the reception of his thought in Iqbal's metaphysics. On this basis, while what is most evident at first is Nietzsche's attempt to deconstruct identities, through his recognition of the "great reasons" of "free spirits" within a "supracultural" perspective, he may be seen to reopen the dialogue with the Islamic tradition in order to define new values for a new model of co-existence.

Keywords: Nietzsche, Muhammad Iqbal, Interculturality, History, Free Spirits.

Il mio occhio vide cento mondi transitori fin-
ché giunse al confine di questo universo creato.
E in ogni mondo vidi altra luna, altre Pleiadi,
altri riti, altre forme di vita!

Muhammad Iqbal, *Il poema celeste*

1. Introduzione: nuovi compiti per nuove identità

Rileggere un "classico" come Nietzsche in prospettiva interculturale¹ significa ripartire dal dibattutissimo problema della decostruzione del sog-

* Università degli Studi di Urbino; riccardo.roni@uniurb.it.

¹ Si vedano al riguardo questi contributi: Welsch (1995; 1999); Campanini (2019), e più di recente Bocca-Aldaqrè (2021). Cfr. inoltre Orsucci (1996). Tra i molti lavori sull'interculturalità filosofica e sul paradigma della complessità: Wimmer (1989); Moravia (1994); Cacciatore (2005); Fornet-Betancourt (2006); Cacciatore, D'Anna (2010); Cacciatore, D'Anna, Santoianni (2012); Gembillo, Anselmo (2013); Roni (2017).

getto², tema presente in momenti importanti della sua riflessione, proprio laddove Nietzsche critica, riconfigurandole, le nozioni di soggetto e di cultura³.

Ora, se nell'analisi restiamo fedeli ai testi di Nietzsche, si scopre soprattutto la funzione "costruttiva" di tale decostruzione, proprio nei passaggi testuali in cui egli valorizza le nozioni di «istinto», «gusto», «volontà», «personalità» e «azione», preoccupandosi del loro destino all'interno della società liberale (cfr. Wotling, 1998).

Proprio sulla scorta di questa lucida consapevolezza, Nietzsche attribuisce a se stesso un grande compito, per poter adempiere il proprio destino, ripristinando le relazioni umane su nuove basi che risultino dalla *Umwertung aller Werte*.

Tra i valori tradizionali da sottoporre a trasvalutazione, Nietzsche annovera quelli "politici" come la nazione e il confine, ma anche una certa visione statica e acritica della cultura, della religione e della storia⁴.

Mosse da questa esigenza, le personalità forti si pongono il compito (*Aufgabe*) di elaborare un nuovo principio di realtà, nel quale poter riposizionare nuovi valori. Si tratta, ovviamente, di una tra le tante interpretazioni possibili di Nietzsche, proprio in quanto la sua azione è rivolta al futuro, secondo una prospettiva avvertita come "dominante", tanto rispetto al passato che allo stesso presente: è la prospettiva disciplinata del soggetto libero e affermativo (cfr. Totaro, 2004). Una prospettiva, quest'ultima, capace di includere al proprio interno grandi cose ed esperienze intraprese da personalità tanto rinnovate da raggiungere la condizione dello *Übermensch*⁵, capaci per questo di articolare «grandi ragioni». Secondo Nietzsche, infatti, ciascuna cultura ha i suoi tratti dominanti, i quali hanno contribuito alla sua affermazione storica, spesso proprio attraverso le azioni delle grandi personalità, tra luci e molte «ombre» (cfr. Barbera, Campioni, 1983; Campioni, 1993; 2008). Quando *questa* cultura entra in contatto con altre, anche «totalmente altre», è in grado di integrarsi e mescolarsi con esse, potendo contare sulla profonda fiducia che nutre in

² Foucault (1971); Vattimo (1974); Derrida (1978); Lyotard (1979); Nehamas (1985); Djurić, Simon (1992); così pure Marton (2010); Mådera (2018). Vanno comunque tenuti presenti anche Heidegger (1961) e Kaufmann (1968).

³ Siemens (2001); Goedert, Nussbaumer-Benz (2002); Sommer (2008). Per un inquadramento più generale, cfr. Geertz (1973); Lévi-Strauss (1983). Sulla *Kultur* cfr. almeno Mann (1997).

⁴ Wolfgang Iser (1995), partendo da tale assunto, ha proposto un'interpretazione di Nietzsche come precursore della «transculturalità».

⁵ La cui antitesi, nello *Zarathustra*, sarà rappresentata dall'«ultimo uomo», il quale «campa più a lungo di tutti», figura in continuità con il «filisteo» degli anni giovanili, tematizzato, tra l'altro, anche da Schopenhauer e Wagner.

se stessa, conquistata nel suo sviluppo storico. Ciò le consente soprattutto di ottenere la propria *Selbstüberwindung* attraverso la pratica, affatto virtuosa, del «dare e richiedere ragioni» (cfr. Brandom, 2002). È evidente che nella fase più sviluppata di una cultura, questo «superamento di sé» può solo portare all'inclusione entro uno «spazio sociale» (Pinkard, 2014) ricostruito dalle fondamenta su nuovi valori.

Per queste ragioni, come vedremo nel corso dell'indagine, è necessario rileggere tutto Nietzsche non solo e non tanto secondo una prospettiva inter-culturale o trans-culturale, ma soprattutto “sovra-culturale”.

2. La “metafisica della cultura”, a partire da Muhammad Iqbāl “lettore” di Nietzsche

Come ha riportato all'attenzione della critica Massimo Campanini (2019, pp. 111-44), e più di recente Francesca Bocca-Alda (2021, pp. 23-34), il filosofo, poeta nonché *leader* politico pakistano Muhammad Iqbāl (1877-1938) dimostrò un particolare interesse per la personalità di Nietzsche, in un quadro storico segnato profondamente dal colonialismo europeo (in questo caso inglese). Oltre a Nietzsche, tra le fonti filosofico-letterarie occidentali di Iqbāl figurano anche Platone, Aristotele, Dante, Leibniz, Fichte, Goethe, e soprattutto Bergson, al quale Iqbāl volle far visita durante il suo secondo viaggio in Europa⁶.

Iqbāl studia filosofia viaggiando in Europa, a Cambridge, con l'hegeliiano McTaggart, a Londra, fino a laurearsi, prima in legge, poi in filosofia e lettere all'Università di Monaco di Baviera nel 1908 con una tesi su *Lo sviluppo della metafisica in Persia*. Già presente sullo sfondo del suo primo poema, *I misteri dell'io*, pubblicato nel 1915, la figura di Nietzsche assume una posizione rilevante nel *Poema celeste*, pubblicato a Lahore nel 1932, opera in cui va rilevato altresì il confronto – decisivo – con i temi coranici, secondo un certo eclettismo filosofico. Veniamo dunque al capitolo del *Poema* in cui Iqbāl colloca idealmente Nietzsche alle porte del *Paradiso* islamico, al confine tra il mondo contingente degli uomini, in cui il tempo scorre come un fiume scandito dagli istanti che si succedono, e quello eterno di Dio. Come il «genio metafisico» della metafisica dell'arte e dell'artista (tra i testi di Nietzsche, infatti, Iqbāl ha ben presente *La nascita della tragedia*), Nietzsche, con sguardo superiore di aquila, tradisce l'interno ardore del suo cuore con atteggiamento «estatico», tenendo tra le mani – così ripete a se stesso – «solo un pugno di terra bruciato dalla brama eterna del cuore!». Perché Nietzsche «spaccò in due gli Europei con la spada del suo dire», e soprattutto «nessun compagno trovò alla sua

⁶ Iqbāl (1965, pp. 5-29). Su Iqbāl interprete di Bergson, cfr. Roni (2020).

estasi: estatico, lo considerarono pazzo», per mettere infine «il suo polso in mano a un medico». Prosegue così Iqbāl:

Coi dottori non c'è che frode e ipocrisia: guai all'estatico che ha la sventura di nascere in Europa! Avicenna è tutto preso dalle carte e dai libri: ti taglia una vena o ti dà una pillola sonnifera. Egli [cioè Nietzsche] fu un Hallāj straniero nella sua patria, si salvò la vita dai preti e lo uccisero i medici! (Iqbāl, 1965, p. 143).

«Viandante che si smarrì nel suo cammino», Nietzsche fu pertanto un «teorico dell'azione», sebbene di fatto «nessuno lo rese uomo d'azione». Andando alla ricerca dello stadio della «potenza divina», Nietzsche si colloca al di là della ragione e della saggezza, leggendo nella vita – mi si conceda, quasi come un “Fichte deluso” – «il commento dei simboli dell'Io», non volendo vedere altro che «l'Uomo», giacché spinto da uno *Streben* culminante «in quello stadio nel quale “germoglia il discorso pur senza parole!”» (*ibid.*). Iqbāl, essendo arrivato in Paradiso con la guida del poeta persiano Jalaluddin Rumi (1207-1273), il quale comprende a fondo le parole di Nietzsche secondo un chiaro atteggiamento mistico, viene esortato a seguire la strada del grande filosofo tedesco, perché essa «è buona!».

Ora, stando a questo duplice rispecchiamento, vediamo significativamente che le ragioni che hanno spinto Iqbāl a collocare Nietzsche nel paradiso islamico, sradicandolo di fatto dalla modernità europea come un viandante in cerca di un nuovo asilo, sembrano trovare un chiaro riscontro in momenti decisivi della sua riflessione. Nel suo primo periodo giovanile la cultura rappresenta in effetti proprio l'unità “spirituale” di un popolo (agli occhi di Nietzsche i Greci testimoniano proprio questa unità in sé completa), che deve essere appresa col pensiero dal libero viandante in cerca dell'uomo completo attraverso i deserti. Una cultura che, proprio in quanto appresa col pensiero, deve dimostrare di essere all'altezza delle sfide della storia, come è accaduto con la cultura della civiltà greca, nella quale esistevano già elementi di indubbia modernità. Sulla scorta di questa consapevolezza, Nietzsche rileva tuttavia che «in Germania il puro concetto di cultura è andato perduto», perché «cultura è soprattutto unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo» (Nietzsche, *David Strauss*, vol. III, tomo I, p. 171)⁷.

Nel caso della Germania sollevato da Nietzsche, la perdita di unità culturale si è resa alquanto evidente dalla guerra franco-prussiana (1870-71), che pur vedendo da un lato la vittoria “politica” della Prussia sulla Francia, dall'altro, ribatte Nietzsche, «ci vien dato un impero tedesco proprio ora che abbiamo quasi cessato di essere tedeschi», e se «è quasi

⁷ D'ora in poi, per i testi di Nietzsche si farà riferimento a Nietzsche (1964-).

proibito parlare dei cattivi effetti della guerra: io lo faccio e affermo: l'effetto peggiore consiste nel fatto che attraverso la vittoria è sorta l'illusione che abbia vinto la cultura tedesca (*Kultur*) e che perciò essa sia da elogiare» (Nietzsche, *Frammento 27 [24] primavera-autunno 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, p. 191).

In questo caso, gli unici fattori che hanno contribuito a questa debole vittoria sono esclusivamente la «severa disciplina militare», la «superiorità scientifica dei comandanti», e infine la «unità e obbedienza dei comandati», tutti elementi che «non hanno niente a che fare con la cultura», destando perciò nel giovane Nietzsche legittimi sospetti sul fatto che «la cultura sia intervenuta così poco a ostacolare questi requisiti militari: che sia stata o tanto impotente, o tanto succube e servile» (Nietzsche, *Frammento 26 [16] primavera 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, p. 177). Tale subordinazione della cultura è ben testimoniata dalla filosofia di David Strauss (il principale bersaglio della prima *Inattuale* è la sua opera *La vecchia e la nuova fede*, 1872), che secondo Nietzsche sviluppa in modo apologetico e utilitaristico le tendenze hegeliane, definendo una religione dell'avvenire per il «filisteo» divenuto fanatico appunto dopo la vittoria tedesca sulla Francia.

Ebbene, la vittoria tedesca sulla Francia, ribatte Nietzsche, ha mostrato soltanto la presenza in Germania di una cultura «sommamente ambigua, immatura, non nazionale, una cultura utile solo per cavarsi d'impaccio» (ivi, p. 178). Non solo, Nietzsche va oltre tali considerazioni, includendo nella sua critica anche la rigida separazione del sapere, in cui può salvarsi al massimo la lingua tedesca con la sua «magia metafisica che genera unità da pluralità, che rende omogeneo tutto quanto è composito» (*ibid.*).

In questa fase giovanile – ciò è ormai ben noto – Goethe, Schiller, Lessing, Schopenhauer, che è «rude come Lutero», suscitando «il bisogno più smisurato, così come l'aveva suscitato Socrate» (Nietzsche, *Frammento 28 [6] inizio-autunno 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, p. 216), non da ultimo Wagner, il quale «mostra come il genio non debba aver paura di entrare nella più ostile contraddizione con le forme e gli ordinamenti esistenti, quando vuole far spiccare in piena luce l'ordine e la verità superiori che in lui vivono» (Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, vol. III, tomo I, p. 374), sono i principali punti di riferimento di Nietzsche per prospettare un possibile riscatto della cultura tedesca rispetto a quella francese (Williams, 1952), che nel Nietzsche maturo si rivelerà decisiva con i temi della «nuova» psicologia (Campioni, 2001)⁸.

⁸ Per tale ordine di questioni, che spaziano dalla filosofia alla psicologia fino alla letteratura, è per Nietzsche decisiva la lettura di Stendhal, in particolare di *De l'amour*, dopo aver letto, nel 1879, la traduzione tedesca dell'*Histoire de la littérature anglaise* di Taine; poi,

Sempre entro tale cornice, non va trascurato il legame di Nietzsche con Jacob Burckhardt – il quale critica l'orientamento hegeliano «che cerca di conciliare la storia, negazione della filosofia, con la filosofia, negazione della storia» (Ruggiu, 2013, p. 378) –, l'interesse riservato al suo metodo storico e, non da ultimo, alla sua concezione della *Kultur* intesa come potenza dinamica. Il compito precipuo del filosofo consiste pertanto nell'entrare di nuovo in contatto con la cultura attraverso la critica storica, nell'accettare la responsabilità della conoscenza, per porre infine la questione del suo «valore»:

È certo perché il conoscere è frantumato per via della separazione delle scienze, che cultura e conoscenza possono rimanere estranee l'una all'altra. Nel *filosofo* il conoscere viene nuovamente a contatto con la cultura (*Kultur*). Egli abbraccia tutto il sapere e solleva la questione del valore della conoscenza. Si tratta di un problema culturale: conoscenza e vita (Nietzsche, *Frammento 19 [172] estate 1872-inizio 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, pp. 57-8).

Come si vede, Nietzsche non sottovaluta affatto la dimensione storica. Lo si evince chiaramente dalla seconda *Inattuale, Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), senza trascurare il fatto che il Nietzsche maturo compirà un'autocritica rispetto a questo modo, giovanile e romantico, di essere inattuali (cfr. Nietzsche, *Frammento 2 [201] autunno 1885-autunno 1886*, vol. VIII, tomo 1, pp. 150-1). In apertura egli evidenzia che «noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere [...]. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione, o addirittura per l'abbellimento della vita egoistica e dell'azione vile e cattiva» (Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, vol. III, tomo 1, *Prefazione*, p. 259). È dunque compito dello storico, prosegue, capire quanto «sia grande la *forza plastica* di un uomo, di un popolo o di una civiltà, voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate» (ivi, pp. 264-5). Quando poi scrive che «la nostra cultura storica mira alla morte di ogni civiltà» e «combatte contro le religioni e incidentalmente annienta le civiltà (*Kulturen*)» (Nietzsche, *Frammento 19 [198] estate 1872-inizio 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, p. 65), Nietzsche si mostra pienamente consapevole del fatto che una visione unilaterale della storia può portare alla morte di ogni vera cultura.

nell'inverno 1883, degli *Essais de psychologie contemporaine* di Paul Bourget, così pure, nei decenni successivi, quella di Dostoevskij in traduzione francese; cfr. Nietzsche, *Ecce homo*, vol. VI, tomo 3, pp. 293-4.

Tali sottolineature fanno intendere nel contempo che i soggetti forti sanno rapportarsi correttamente al passato, per esempio attraverso l'approfondimento della vita interiore, atteggiamento che tuttavia non corrisponde al solipsismo:

Ah, lo vedo bene, voi non sapete che cosa sia l'isolamento! Dove vi sono state posenti società, governi, religioni, opinioni pubbliche, insomma ovunque fosse una tirannide, essa ha odiato il filosofo solitario; giacché la filosofia schiude all'uomo un asilo dove nessuna tirannide può penetrare, la caverna dell'intimo, il labirinto del petto: e ciò indispettisce i tiranni (Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, vol. III, tomo I, p. 377)⁹.

Questa prospettiva «non storica» (*das Unhistorische*) che l'io matura dopo aver percorso in solitudine i labirinti del mondo intimo, «assomiglia a un'atmosfera avvolgente, la sola dove la vita può generarsi, per sparire di nuovo con la distruzione di quest'atmosfera» (Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, vol. III, tomo I, pp. 266-7).

Forse Iqbāl aveva intuito correttamente a cosa intendesse alludere Nietzsche parlando di questa «atmosfera» che scaturisce dall'oblio, dal rapporto più critico col passato, in modo da definire un orizzonte di azione più personale e meno condizionato dalla memoria.

Entro tale cornice, si vede che l'esperienza del tempo ha un peso assai considerevole (cfr. Lupo, 2018). La vita intima dipende dal tempo perché essa è il tempo. Scrive Nietzsche:

Ho già detto una volta che un siffatto godere dell'istante, senza alcuno scopo, un siffatto collarsi sulla sedia a dondolo dell'attimo deve sembrare quasi incredibile – e in ogni caso, biasimevole – alla nostra epoca, ostile a tutto ciò che è inutile. Come eravamo inutili! (Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, vol. III, tomo 2, p. 105).

L'io che definisce questo orizzonte per sé come per i suoi «sostenitori» è consapevole dell'esistenza di una realtà storica e sociale che attende di essere trasformata. Per questo occorre conservare fiducia nella volontà, nell'azione e nel futuro. Ma per poter agire, come indica ancora Nietzsche, è necessario prima collocarsi in una dimensione «non storica», in cui prende forma «idealmente» ogni evento storico. Ripetiamolo: è necessario creare una precisa «atmosfera», un po' come quella che avvolge il *Poema* di Iqbāl.

Eppure, è proprio a partire da questa consapevolezza non storica che il sé sovrastorico può intraprendere il suo percorso di trasformazione della realtà.

⁹ Una prospettiva per certi versi analoga la troviamo già in Seneca.

Il sé risulta certamente più inclusivo dell'io, proprio in quanto sorge entro l'atmosfera sovrastorica testé descritta. Il sé inclusivo è attivo e progressivo perché è educato dalla storia, avendo appreso dal suo corso che le più grandi azioni sono quelle al servizio della vita. Ora, se guardiamo tale svolgimento non più dal punto di vista dell'individuo ma dal punto di vista dei popoli, anche in questo caso vediamo che Nietzsche continua a porre in risalto il nesso tra spirito e vita, per poi domandarsi:

Cosa si deve ancora sperare, ancora credere, se la fonte del credere e dello sperare è intorbidata, se l'interiorità ha imparato a far salti, a danzare, a truccarsi, a manifestarsi con astrattezza e calcolo, e a perdere lentamente se stessa? E come può ancora resistere il grande spirito produttivo in mezzo a un popolo che non è più sicuro della sua interiorità unitaria, e che si divide in persone colte dall'interiorità deformata e corrotta, e in persone incolte dall'interiorità inaccessibile? (Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, vol. III, tomo I, p. 293).

In questo brano tratto dalla *Seconda Inattuale*, Nietzsche sottolinea la necessità del passaggio dall'individuo all'unità spirituale del popolo. In un altro punto, invece, Nietzsche solleva il problema di come si "fa" storia, sottolineando che non ci si può aspettare nulla di nuovo e creativo da essa se le personalità si esauriscono fino all'«eterna mancanza di soggetto». Dai testi citati è possibile rilevare che Nietzsche considera la storia secondo il nucleo più intimo dell'io, dal quale si accede alla dimensione sovrastorica. Perché per poter valutare più liberamente la cultura nel suo complesso occorre assumere, già a questo livello, una posizione *sovra-culturale*, mentre, dal suo canto, la storia dovrebbe favorire lo sviluppo di una cultura superiore che possa cambiarne radicalmente il corso, colmando la frattura tra io e mondo. È partendo da questi assunti che il giovane Nietzsche può accordare una certa importanza al genio metafisico, che colloca in una «patria metafisica», così come fa a sua volta Iqbāl con Nietzsche. Ogni personalità geniale, avendo una natura simbolica, non può che trarre linfa vitale dalla dimensione sovrastorica, ma, nello stesso tempo, il genio maturo e si nutre «nel grembo materno della cultura (*Bildung*) di un popolo» (Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, vol. III, tomo 2, p. 146).

La *Heimat* del genio metafisico deve essere abitata con un senso di disciplina e di rispetto. L'educazione dei giovani, la *Bildung*, in particolare quella impartita al Liceo, dovrebbe insegnare loro *questa* disciplina e *questo* rispetto¹⁰, in modo che, una volta divenuti soggetti maturi e responsabili, essi possano abitare il mondo con un senso di responsabilità verso tutto quanto è grande e nobile. Tra le cose più grandi e nobili c'è la *Kultur*,

¹⁰ Questa, del resto, era la funzione che Fichte riconosceva all'insegnamento della filosofia.

che rispecchia la natura aristocratica dello spirito, e dunque le personalità concrete che sono chiamate a custodirla e a trasmetterla.

Almeno su questo in sintonia con gli idealisti romantici (primo fra tutti Hölderlin), il giovane Nietzsche fonda la sua idea aristocratica di cultura nella relazione estetico-metafisica che lega io e natura:

Se volete guidare un giovane sulla retta strada della cultura, guardatevi bene dal turbare il suo atteggiamento ingenuo, pieno di fiducia verso la natura: si tratta quasi di un immediato rapporto personale. A lui dovranno parlare, nelle loro diverse lingue, la foresta e la roccia, la tempesta, l'avvoltoio, il singolo fiore, la farfalla, il prato, i dirupi montani; egli dovrà in certo modo riconoscersi in tutto ciò, in queste immagini e in questi riflessi, dispersi e innumerevoli, in questo tumulto variopinto di apparenze mutevoli: sentirà allora inconsciamente, attraverso il grande simbolo della natura, l'unità metafisica di tutte le cose, e al tempo stesso si acquieterà, ispirato dall'eterna permanenza e necessità della natura (ivi, p. 165).

Le considerazioni di Nietzsche sul rapporto estetico e metafisico tra uomo e natura rappresentano un chiaro invito rivolto a ogni cultura e a ogni individuo a considerarsi profondamente, a mettersi radicalmente in discussione. Anche in questo senso occorre leggere il richiamo alla natura. Nei suoi labirinti interni ogni cultura incontra sorprendentemente la propria guida, la propria autorità spirituale, che può essere destinata a cambiare il corso della storia: «Il mio compito: comprendere *l'intima connessione e la necessità di ogni cultura vera*. [...] La filosofia deve tener salda attraverso i secoli la *cresta montuosa dello spirito*: e in tal modo la fecondità eterna di tutto ciò che è grande» (Nietzsche, *Frammento 19 [33] estate 1872-inizio 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, p. 11). È su queste basi che Nietzsche descrive l'ascesa delle personalità superiori¹¹ che esprimono il «genio» di ogni epoca:

Quando ci serviamo dei *grandi* individui, come di stelle che ci guidino, noi veliamo molte cose che li riguardano, anzi nascondiamo tutte le circostanze e le casualità che rendono possibile il loro sorgere, li *isoliamo* per noi, al fine di venerarli (Nietzsche, *Frammento 19 [50] estate 1872-inizio 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, p. 21).

La funzione di questi individui superiori nella storia non si giustifica tanto con un «idealismo sognatore» (cfr. Nietzsche, *Frammento 19 [154] estate 1872-inizio 1873*, vol. III, tomo 3, parte 2, p. 52), ma guardando direttamente alla civiltà del futuro:

Che i grandi momenti formino una catena, che essi, come una cresta montuosa, colleghino l'umanità attraverso i millenni, che per me le cose più grandi di un tem-

¹¹ Non va trascurata qui l'influenza di Emerson, che Nietzsche legge già a diciassette anni; cfr. Zavatta (2006).

po passato siano ancora grandi e che il presagio della fede nel desiderio di gloria si adempia, è questo il pensiero fondamentale della *cultura* (*Kultur*). Per l'esigenza che il grande debba essere eterno, si accende la terribile lotta della cultura; ogni altra cosa che vive ancora grida infatti il suo no (Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti. Sul pathos della verità*, vol. III, tomo 2, p. 212).

Dopo questa puntualizzazione, Nietzsche fa un passo in avanti, creando le basi per una riflessione interculturale. Si legge nello stesso passo:

E tuttavia sempre di nuovo si destano alcuni che, guardando quella grandezza, si sentono pieni di felicità, come se la vita umana fosse una cosa magnifica, e come se il più bel frutto di questa pianta amara consistesse nel sapere che una volta qualcuno passò attraverso questa esistenza con orgoglio e stoicismo¹², un altro con profondità, un terzo con misericordia, tutti comunque lasciando dietro di sé una dottrina, secondo cui vive nel modo più bello questa esistenza colui che non vi dà peso (Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, vol. III, tomo 2, p. 212).

A questo punto occorre porsi un interrogativo: dal punto di vista del giovane Nietzsche, quali sono i soggetti che si oppongono alla decostruzione? I filosofi, gli artisti e i santi (Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, vol. III, tomo I, p. 406), giacché la *Kultur* sa porre a ognuno «soltanto un compito (*Aufgabe*): *promuovere in noi e fuori di noi la generazione del filosofo, dell'artista e del santo e lavorare così al perfezionamento della natura*» (ivi, p. 408). Il promotore della cultura si rivolgerà necessariamente al mondo esterno, perché a tale livello gli uomini con cui viviamo diventano simili «a un campo in cui sono raccolti gli abbozzi informi di sculture meravigliose, dove tutto grida verso di noi: venite, aiutateci, compite, mettete insieme ciò che deve stare insieme, noi desideriamo smisuratamente di diventare interi» (ivi, p. 412).

3. *Selbstüberwindung*, dare e richiedere grandi ragioni, lo «spirito libero»

La riflessione del giovane Nietzsche sull'identità culturale dei Greci ha mostrato la necessità di contenere il caos e la complessità che derivano dalla coesistenza di elementi eterogenei.

In un importante frammento della primavera-estate 1876, Nietzsche fa un bilancio sull'integrazione, guardando ai futuri pensatori e agli «spiriti liberi»:

¹² Significativamente, tanto Marco Aurelio che Seneca fanno parte della biblioteca personale di Nietzsche con segni di lettura. Si veda Campioni *et. al.* (2002, pp. 385, 560-3).

Io immagino pensatori futuri, nei quali l'irrequietezza europeo-americana si combini con la contemplatività asiatica, ereditata nel corso di cento generazioni: una simile combinazione porta a soluzione l'enigma del mondo. – Per il momento gli spiriti liberi (*Freigeister*), dediti alla meditazione, hanno la loro missione: essi spazzano via tutte le barriere che si frappongono a una fusione degli uomini: religioni, Stati, istinti monarchici, illusioni dei ricchi e dei poveri, pregiudizi igienici e di razza, ecc. (Nietzsche, *Frammento 17 [55] primavera-estate 1876*, vol. IV, tomo 2, p. 325).

Questo frammento che abbiamo riportato per intero mostra come il giovane Nietzsche sollevi il problema della cultura, rappresentata secondo una prospettiva di superiore integrazione. Nel contempo, egli non si limita ad avanzare soltanto considerazioni generali, ma introduce l'importante concetto di «spirito libero» (cfr. Wotling, 2008), che ritorna significativamente in un componimento successivo del 1884, *Der Freigeist*, in cui il viandante lamenta la perdita degli spiriti liberi nel «gelo» e nel «deserto» del mondo. Data la complessità trasmessa dall'esperienza storica, gli spiriti liberi hanno un grande compito dinanzi: promuovere il più possibile la «fusione» (*Verschmelzung*) tra i soggetti, superando così le barriere religiose, culturali o politiche, per arginare il più possibile il «gelo» del nichilismo così descritto:

Gracchiano le cornacchie
 e si volgono con volo fremente sulla città:
 tosto ne vicherà –
 buon per colui che ancor oggi – ha patria.
 Ora te ne stai irrigidito,
 già da un bel pezzo, ahimè!, guardi all'indietro,
 perché dinanzi all'inverno, tu pazzo,
 sei scappato – nel mondo?
 Il mondo – una grande porta
 su mille deserti, muta e fredda!
 Chi ha perduto
 quel che tu hai perduto, mai fa sosta.
 Ora te ne stai pallido,
 con la maledizione di peregrinare in inverno,
 simile al fumo,
 che sempre cerca cieli più freddi [...].
 (vol. VI, tomo 4, pp. 140-3).

Sulla base di questo sradicamento, nella *Prefazione* (Sils-Maria, settembre 1886) al secondo volume di *Umano, troppo umano*, Nietzsche mostra che è possibile ottenere l'«auto-superamento» (*Selbstüberwindung*), a condizione che l'individuo impari a decifrare i segnali premonitori della malattia e della degenerazione presenti in ogni cultura, in modo da mettere in

evidenza la condizione di *décadence* (Taine, 1870; Daudet, 1878; Bourget, 1883). Deve passare attraverso l'esperienza del conflitto per riacquistare la coscienza di più alti compiti. Si legge sempre nella *Prefazione*:

La vita stessa ci *ricompensa* della nostra tenace volontà di vita, di una tal lunga guerra, quale io condussi allora con me stesso contro il pessimismo della stanchezza di vivere, già per ogni sguardo attento della nostra gratitudine, che non si lascia sfuggire i doni più piccoli, delicati e fuggevoli della vita. In cambio riceviamo alla fine i suoi *grandi* doni, forse anche il più grande che essa possa dare – riceviamo di nuovo *il nostro compito* (Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, vol. IV, tomo 3, pp. 8-9).

Nietzsche guarda adesso al popolo del futuro, a quello più raro e più spirituale, e quindi più coraggioso, perché chi è chiamato a rappresentare la *coscienza* e la *scienza* dell'anima moderna ha di fronte a sé una grande missione da compiere:

Percorrere la via verso una *nuova* salute, verso una salute di domani e di posdomani, voi predestinati, voi vittoriosi, voi superatori del tempo, voi sanissimi, voi fortissimi, voi *buoni Europei!* (ivi, p. 9).

È importante evidenziare che Nietzsche insiste in più occasioni, in particolare a partire da *Umano, troppo umano*, sulla necessità di ristabilire un rapporto più libero e dinamico con il passato, risultante dal lavoro congiunto delle culture. Le culture più mature, però, devono poter vedere *oltre* se stesse, secondo «mete umano-ecumeniche, abbraccianti tutto il mondo abitato», giacché, d'ora in poi, l'umanità può fare di sé «tutto ciò che vuole» (ivi, p. 72).

Con *Umano, troppo umano*, Nietzsche avverte pertanto l'urgenza di un rischiaramento spirituale, mettendo in conto, assieme all'esigenza di perfezionare il corso storico, anche il bisogno di salute per l'umanità intera (persino le chiese sono annoverate adesso tra «i luoghi più degni e più ricchi di ricordi»; ivi, p. 72, aforisma 180), la quale deve disporre di un ambiente naturale e sociale corrispondente ai suoi bisogni vitali:

Le diverse *civiltà* sono diversi climi spirituali, ognuno dei quali è, per questo o quell'organismo, particolarmente dannoso o salutare. In complesso la *storia*, come scienza delle diverse civiltà, è la *dottrina dei rimedi*, non però la scienza della guarigione stessa. Ci vuole poi ancora il *medico* che si serva di questa dottrina dei rimedi per inviare ognuno precisamente nel clima per lui vantaggioso – temporaneamente o per sempre. Vivere nel presente, entro un'unica civiltà, non basta come ricetta generale; con essa troppe specie di uomini altamente utili, che in essa non possono respirare sanamente, morirebbero. Con la storia bisogna far loro *aria* e cercare di conservarli; anche gli uomini appartenenti a civiltà arretrate hanno il loro valore (ivi, pp. 211-2).

Per raggiungere questi obiettivi è necessario vivere in modo semplice, riservando più tempo alla riflessione contemplativa e all'ozio «produttivo».

Più in particolare, significa riscoprire il senso della virtù e divenire dunque virtuosi, per superare la condizione umana: significa che si è imparato a «trascendere» se stessi. Questo, tuttavia, può avvenire soltanto attraverso una cultura che non si vergogna più di se stessa, ma riscopre i gesti spontanei di elevazione e le emozioni fondamentali, in modo da elaborare nuove filosofie e dunque nuove visioni del mondo.

Eppure, malgrado queste nobili aspettative, Nietzsche si trova *de facto* a fare i conti con la decostruzione delle identità intrapresa dalla «cultura della macchina», tema già anticipato da Schopenhauer con l'immagine dell'uomo «orologio», che, una volta caricato, cammina «senza sapere il perché» (Schopenhauer, 1991, p. 363) e santificato poi da Strauss con l'«olio lenitivo» di dottrine che vedono ragionevolezza in ogni divenire storico e nelle leggi della natura. Tale cultura del mondo capitalistico, essendo un «prodotto delle più alte energie mentali, mette in moto, nelle persone che la servono, quasi solo le forze inferiori e prive di pensiero»; essa, prosegue Nietzsche, non dà «la spinta a salire più in alto, a far meglio, a diventare artisti. Rende attivi e uniformi – ma ciò produce col tempo un effetto contrario, una disperata noia dell'anima, la quale impara a causa di essa ad aver sete di un ozio pieno di mutamento» (Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, vol. IV, tomo 3, p. 227). Si legge in un altro passaggio del *Vandante e la sua ombra*:

La macchina insegna, attraverso se stessa, l'ingranarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una cosa sola da fare: essa dà il modello dell'organizzazione di partito e della condotta di guerra. Non insegna invece la sovranità individuale: fa di molti *una sola* macchina, e di ogni individuo uno strumento per *un solo* fine. Il suo effetto più generale è di insegnare l'utilità della centralizzazione (ivi, pp. 226-7).

Come è possibile dunque *reagire* a questa tendenza dominante che rende omogenee cose e persone?

Secondo Nietzsche occorre ripristinare, guardando il tutto da una posizione superiore, una gerarchia di valori che tuteli la libertà degli individui e delle loro culture. Ciò significa sostituire l'omogeneità con il pluralismo, passando dall'eteronomia a un'autonomia radicale, con al centro la volontà.

Se il macchinismo e il materialismo portano alla centralizzazione tipica del partito e dell'esercito, dunque all'eteronomia, l'arte conduce invece alla liberazione e all'autonomia¹³.

¹³ Si considerino ad esempio gli sviluppi tipicamente «marcusiani» di tale assunto, che per certi versi fanno eco all'*Arte e la rivoluzione* di Wagner (2003); Marcuse (2001). Si veda inoltre Ferraris (2014).

Tuttavia, a partire da *Umano, troppo umano*, l'arte, da sola, non è più sufficiente, perché necessita del supporto della scienza, di una scienza «gaia», al cui interno troviamo l'annuncio della «morte di Dio» da parte dell'uomo folle (*La gaia scienza*, aforisma 125) a una umanità che tuttavia vive ancora di valori ereditati. La questione dell'illuminismo resta dunque più che aperta, anche se Nietzsche resta cauto al riguardo, proprio in quanto esso deve purificarsi da ogni tendenza romantica (ad esempio stile Rousseau, il quale auspica un ritorno ingenuo alla natura, ma non come pensa di intraprendere Nietzsche; cfr. *La nascita della tragedia*, vol. III, tomo 1, p. 33), perciò da ogni fanatismo, così da trasformare inizialmente solo gli individui, e poi, con gradualità, anche i costumi e le istituzioni dei popoli (Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, vol. IV, tomo 3, pp. 227-8). Prima di poter raggiungere, attraverso questo rischiarimento progressivo, una posizione «sovra-culturale», l'individuo, che non è più una «sostanza» metafisica, ma solo un centro di azione, deve potersi garantire ritiro e solitudine, in modo da accumulare nuove energie:

I seppelliti. Noi ci ritiriamo in luogo nascosto: ma non per qualche scontentezza personale, come se la situazione politica e sociale del presente non ci soddisfacesse, bensì perché con il nostro ritirarci vogliamo risparmiare e accumulare energie, di cui *più tardi* la cultura avrà grande bisogno, tanto più, quanto più questo presente è *questo* presente e come tale adempie al *suo* compito. Noi formiamo un capitale e cerchiamo di metterlo al sicuro: ma, come nei tempi di grande pericolo, *seppellendolo* (ivi, p. 230).

È proprio su queste basi che Nietzsche concepisce lo «spirito libero», ben rappresentato da colui che «pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola». Un'altra questione assai rilevante che Nietzsche pone come corollario ruota attorno al tema della tradizione, perché lo spirito libero ha da «esigere ragioni» (*er fordert Gründe*), non «federe», come accade invece agli «spiriti vincolati» (Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, vol. IV, tomo 2, p. 163). Nel *pragmatismo* di Nietzsche (cfr. Gori, 2016), la pratica del «dare e richiedere grandi ragioni» (cfr. Brandon, 2002; Pippin, 2010) è riconosciuta direttamente nell'agire dello spirito libero, offrendo così un'alternativa concreta alla volontà di potenza del più forte che non avverte la necessità di dare ragioni. Mentre lo spirito libero, essendo disposto a dare e richiedere «grandi» ragioni, mostra una chiara «volontà di autorevolezza» che ritroviamo alla base di ogni identità riconfigurata interculturalmente.

Nietzsche, proprio grazie a *questa* pratica del dare e richiedere ragioni, asseconda il bisogno di liberare la *Kultur* dalla «camicia di forza» della

menzogna e della violenza esercitata da individui, popoli o religioni, magari legittimati da certe tradizioni, perché adesso «il governo terreno (*Erdregierung*) dell'uomo nel suo complesso lo deve prendere in mano l'uomo stesso, la sua "onniscienza" deve vegliare con occhio attento sull'ulteriore destino della civiltà (*Kultur*)» (ivi, pp. 175-6).

In questo Nietzsche recupera lo sguardo storico, interpretando il destino della civiltà a partire dalla massima concentrazione di energia derivante dai «ciclopici architetti e pionieri dell'umanità» (ivi, p. 176). Spiriti sicuramente illuminati da grandi ragioni.

È di qui che la prospettiva sovra-culturale più volte evocata, scaturendo dalla posizione inter-culturale¹⁴, è chiamata a dare all'io, in quanto «cultura superiore» (*böhere Kultur*), un «doppio cervello» per poter articolare meglio le grandi ragioni dell'umanità:

Qualcosa come due camere cerebrali, una per sentirci la scienza, un'altra per sentirci la non scienza [...]. Nell'un campo si trova la fonte di forza, nell'altro il regolatore: con illusioni, unilateralità e passioni bisogna riscaldare; con l'aiuto della scienza conoscitiva bisogna prevenire le cattive e pericolose conseguenze di un surriscaldamento. Se questa esigenza di una superiore cultura non verrà soddisfatta, si può predire quasi con sicurezza quale sarà l'ulteriore corso dell'evoluzione umana [...] la rovina delle scienze e il ripiombare nella barbarie saranno la conseguenza più immediata (ivi, p. 179).

Rispetto a questa duplice presa di posizione (tanto verso la scienza che la non-scienza), Nietzsche offre un chiarimento laddove pone in questione l'identità europea.

Nietzsche descrive non a caso l'atteggiamento degli Europei come capace «di fornire ragioni per ciò che credono (*sie Gründe für Das, was sie glauben, angeben können*)» (ivi, p. 188), rinvenendo così la logica sottesa a ogni sistema di credenze e al ruolo che la civiltà europea svolge anche e soprattutto rispetto ad altre culture come quelle orientali. Certamente un ruolo di autorevolezza e non di sottomissione, come conferma l'atteggiamento di Iqbāl nei confronti di Nietzsche (e non solo di lui).

¹⁴ A questo punto occorre un chiarimento. Per relazione interculturale si allude qui a una relazione puramente orizzontale, fondata sul principio del riconoscimento reciproco delle differenze. In tal senso, l'interculturalità può essere interpretata come l'evoluzione temporale e linguistica dell'intersoggettività. La relazione sovra-culturale, invece, implica una direzione verticale, un'ascesa, e non più soltanto un percorso e un dialogo condivisi orizzontalmente: la relazione sovra-culturale è essenzialmente una prospettiva, ma anche una svolta inattesa, che può indicare una direzione da assumere in momenti di grande urgenza. Ringrazio la collega Bianca Boteva-Richter (Università di Vienna e Internationale Schule für interkulturelle Philosophie) per il ripetuto confronto proprio su questo nodo teorico.

Fondando il campo della tecnologia e delle macchine – lo si è visto – la scienza ha determinato anche l'accelerazione del tempo. Tutto questo processo ha portato a un inevitabile sacrificio della vita contemplativa, e quindi della vita morale nel suo insieme, in funzione della *vita activa*. Il *Geist*, ovvero il tempo necessario per riflettere (cfr. Abel, 2001), viene in questo caso completamente sostituito da un'attività frenetica e compulsiva, la quale conduce inevitabilmente alla «omogeneizzazione» delle identità e delle loro differenti prospettive, compromettendo tanto la capacità di raggiungere il punto di vista superiore della cultura che la possibilità di rinvenire un fondamento per le relazioni interculturali con la pratica del dare e richiedere grandi ragioni.

Nietzsche mostra molto bene che all'interno di questa accelerazione temporale sono proprio gli spiriti liberi a pagare il prezzo più alto, anche se, come scrive alla fine dell'aforisma 282 di *Umano, troppo umano*, I, «un tale lamento, come questo or ora cantato, diverrà probabilmente attuale e ammutolirà un giorno da sé di fronte a un violento ritorno del genio della meditazione (*Genius der Meditation*)» (ivi, p. 197).

Sulla base di questa prospettiva, l'interculturalità può essere solo uno tra i molti obiettivi perseguiti da questa *höhere Kultur* degli spiriti liberi, pur condividendo con essa tanto la critica alla «stupidità della macchina» che alla società omogenea edificata sulle rovine della mera «eguaglianza nella servitù» (cfr. Tocqueville, 2007; Urbinati, 2009; Ciliberto, 2011).

4. L'interculturalità come problema morale: divenire una «necessaria catena di anelli della cultura»

Le critiche mosse da Nietzsche al moderno macchinismo sono ampiamente condivisibili ancora oggi, soprattutto se consideriamo il diffuso sacrificio della vita contemplativa a favore della vita attiva (cfr. Han, 2009). Vista da una prospettiva interculturale, tale condizione si traduce nello spopolamento dei luoghi di preghiera, nell'adattamento forzato dei linguaggi più intimi alla funzione performativa del linguaggio esteriore, oppure, come accade oggi nell'epoca della distanza imposta dall'alto e generalizzata, a quello virtuale.

L'irrequietezza moderna. Man mano che si va verso occidente, l'agitazione moderna diviene sempre più grande, sicché agli Americani gli abitanti dell'Europa si presentano in complesso come esseri amanti della quiete e gaudenti, mentre anche gli Europei ronzano a sciami confusi come api e vespe. Questa agitazione si fa così grande, che la cultura superiore non può più maturare i suoi frutti; è come se le stagioni si susseguissero troppo rapidamente. Per mancanza di quiete la nostra civiltà (*Zivilisation*) sfocia in una nuova barbarie. [...] Ma già ogni individuo, che nel cuore e nella mente sia calmo e costante, ha il diritto di credere di possede-

re, non un buon temperamento soltanto, bensì una virtù di generale utilità, e di adempiere addirittura, con la preservazione di questa virtù, un compito superiore (ivi, p. 198).

Uno di questi «compiti superiori» è appunto la sovra-culturalità, perché l'uomo ha dentro di sé «una scala con cento scalini», sulla quale può salire per dirigersi verso le vette della conoscenza. Ma, ricorda Nietzsche, per ottenere tutto questo «bisogna aver amato religione e arte come madre e nutrice, altrimenti non si può diventare saggi» (ivi, p. 201).

Nietzsche si esprime ancora più chiaramente quando ammonisce l'uomo a incamminarsi «all'indietro, ricalcando le orme sulle quali l'umanità fece il suo doloroso, grande cammino nel deserto del passato», fino ad apprendere «nel modo più certo verso quali regioni tutta la futura umanità non può o non deve più andare» (*ibid.*).

Nietzsche non si limita a queste considerazioni, ma prosegue impiegando la metafora (cfr. Kofman, 1972) del sé come «necessaria catena di anelli della cultura», con un notevole significato interculturale:

Questo fine è di diventare tu stesso una necessaria catena di anelli della cultura (*eine notwendige Kette von Kultur-Ringen zu werden*) e di concludere da questa necessità alla necessità del cammino della cultura universale. Quando il tuo sguardo sarà divenuto abbastanza forte per vedere il fondo dello scuro pozzo del tuo essere e delle tue conoscenze, ti diverranno forse visibili nel suo specchio anche le lontane costellazioni delle future culture (ivi, p. 202).

Questa importante immagine di Nietzsche della catena di anelli della cultura chiama a sé un altro punto di vista per completarla: ogni vera catena culturale ha un suo rappresentante esclusivo che assume la funzione di guida. Solo stando a queste condizioni Nietzsche può riconoscere legittimità persino al pensiero socialista, che pur fondandosi sulla giustizia universale, riesce solo a farlo «entro la classe dominante, che *esercita* in questo caso la giustizia con sacrifici e rinunce» (ivi, p. 249).

Ora, nel progressivo «incatenamento» della cultura universale ritroviamo le anime aristocratiche, le quali sognano paradisi interculturali accuratamente selezionati secondo i nuovi valori della «potenza». Spiega Nietzsche in *Al di là del bene e del male* (1886):

L'uomo nobile separa da sé quegli individui nei quali si esprime il contrario di tali stati di elevazione e di fierezza – egli li disprezza. [...] È disprezzato il vile, il pauroso, il meschino, colui che pensa alla sua angusta utilità; similmente lo sfiduciato, col suo sguardo servile, colui che si rende abietto, la specie canina di uomini che si lascia maltrattare, l'elemosinante adulatore e soprattutto il mentitore – è una convinzione basilare di tutti gli aristocratici che il popolino sia mendace. [...] Sta in primo piano il senso della pienezza, della potenza che vuole straripare, la

felicità della massima tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare e largire – anche l'uomo nobile presta soccorso allo sventurato, ma non o quasi non per pietà, bensì piuttosto per un impulso generato dalla sovrabbondanza di potenza (Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, vol. VI, tomo 2, pp. 178-9).

Anche in questo caso Nietzsche avanza una precisazione importante riguardo ai «falsi» spiriti liberi, prodotti da una cultura livellatrice:

In tutti i paesi d'Europa ed egualmente in America – ribatte – esiste oggi qualcosa che perpetra un abuso riguardo a questo nome, una specie di spirito molto angusto, prigioniero, ridotto in catene, che vuole pressappoco il contrario di ciò che è nelle nostre intenzioni e istinti – per non dire poi che riguardo a quei *nuovi* filosofi sopravvenienti, essi non possono essere niente più che finestre ben chiuse e porte sprangate. Costoro appartengono, per dirla chiaro e tondo, ai *livellatori*, questi falsamente detti «spiriti liberi» – in quanto non sono che schiavi, loquaci e abili di penna, del gusto democratico e delle sue «idee moderne» (ivi, p. 49).

Nietzsche avverte qui il rischio che ogni *Streben* verso l'alta cultura venga mortificato da soggetti superficiali, privi di profondità culturale, disposti esclusivamente a ottenere l'universale «verde felicità-da-pascolo delle greggi, con sicurezza, assenza di pericoli, benessere, alleggerimento della vita per ognuno» (*ibid.*).

Vediamo che il confronto col passato e col presente porta con sé problemi cruciali, ancora irrisolti e ancora molto attuali. In ogni caso, la prospettiva di Nietzsche vuole che l'io conservi «uno sguardo e una coscienza aperta per il problema del dove e del come sia cresciuta fino a oggi la pianta “uomo”» (*ibid.*).

Se teniamo in dovuto conto queste ultime considerazioni, si rileva che la critica al concetto tradizionale di soggetto (cfr. ivi, p. 60) non implica affatto l'indebolimento del potere dello spirito e della volontà, dato che entrambi trovano migliore applicazione proprio nella dimensione dello spirito libero che pone le grandi ragioni. Nietzsche non interpreta più l'io come «sostanza», ma come un grande campo di battaglia, ovvero come il luogo privilegiato, superiore, in cui si scontrano forze opposte, non solo istinti e pulsioni (cfr. Wotling, 2006; Roni, 2007), ma anche grandi ragioni. È vero, Nietzsche non crede più all'anima immortale, concependo l'io come un grande «aggregato» di anime mortali¹⁵, ma per quanto porti avanti *questa* decostruzione del soggetto, non può non riconoscere nell'io la

¹⁵ Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, vol. IV, tomo 3, p. 17: «Così parlò a se stesso uno durante una passeggiata al sole mattutino: uno, a cui nello studio della storia si trasforma sempre di nuovo non solo la mente, ma anche il cuore, e che, in contrapposizione ai metafisici, è felice di albergare in sé non “un'anima immortale”, bensì *molte anime mortali*». Su questo cfr. Bodei (2002).

presenza, affatto inaggirabile, della «volontà di potenza», che nello spirito libero diventa «volontà di autorevolezza». Benché critichi la metafisica occidentale e il cristianesimo, Nietzsche riconosce nel contempo valore alla preghiera (*Gebet*), che viene definita significativamente una «dolce imperturbabilità» (Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, vol. VI, tomo 2, p. 62), funzionale a raggiungere una condizione di benefica inattività, alla quale «non è del tutto estraneo il senso aristocratico che il lavoro *rechi disonore* – vale a dire involgarisca l'anima e il corpo» (*ibid.*). Per ribadire, infine, che «l'operosità moderna, rumorosa, che impiega bene il suo tempo, fiera di sé, stupidamente fiera di sé», non educa ad altro fuorché all'incredulità (*ibid.*).

Sempre entro questa critica radicale, il bersaglio ultimo è rappresentato proprio dal «dotto» (*Gelehrten*) e dalla sua finta missione¹⁶:

C'è in questa convinzione di superiorità del dotto, nella tranquilla coscienza della sua tolleranza, nella schietta sicurezza, priva del minimo sospetto, con cui il suo istinto tratta l'uomo religioso come un tipo umano inferiore e di bassa lega, oltre al quale, via dal quale e più in alto del quale egli si è sviluppato – lui, questo piccolo nano e plebeo presuntuoso, questo lavoratore, lesto e zelante, del braccio e della mente nel campo delle «idee», le «idee moderne!» (ivi, p. 64).

Come si evince dal brano riportato, Nietzsche guarda con sospetto l'atteggiamento di tolleranza esibito dai «dotti» troppo spesso e con troppa disinvoltura, forse proprio in ragione del fatto che egli si auspica il passaggio dalla morale della «tolleranza» a quella del «rispetto» (moralmente assai più impegnativo).

L'identità che sa farsi rispettare dovrebbe pertanto possedere queste caratteristiche: «l'elevata, autonoma spiritualità, la volontà di far parte per se stessi, la grande ragione», e non di certo «la *mediocrità* delle brame» (ivi, p. 100).

Il riconoscimento interculturale presuppone quindi il raggiungimento di una morale superiore che si opponga alla «degenerazione totale dell'uomo», ovvero alla sua degenerazione in «perfetta bestia d'armento», al suo «animalizzarsi» in «bestia nana fornita di eguali diritti ed esigenze» (ivi, p. 104).

Da queste considerazioni di Nietzsche, si evince che la grande «catena» delle culture, per poter restare ben unita, necessita della ricostruzione di un pensiero solido, come diretta *reazione* alla decostruzione delle identità prodotta artificialmente, direbbe Horkheimer, dalla «ragione strumentale».

¹⁶ Come è noto, ben altra «missione» è quella che gli riconosce Fichte in *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794).

5. Alcune considerazioni conclusive: l'uomo «dal grande flusso» e il suo destino

Siamo giunti così al termine di questo percorso interpretativo rigorosamente fedele ai testi di Nietzsche.

Da questa indagine ha preso progressivamente forma l'uomo «dal grande flusso (*des grossen Stroms*)» (ivi, p. 109), il quale, appunto come una «corrente» (motivo di chiara ascendenza eckhartiana), ha il compito, finanche il destino, di traghettare persone, cose e culture verso il futuro. Certamente, questa figura prometeica, che Iqbal, *attraverso* Nietzsche, ha collocato alle porte del paradiso islamico, diventa facilmente protagonista della «grande politica» che combatte contro la «piccola politica», animata da invidie e risentimenti (cfr. Conway, 1997; Siemens, Roodt, 2008).

Del resto, l'ultimo Nietzsche non esita a fare diretta allusione proprio all'«alternativa» islamica che «ha per presupposto dei maschi» (Nietzsche, *L'anticristo*, vol. VI, tomo 3, p. 255), da valorizzare all'interno di un nuovo quadro geo-politico in cui ridiventano centrali i valori «perduti» (*in primis* per la Germania), già ben presenti al mondo greco-romano, ma fortemente contrastati dalla morale giudaico-cristiana, che prima ha «defraudato del raccolto della civiltà antica» e più tardi «di quello della civiltà islamica», come è accaduto nella Spagna moresca:

La nobiltà dell'istinto, il gusto, l'indagine metodica, il genio dell'organizzazione e dell'amministrazione, la fede, la *volontà* dell'avvenire umano, il grande sì a tutte le cose divenuto visibile come *imperium romanum*, visibile a tutti i sensi, il grande stile divenuto non più semplicemente arte, ma realtà, verità, *vita...* (*ibid.*).

Senza dimenticarsi che è proprio «con l'aiuto delle spade tedesche, del sangue e del coraggio tedesco» che la Chiesa «ha portato a fondo la sua guerra d'inimicizia mortale contro ogni cosa nobile sulla terra!», lasciando così insoluta una questione fondamentale, che a Nietzsche appare del tutto assurda: «come un tedesco abbia mai potuto avere sentimenti *cristiani...*» (*ibid.*).

In questa cornice, che vede il richiamo esplicito da parte di Nietzsche all'Islam e che ci riporta circolarmente ai temi trattati in apertura dell'articolo, resta comunque un nodo assai problematico, con il quale, a questo punto della discussione, non si può non fare i conti: la critica di Nietzsche alla democrazia e al socialismo, considerati gli eredi diretti tanto del platonismo che della morale giudaico-cristiana, critica che rende molto difficile in questo caso, direi quasi impossibile, definire una prospettiva di *politica* interculturale, restando invece più condivisibile la sua proposta di *etica* interculturale.

Abbiamo rilevato che la posizione di Nietzsche tende verso una prospettiva sovra-culturale, intesa come completamento degli orientamenti interculturali e transculturali, includendo al suo interno il recupero della tradizione islamica. Credo tuttavia che in questa indagine, per evidenti ragioni, la dimensione etica debba essere tenuta ben separata da quella politica proprio in quanto, nella visione anticipatrice di Nietzsche,

il concetto di politica trapasserà allora completamente in quello di una guerra degli spiriti, tutti i centri di potere della vecchia società salteranno in aria – sono tutti fondati sulla menzogna: ci sarà guerra, come mai prima sulla terra. Solo a partire da me, conclude, ci sarà sulla terra *grande politica* (Nietzsche, *Ecce homo*, vol. VI, tomo 3, p. 376).

Ma anche per il semplice fatto – occorre ribadirlo – che Nietzsche è molto più chiaro ed esaustivo nella sua riflessione etica che nell'analisi politica, persino anche quando invita i «nuovi filosofi» a sviluppare una coscienza quasi da veggenti politici:

Ma i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano: essi affermano «così deve essere!», essi determinano in primo luogo il «dove» e l'«a che scopo» degli uomini e così facendo dispongono del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato – essi pretendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro conoscere è *creare*, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – *volontà di potenza* (Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, vol. VI, tomo 2, p. 120).

Non v'è dubbio che la prospettiva sovra-culturale di Nietzsche ancorata all'elemento etico signorile è direttamente connessa all'idea della «grandezza», almeno per come intende Nietzsche tale termine. È un pensiero creativo che il filosofo vive «in prima persona», un pensiero aperto alla dimensione del futuro e al rischio, che richiede «volontà di autorevolezza», ossia richiede tanto la capacità di articolare grandi ragioni che di prendere decisioni di lunga durata. Almeno sotto questo profilo, esso è un pensiero inclusivo, in particolare laddove si valorizza l'etica della responsabilità. In questi casi, l'io può anche contraddire le mode ideologiche che caratterizzano il proprio tempo, perché in fondo il suo compito resta quello di conoscere «una *nuova* grandezza dell'uomo», «una nuova strada non ancora mai battuta per il suo innalzamento» (*ibid.*).

Sulla base di questi assunti, la prospettiva sovra-culturale promuove quindi un «pensiero della grandezza» (*Grösse*), un potenziamento della *dignitas* umana a ogni livello, e, non da ultimo, il riconoscimento della «differenza» come valore. La sovra-culturalità asseconda inoltre lo svi-

luppo di nuove identità, più complete, proprio nella misura in cui esse nascono dalla decostruzione delle identità «chiuse» delle società passate o di quelle falsamente «aperte» in quelle presenti, magari alimentate dal risentimento.

L'interculturalità mostra invece che l'umanità ha ancora bisogno sia di un confronto con la storia (passato) sia di una propria elevazione nella dimensione dell'«oltre» (futuro).

Per quanto riguarda la metafora della «corrente» (*Strom*) impiegata da Nietzsche per descrivere la prospettiva dell'inclusione, va detto che egli non si limita alla liquefazione dei corpi solidi, ma avverte nello stesso tempo la necessità della loro ricostruzione proprio su basi sovra-culturali.

Entro tale processo di ricostruzione radicale della cultura e della società, Nietzsche include certo la pratica della virtù ma con un avvertimento:

Noi Europei del dopodomani, noi primizie del xx secolo – con tutta la nostra pericolosa curiosità, la nostra versatilità e la nostra arte nel travestimento, la nostra morbida e per così dire addolcita crudeltà nello spirito e nei sensi –, avremmo presumibilmente, se mai dovessimo averle, virtù tali da sapersi armonizzare nel modo migliore con le nostre segrete e più intime tendenze, con le nostre più brucianti esigenze: orbene, cerchiamole una buona volta nei nostri labirinti! – nei quali poi, com'è noto, si smarriscono tante cose e tante cose vanno interamente perdute. Esiste forse qualcosa di più bello che andare *in cerca* delle nostre proprie virtù? (ivi, p. 125)¹⁷.

Questa attenzione dell'ultimo Nietzsche all'Europa non è casuale (Stegmaier, 2018), giacché egli avverte il bisogno di creare una prospettiva sovra-culturale che possa scaturire proprio dal superamento delle culture e soprattutto dalla critica al debolissimo e controverso concetto liberale di «tolleranza», così come al razzismo e nazionalismo (critica già presente nel primo Nietzsche).

Non va tuttavia trascurato il fatto che questi orientamenti sovra-culturali di Nietzsche restano all'interno di una *Umwertung* condotta tanto con il costante riferimento all'etica classica che, in special modo nell'ultimo periodo, alla cultura islamica, considerata come possibile alternativa al «filisteismo» europeo.

Pertanto, anche quando leggiamo Nietzsche in direzione interculturale, occorre fare buon uso delle sue molte «prospettive».

¹⁷ Sempre sulla virtù come rifiuto del conformismo, cfr. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, vol. VI, tomo I, p. 350.

Nota bibliografica

- ABEL G. (2001), *Bewusstsein-Sprache-Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes*, in “Nietzsche-Studien”, 30, pp. 1-43.
- ACAMPORA C. D. (2013), *Contesting Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago.
- ANSSELL PEARSON K. (ed.) (2006), *A Companion to Nietzsche*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- BARBERA S., CAMPIONI G. (1983), *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Franco Angeli, Milano.
- BOCCA-ALDAQRE F. (2021), *Nietzsche in paradiso. Vite parallele tra Islam e Occidente*, Mimesis, Milano.
- BODEI R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano.
- BOURGET P. (1883), *Essais de psychologie contemporaine*, Lamerre, Paris.
- BRANDOM R. B. (2002), *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. di C. Nizzo, il Saggiatore, Milano.
- CACCIATORE G. (2005), *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 45, pp. 235-44.
- CACCIATORE G., D'ANNA G. (2010), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma.
- CACCIATORE G., D'ANNA G., SANTOIANNI F. (a cura di) (2012), *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, Mimesis, Milano.
- CAMPANINI M. (2019), *I giorni di Dio. Il viaggio e il tempo tra Occidente e Islam*, Mimesis, Milano.
- CAMPIONI G. (1993), *L'identità ferita. Genealogie di vecchie e nuove intolleranze*, Edizioni ETS, Pisa.
- ID. (2001), *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Paris.
- ID. et al. (2002), *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (2008), *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Edizioni ETS, Pisa.
- ID. (2021), *Quattro passi con Nietzsche*, Castelvecchi, Roma.
- CILIBERTO M. (2011), *La democrazia dispotica*, Laterza, Roma-Bari.
- CONWAY D. W. (1997), *Nietzsche and the Political*, Routledge, London-New York.
- DAUDET A. (1878), *Le Nabab. Moeurs parisiennes*, Charpentier, Paris.
- DELEUZE G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris.
- DERRIDA J. (1978), *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris.
- DJURIĆ M., SIMON J. (Hrsg.) (1992), *Nietzsche und Hegel*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- FERRARIS M. (2014), *Spettri di Nietzsche. Un'avventura umana e intellettuale che anticipa le catastrofi del Novecento*, Guanda, Parma.
- FORNET-BETANCOURT R. (2006), *Trasformazione interculturale della filosofia*, trad. it. di G. Coccolini, Dehoniana Libri-Pardes Edizioni, Bologna.
- FOUCAULT M. (1971), *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard et al., *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, pp. 145-72.
- GEERTZ C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

- GEMBILLIO G., ANSELMO A. (2013), *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze.
- GOEDERT G., NUSSBAUMER-BENZ U. (Hrsg.) (2002), *Nietzsche und die Kultur: eine Beitrag zu Europa?*, Olms Verlags, Hildesheim.
- GORI P. (2016), *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Mimesis, Milano.
- HAN B.-C. (2009), *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst der Verweilens*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- HEIDEGGER M. (1961), *Nietzsche*, 2 voll., Neske Verlag, Pfullingen.
- IQBĀL M. (1965), *Il poema celeste*, trad. it. a cura di A. Bausani, Leonardo da Vinci Editrice, Bari.
- KAUFMANN W. (1968), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, Meridian Books, New York.
- KOFMAN S. (1972), *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1983), *Le regard éloigné*, Plon, Paris.
- LUPU L. (2018), *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, Mimesis, Milano.
- LYOTARD J.-F. (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- MÄDERA R. (2018), *Sconfitta e utopia. Identità e feticismo attraverso Marx e Nietzsche*, Mimesis, Milano.
- MANN TH. (1997), *Considerazioni di un impolitico*, trad. it. di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano.
- MARCUSE H. (2001), *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, introduzione di G. Jervis, Einaudi, Torino.
- MARTON S. (2010), *Nietzsche, filósofo da suspeita*, Casa da Palavra, Rio de Janeiro.
- MORAVIA S. (1994), *Identità e interculturalità*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 7, pp. 152-60.
- NEHAMAS A. (1985), *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- NIETZSCHE F. (1964-), *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1967-), *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin.
- ID. (1975-2004), *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin.
- ID. (2009-), *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*, hrsg. von P. D’Iorio, Nietzsche Source, Paris (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>).
- ORSUCCI A. (1996), *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, de Gruyter, Berlin.
- PINKARD T. (2014), *La filosofia tedesca 1760-1860. L’eredità dell’idealismo*, trad. it. di M. Farina, Einaudi, Torino.
- PIPPIN R. B. (2010), *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- RONI R. (2007), *La persistenza dell’istinto. Pulsioni vitali dell’esistenza*, prefazione di R. Bodei, Edizioni ETS, Pisa.
- ID. (2017), *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*, Mimesis, Milano.

- ID. (2020), *Subjektive Zeit, innere Sprache und „offene Gesellschaft“ als Grundlagen der Interkulturalität: Die Aktualität von Henri Bergson*, in A. Zschauer, R. Lehmann, T. Pacyna (Hrsg.), *Kulturen und Methoden. Aspekte interkulturellen Philosophierens. InterCultural Philosophy 2020 (1)*, Heidelberg University Press, Heidelberg, pp. 103-25.
- RUGGIU L. (2013), *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Mimesis, Milano.
- RÜCKER H. (2015), *In globaler Perspektive. Wissenschaftliche Wahrheit und menschliche Lebensorientierung*, Disserta Verlag, Hamburg.
- SÁNCHEZ MECA D. (2004), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Editorial Síntesis, Madrid.
- SCHOPENHAUER A. (1991), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, trad. it. di N. Palanga, Mursia, Milano.
- SIEMENS H. W. (2001), *Agonal Configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen: Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought*, in "Nietzsche-Studien", 30, pp. 80-106.
- SIEMENS H. W., ROODT V. (eds.) (2008), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, de Gruyter, Berlin-London.
- SOMMER A. U. (Hrsg.) (2008), *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?*, de Gruyter, Berlin-London.
- STEGMAIER W. (2018), *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, hrsg. von A. Bertino, Open Book Publishers, Cambridge.
- TAINÉ H. (1870), *De l'intelligence*, 2 voll., Hachette, Paris.
- TOCQUEVILLE A. (2007), *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino.
- TOTARO F. (a cura di) (2004), *Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Carocci, Roma.
- URBINATI N. (2009), *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma.
- VATTIMO G. (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano.
- WAGNER R. (2003), *L'arte e la rivoluzione e Sul principio del comunismo*, trad. it. di N. Pennacchietti, Edizioni Fahrenheit 451, Roma.
- WELSCH W. (1995), *Nietzsche über die Zukunft Europas: Tyrannen oder Nomaden?*, in *Sichtweisen. Völker und Vaterländer*, Edition Weimarer Klassik, Weimar, pp. 87-108.
- ID. (1999), *Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today*, in M. Featherstone, S. Lash (eds.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*, Sage, London, pp. 194-213.
- WILLIAMS W. D. (1952), *Nietzsche and the French*, Blackwell, Oxford.
- WIMMER F. M. (1989), *Interkulturelle Philosophie*, Passagen Verlag, Wien.
- WOTLING P. (1998), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris.
- ID. (2006), *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, trad. it. di C. Piazzesi, Edizioni ETS, Pisa.
- ID. (2008), *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris.
- ZAVATTA B. (2006), *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti University Press, Roma.

La douleur et la mort: L'«idolâtrie de la vie» entre Sénèque et la postmodernité (pandémique)*

par *Ermanno Malaspina***

Abstract

Drawing on the ethical reflections of Olivier Rey, who sees in the way in which the Covid-19 pandemic was handled the expression of the “idolatry of life” characterising postmodern societies, which have abdicated transcendence, this article aims to study the foundations of this contemporary condition in classical philosophy and particularly in Seneca’s work.

We recognise that the “idolatry of life” in its present form presupposes the predominant position of the state and consequently citizens’ delegation to it of all responsibility in matters of health, education, etc. However, the polarisation on life in its materiality corresponds exactly to the Stoic portrayal of the *stultus*, who considers the materiality of existence the only true good. As an antidote to this tendency, we know how Seneca disseminates through his works a kind of secular cult, if not “idolatry” of pain, death and suicide, with the last of these being considered as the highest form of freedom. Seneca’s management of suffering presupposes the impossibility of a painful sensation that is both strong and long-lasting, a human risk that, on the other hand, contemporary society is well aware of, since clinical progress has extended life expectancy, but unfortunately often at the cost of acute and chronic pain. The acceptance of death has ultimately proven to be the recipe for an authentic life both today, according to Rey, and in classical times, according to Seneca, although one still needs to acknowledge the great distance that still exists between the suicide he extolled and modern euthanasia.

Keywords: Seneca, Covid-19, Idolatry of Life, Pain, Death.

* Je remercie Valéry Laurand et Paola Cifarelli pour leur révision linguistique et Francesca Romana Berno et Emidio Spinelli pour leurs renseignements bibliographiques. Ce dernier, Carlos Lévy, Valéry Laurand et mon élève Veronica Revello ont lu une version presque définitive en apportant des corrections et des ajouts si bien que ce texte doit beaucoup à leur aide et à une vivace discussion amicale *per litteras electronicas* (à laquelle a ensuite donné sa contribution encore Mireille Armisen-Marchetti). Plus récemment une autre élève, Micol Jalla, s’est passionnée au sujet en suivant mes cours et elle a ouvert un dialogue existentiel très intense qui m’a beaucoup aidé à connaître les réactions à la fois affectives et rationnelles d’une sorte de “lectrice idéale” de ces pages. Je reste cependant le seul responsable des opinions ici présentées, tout comme des fautes et des incohérences résiduelles.

** Société Internationale des Amis de Cicéron (Paris); committeer@tulliana.eu.

Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediatur quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.

Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 26, 10)

Il faudrait accepter de laisser certains maux sans remède. Et donc, au lieu de se livrer à la surenchère thérapeutique, cultiver à nouveau, collectivement, un certain art de souffrir et de mourir.

Rey (2020, p. 56)

Chacun sait à quel point la pandémie a affecté notre vie, dans tous les domaines, et les réflexions philosophiques concernant ce sujet se multiplient cycliquement, au fur et à mesure que le taux de mortalité et la saturation des REA deviennent problématiques¹. En revanche, presque dans les mêmes mois, un mouvement d'opinion international, issu du monde anglo-saxon, prétend nous expliquer que la civilisation classique est la source de tous les crimes de l'Occident (puisqu'elle n'a apparemment produit que des crimes, un peu partout) et que l'unique service qu'un antiquisant peut encore offrir à la communauté est celui de "décoloniser" ses auteurs révéérés².

Par conséquent, tandis que la pandémie ronge les espaces de la vie biologique, nous, les êtres humains, rongeons les espaces de sens de notre

¹ Pour ne citer que quelques exemples, cf. De Gaetano, Maiello (2020), Graziano (2020), Morin (2020) et Napolitano, Chiurco (2020): ces textes, pourtant, montrent la faiblesse de la société contemporaine concernant la pandémie et les dégâts qu'elle provoque du point de vue politico-économique du consumérisme, des inégalités sociales et de l'exploitation de la Nature. Je n'ai aucune intention de critiquer cette démarche, j'en ai simplement une autre. Toujours dans un domaine éloigné de mon champ d'intérêt, on pourra citer les études anthropologiques sur la gestion des phénomènes pandémiques dans l'antiquité, avec référence obligatoire à des auteurs comme Thucydide et Lucrèce (jusqu'à Boccace et Manzoni): cf. Li Causi (2020).

² Je renvoie au tristement célèbre M. Padilla-Peralta de Princeton (<https://www.nytimes.com/2021/02/02/magazine/classics-greece-rome-whiteness.html>), qui n'est en réalité qu'*unus e multis*. L'aveuglement idéologique rend les partisans de la décolonisation insensibles au bon sens, soutenu en France, entre autres, par le "Le Figaro" le 21 mars 2021 (<https://www.ilmfoglio.it/il-foglio-internazionale/2021/04/05/news/cancellare-l-antichita-dalla-nostra-cultura-significa-rinnegare-l-umanesimo-2133001/amp/>) et en Italie par Canfora, Rebenich (2021), d'autant plus si ce bon sens est diffusé dans des langues autres que l'anglais, des langues que l'on devrait savoir lire.

civilisation: confiné comme tout le monde, j'ai essayé de réagir et ne pouvant pas collaborer, en tant qu'antiquisant, à résoudre la crise sanitaire, dans les pages qui suivent je donnerai ma petite contribution au niveau de l'éthique comparée, pour montrer que les auteurs classiques – et Sénèque en particulier – donnent des réponses et comblent des vides de sens même concernant un phénomène (postmoderne) comme la Covid-19.

1. L'«idolâtrie de la vie», une thèse qu'il faut bien expliquer

La clef pour lier Sénèque à la pandémie m'a été donnée par un *instant book* du philosophe français Olivier Rey (2020)³, dont la pensée a le mérite de ne pas se reléguer dans les bornes de la pandémie même, mais de l'utiliser comme un catalyseur pour mieux comprendre les problèmes de fond de la société moderne, ou mieux, postmoderne: moi aussi, à ma petite échelle, je pense que les réflexions présentées ici ont une portée qui dépasse les limites chronologiques de cette crise.

En sortant, pour une fois, de la litanie, prônée par les médias, des «héros» – ceux «en blouse blanche» qui luttent dans les salles des hôpitaux, mais même nous particuliers, censés gagner la bataille «en restant à la maison/*staying home*», – Rey a bien raison, à mon avis, de voir en tout cela une manifestation explicite d'une «polarisation sur la vie dans sa matérialité» (Rey, 2020, p. 34), qu'il appelle «idolâtrie de la vie» et qui est devenue la nouvelle religion pour un monde qui a décidé de se débarrasser de toute forme de sacré, de transcendance et de spirituel⁴. Rey traite avec clarté les raisons de ce changement radical, sauf qu'il n'explique pas dans quelle mesure l'attitude actuelle devrait être qualifiée précisément d'idolâtrie⁵. Or, ce terme n'est pas neutre, comme certains de ses nombreux

³ Rey (2020). Laignel-Lavastine (2020) a également publié une réflexion intéressante sur le sujet, avec des points de contact significatifs avec Rey. Cependant, je préfère me référer systématiquement à ce dernier, pas seulement pour une simple priorité chronologique.

⁴ Rey évoque la «sortie de la religion» de Marcel Gauchet («à comprendre non comme effacement du religieux, mais comme fin de l'institution et de la structuration des sociétés et des esprits par la religion»: Rey, 2020, p. 32; j'ajouterais aussi Oniga, 2009). J'ai trouvé particulièrement profond le renvoi, à ce propos, au personnage littéraire du Bardamu du *Voyage au bout de la nuit* de Céline et à son «Il n'y a que la vie qui compte», comme antécédent méconnu de l'éthique contemporaine, même quand elle se cache derrière les manifestes «humanistes» (Rey, 2020, pp. 51-3), qui aboutissent au but de «sauver des vies quoi qu'il en coûte» du message du Président Macron du 12 mars 2020 (<https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/03/12/adresse-aux-francais>) et Rey (2020, pp. 29-31).

⁵ Je remercie C. Lévy, qui m'a fait réfléchir sur cet aspect, qui n'est pas seulement lexicologique: les considérations qui suivent lui doivent beaucoup.

synonymes en français (“admiration”, “adoration”, “amour”, “culte”⁶, “dévotion”, “respect”, “révérence”, “vénération” etc.), mais a une connotation péjorative qui le rapproche plutôt de termes comme “fétichisme” ou “superstition” et c’est bien pour cela, peut-on aisément le supposer, que Rey l’a choisi⁷.

Cette connotation péjorative a une cause historique évidente, que Rey passe sous silence: c’est la référence originaire au polythéisme, car le mot indiquait chez Saint Paul⁸ le «culte des idoles» païennes (*au pluriel*). La condition moderne retombe donc, d’un côté, dans ce qui a précédé le monothéisme judéo-chrétien et que les monothéismes, dans tous leurs systèmes, ont condamné. Pourtant, elle est en même temps un oxymoron, en tant que manifestation idolâtrique – et par conséquent analogue au polythéisme païen – mais déclinée pour la première fois *au singulier*, monocorde et, pour ainsi dire, “monothéiste”, puisqu’elle n’a que la vie comme alpha et oméga de l’éthique. Cet oxymoron s’explique aisément, à son tour, étant donné que l’«idolâtrie de la vie» est un détournement et une inversion du culte monothéiste qui l’avait précédé dans la civilisation occidentale – et par cela je rejoins le fil du discours de Rey⁹.

Je suis bien conscient qu’avec ces critiques Rey – et moi en le suivant – sortons du *mainstream* et du “politiquement correct”, mais je voudrais dissiper d’emblée tout malentendu, en précisant que je trouve ridicule toute hypothèse “négationniste” concernant la pandémie, et que je ne suis même pas intéressé par les théories de conspiration à ce sujet.

⁶ C’est le mot choisi par Laignel-Lavastine (2020) d’après son titre, mais avec un ajout explicatif («culte de la vie par-dessus tout»).

⁷ Il serait donc légitime d’utiliser une formule alternative à celle d’«idolâtrie» pour qualifier le comportement actuel à l’égard de la vie, sans en modifier le contenu ou l’évaluation; cependant, pour simplicité, dans le reste de l’article je garderai le choix lexical de Rey.

⁸ Εἰδωλολάτρης *Cor.*, 5, 11; εἰδωλολατρία *Cor.*, 5, 10; 10, 14; *Gal.*, 5, 20 etc.; le concept est pourtant déjà présent dans l’Ancien Testament et les évangiles, cf. Scarpat (1995), Sandelin (1996) et Barbu (2012).

⁹ Je note une forte ressemblance entre ce que C. Lévy m’écrit *per litteras* («Dans toutes les religions monothéistes, la vie a un caractère sacré. Le sacré traditionnel a disparu dans nos sociétés, la vie s’est substituée à lui. Ce qui n’était qu’un aspect s’est auto-proclamé l’essentiel») et la pensée de Rey (2020): «La sortie de la religion, en effet, n’a pas aboli le religieux, elle a laissé derrière elle une grande quantité de religiosité errante en quête de points de fixation. La “vie” s’est proposée comme l’un de ces points» (p. 35); «Nous avons évoqué la forme d’idolâtrie qui s’est développée par report, sur la “vie nue” (c’est-à-dire réduite au simple fait d’être en vie), des enjeux attachés à la vie dont il est question dans les écritures. [...] Cette idolâtrie ne s’est pas seulement greffée sur l’ancien tronc, elle est aussi résolue à le faire crever» (p. 39). L’explication de Rey concernant la “vie nue” s’impose pour éviter tout malentendu avec les formules semblables de Walter Benjamin («bloßes Leben», évoqué en revanche par Laignel-Lavastine, 2020, p. 11) et de Giorgio Agamben («nuda vita»): sur cette question je renvoie à Salzani (2015).

2. L'«idolâtrie de la vie» a-t-elle des précédents avant l'âge (post)moderne?

Après ces avertissements nécessaires pour esquiver tout malentendu, revenons à notre sujet: la reconstruction historique de Rey, sommaire par nécessité, ne commence qu'au XVII^e siècle et il en résulte que le principe qu'«il n'y a que la vie qui compte» se serait imposé progressivement en tant que conséquence de la modernité: à première vue, il ne pourrait avoir aucune source dans les périodes antécédentes, moins encore dans l'antiquité classique.

Il n'en va pas exactement ainsi: la délégation à la protection étatique d'une partie des composantes de la vie collective avait été déjà envisagée – et parfois mise en œuvre – dans le monde gréco-romain¹⁰ et, même si la comparaison ne peut être poussée à l'extrême, les accusations que Rey a trouvées dans les *Cahiers de doléance* de la France en disette avant la Révolution et qui anticipent les critiques actuelles contre les gouvernements, «incapables d'arrêter la pandémie», correspondent à la réaction que l'attention de Rome envers *panem et circenses* provoquait dans le petit peuple au I^{er} siècle ap. J.-C.¹¹

Il y a pourtant deux facteurs de l'«idolâtrie de la vie» qui ne se conçoivent que dans une société (post)moderne: nous avons déjà vu que sa nature oxymorique *au singulier* constitue une innovation qui présuppose le déclin et l'avitissement du monothéisme judéo-chrétien; deuxièmement, je rappelle ici que les aspects les plus liés au progrès scientifique et à l'État-providence, comme l'éducation des enfants adjudgée complètement à l'école, l'entretien des personnes âgées fourni par la sécurité sociale et surtout le soin des malades transféré aux hôpitaux (parfois privés), avec des frais insoutenables pour les particuliers¹², seraient incompréhensibles

¹⁰ V. Laurand et E. Spinelli me rappellent à ce propos, entre autres, l'éducation des jeunes gérée par la *polis* grecque, à la fois dans la version historique spartiate que dans les visions plus ou moins utopiques de la *République* de Platon, du livre VIII de la *Politique* et du dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque* (1180a25 ss.) d'Aristote; encore, Musonius Rufus (19, pp. 108-9 Hense) arrive même au point de soutenir que l'État (δημοσία) devrait participer à la redistribution des biens nécessaires, au détriment de ceux qui gaspillent en biens de luxe.

¹¹ Petr., *Sat.*, 44, 1-3: *illa Ganymedes: «Narratis quod nec ad caelum nec ad terram pertinet, cum interim nemo curat quid annonae mordet. Non mehercules hodie buccam panis invenire potui. Et quomodo siccitas perseverat. Iam annum esur<it>io fuit. Aediles male eveniat, qui cum pistoribus colludunt “serva me, servabo te”. Itaque populus minutus laborat; nam isti maiores maxillae semper Saturnalia agunt».*

¹² Ma réflexion éthique n'aborde pas les polémiques sur l'inefficacité de la Santé publique ou sur les inégalités des modèles sociaux ultra-libéristes. Je ne dis pas que le sujet ne vaille pas la peine d'une discussion, mais que l'«idolâtrie de la vie» se place en amont des avantages et des inconvénients du modèle libéral ou de l'État-providence: il me semble

à l'époque de Sénèque. Et Rey a de bonnes raisons pour montrer comment la déresponsabilisation croissante des particuliers, qui délèguent à n'importe quelle instance juridique ou administrative la résolution de tout problème, provoque aujourd'hui un court-circuit, car cette foi aveugle dans la prétention de toute-puissance de l'État est démentie par les faits. Et par les virus en particulier (Rey, 2020, pp. 8-14)¹³.

3. Un rayon de soleil? Interlude épicurien

J'avoue que ces rapprochements peuvent sembler choquants et qu'un cadre si pessimiste ne semble pas correspondre à la vérité: les dizaines de médecins et d'infirmiers qui ont donné leur vie pour sauver leurs prochains semblent démentir la thèse selon laquelle le principe qui régit l'«idolâtrie de la vie» actuelle est que «quand on ne peut plus donner sa vie, il ne reste plus qu'à la conserver» (Rey, 2020, p. 56).

Il y a en ce sens aussi la possibilité d'une évaluation positive de cette idolâtrie¹⁴: c'est ce que vient de faire l'historien de la philosophie Emidio Spinelli, en ayant recours à une conception bénigne de l'émotion la plus commune durant l'épidémie de Covid-19, la peur. En suivant Hans Jonas, Spinelli évoque une peur non égoïste, mais dans le sens positif d'«appréhension», «responsabilité» et «soin» envers son prochain, quand sa vie est menacée, exactement ce qui se passe chaque jour dans les salles d'hôpital.

Spinelli va plus loin encore, proposant aux lecteurs des soins prophylactiques pour l'homme moderne, une «terapia esistenziale» enracinée dans la philosophie hellénistique, en ayant recours à l'éthique d'Épicure. L'appel à ce philosophe n'est pas accidentel, car son école est la seule qui ne souscrit pas à la condamnation de l'«idolâtrie de la vie» dans les termes dont je parlerai dans le chapitre suivant à propos de Prodicos, de Salluste et surtout de Sénèque: en ce sens, la «polarisation sur la vie dans sa matérialité» acquiert un mérite et une valeur éthique adjointe si elle est déclinée (selon, d'ailleurs, la véritable pensée d'Épicure) non pas de la manière hédoniste et boulimique typique de la civilisation de

cependant que tous les deux aient montré leurs difficultés à gérer la pandémie, en Europe comme ailleurs.

¹³ «Plus le pouvoir central porte secours aux citoyens, plus ceux-ci sont enclins à lui reprocher les maux dont ils souffrent» (Rey, 2020, p. 8). Le texte de Pétrone cité *supra* n. 11 démontre que le mécanisme mental de «délégation>attente>déception>reproche» était déjà actif sous l'empire romain, même si la déresponsabilisation des citoyens/sujets était à un niveau bien inférieur.

¹⁴ Pour rester au lexique de Rey; je soupçonne pourtant que les paladins d'une évaluation plus bienveillante n'accepteraient pas ce terme, tout en prônant une exégèse identique sur le fond, bien qu'inversée dans le sens: cf. n. suiv.

consommation, mais par une réduction rationnelle aux biens naturels et nécessaires¹⁵ (ce qui, comme Spinelli l'ajoute ailleurs, serait en parfaite harmonie avec les meilleures instances écologistes: Spinelli, 2020b; cf. aussi Napolitano, Chiurco, 2020).

Le sujet de cet entracte mériterait un article à part entière, mais mes compétences concernant Épicure et Jonas ne me permettent pas de le prolonger plus avant: je l'ai évoqué dans l'esprit cicéronien de la *disputatio in utramque partem*, juste pour montrer la possibilité d'une exégèse de l'«idolâtrie de la vie» radicalement différente de celle que Rey propose et que je partage.

4. L'«idolâtrie de la vie» des *stulti* selon les Stoïciens

Nous arrivons enfin à Sénèque: si l'identification des précédents de l'«idolâtrie de la vie» contemporaine nous a donné un résultat ambivalent et nuancé (ch. 2), on ne peut pas dire que l'état de fait qui en dérive dans la population est une innovation des temps modernes.

En effet, la «polarisation sur la vie dans sa matérialité» nous reporte à un type idéal d'humanité que l'éthique ancienne a presque toujours utilisé comme cible de son moralisme, du choix d'Héraclès de Prodicos de Céos (Xen., *Mem.*, II, I, 21-34 = frg. 2 D.-K.)¹⁶ à la *popular morality* (Morgan, 2007) des préfaces des monographies de Salluste aux principes stoïciens de notre Sénèque. Selon les dogmes très détaillés de cette école, la *diastrophe*, la «perversion», consiste précisément à ne pas donner une valeur réelle à la vertu, un bien intangible, et à confondre avec les biens réels, à atteindre, les *adiaphora* sensibles, qui aboutissent précisément pour la masse des *stulti* à la satisfaction de «la vie dans sa matérialité»¹⁷.

¹⁵ La pandémie serait «una minaccia che non ha a che fare con un presunto (e sempre multiformemente vario) concetto del “vivere bene”, ma che deve piuttosto fare i conti con la *salvaguardia medica del semplice, basilico, essenziale “vivere”*» (Spinelli, 2020a, p. 181; l'italique est de moi). Et encore: «Ciò che vale e conta non è il più o meno articolato *eu zên* (il vivere bene), ma il semplice, facilmente raggiungibile *zên* (vivere). Facendo i conti con il presente, anche nei suoi aspetti più dolorosi o rischiosi, e insieme recuperando la forza delle esperienze passate in vista di una qualche progettualità rivolta al futuro, si può delineare il quadro di una nuova scelta antropologica, affidata a un tipo di essere umano, che non insegue il crescente castello della soddisfazione di bisogni non naturali né necessari, ma percorre in modo convinto la via dello scarto e della rinuncia al superfluo, sullo sfondo della soddisfazione di bisogni, questi sì naturali e dettati da mera, reale, non indotta necessità» (Spinelli, 2020a, pp. 182-3; sur le *eu zen* cf. Vegetti, 1987, p. 275 et Spinelli, 2019, pp. 290-1).

¹⁶ Je suis conscient du fait que Prodicos insistait sur l'opposition entre la vertu et le vice, l'honneur et le plaisir, dans la vie, plutôt que sur l'idolâtrie de cette dernière; cependant, les similitudes sont indéniables.

¹⁷ Sur les mécanismes d'évaluation erronée dans les philosophies hellénistiques on

La perversion moderne de l'ordre axiologique stoïcien transforme la vie de moyen à but suprême et de support à valeur unique: elle est d'autant plus remarquable que le stoïcisme est notoirement lui aussi moniste et matérialiste, car il postule pour point de départ l'*oikeiosis*, l'impulsion innée à se conserver en vie, qui est commune à l'homme et à l'animal. Cependant, un modèle persuasif de l'*oikeiosis* la décrit comme une série de cercles concentriques qui vont en s'élargissant¹⁸: le sujet rationnel prend progressivement conscience du véritable ordre de la nature, au sommet duquel il n'y a plus «la vie dans sa matérialité» du cercle initial, mais l'identité parfaite de la Nature et de la Raison, qui nie précisément la «polarisation sur la vie dans sa matérialité» et qui, en portant le sage à une dynamique transformatrice, refuse toute passion et renonce aisément même à la vie, si continuer à vivre impliquait manquer aux principes de la Vertu, de la Nature et de la Raison¹⁹.

Si l'on suit mon interprétation, force est de reconnaître l'ironie tragique de l'«idolâtrie de la vie» contemporaine, car l'attitude qui alors était marquée comme propre aux gens qui avaient renoncé à leur humanité véritable et qui avaient régressé à l'état bestial (ou bien qui n'en étaient jamais sortis)²⁰, est devenue aujourd'hui non pas seulement une solution éthiquement acceptable, mais la solution la plus généreuse, altruiste et humaine, *quoi qu'il en coûte*, dans l'accomplissement des pires prophéties de *La rebelión de las masas*²¹.

ne peut pas ignorer Grilli (1963); la publication la plus récente est Malaspina, Wildberger (2020), avec bibliographie complète pp. 171-6.

¹⁸ Cf. Hiéroclès chez Stobée, 4, 671, 7-673, II (= LS 57G = BS 22.20) et aussi Aulu-Gelle, 12, 5, 7 (= SVF, 3, 181).

¹⁹ Sur le lien entre l'*oikeiosis* et la maîtrise de la douleur chez Sénèque (surtout *Epist.* 121) cf. Courtil (2015, pp. 416-26); sur l'*oikeiosis* en général cf. Striker (1983), Vegetti (1987, pp. 225-30), Engberg-Pedersen (1986), Lévy (1997, pp. 159-66), Radice (2000), Bees (2004), Laurand (2005, pp. 9-58), Kühn (2011). Ce sont V. Laurand et C. Lévy qui m'ont convaincu à l'intégrer dans mon discours.

²⁰ En me bornant toujours à Sénèque, je renvoie à Edwards (2014, p. 341: «It is precisely in accepting the time-bound nature of human life, the inevitability of death that, for Seneca, we can come closest to the transcendence of both death and time»), Setaioli (2014) et Wildberger (2014).

²¹ Ortega y Gasset (1930): «Este hombre-masa es [...] dócil a todas las disciplinas llamadas "internacionales". Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meras *idola fori*; carece de un "dentro", de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. [...] Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones» (*Prólogo para Franceses*, III); «la voz novísima grita: "Vivir es no encontrar limitación alguna, por lo tanto, abandonarse tranquilamente a sí mismo. Prácticamente nada es imposible, nada es peligroso y, en principio, nadie es superior a nadie"» (VII. *Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia*); «el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él. Está satisfecho tal y como es. Igualmente

5. Sénèque et nous: culte de la douleur, de la mort et du suicide

Contre la «polarisation sur la vie dans sa matérialité», typique des *stulti*, Sénèque propose au *sapiens* et au *proficiens* trois antidotes, connus de tous, qui consistent

- dans l'évaluation positive de la douleur, pas un *malum*, mais un indifférent non préférable (*incommodum*) qui devrait être recherché comme seul moyen de tester la vertu²²;
- dans la centralité de la réflexion sur la mort, en tant que juste perspective pour une vie authentique;
- enfin, dans l'éloge du suicide, considéré comme la principale façon de revendiquer sa liberté dans les conditions les plus défavorables²³.

Je ne pense pas que quelqu'un l'ait fait jusqu'à présent, mais on peut parler dans les écrits de Sénèque d'un culte non seulement de la mort, mais aussi de la douleur et du suicide. En fait, pour rester dans le lexique de Rey il faudrait plutôt évoquer, dans ce contexte aussi, le mot «idolâtrie», mais les connotations négatives que nous avons vues *supra* (ch. 2) m'empêchent d'utiliser ce terme de manière simpliste²⁴.

te, sin necesidad de ser vano, como lo más natural del mundo, tenderá a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos» (*ibid.*). La pandémie a démontré que cette révolte des masses est un géant aux pieds d'argile: «L'idée lumiéresque selon laquelle les hommes, par la raison, la science, le progrès de leur esprit, allaient enfin sortir de leur état de minorité, cesser de marcher à l'aveugle et prendre le contrôle de leur destin, est complètement démentie par les faits. Avec la "globalisation", l'humanité entière se trouve prise dans un gigantesque *processus* qui, quoique résultant d'activités humaines, domine les hommes et leur impose sa logique» (Rey, 2020, p. 29). L'évocation de la science requiert ici le nième démenti: il ne s'agit pas d'embrasser une position déconstructionniste, à la Feyerabend, ni même, à un niveau plus bas, une allure négationniste ou complotiste, car le progrès scientifique qui, par la globalisation, a permis à un virus de bondir en très peu de temps de Wuhan au monde entier est le même progrès qui permet de sortir de la pandémie, grâce aux thérapies intensives et aux vaccins; c'est donc à la science que nous devons notre survie et notre santé, mais, encore une fois, la vie garantie par la science est réduite à la dimension biologique et idolâtrique dont nous parlons ici (je remercie E. Spinelli d'avoir discuté avec moi sur ce sujet *per litteras*, bien que sa perspective soit différente).

²² C'est notamment la thèse du *De providentia*: cf. Courtil (2015, pp. 394-9), avec bibliographie; en ce sens, Sénèque dépasse même les dogmes de son école: «Cette idée selon laquelle les épreuves sont indispensables au sage pour manifester sa vertu ne semble effectivement pas avoir appartenu à l'orthodoxie stoïcienne» (p. 396).

²³ La position de Sénèque face au suicide n'est pourtant pas monolithique: cf. *Ep.*, 104, 3 et la bibliographie collectée dans Malaspina (2021b, n. 34 et 35).

²⁴ Au «culte de la douleur» correspond aujourd'hui son contraire, l'algophobie: «L'algophobie moderne a dépossédé la douleur de tout sens positif» (Courtil, 2015, p. 12).

On pourrait aussi objecter que les recettes sénéquiennes étaient d'ordre individuel, alors que la Covid-19 est une menace d'ordre social et collectif; or, c'est précisément la nature du confinement imposé par la pandémie qui fait que cette menace collective est vécue individuellement, comme le savent tous ceux, bien trop nombreux, qui ont dû affronter l'agonie, la mort et le deuil au cours de ces mois dans une solitude souvent totale. Malgré, donc, la différence indéniable des contextes, la réflexion de Sénèque demeure donc pertinente.

Au-delà de la définition que je propose, ces trois aspects de l'éthique sénéquienne sont si bien connus en eux-mêmes qu'il est inutile pour moi de m'y attarder²⁵. En revanche, il me semble profitable de conclure mon article en recherchant leurs relations avec l'«idolâtrie de la vie» et leurs retombées éventuelles sur l'éthique contemporaine, étant donné que, comme le dit la phrase de Rey que j'ai citée en exergue de l'article, c'est juste «un certain art de souffrir et de mourir» qui devra nous défendre des conséquences néfastes de l'«idolâtrie de la vie».

Commençons par l'art de souffrir: le *dolor* chez Sénèque se réfère à la fois à la *propatheia* naturelle, que les sens transmettent à la partie directrice de l'âme lors d'une sensation – physique ou psychologique – négative, et à la véritable passion, qui chez les *stulti* est produite par l'évaluation erronée de ladite sensation en tant que mal à éviter et dont il serait légitime de se plaindre²⁶. Le sage connaît la gêne de la *propatheia*, mais il est insensible à la phase suivante, la passion, en ayant évalué correctement

²⁵ Juste pour donner les repères bibliographiques indispensables, cf. les textes de référence concernant la théorie stoïcienne des émotions, Prost (2004), Reydam-Schils (2005) et Graver (2007), et celle du suicide, *SVF*, III, 757-68, Seidler (1983, pp. 430-4), van Hooff (1990) et Evenepoel (2004, pp. 226-30). Sur la douleur chez Sénèque je me réfère à Malaspina (2015) et surtout à l'étude systématique de Courtil (2015), accompagnée de quelques articles ponctuels, entre lesquels je ne mentionne que Courtil (2018). Sur la mort et le suicide chez Sénèque Tadic-Gilloteaux (1963), Seidler (1983, pp. 434-8), Evenepoel (2004, e.g. p. 242): «Seneca's conspicuous interest in death and suicide is explained, on the one hand, from his health problems (and psychological constitution) and, on the other hand, from the perilous political situation in which he lived», Ker (2009), Edwards (2014) et Courtil (2015, pp. 472-85).

²⁶ Selon Malaspina (2015, p. 46), Sénèque préférerait «*dolor* come resa dell'iperonimico λύπη per una delle quattro passioni fondamentali dello Stoicismo, consistente già per Zenone nella "fresca opinione della presenza di un male"» (*SVF*, I, 100, n. 212 = Gal., *Hipp. et Plat. plac.*, IV, 7). Même conclusion dans l'examen beaucoup plus minutieux de Courtil (2015, pp. 350-487), qui cependant se fonde sur une tripartition "sensation"-"émotion"-"passion" que je ne retrouve pas dans les textes (je renvoie à mon compte-rendu en Malaspina, 2021a). La terminologie grecque et aussi l'arrangement de Cicéron sont plus analytiques et nuancés et je suis d'accord avec Courtil (2015, p. 361) que la prééminence de *dolor* dérive «d'une volonté de rééquilibrage, de la part de Sénèque, de la pensée philosophique vers la dimension physique de la douleur».

la sensation douloureuse non comme un mal, mais comme un indifférent non préférable²⁷.

Sénèque savait bien que le mythe de l'«insensibilité à la douleur» pouvait sembler au moins douteux pour tous ses contemporains et il espérait s'en sortir précisément par cette reconnaissance que le sage stoïcien ressent aussi la *propatheia*, ce qui lui permet de se distancier des épicuriens ou des cyniques²⁸.

Ce raisonnement, bien connu des savants, ne nous porterait pas vers notre but, alors qu'il y a un autre expédient intéressant, issu de la tradition philosophique antérieure, mais souvent méconnu, que Sénèque évoque pour rendre encore moins irréaliste l'image du sage. Selon lui, la douleur se présenterait toujours sous une des deux formes spéculaires: si elle est intense, elle dure peu; si elle est chronique, alors elle est légère²⁹; de cette façon, le sage aurait toujours un moyen de vaincre la *propatheia*, en résistant soit à l'attaque aiguë, dont il connaît la courte durée, soit à des stimuli prolongés, mais de faible intensité. Cependant, cette recette n'avait pas plus convaincu Cicéron, qui notait la difficulté de réduire à des dimensions mesurables les concepts de "durée" et d'"intensité" et qui voyait comment les douleurs de la goutte, entre autres, étaient en même temps chroniques et aiguës (*Tusc.*, II, 44-5; *Fin.*, II, 94).

La recette du «culte de la douleur» à travers les exercices spirituels de Sénèque peut donc s'avérer être l'«art de souffrir» dont Rey affirme que nous avons besoin dans l'âge de l'«idolâtrie de la vie», pourvu, à mon avis, qu'on se délivre de la fascination que la figure du sage "apathique" peut engendrer, même dans sa version sensible aux *propatheiai*. Aux critiques de Cicéron il faut en fait ajouter qu'aujourd'hui l'existence de douleurs à la fois aiguës et permanentes est incontestable, en tant que fruit non souhaité des progrès de la médecine: par rapport aux enjeux quotidiens de la clinique actuelle, surtout oncologique, qui exige des soins palliatifs très étendus plutôt que de l'acharnement thérapeutique, le sage stoïcien risque d'être un tigre de papier.

En revanche, Sénèque s'impose aisément en tant que source de l'«art de mourir», d'autant plus nécessaire dans notre époque, dominée par l'attachement à la vie, même la moins digne d'être vécue, et par la peur de la

²⁷ Riche et clair à ce propos est Courtil (2015, pp. 382-406).

²⁸ La distinction était déjà chez Chrysippe (*SVF*, III, 574); chez Sénèque cf. *Epist.*, 9, 3-4; 66, 18-20 (qui cite Épicure, fr. 601 Usener); 85, 29 (je renvoie encore une fois à Courtil, 2015, pp. 382-9).

²⁹ Cf. *Prov.*, 6, 6; *Epist.*, 24, 2; 24, 14; 30, 14; 78, 7; 78, 17; 94, 7, *optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi*. Ce principe est épicurien à l'origine: *Kyriai doxai*, 4 = Diog. Laert., X, 133; 140 = *Epist. Men.*, 447 Usener = 204 Arrighetti.

mort, une éventualité qui est exorcisée, rejetée et niée autant que possible, hier par les *stulti*, comme aujourd’hui par la plupart³⁰.

De surcroît, un avantage précieux de la thérapie de Sénèque est son caractère absolument non confessionnel. Bien sûr, une foi réfléchie et rationnelle révélée en une vie après la mort devrait être un antidote naturel³¹ – et peut-être le meilleur antidote – à toute dérive idolâtre de la vie, et elle s’est toujours avérée être une excellente thérapie contre la peur de la douleur et de la mort. Elle reste toutefois liée aux croyances personnelles du sujet, tandis que les mots de Sénèque aident aussi bien ceux qui ont une perspective de l’Au-delà que ceux qui ne l’ont pas.

Enfin, l’usage d’un lexique belliqueux par les médias, l’évocation de “mobilisations”, “campagnes” et “batailles” contre le virus, les bulletins quotidiens des contaminations et des morts etc. contribuent à un climat de guerre totale, dans laquelle les décédés, ne jouissant plus de la matérialité de la vie, ne sont que des vaincus, ce qui renverse encore une fois la valeur stoïcienne de la mort, aujourd’hui non plus conclusion naturelle de la vie, mais statistique d’un échec thérapeutique³².

Nous aboutissons enfin au suicide, à propos duquel la position favorable de Sénèque semble constituer un antidote naturel à l’«idolâtrie de la vie», en coïncidant de surcroît avec l’acquisition récente (pas par tout le monde) de la validité morale des pratiques d’euthanasie. Cependant, l’euthanasie ne nie pas les présupposés de l’«idolâtrie de la vie», en reconfirmant précisément l’attitude à déléguer le souci de soi à l’État, que

³⁰ Cf. les réflexions pénétrantes de Rey (2020, pp. 36-40) concernant «le désir de rien avoir à faire avec les défunts» des temps modernes, qu’on peut approcher à l’“algorithme” dont nous venons de parler (*supra* n. 24). Pour Sénèque une petite anthologie des premières *Lettres à Lucilius* suffira: *Nulli potest secunda vita contingere qui de producenda nimis cogitat, qui inter magna bona multos consules numerat* (4, 4); *hoc cotidie meditare, ut possis aequo animo vitam relinquere, quam multi sic complectuntur et tenent quomodo qui aqua torrente rapiuntur spinas et aspera. Plerique inter mortis metum et vitae tormenta miseri fluctuantur et uiuere nolunt, mori nesciunt* (4, 5); *Hanc ergo sanam ac salubrem formam vitae tenete, ut corpori tantum indulgeatis quantum bonae valetudini satis est: durius tractandum est ne animo male pareat* (8, 5); *Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. Non nego indulgendum illi, seruiendum nego: multis enim seruiet qui corpori seruit, qui pro illo nimium timet, qui ad illud omnia refert. Sic gerere nos debemus: non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore. Huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit; honestum ei vile est cui corpus nimis carum est. Agatur eius diligentissime cura, ita tamen ut, cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit* (14, 1-2).

³¹ À vrai dire, il semble que parfois le principe selon lequel il n’y a que la vie qui compte ait affecté aussi les croyants, même aux niveaux les plus élevés de la hiérarchie (catholique): je renvoie au blog <https://www.diakonos.be/settimo-cielo/coronavirus-deux-pas-teurs-de-leglise-deux-styles-comparaison-de-leurs-declarations/>.

³² Je remercie V. Revello pour avoir partagé cette réflexion avec moi.

nous avons vu plus haut (ch. 2) comme étant la composante la plus nettement postmoderne de l'idolâtrie contemporaine: c'est Rey lui-même qui l'explique dans une page de grande lucidité³³; par conséquent, la position de Sénèque se range encore à un autre niveau³⁴.

En conclusion, l'actualité du soin des âmes et des exercices spirituels de Sénèque confirme, de manière quasi-pédagogique, le contraste axiologique et la spécularité de la condition actuelle par rapport à l'éthique ancienne et stoïcienne en particulier.

³³ «Nous nous trouvons toujours plus dépendants du “système de santé”, comme le drogué dépend de sa drogue [...]. Notre dépendance est telle qu'il se trouve des personnes qui, effrayées à l'idée qu'une décrépitude médicalement prolongée les assujettisse totalement au système hospitalier, ne voient pas d'autre solution pour conjurer le danger que de se tourner encore vers ce système et réclamer de lui qu'il mette fin à leurs jours. Ils appellent cela mourir dans la dignité» (Rey, 2020, p. 46). Cette réflexion requiert pourtant à mon avis un approfondissement, issu de deux confrontations distinctes *per litteras* avec V. Laurand et E. Spinelli: à mon avis, le rapport entre euthanasie et «idolâtrie de la vie» tourne autour de la conception légale de la vie comme bien disponible ou indisponible (cf. respectivement Fornero, 2020 et Leotta, 2019): les traditions pythagorico-platonicienne (que l'on songe seulement à Cic., *Somn.*, 15: *nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest*) et judéo-chrétienne, en faisant de la vie un «don de Dieu», prônaient naturellement sa nature indisponible, alors que les tenants de l'autonomisation de l'homme rangent même la vie parmi les biens à disposition. En théorie, dans cette dernière conception, qui convient parfaitement à l'«idolâtrie de la vie», la personne ne devrait avoir aucun recours à la permission/intervention de l'État pour se suicider, alors que, dans l'autre, tout au contraire, l'État a le droit et le devoir de surveiller que les biens indisponibles ne soient soustraits et annulés. Or, je crois que la phase présente de l'«idolâtrie de la vie», durant laquelle les partisans de l'euthanasie réclament l'intervention active de l'État, sert à apposer un sceau officiel, tranquillisant et banalisant, sur une pratique jugée encore comme un crime par plusieurs. Une fois que l'euthanasie sera devenue un «droit de l'Homme» par soumission à la nouvelle morale proposée par la toute-puissance de l'État-providence, elle sera probablement reconduite à la sphère privée. L'avortement, dont la bataille pour la libéralisation a commencé bien avant celle pour l'euthanasie, donne à mon avis un exemple récent de comment cette progression puisse se dérouler (je suis conscient que les deux sujets sont distincts: mon but ici n'est pas de mettre en question le statut du fœtus, mais d'analyser l'évolution de la mentalité commune). Au début, donc, l'intervention publique devait servir à préserver la femme du risque d'une opération clandestine et l'officialité de l'établissement sanitaire contribuait à la convaincre d'être en train de subir une opération moralement correcte et non pas de commettre un meurtre. L'avortement devenu un «droit reproductif», l'usage de produits médicamenteux comme la pilule RU 486 reportera probablement cette pratique du tout dans la sphère privée, comme elle l'était avant la libéralisation.

³⁴ Je retourne sur Sénèque et le suicide dans un prochain article (Malaspina, 2021b); cf. aussi Braunstein (2018, pp. 279-375).

Bibliographie

- BARBU D. (2012), *Idole, idolâtre, idolâtrie*, in C. Bonnet, A. Declercq, I. Slobod-zianek (éds.), *Les représentations des dieux des autres*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta, pp. 31-49.
- BEES R. (2004), *Die Oikeiosislehre der Stoa, 1, Rekonstruktion ihres Inhalts*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- BRAUNSTEIN J.-F. (2018), *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Grasset, Paris.
- CANFORA L., REBENICH S. (2021), *I classici "decolonizzati"*, in "Quaderni di Storia", 47, 93, pp. 5-11.
- COURTIL J.-C. (2015), *Sapientia contemptrix doloris. Le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Latomus, Bruxelles.
- ID. (2018), *Le fonctionnement de la douleur chez Sénèque: entre physiologie médicale et éthique stoïcienne*, in B. Petey-Girard, P. Séverac (éds.), *Représentations de la souffrance*, Garnier, Paris, pp. 151-64.
- DAMSCHE G., HEIL A., WAIDA M. (eds.) (2014), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston.
- DE GAETANO R., MAIELLO A. (a cura di) (2020), *Virale. Il presente al tempo dell'epidemia*, Luigi Pellegrini, Cosenza.
- EDWARDS C. (2014), *Ethics v: Death and Time*, in Damschen, Heil, Waida (2014), pp. 323-41.
- ENGBERG-PEDERSEN T. (1986), *Discovering the good: oikeiosis and kathékonta in Stoic ethics*, in M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, CUP, Cambridge, pp. 145-83.
- EVENEPOEL W. (2004), *The Philosopher Seneca on Suicide*, in "Ancient Society", 34, pp. 217-43.
- FORNERO G. (2020), *Indisponibilità e disponibilità della vita: una difesa filosofico giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria*, UTET, Torino.
- GRAVER M. (2007), *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago.
- GRAZIANO M. (a cura di) (2020), *Filosofi in ciabatte. Divagazioni filosofiche ai tempi del Coronavirus*, Corisco, Roma-Messina.
- GRILLI A. (1963), *Diastrophe*, in "ACME", 16, pp. 87-101 [= ID., *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Paideia, Brescia, pp. 375-404].
- KER K. (2009), *The Deaths of Seneca*, OUP, New York-Oxford.
- KÜHN W. (2011), *L'attachement à soi et aux autres*, in M.-O. Goulet-Cazé (éds.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Vrin, Paris, pp. 237-366.
- LAIGNEL-LAVASTINE A. (2020), *La déraison sanitaire. Le Covid-19 et le culte de la vie par-dessus tout*, Le bord de l'eau, Lormont.
- LAURAND V. (2005), *La politique stoïcienne*, PUF, Paris.
- LEOTTA C. (2019), *Perché la vita è un diritto indisponibile*, in "Cristianità", 99, pp. 61-71 (<https://alleanzacattolica.org/perche-la-vita-e-un-diritto-indisponibile/>).
- LÉVY C. (1997), *Les philosophies hellénistiques*, Librairie Générale Française, Paris.
- LI CAUSI P. (2020), *Il virus, i classici, il corpo, le bussole*, in "ClassicoContemporaneo", 6, pp. 1-9.

- MALASPINA E. (2015), *Dolor in Seneca: dai presupposti teoretici alle pratiche consolatorie ed alle passioni in scena*, in “Antiquorum Philosophia”, 9, pp. 41-53.
- ID. (2021a), *Compte rendu de Courtil (2015)*, in “Gnomon”, sous presse.
- ID. (2021b), *Il dolore cronico acuto, la morte, il suicidio e l'ossessione della tortura in Seneca: una falla nella resistenza del sapiens?*, in “GIF”, 73, sous presse.
- MALASPINA E., WILDBERGER J. (eds.) (2020), *Axiological Confusion and Its Causes*, in “ΠΗΓΗ/Fons”, 5, pp. 1-176 (<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/FONS/index>).
- MORGAN T. (2007), *Popular Morality in the Early Roman Empire*, CUP, Cambridge.
- MORIN E. (2002), *Pour une politique de civilisation*, Arléa, Paris.
- ID. (2020), *Changeons de voie – Les leçons du coronavirus*, Denoël, Paris.
- NAPOLITANO L., CHIURCO C. (a cura di) (2020), *Senza corona. A più voci sulla pandemia*, QuiEdit, Verona.
- NUSSBAUM M. (2010), *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- ONIGA R. (2009), *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, Fede & Cultura, Verona.
- ORTEGA Y GASSET J. (1930), *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid.
- PROST F. (2004), *Les théories hellénistiques de la douleur*, Peeters, Louvain-Paris.
- RADICE R. (2000), *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano.
- REY O. (2020), *L'idolâtrie de la vie*, Gallimard, Paris.
- REYDAMS-SCHILS G. (2005), *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, University of Chicago Press, Chicago.
- SALZANI C. (2015), *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy*, in B. Moran, C. Salzani (eds.), *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury, London, pp. 109-23.
- SANDELIN K.-G. (1996), *The Jesus-tradition and idolatry*, in “New Testament Studies”, 42, pp. 412-33.
- SCARPAT G. (1995), *L'idolatria nell'antichità classica e nel libro della Sapienza*, in “Paideia”, 50, pp. 307-53.
- SEIDLER M. J. (1983), *Kant and the Stoics on Suicide*, in “Journal of the History of Ideas”, 44, pp. 429-53.
- SETAIOLI A. (2014), *Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and Lebensform*, in Damschen, Heil, Waida (2014), pp. 239-51.
- SNOW C. P. (1964), *The Two Cultures and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*, CUP, Cambridge.
- SPINELLI E. (2019), *Physiologia medicans: The Epicurean Road to Happiness*, in L. Castagnoli, P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories. Theories and practices*, OUP, Oxford, pp. 278-91.
- ID. (2020a), *Nuovi sguardi sull'esistenza: paura, responsabilità e rinuncia*, in Graziano (2020), pp. 179-83.
- ID. (2020b), *Gestire la paura. Nuovi valori nel tempo del Coronavirus*, in De Gatanano, Maiello (2020) (<https://www.fatamorganaweb.it/gestire-la-paura-nuovi-valori-nel-tempo-del-coronavirus/>).

- STRIKER G. (1983), *The Role of oikeiosis in Stoic Ethics*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 1, pp. 145-67.
- TADIC-GILLOTEAUX N. (1963), *Sénèque face au suicide*, in “AC”, 32, pp. 541-51.
- VAN HOOFF A. J. L. (1990), *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, Routledge, New York.
- VEGETTI M. (1987), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- WILDBERGER J. (2014), *Ethics v: Death and Time*, in Damschen, Heil, Waida (2014), pp. 301-22.

Didattica della filosofia

Filosofia nei licei: esercizio del pensiero in piena emergenza di *Federica Chicarella**

Abstract

This short article aims to retrace my personal experience teaching Philosophy at a Human Science High School during lockdown in the first semester in 2020, to show how philosophy has found its place in the digital world and created an opportunity to keep alive the “exercise of thinking” during a full emergency.

Keywords: Virtual Dimension, Space, Covid Event, Writing, Technology, Dialogue, Debate.

1. L'evento pandemico e il bisogno di interrogarsi

A partire da marzo 2020, come ben sappiamo, la diffusione del Covid-19 ha comportato la chiusura delle scuole e un conseguente ripensamento dell'insegnamento. La didattica in presenza è stata tramutata in didattica a distanza e tutto il corpo scolastico (docenti e studenti) si è trovato immerso in un “ambiente” di formazione ed educazione in modalità on line. Il seguente articolo è frutto di riflessioni personali e osservazioni maturate dall'esperienza di insegnamento della filosofia presso il Liceo “Stabili-Trebbiani” di Ascoli Piceno durante il periodo di *lockdown* (marzo-giugno) dell'anno appena trascorso; ho avuto il piacere di condividere e apprezzare tali considerazioni in occasione di un Convegno on line tenuto nella Giornata mondiale della Filosofia¹. Ci si augura di arricchire con il

* Dott.ssa in Filosofia e socio SFI – sezione di L'Aquila; federicachicarella@gmail.com.

¹ Nel giorno 19 marzo 2020 ricorreva la Giornata Internazionale della Filosofia, pertanto la Società Filosofica Italiana – sezione di L'Aquila ha organizzato il *webinar Dov'è l'essere umano? Filosofia in Quarantena*, a cui ho avuto il piacere di partecipare in qualità di relatrice. Ringrazio la presidente della SFI – L'Aquila, prof.ssa Lucia Maria Grazia Parente, responsabile scientifica dell'attività seminariale e docente di Filosofia morale presso

presente contributo pensieri maturati in campo filosofico sul rapporto tra didattica della filosofia e dimensione digitale in piena emergenza.

La diffusione del Covid ha posto il singolo di fronte a un capovolgimento del reale in cui ogni personale certezza ha perso validità assoluta. Di fronte all'evento² pandemico (da *pan*, "tutto" e *demòs*, "popolo") che ha travolto la collettività è lecito chiedersi "Dove è l'essere umano?". Il singolo è stato chiamato a domandarsi su di sé, sul suo essere al mondo con e per gli altri, sulla fragilità della vita e soprattutto i giovani hanno dovuto riflettere sul valore e il senso dell'esistenza durante un percorso di vita per loro già in salita, un cammino di crescita imperniato di incertezze e paure, che richiama il bisogno di intessere relazioni ed esperienze condivise.

Nell'immediato *lockdown*, pertanto, gli adolescenti hanno fortemente risentito del distanziamento fisico: le loro esperienze di vita sociale e comunitaria sono state interrotte e il loro "Io" che si alimentava del rapporto con l'altro si è ritrovato confinato in una solitudine non voluta. Il bisogno di confrontarsi, di essere ascoltati, il desiderio della condivisione di interrogativi e pensieri autentici sono stati ingabbiati in una realtà chiusa. Diventava perciò difficile per gli alunni delle classi che ho avuto il piacere di accompagnare nel percorso scolastico ricreare quella dimensione socratica che timidamente e audacemente avevamo costruito nell'ambiente classe per l'esercizio della filosofia.

Gli studenti sono stati impegnati a riformulare la loro visione del mondo ancor prima di possederne una, pertanto più viva si è fatta per loro l'esigenza di costruire, di fronte alle incertezze che l'evento Covid ha fatto emergere, una rete causale di spiegazioni tra il proprio essere al mondo e la mondità in termini globali. Hanno orientato l'attenzione su se stessi, sul loro rapporto con la collettività, fino a richiamare in causa il legame ontologico dell'essere vivente con la natura. Preme infatti ricordare che il prefisso *pan* del termine pandemia rimanda al principio anassagoreo del "tutto in tutto"³ e ridona alle coscienze, mediante la "rielaborazione"

l'Università degli Studi dell'Aquila. Ringrazio inoltre il prof. Rocco Ronchi, docente di Filosofia Teoretica, con il quale ho avuto il piacere di tenere la tavola di discussione e i proff. Alessandro Conti e Pio Basilico, rispettivamente vicepresidente e segretario/tesoriere della SFI – L'Aquila.

² Si desidera marcare il termine "evento" che, come ha ricordato Rocco Ronchi (2020), include nella sua denominazione il trauma: «Se non c'è trauma non c'è evento. Il trauma è il sentimento incontrovertibile dell'accadere. Certifica che qualcosa è accaduto. Ha segnato una discontinuità nelle nostre vite, ci lascia nell'incertezza e nell'ignoto di ciò che è accaduto».

³ Per un approfondimento del concetto presocratico di "tutto in tutto" si consiglia la lettura di Lanza (1966).

del trauma, la consapevolezza cosmica che ogni individuo è in rapporto indissolubile con la realtà. L'esperienza personale prende perciò forma solo nel rapporto reticolare con la mondità nella sua interezza. Il pensiero degli allievi ha quindi valicato, di fronte all'evento cosmico, i confini della quotidianità e si è esteso alla realtà intera con lo scopo di immergersi nel caos di interrogativi generati dal trauma Covid.

Assorti nella dimensione dell'emergenza, durante le lezioni da remoto, è stato possibile intavolare con gli studenti diverse discussioni che hanno portato a riflettere su temi incontrati nella storia della filosofia e già affrontati in parte nel contesto classe, ma che in tale situazione si sono attualizzati. Il concetto di identità, i principi di appartenenza (il già citato "tutto in tutto") e di estraniamento (inteso come l'essere fuori da sé in termini sia psicoanalitici che storici, basti pensare al concetto di estraniamento in Hegel), il senso di libertà (concetto che ripercorre tutta la storia della filosofia) hanno coinvolto in piena emergenza personalmente ed emotivamente ogni alunno; si sono aperti dibattiti su problematiche che hanno interessato una dimensione più intima di ogni studente (specchio del loro vissuto) e che li ha resi consapevoli, travolti dall'inaspettato, che «non esistono concetti semplici. Ogni concetto ha delle componenti [...] è una molteplicità» (Deleuze, Guattari, 1996, p. 23) e richiedono di essere ripensati a partire dal problema traumatico, immergendosi nel caos, aprendo così la propria mente all'esperienza della filosofia per elevarsi al di sopra dell'evento stesso.

Credo perciò che forte sia divenuto negli studenti il bisogno di essere attori della discussione. L'evento Covid ha generato turbamenti, ma si è rivelato anche, come afferma Rocco Ronchi, *kairos*, "occasione"⁴ per ripensare il già noto a partire da un vortice di interrogativi inattesi. È affiorata in loro la necessità di fare filosofia. Riflettendo sul trauma e attraverso un confronto attivo è stato possibile riporre in discussione interpretazioni consolidate nella storia dell'umanità e soprattutto cristallizzate dalla società occidentale. Nessun dogma, nessun pregiudizio, nessuna teoria possono soddisfare il bisogno di interrogarsi ancora su una realtà caotica e ingovernabile. L'evento richiama tutti a domandarsi su un presente che già è storia e che va colto nel suo divenire, nella sua trasformazione.

2. La filosofia e lo spazio digitale

Ma dove discutere in quarantena? Quale luogo poteva concedere la possibilità di dialogare?

⁴ Si fa riferimento alla relazione esposta da Ronchi (2020) durante il *webinar Dov'è l'essere umano? Filosofia in quarantena*.

Di fronte alla privazione di spazi di condivisione è stato necessario ricreare ambienti di riflessione e discussione, contesti in cui esprimere il nostro *essere relazionale* esternando nel dialogo con l'altro una molteplicità di interrogativi e perplessità.

La classe virtuale è stato il possibile scenario su cui confrontarsi. L'unico luogo dove mantenere vivo lo scambio comunicativo tra generazioni e culture. Uno spazio indefinito, un luogo non luogo, cioè un luogo non percepito, non fatto o occupato di materia. Le classi virtuali sono frutto del divenire della tecnica, ma sono anche una dimensione che sfugge all'oggettività del reale. Un'area inizialmente sconosciuta, ombrosa, fatta di silenzi degli studenti ed echi dei docenti che si propagavano nella distanza abissale. Generalmente la comunicazione richiede un canale di irradiazione che stabilisca un contatto tra i pensatori; per tradizione intellettuale e sociale sono stati tracciati dei confini entro i quali discutere. La creazione dei concetti, come ricorda Deleuze, richiede infatti una «zona di vicinanza» di espressione dei pensieri (Deleuze, Guattari, 1996, p. 27). Dunque, come poter fare filosofia in uno spazio indefinito? La filosofia era destinata a declinare in una narrazione epica, in una lettura solitaria dei testi?

La classe digitale ha in parte limitato la capacità dell'agire e dell'interagire del docente e degli alunni, rendendo difficile l'insegnamento in sé. Un insieme di aspetti che favorivano nella classe reale il processo di apprendimento della filosofia si sono dissolti ed è stato per questo necessario ripensare la didattica. Nella classe digitale, infatti, viene meno la possibilità di catturare tramite alcuni segnali della comunicazione non verbale (a tal riguardo, rilevanti sono gli studi della scuola di Palo Alto) l'attenzione degli studenti. La forza vocale, l'intonazione, i movimenti di prossimità che vengono generalmente impiegati dal docente nel contesto reale, consolidano la relazione sociale, favoriscono la comunicazione con gli studenti e rafforzano il processo di apprendimento degli stessi i quali solitamente rispondono con maggiore impegno e interesse alle attività didattiche proposte. Altro aspetto mancante nella classe virtuale sono gli sguardi, le espressioni dei volti degli alunni che consentono al docente di capire in presenza se sono stati compresi gli argomenti introdotti oppure se sono presenti delle perplessità: la possibilità per l'insegnante di cogliere nell'immediato ciò che non risulta chiaro facilita di certo la spiegazione. Tuttavia c'è da dire che la filosofia non cerca semplificazioni, ma anzi esplora il non compreso. Pertanto, nonostante questi aspetti su cui poggiava l'insegnamento tradizionale siano venuti a mancare, la filosofia, per natura comunicativa, tesa verso l'ignoto, poteva ritrovare una sua espressione nella nuova dimensione.

Malgrado il difficile impatto iniziale mi sono resa conto che la filosofia poteva diramarsi sulle piattaforme virtuali poiché *in uno spazio senza con-*

fini la filosofia non conosce limiti, ha la possibilità di estendersi ed esprimersi in una pluralità di pensieri. L'ostacolo "fisico" del *device* andava superato attraverso la filosofia che poteva proiettarsi tramite l'esercizio del pensiero oltre lo schermo, in quel framezzo che collega insegnanti e alunni, in quel non luogo in cui la classe virtuale si propaga: la distanza a-percettiva diveniva teatro dell'agire filosofico. Ciò che poteva abitare quello spazio informe erano solo ed esclusivamente il flusso vitale di pensieri e parole, di discorsi e dibattiti, imbibiti di *pathos*. Concetti noti, marmorizzati nella loro fissità e regolarità, potevano riacquisire con l'evento vissuto la loro *dynamis*, cioè la loro possibilità di manifestarsi in infiniti modi. Come afferma Deleuze «I concetti vanno all'infinito [...]. Il concetto è incorporeo, sebbene si incarni e si realizzi nei corpi, ma appunto senza confondersi con lo stato delle cose in cui si realizza. Non ha coordinate spazio-temporali, ma soltanto ordinate intensive» (Deleuze, Guattari, 1996, p. 29). Disponendo di una estensione senza confini, il virtuale diveniva mezzo a disposizione per mantenere sempre viva la discussione filosofica.

La classe poteva quindi diventare un luogo dove poter riprendere questioni che la filosofia ha lasciato sempre aperte. Ripensare il già detto e il già noto alla luce di un evento ignoto così da rendere il pensiero in divenire la possibilità operativa e produttiva per l'uomo di valicare i confini della situazione-limite⁵. La filosofia si mostra perciò propositiva di una riflessione che va al di là del rapporto del singolo con la sua circostanza, e si estende alla totalità, all'umanità intera chiamata ad affrontare la pandemia, spingendosi oltre la determinazione di risposte assolutistiche.

Dopo aver superato l'imbarazzo iniziale di ritrovarsi in un ambiente nuovo e sconosciuto, timidamente gli studenti hanno dato spazio alle parole consapevoli che in quel frangente avevano un peso maggiore in quanto giungevano all'altro ancor prima della persona, avrebbero perciò rappresentato nudamente il loro pensiero. Tuttavia, anche alunni introversi e riservati hanno dato voce a pensieri profondi, incoraggiati forse dalla sicurezza del focolare domestico. Ho pensato dunque che probabilmente la separazione tra sé e gli altri poteva essere colmata dall'invisibile intrecciarsi di pensieri e parole, di concetti e opinioni. I discorsi avrebbero mantenuto il legame esistenziale e indissolubile della relazione con l'altro oltre che favorito il recupero di una trasmissione del sapere orale.

Era dunque possibile ripensare le lezioni per garantire l'esercizio del pensiero anche in piena emergenza. Bisognava solo addentrarsi in quella estensione ancora inesplorata, dare una direzione alle attività didattiche così da sopperire in parte al disequilibrio dell'evento Covid. Perché dun-

⁵ Di definizione jasperiana. Per approfondimenti, cfr. Gentile (2016).

que non riproporsi un'impostazione socratica delle lezioni? Il digitale non poteva configurarsi solo come strumento attraverso cui ascoltare poiché avrebbe sortito i medesimi effetti che secondo Socrate avrebbe prodotto la scrittura, ovvero una ricezione passiva di informazioni che avrebbero indebolito l'attività del pensare: «divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, in realtà, non le sapranno» (Platone, *Fedro*, 275a10-b3, trad. it. Reale, 2000, p. 197). È attraverso il mito di Theuth⁶, narrato nel *Fedro*, che Socrate ha mostrato le sue perplessità nell'adozione della scrittura come strumento di trasmissione del sapere in quanto credeva che la sapienza doveva essere espressa tramite l'esercizio dialettico a partire da riflessioni generate nella propria anima; la scrittura invece, si mostrava, a suo dire solo come strumento di supporto alla memoria, un mezzo che sembrava sostituirsi in parte al pensare. Nella storia del sapere, la scrittura, contrariamente a quanto credeva Socrate, ha mostrato un ruolo complementare al pensare poiché ha reso possibile, ai lettori successivi, di "dialogare" con pensatori del passato, di comunicare con il prossimo superando ogni distanza e di arricchire la conoscenza ripercorrendo tracce scritte di teorie e concetti sempre attuali. La scrittura è dunque stata interiorizzata a tal punto da divenire antropologicamente e culturalmente fondamentale per l'espressione e la produzione del pensiero; potremmo pertanto definirla come una diramazione della nostra mente.

Nel momento in cui è subentrata la tecnologia potremmo aver mostrato, così come Socrate, perplessità sull'utilità del mezzo, soprattutto se impiegato nel processo di formazione. Appare evidente che tra le varie funzionalità, i *devices* hanno senz'altro il compito di «richiamare alla memoria» (cfr. Ramadan, 2019) impegni e comunicazioni importanti, sostituendosi quasi totalmente alla memoria stessa. Pertanto i timori di Socrate di fronte all'introduzione della scrittura, sembrano riproporsi con l'utilizzo degli strumenti tecnologici. C'è tuttavia da precisare che la classe virtuale mostra sembianze sottilmente diverse rispetto ai nuovi dispositivi, tanto da sormontare il timore che possa «indebolire la memoria» (*ibid.*) e ostacolare l'esercizio del pensiero. Infatti la classe virtuale nella sua semplicità fornisce, come già detto, una estensione vuota dove dialogare in completa trasparenza e che stimola la curiosità di ripensare ogni questione a partire dal sostanziale, ovvero di liberarsi di ogni preconcetto ripensando

⁶ Theuth, dio egizio inventore della scrittura, presentò la sua invenzione al re Thamus definendola conoscenza che avrebbe reso «più sapienti e più capaci di ricordare». Ma il re mostrò le sue perplessità sui benefici della scoperta in quanto la scrittura, «per la mancanza di esercizio della memoria, avrebbe prodotto nell'animo di coloro che l'avrebbero imparata la dimenticanza» (Platone, *Fedro*, 275a3-4, traduzione riadattata alla nota).

do il tutto a partire dall'evento pandemico. Nello spazio digitale il dialogo ha trovato la sua collocazione offrendo l'opportunità di confrontarsi su più verità e di sorvolare in modo prospettico sulla realtà⁷. La filosofia ha dunque concesso di proseguire le attività a distanza servendosi del digitale come strumento di propagazione di discussioni.

3. L'insegnamento della filosofia nell'aula virtuale: strumenti e metodologie

Come mantenere in vita il dialogo filosofico nell'aula virtuale? Quali strategie didattiche scegliere per l'insegnamento della filosofia nella DAD? Convinta dell'idea che ogni discussione, di qualunque natura sia, necessiti prima una riflessione in autonomia e l'acquisizione di conoscenze chiave per la strutturazione delle argomentazioni, ho pensato di fornire agli studenti del materiale didattico studiato appositamente per renderli maggiormente autonomi nell'impostazione dello studio della filosofia e nella lettura⁸ dei frammenti filosofici scelti. Le presentazioni multimediali, costruite di volta in volta, si sono mostrate valido strumento per l'insegnamento a distanza: attraverso i colori, le frasi d'effetto e gli schemi sintetici, catturavano l'attenzione degli alunni, guidavano nella comprensione dei concetti principali e fungevano da "fonte" su cui annotare chiarimenti e considerazioni. Tuttavia la Filosofia richiede estesi ragionamenti e profonde riflessioni che non possono essere sinteticamente ricondotte a mera schematizzazione; per questo le presentazioni multimediali sono state accompagnate da registrazioni vocali che, seguendo la scansione delle *slides* introducevano, chiarivano e approfondivano i filosofi e i concetti scelti e indicati nella programmazione annuale. Pensate anche per far percepire la vicinanza del docente nella difficoltà del momento pandemico, le spiegazioni audio hanno concesso agli alunni la possibilità di riflettere in modo approfondito sulle tematiche trattate nel rispetto dei loro tempi di apprendimento, in quanto l'audio nella sua semplicità può essere riascoltato oppure messo in pausa. Sulla base di quanto osservato credo si possa dire che gli alunni, attraverso il materiale didattico fornito, abbiano affinato le loro tecniche di studio e acquisito maggiore padronanza della disciplina preparandosi così al dialogo socratico su classe virtuale.

Successivamente, è stato possibile intavolare insieme alle classi con maggiore maturità filosofica (classi quarte e quinte liceali) e avvezze all'esercizio del pensiero discussioni prevalentemente estemporanee, dando

⁷ Preciso inoltre che, a mio avviso, l'impostazione socratica delle lezioni aiuta sempre i giovani a maturare competenze argomentative e critiche.

⁸ Sull'importanza della lettura nella didattica scolastica cfr. Motta (2020, pp. 87-98).

spazio a osservazioni di differente taglio che gli alunni stessi avevano maturato in autonomia sugli argomenti studiati, tramutando la classe virtuale in spazio interattivo. Ne sono esempio le riflessioni nate (anche sviluppate su testo argomentativo) sul concetto di libertà durante lo studio del pensiero etico dei maggiori filosofi del Settecento. Alla luce delle restrizioni osservate per contenere la diffusione del Covid, gli alunni hanno maturato la consapevolezza che il diritto alla libertà personale, di cui Locke ribadisce il carattere di inviolabilità, è in stretta relazione con la libertà del prossimo, della collettività. Non è pertanto un concetto che si può esaurire nell'analisi di una condizione particolare o definire solo in termini singolari, ma richiede una riflessione approfondita per cogliere la natura universale del concetto stesso di libertà.

Mentre per i giovani da poco accostatisi alla filosofia (il caso delle classi terze liceali) sarebbe stato invece più complesso avviare un dialogo completamente libero in quanto, per lo più gli studenti, non sentendosi “padroni” della disciplina, temevano maggiormente il confronto e mostravano due atteggiamenti opposti: alcuni intervenivano meno possibile, altri invece esprimevano loro opinioni prestando poca attenzione all'ascolto. È stato quindi necessario condurli nella conoscenza del dialogo, del resto, lo stesso Socrate era solito guidare la discussione nei dibattiti tenuti con i suoi “inesperti” interlocutori, ponendosi, così come diremmo oggi, come facilitatore del processo di apprendimento. Pertanto, incuriosita dalle recenti metodologie, con la collaborazione della prof.ssa Lucia Iacopini⁹ abbiamo scelto di ricorrere quasi al termine dell'anno scolastico al *debate*¹⁰ (dibattito), metodologia innovativa che posta a supporto della pratica filosofica, ha reso possibile guidare i ragazzi nell'esercizio del pensiero, senza sostituirsi a essi, nel rispetto delle fasi di elaborazione di un'argomentazione e dei tempi di discussione. È opportuno definire brevemente il *debate* come una discussione strutturata tra due gruppi di studenti che «sostengono e controbattono un'affermazione o un argomento dato dall'insegnante, ponendosi in un campo (pro) e nell'altro (contro)» (Panzavolta, Cinganotto, 2018, p. 5). Una metodologia suddivisa in fasi e tempi che ha visto gli studenti pienamente coinvolti nell'attività filosofica:

⁹ Docente di Filosofia ed esperta universitaria di metodologie innovative e inclusive.

¹⁰ Si riportano qui le osservazioni personali sull'uso del *debate* per l'insegnamento della filosofia. Ringrazio la prof.ssa Lucia Iacopini che ha proposto il progetto e con la quale ho avuto il piacere di collaborare nella realizzazione del *debate*, interamente su piattaforma digitale. La sua costante presenza e le sue conoscenze in campo digitale sono state fondamentali per lo svolgimento dell'intera attività a distanza. Un'accurata analisi pedagogica e didattica delle diverse fasi che hanno caratterizzato il *debate*, dei programmi utilizzati e delle loro diverse estensioni, saranno oggetto di una valutazione scientifica della prof.ssa Lucia Iacopini.

da un iniziale confronto sulla tematica scelta dal docente e una successiva documentazione sull'argomento proposto, vengono costruite dagli alunni accurate argomentazioni, successivamente esposte attraverso il supporto di contenuti multimediali; è solo sul finire che l'accurato lavoro di ricerca, frutto di osservazioni condivise e approfondite analisi, sfocia in un dibattito conclusivo tra i due gruppi chiamati a confrontarsi sul tema proposto.

Il *debate* è stato sviluppato dai ragazzi sul concetto di "amore", tema ricco di *pathos* che richiede un profondo sguardo interiore, in quanto chiama gli alunni a rivolgere l'attenzione su un sentimento fondamentale nell'adolescenza. Amore nel mondo giovanile prende una venatura semanticamente fisica, corporea, passionale e irrazionale ma è anche un concetto, un sentimento che non si esaurisce nell'unione dei corpi, così come insegna la filosofia. Socrate stesso nel *Simposio*, descrivendo la natura demonica di *eros*, mostra Amore come tensione verso il sapere, è desiderio di ricerca di sé, che può esplicarsi nella scuola, ovvero in «quel luogo fisico e ideale in cui l'essere umano forma la propria personalità, studia senza uno scopo preciso, se non quello di conoscere e crescere» (Nucci, 2020, p. 29)¹¹. Perciò, attraverso l'attenta analisi della tematica scelta ci auguravamo di accrescere negli alunni proprio l'amore per la conoscenza oltre che la consapevolezza dell'importanza della filosofia, considerata personalmente atteggiamento fondativo dell'essere pensante. Amore è un termine sempre difficile da descrivere, ma nonostante l'iniziale imbarazzo degli studenti, nell'ambito dei rispettivi gruppi, hanno preso forma sfumature di pensiero e riflessioni profonde. Collegati su classi virtuali differenti e supportati dalle docenti, gli alunni hanno impostato il loro lavoro partendo dalla lettura dei miti dell'androgino e della nascita di *eros* e proseguito l'attività con la ricerca di altre fonti. Dopo aver acquisito conoscenze adeguate, come in rappresentanza di due scuole di pensiero opposte, un gruppo ha riflettuto ed elaborato un'argomentazione a sostegno dell'idea platonica di amore come conoscenza, mentre il gruppo opposto ha formulato una controtesi a favore del concetto di amore come desiderio fisico, legato ai corpi e non all'anima, volta a confutare la trattazione del gruppo opposto. Gli alunni hanno esposto su classe virtuale riunita le relazioni finali, arricchite di presentazioni multimediali di forte impatto visivo e di chiarezza comunicativa. Il dibattito conclusivo, vivamente sentito, li ha resi consapevoli dell'infinità di idee e ragioni che possono essere accolte e coesistere nella costruzione di ogni concetto. A conclusione della discussione, è stato significativo anche il lavoro svolto dal gruppo "giuria" che ha dovuto ac-

¹¹ Il termine greco *scholè* è inteso, così come ricorda Matteo Nucci, nel suo originario significato di "tempo libero", in quanto la scuola concede la possibilità di innalzarsi al di sopra dei bisogni materiali.

quisire una buona conoscenza del concetto di amore in Platone per poi poter (ovvero saper) valutare la qualità del dibattito filosofico.

Una metodologia pertanto strutturata, scandita in precise fasi, che poco rispecchia la fluidità del dialogo socratico, ma che ha reso gli studenti i protagonisti della discussione dimenticando in parte l'ostacolo tracciato dalla distanza. Un lavoro condiviso che ha concesso di raggiungere un fondamentale obiettivo filosofico: saper pensare con gli altri, accogliendo il punto di vista dei compagni.

Mantenendo sempre alta la qualità del discorso, il dialogo in sé credo che possa "risvegliare" nelle giovani menti la curiosità e l'amore che inducono alla conoscenza. Donando movimento a profondi pensieri, gli alunni attraverso il confronto "socratico" rivolgono la loro attenzione a qualsiasi concetto senza accontentarsi di sintetiche risposte. Si rende manifesto quell'atteggiamento filosofico di risonanza deleuziana che fa di una singola questione un problema esteso e di risonanza globale:

i concetti si raccordano, si intersecano, coordinano i loro contorni, compongono i loro rispettivi problemi, appartengono alla stessa filosofia, anche se hanno storie diverse. Ogni concetto che abbia un numero finito di componenti, si biforcherà verso altri concetti, diversamente composti ma costitutivi di altre regioni dello stesso piano, rispondenti a problemi collegabili, compartecipati di una co-creazione. Un concetto non esige soltanto un problema attraverso cui rimaneggiare o sostituire concetti preesistenti, ma anche un incrocio di problemi dove allearsi con altri concetti coesistenti (Deleuze, Guattari, 1996, p. 26).

Sulla base dell'esperienza di insegnamento vissuta si può affermare che la Filosofia ha reso possibile dare forma su classe virtuale a un incontro di fluidi pensieri che hanno impreziosito il cammino esistenziale di ogni studente. Le attività filosofiche svolte non hanno restituito verità assolute e indiscutibili, ma hanno donato ai giovani la consapevolezza che possono coabitare in noi e negli altri una moltitudine di saperi che non si esauriscono mai e che spingono alla ricerca di nuovi significati. Del resto lo stesso Socrate, come afferma Deleuze «non ha mai smesso di rendere impossibile qualunque discussione, sia con il rapido scambio di domande e risposte, sia con il lungo rivaleggiare dei discorsi» (Deleuze, Guattari, 1996, p. 37).

L'esercizio di un pensiero condiviso, mantenendo vivo il confronto, ha concesso agli studenti di sconfinare le mura domestiche e congiungersi intellettualmente al pensiero dell'altro. Mentre lo spazio fisico in piena emergenza tracciava confini, il loro pensiero valicava ogni muro.

In conclusione, durante il periodo del *lockdown*, grazie alla natura versatile e dinamica della filosofia, è stato possibile proseguire le attività anche attraverso il digitale e tramite l'uso di metodologie innovative,

senza però nascondere che difficile è stato ritrovarsi e ambientarsi in una dimensione-altra dal quotidiano. La tecnologia, nella personale esperienza, non si è sostituita al compito del pensare, ma ha svolto la funzione dell'essere mezzo per il mantenimento di un dialogo attivo. Ciononostante è necessario che la dimensione digitale non invada e domini il campo dell'esistenza fisica e intellettuale. È bene prestare attenzione all'uso che si fa del mezzo digitale soprattutto nella dimensione scolastica poiché l'esclusivo insegnamento a distanza non credo conceda al docente la possibilità di cogliere le dinamiche emotive e sensibili che agitano gli animi dei giovani studenti e non dia l'opportunità agli alunni di vivere ed esternare emozioni e sentimenti. Essi necessitano di sentire la vicinanza sociale, di essere riconosciuti all'interno di una comunità non solo attraverso parole e discorsi, ma anche attraverso i gesti e momenti di convivialità che si creano nella comunità-classe. Pertanto si mantiene aperta la riflessione su quali possano essere gli effetti della prolungata didattica a distanza per la formazione delle nuove generazioni e per il mantenimento dell'integrità sociale, poiché elemento ontologico dell'essere umano è l'essere al mondo con e per l'altro, comprensione che va vissuta.

Nota bibliografica

- COSENTINO A. (2008), *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca e cura di sé*, Apogeo Education, Milano.
- DELEUZE G., GUATTARI F. (1996), *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino (<http://s3.amazonaws.com/arena-attachments/2670788/bbe4a5aca8b22379e379a54ff49135af.pdf?1536396623>).
- DE MARCO L. (2020), *Dalla didattica a distanza alla didattica digitale integrata: approcci metodologici, buone prassi e prospettive di ricerca*, in "Comunicazione filosofica", 45, pp. 45-68 (<https://www.sfi.it/files/download/Comunicazione%20Filosofica/cf45.pdf>).
- GENTILE A. (2016), *L'ombra e le situazioni-limite in Karl Jaspers e Carl Gustav Jung*, in "Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences", 1, pp. 13-24 (<https://arete.unimarconi.it/wp-content/uploads/2016/09/ARETE-Volume-1-2016-02-L-ombra-e-le-situazioni-limite-in-Karl-Jaspers-e-Carl-Gustav-Jung.pdf>).
- LANZA D. (a cura di) (1966), *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Editrice, Firenze.
- MARIANI E. E. (2020), *Un nuovo modo di filosofare. L'epistemologia complessa della Philosophy for Children/for Community*, in "Comunicazione Filosofica", 45, pp. 16-23 (<https://www.sfi.it/files/download/Comunicazione%20Filosofica/cf45.pdf>).
- MOTTA A. (2020), *"Leggi sempre scrittori di indiscutibile valore". Riflessioni sulla didattica delle scuole nello specchio degli antichi filosofi*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n.s. 230, pp. 87-98.

- NUCCI M. (2020), *Eros e libertà*, in “Bollettino della Società Filosofica Italiana”, 230, pp. 21-36.
- PANZAVOLTA S., CINGANOTTO L. (2018), *Debate: argomentare e dibattere* (https://etwinning.indire.it/wp-content/uploads/2018/03/Webinar_Debate_eTwinning.pptx.pdf).
- RAMADAN D. (2019), *Socrate critico della tecnologia moderna*, in “Gazzetta filosofica” (<https://www.gazzettafilosofica.net/2019-1/>).
- REALE G. (a cura di) (2000), *Platone. Simposio*, Bompiani, Milano.
- RONCHI R. (2020), *Discorsi della crisi. Incontri in stato d'eccezione* (<https://www.youtube.com/watch?v=BRMeo5A234E&t=4749s>).

Filosofia, educazione civica, pandemia. Un'esperienza didattica di *Maria Laura Marescalchi**

Abstract

The article is focused on a best practice connecting the teaching of philosophy to citizenship education, recently imposed by law according to a new teaching model based on a peculiar cross-disciplinary approach/assessment method. The present-day context of the pandemic is taken as an opportunity to implement this model and, at the same time, to introduce ancient philosophy to new students through a new thematic approach presenting it as a “soul therapy”, which is also an effective tool to get to know them.

Keywords: Teaching Philosophy, Citizenship Education, Centrality of the Learner, “Soul Therapy”, Pandemic Crisis.

I. Il contesto

La situazione che stiamo vivendo, fortemente segnata dalla pandemia di Covid-19, sta avendo una profonda incidenza sulla scuola e sul lavoro didattico. È infatti necessario ripensare in tempi rapidissimi i propri metodi di lavoro per adattarli all'insegnamento a distanza o a un *setting* particolarmente statico in presenza, e all'alternarsi senza preavviso e nei modi più vari dell'uno e dell'altro.

Paradossalmente, però, la pandemia si presenta anche come un'opportunità, in quanto offre un terreno di esperienza comune a docente, studenti e studentesse, che può essere sfruttato con particolare profitto per affrontare la sfida forse più difficile che si ripresenta ogni anno: introdurre la filosofia nella nuova classe, prima o terza liceo a seconda del tipo di scuola, avendo ben presente che sarà forse quel primo approccio

* Liceo Scientifico Statale “Alessandro Tassoni” di Modena; prof.marescalchi@gmail.com.

a determinare l'interesse degli studenti e delle studentesse nel triennio a venire, e, allo stesso tempo, trovare la via per conoscere i nuovi allievi e le nuove allieve e avviare con loro un dialogo che li/le faccia sentire parte attiva nella costruzione del nuovo sapere, nella consapevolezza che, mai come ora, necessitano di acquisire il lessico e gli strumenti concettuali per affrontare una situazione di crisi che altrimenti potrebbe finire per schiacciarli/e.

L'anno scolastico 2020/2021 ha portato anche l'obbligo di introduzione di un'educazione civica diventata "materia" con una propria valutazione, pur restando trasversale com'è sempre stata e senza ore aggiuntive¹. Benché non direttamente coinvolta nei tre assi previsti dalle linee guida (Costituzione, Sviluppo sostenibile, Cittadinanza digitale), la filosofia, specie se volta a sollecitare una riflessione sul contesto determinato dalla pandemia, può contribuirvi fin dal primo anno, posto che nell'allegato al decreto istitutivo si sottolinea l'esigenza di «evitare superficiali e improduttive aggregazioni di contenuti teorici» e di «sviluppare processi di interconnessione tra saperi disciplinari ed extradisciplinari»². Se poi diamo uno sguardo alle integrazioni apportate al PECUP, il coinvolgimento della filosofia diventa imprescindibile; si prevede infatti che lo studente o la studentessa, al termine del ciclo di studi, sia in grado tra le altre cose di: «Partecipare al dibattito culturale. Cogliere la complessità dei problemi esistenziali, morali, politici, sociali, economici e scientifici e formulare risposte personali argomentate. Prendere coscienza delle situazioni e delle forme del disagio giovanile ed adulto nella società contemporanea e comportarsi in modo da promuovere il benessere fisico, psicologico, morale e sociale. Rispettare l'ambiente, curarlo, conservarlo, migliorarlo, assumendo il principio di responsabilità»³.

¹ Legge 20 agosto 2019, n. 92, art. 2: «3. Le istituzioni scolastiche prevedono nel curriculum di istituto l'insegnamento trasversale dell'educazione civica, specificandone anche, per ciascun anno di corso, l'orario, che non può essere inferiore a 33 ore annue, da svolgersi nell'ambito del monte orario obbligatorio previsto dagli ordinamenti vigenti. [...] 6. L'insegnamento trasversale dell'educazione civica è oggetto delle valutazioni periodiche e finali previste [...]. Il docente coordinatore di cui al comma 5 formula la proposta di voto espresso in decimi, acquisendo elementi conoscitivi dai docenti a cui è affidato l'insegnamento dell'educazione civica».

² D.M. 22 giugno 2020, n. 35, Allegato A, *Linee guida per l'insegnamento dell'educazione civica*.

³ Ivi, Allegato C, *Integrazioni al Profilo educativo, culturale e professionale dello studente a conclusione del secondo ciclo del sistema educativo di istruzione e di formazione* (D.Lgs. 226/2005, art. 1, c. 5, Allegato A), *riferite all'insegnamento trasversale dell'educazione civica*.

2. Filosofia per un tempo di crisi

L'esperienza che qui si presenta, mossa dalle considerazioni sopra esposte, è stata effettivamente svolta in una classe terza di liceo scientifico, ad apertura dell'anno scolastico 2020/2021, interamente in presenza, e ha occupato circa quindici ore.

È buona norma della didattica della storia, estendibile anche alla storia della filosofia, introdurre lo studio del passato partendo dal presente, per poi ritornarvi arricchiti dal percorso attraversato⁴; questo processo aiuta a non perdere di vista la centralità dello studente e della studentessa nel processo formativo⁵. Il contesto pandemico, come già si diceva in apertura, può essere d'aiuto; ancor più, se messo a fuoco attraverso qualche considerazione ben ponderata, capace di suggerire spunti di riflessione non banali per sedicenni. Capita, a volte, che un articolo di giornale possa assolvere a questa funzione di *icebreaker*, specie se appartiene a quel giornalismo culturale di area anglosassone di stampo fortemente divulgativo e colloquiale, interessato ai temi etici. È il caso dell'articolo di Eric Weiner, *Philosophy for a Time of Crisis* (Weiner, 2020b)⁶, che presenta la filosofia come (anche) una forma di pensiero, un'attitudine particolarmente utile in tempi di crisi, collocando il pensiero degli antichi in un contesto di senso più ampio, che giunge fino ai giorni nostri e ci interpella direttamente.

Dopo avere discusso quell'articolo e condiviso una possibile accezione della filosofia, il passaggio successivo è consistito nella costruzione di un percorso didattico tematico e plurale, in cui ciò che accomunava le diverse voci era una certa funzione terapeutica della filosofia antica e tardo-antica, non senza assumersi una certa dose di rischio proveniente dallo scardinamento del normale percorso cronologico. Tre sono stati i nuclei affrontati: 1. il declino di Atene nella seconda metà del V sec. a.C. e la risposta socratica indirizzata alla cura dell'anima, indagata attraverso la lettura integrale dell'*Apologia di Socrate* e di pochi passi a essa collegati tratti da altre opere di Platone usualmente antologizzate nei manuali scolastici. Il contesto è

⁴ Clío 92 (1999, in part. 3c): «[...] La mediazione didattica deve tenere in gran conto il ruolo del presente nel processo di costruzione delle singole conoscenze storiche e in quello di formazione della cultura storica dell'allievo. Ogni curricolo e ogni unità d'apprendimento partirà dal presente per motivare e giustificare lo studio del passato e si concluderà con azioni esemplificative di applicazione delle conoscenze storiche apprese in una lettura del presente»; cfr. anche Baiesi, Portincasa (2013).

⁵ Interessanti osservazioni in merito, da sempre oggetto di riflessione nell'ambito del CIDI, sono proposte da Gigliola Badano.

⁶ Eric Weiner è autore di *The Socrates Express: In Search of Life Lessons from Dead Philosophers* (Weiner, 2020a), di cui l'articolo citato si può considerare una sorta di sintesi. Trattandosi di una terza, l'articolo è stato presentato in traduzione nostra.

stato tratteggiato attraverso qualche pagina di Tucidide: quella ben nota sull'Atene di Pericle, posta a confronto con quella altrettanto nota sulla guerra civile (*Storie*, II, 37-41[1] e III, 82)⁷;

2. il nuovo scenario prodotto dall'età ellenistica e la “terapia esistenziale” proposta da Epicuro e dagli Stoici; qui ci si è limitati a lettura, analisi e commento di qualche passaggio della *Lettera a Meneceo* e di Diogene Laerzio, anch'essi estratti dal manuale. Il lavoro è stato incentrato dunque sull'etica, con un rapidissimo riferimento alle teorie fisiche, strettamente funzionale al tema principale;

3. il crollo del mondo antico e la difficile convivenza tra romani e goti, cui corrisponde la ricerca di Boezio di una filosofia che consoli. Anche in questo caso, si è utilizzato materiale manualistico⁸.

Si può dire che la proposta, condotta in un dialogo continuo con la classe, sui testi e sui contesti (già parzialmente noti questi ultimi, dallo studio della storia al biennio, ad allievi e allieve, che hanno così potuto mettere in gioco conoscenze pregresse), ha funzionato: ha suscitato curiosità, innescato discussioni, parlato al vissuto degli studenti e delle studentesse, e ha dato la possibilità all'insegnante di valutare una serie di competenze e abilità non banali e di conoscere così meglio, anche sul piano umano, la classe nuova. Il percorso è stato verificato per iscritto, con risultati soddisfacenti, attraverso tre domande volte a sondare le conoscenze e le competenze storiche, ermeneutiche e argomentative, oltre a quelle logiche ed espositive, per avere subito un quadro della classe tale da poter adeguatamente calibrare la programmazione annuale⁹.

3. Filosofia ed educazione civica: dalla cura alle regole

Nel frattempo, nuovi stimoli erano arrivati dal bel corso di aggiornamento *Le parole della pandemia*, organizzato in collaborazione con la SFI dall'associazione Achille e la tartaruga, che, attraverso parole come *crisi*, *epidemia*, *paura*, *imperturbabilità*, *morbo*, *cura*, *patimento*, *contagio*, ha offerto una panoramica ampia sulla filosofia antica, scandagliata in molti

⁷ Alla rappresentazione che l'autore fa della guerra civile a Corcira abbiamo ritenuto di poter attribuire un valore universale, tanto più che si presenta come un puntuale rovesciamento dell'esaltazione di Atene condotta nel discorso di Pericle.

⁸ I manuali utilizzati sono stati: Abbagnano, Fornero (2016), in adozione nella classe, e La Vergata, Trabattoni (2007).

⁹ Per la definizione di obiettivi specifici d'apprendimento, competenze e abilità, si è fatto riferimento, come per tutta la programmazione successiva, a una versione semplificata della *Proposta di un syllabo di filosofia per competenze nella scuola secondaria superiore di secondo grado*, Allegato B al documento elaborato dal MIUR (2017).

suoi aspetti attraverso la lente del lessico collegato alla salute e alla malattia.

Di qui è nato il desiderio di tornare sul tema della filosofia come cura e di mettere subito alla prova alcune delle idee presentate nel corso di aggiornamento in un secondo percorso, più breve e incentrato sul *Lachete* di Platone, pensato come contributo della filosofia alla nuova educazione civica e insieme come progressivo avvicinamento all'autore, avviato a ridosso delle vacanze di Natale. Le competenze su cui lavorare erano comprese entro l'elenco indicato sopra, mentre le finalità individuate hanno fatto riferimento alle già citate integrazioni al PECUP, con l'aggiunta di una: «Riflettere sui mezzi e le forme di comunicazione digitale», in quanto il percorso si è svolto interamente a distanza.

Non essendo ancora disponibili le videoregistrazioni del corso¹⁰, si poneva il problema di come introdurre un discorso che non trovava diretto riscontro nel manuale scolastico; se infatti in presenza, nelle indispensabili lezioni frontali introduttive o di raccordo, si può contare su una serie di *feedback* immediati, il lavoro a distanza richiede che queste siano supportate da riferimenti precisi, utili a tenere viva l'attenzione, a ritornare su quanto ascoltato e anche a sopperire a temporanei cedimenti della rete¹¹. Qui è stato d'aiuto un materiale didattico diffuso dalla Pearson, *La cura filosofica* di Domenico Massaro (2020), che ha svolto una funzione analoga all'articolo di Weiner nel percorso precedente, corredato per di più da una piccola antologia di fonti. Certamente, il materiale di riferimento potrebbe anche essere elaborato in proprio dall'insegnante o registrato in una breve videolezione. In entrambi i casi, a noi sembra preferibile, soprattutto nel momento introduttivo, il ricorso a una voce esterna: quella dell'insegnante è già ampiamente presente nel processo formativo; inoltre, confrontandosi con parole di altri, gli studenti e le studentesse hanno un'ulteriore occasione per affinare le loro capacità di ascolto o lettura e si sentono più liberi/e di esprimere opinioni, eventualmente anche critiche, nella discussione che segue. In un paio di lezioni condotte sulla scorta di Massaro e del corso già citato, sono stati oggetto di dibattito: la medicina antica e la sua corrispondenza con l'emergere della riflessione filosofica, il dialogo, la ricerca, l'armonia di anima e corpo, il coraggio e la paura.

¹⁰ Ora reperibili in http://www.achilleelatartaruga.it/portal4/index.php?option=com_allvideoshare&view=category&slg=i-classici-della-filosofia&orderby=default&Itemid=216.

¹¹ Utili suggerimenti per un'accorta organizzazione delle lezioni a distanza si possono trovare in Bruschi, Perissinotto (2020).

A questo punto, il terreno era pronto per accostarsi al *Lachete*¹². Una lezione è stata dedicata a introdurre i personaggi e la situazione, attraverso la lettura della parte iniziale del dialogo (178a-184c), e a fornire istruzioni per il resto della lettura che si sarebbe svolto in autonomia, durante le vacanze; agli studenti e alle studentesse è stato chiesto di individuare nel testo: *a*) i due diversi tipi di dialogo (quello polemico tra Lachete e Nicia e quello “ermeneutico”¹³ socratico); *b*) i passaggi riferiti all’educazione; *c*) quali definizioni vengono fornite del coraggio. Il testo non presenta particolari difficoltà e la classe aveva già affrontato la scrittura di Platone; e infatti l’operazione, verificata al rientro, si è rivelata alla portata di tutti/e, sia pure con differenti livelli di restituzione, da quelli soltanto essenziali a quelli più articolati, capaci di cogliere tutte le sfumature del dialogo aporetico.

L’ultima lezione è stata dedicata all’educazione alla virtù, con riferimento ad alcuni passi delle *Leggi* rubati all’intervento di Lidia Palumbo¹⁴, in particolare:

Ognuno di noi è un’unità che ha in sé due consiglieri opposti e ciechi che chiamiamo piacere e dolore. E oltre a questi due ognuno di noi ha in sé opinioni sul futuro che recano il nome generico di attesa, ma quello specifico di paura se si tratta dell’attesa di un dolore e di fiducia se si tratta dell’attesa di un piacere; e al di sopra di tutti questi stati d’animo si ha una sorta di calcolo su quale di questi stati d’animo è migliore e su quale è peggiore, e questo calcolo, una volta affermatosi come credenza collettiva di una città, prende il nome di legge (Platone, *Leggi*, I 644c-d, trad. Ferrari, Poli, 2005).

Questo passo è stato proposto per un breve elaborato scritto, che aveva il compito di riportare il discorso al nostro presente segnato dalla pandemia, invitando ogni studente a esprimere le proprie attese per il futuro, segnate da paura, da fiducia o da entrambe. E, per finire, si chiedeva ad allievi e allieve di estrarre dai loro stati d’animo alcune regole valide per l’intera collettività. Questo passaggio conclusivo non è risultato immediatamente chiaro a tutti/e, e ciò ha offerto l’opportunità per un paio di

¹² Alla classe è stato dato in lettura un testo estratto dalla rete (<https://www.filosofico.net/lachetetestocompleto.htm>), sul quale si è intervenuti soltanto con una minima operazione di *editing*. Cosa forse discutibile, ma che permette di superare velocemente ostacoli di costi e tempi e, soprattutto, garantisce che tutta la classe lavori su un’identica traduzione, benché non sempre la migliore. Già per Tucidide e per l’*Apologia di Socrate* (cfr. *Nota bibliografica e sitografica*), si era fatto ricorso alla rete, pur con analoghe riserve. Per la preparazione delle lezioni, si consiglia invece l’edizione curata da Giovanni Reale (2015), nella collana dedicata ai dialoghi giovanili (con testo originale a fronte). Oltre, si intende, all’ascolto, ora disponibile, dell’intervento di Anna Motta al corso *Le parole della pandemia*, cfr. n. 10.

¹³ La definizione è di H. G. Gadamer, ripresa in Reale (2015, p. 69).

¹⁴ Per l’intervento di Lidia Palumbo al corso *Le parole della pandemia*, cfr. n. 10.

lezioni conclusive dedicate alle regole, di cui, partendo dai lavori svolti, sono state identificate tre distinte categorie: norme morali, norme sociali e norme giuridiche, e le rispettive sanzioni, che sono poi state fissate dall'insegnante in una presentazione condivisa con la classe, in cui ci si è soffermati anche sulla formulazione delle regole, specie delle norme giuridiche, e sull'atto linguistico a esse sotteso¹⁵.

4. Per concludere

Ripercorrendo a posteriori il cammino condotto con la classe, pur compiacendosi dei risultati ottenuti, non si può fare a meno di osservare le mancanze. La più evidente: il racconto che Tucidide fa della peste di Atene (Tucidide, *Storie*, II, 47-54). La scelta era nata dall'esigenza di tenere il più possibile circoscritti i passi con cui misurarsi e di privilegiare gli aspetti politici. Tuttavia, dopo aver seguito il corso *Le parole della pandemia*, non si può non sentirlo come un'occasione persa; ci si sarebbe poi potuti soffermare sul rapporto tra Lucrezio e Tucidide e mostrare così la diffusione dell'epicureismo nel mondo romano. A quel punto, si sarebbe potuto dipanare anche il filo dello stoicismo e inserire Seneca. Le suggestioni fornite dal corso sono state davvero tante; c'era, d'altra parte, il rischio di moltiplicare gli autori e i contesti e rendere poco gestibile il lavoro.

Un altro interessantissimo spunto offerto dal corso è stato il costante rinvio dai testi dei filosofi a quelli dei poeti che li hanno preceduti, quali Omero o Esiodo. Tuttavia, lavorando in uno scientifico, si è preferito tralasciare questi aspetti, sicuramente molto più proficui per un classico.

Quando il giovane Immanuel Kant, nel 1765, presentò le sue lezioni per il semestre invernale, scrisse:

Da un maestro ci si attenderà quindi che egli formi nel suo scolaro prima l'uomo *intelligente*, poi l'uomo *ragionevole*, infine l'uomo *dotto*. [...] In breve, questi non deve imparar dei pensieri, ma deve imparare a pensare; e non si deve portarlo, ma condurlo, se si vuole che più tardi egli sia capace di camminare da sé (Kant, 1940, trad. it. pp. 323-4).

È in questa direzione che si è cercato di andare con il percorso didattico qui presentato, nella convinzione che saper pensare significhi anche avere

¹⁵ Per l'identificazione delle tre categorie cfr. Losano (1995, pp. 63-6) e Dipartimento di Giurisprudenza; quest'ultimo testo ci ha anche fatto sovvenire un riferimento di Stefania Giombini, altra relatrice del corso, alla teoria degli atti linguistici, specie dell'atto illocutorio, su cui ci siamo soffermati, facendo però ricorso a Searle (2009), piuttosto che a J. L. Austin, citato da Giombini.

le parole per dare forma alle proprie esperienze e ai propri sentimenti e stati d'animo; tanto più urgente si presenta questa esigenza nel momento attuale, in cui è fondamentale fornire agli studenti e alle studentesse anche i modi per verbalizzare il disagio che stanno vivendo a causa della pandemia e le loro speranze per il futuro prossimo¹⁶.

Nota bibliografica e sitografica¹⁷

- BRUSCHI B., PERISSINOTTO A. (2020), *Didattica a distanza. Com'è, come potrebbe essere*, Laterza, Roma-Bari.
- FERRARI F., POLI S. (a cura di) (2005), *Platone. Le leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano.
- KANT I. (1940), *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765-bis 1766*; trad. it. in A. Guzzo, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Le Monnier, Firenze.
- LOSANO M. G. (1995), *Diritto*, in P. Collio, F. Sessi, *Dizionario della tolleranza*, Rizzoli, Milano, pp. 63-6.
- REALE G. (a cura di) (2015), *Platone. Dialoghi socratici. Lachete sul coraggio*, Bompiani-RCS, Milano.
- SEARLE J. R. (2009), *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino.
- WEINER E. (2020a), *The Socrates Express: In Search of Life Lessons from Dead Philosophers*, Avid Reader Press-Simon & Schuster, New York.

Manuali

- ABBAGNANO N., FORNERO G. (2016), *Con-Filosofare*, Pearson Italia, Milano-Torino, vol. I.
- LA VERGATA A., TRABATTONI F. (2007), *Filosofia e cultura*, La Nuova Italia-RCS, Milano, vol. I.

Indicazioni per la didattica

- BADANO G., *La centralità dello studente*, in <http://www.cidi.it/cms/doc/open/item/filename/328/la-centralita-dello-studente.pdf>.
- BAIESI N., PORTINCASA A. (2013), *Pensare la didattica. Una proposta per riflettere sulla didattica*, in <http://www.novecento.org/pensare-la-didattica/>.

¹⁶ Del resto anche le *Indicazioni nazionali*, a proposito dell'insegnamento della filosofia, prevedono che lo studente o la studentessa sia messo/a in grado di cogliere «di ogni autore o tema trattato sia il legame col contesto storico-culturale, sia la portata potenzialmente universalistica che ogni filosofia possiede» e che sviluppi un'attitudine alla riflessione personale.

¹⁷ Ultima data di consultazione dei siti indicati: 11 febbraio 2021.

CLIO 92 (1999), *Tesi sulla didattica della storia*, in <https://www.sissco.it/download/dossiers/cli092.pdf>.

MIUR (2017), *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza*, in <https://www.indire.it/wp-content/uploads/2017/12/Allegato-B.pdf>.

Materiali utilizzati

DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA, *Le regole*, in https://www.giurisprudenza.unito.it/html/avvio/le_regole_1.pdf.

MASSARO D. (2020), *La cura filosofica*, in <https://it.pearson.com/aree-disciplinari/agora/filosofia/filosofia-nostro-tempo/cura-filosofica.html>; <https://it.pearson.com/content/dam/region-core/italy/pearson-italy/pdf/storia/ITALY-DOCENTI-STORIALIVE-2020-Filosofia-Cura-filosofica-Fonti-Massaro.pdf>.

MOTTA A., PALUMBO L. (2020), *Paura* (videolezione), in <https://www.youtube.com/watch?v=kJRp58GSNFM&t=2886s>.

PLATONE, *Apologia di Socrate*, in <http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/PlatoneApologia.pdf>.

PLATONE, *Lachete*, in <https://www.filosofico.net/lachetetestocompleto.htm>.

TUCIDIDE, *Storie*, a cura di E. Piccolo, in <https://people.unica.it/elisabettapoddi-ghe/files/2019/11/TUCIDIDE-PDF.pdf>.

WEINER E. (2020b), *Philosophy for a Time of Crisis*, in "The Wall Street Journal", Aug. 27, in <https://www.wsj.com/articles/philosophy-for-a-time-of-crisis-11598543519>.

Spazio recensioni

Recensioni

M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale* (Scholé 7), Morcelliana, Brescia 2020, 617 pp., € 40,00.

Questa nuova storia della filosofia antica è curata da Maurizio Migliori e Arianna Fermani. Il team degli autori che, insieme a Migliori e Fermani, hanno prodotto i vari capitoli (Selene I. S. Brumana, R. Loredana Cardullo, Francesca Eustacchi, Luca Grecchi, Roberto Medda, Roberto Radice), è caratterizzato da un interessante e fruttuoso mix di accademici specialisti del pensiero antico e giovani studiosi che hanno già ottenuto molti riconoscimenti in questo settore di studi.

L'opera ha una triplice destinazione. Da una parte, infatti, l'organizzazione del testo, basata sulla tradizionale scansione cronologica dalle origini della filosofia al neoplatonismo, e il livello di approfondimento rendono il volume adatto a essere usato come manuale a livello universitario. Come i curatori stessi fanno notare (p. 5), però, il libro può costituire anche un'introduzione al pensiero antico per chi si interessi per la prima volta di questo argomento. Quanto detto fin qui potrebbe valere anche per una storia della filosofia antica caratterizzata da un approccio tradizionale. Che però questo libro sia tutt'altro che tradizionale è chiaro fin dal sottotitolo, che richiama la "prospettiva multifocale" che gli autori propongono come nuova chiave di lettura della filosofia antica. In breve, gli autori – alcuni dei quali hanno già prodotto alcuni studi in linea con questo nuovo paradigma interpretativo – ritengono che non si possa comprendere appieno il pensiero dei filosofi dell'antichità se non si considera il fatto che questi filosofi ritenevano necessario guardare il mondo, in generale, e ciascun oggetto di studio, in particolare, da più punti di vista diversi. Proseguendo e approfondendo queste ricerche, gli autori si pongono ora un obiettivo ambizioso, quello di dimostrare che la "prospettiva

multifocale” non solo è utile per delucidare il senso di alcuni singoli testi, ma può anche fornire la base per una rilettura complessiva e completa del pensiero antico. Ecco la terza funzione di questo volume: provare che la “prospettiva multifocale” è una chiave interpretativa attraverso cui si può studiare l’intera filosofia antica, mostrare che si può scrivere un manuale o testo introduttivo (vedi le prime due destinazioni del libro) sulla base di questa interpretazione. Di conseguenza, sebbene il volume fornisca una quantità innumerevole di spunti di vario tipo, esso va valutato primariamente sulla base dell’idea fondamentale di questo progetto editoriale. Ci si deve cioè chiedere se gli autori siano riusciti a fornire un quadro completo e convincente del panorama filosofico dell’antichità a partire dalla considerazione che i filosofi antichi guardavano alla realtà da molteplici punti di vista.

Se una prospettiva multifocale trova evidentemente terreno favorevole in alcuni autori e alcune tematiche – si pensi ai molteplici livelli letterari dei dialoghi platonici o all’affermazione aristotelica che l’essere si dice in molti modi –, è interessante vedere come gli autori hanno applicato questa prospettiva ad argomenti che non richiamano immediatamente alla mente la necessità di un approccio di questo tipo, come ad esempio il pensiero stoico e quello neoplatonico. Per quanto riguarda gli Stoici, Roberto Radice mostra come la loro volontà di «costruire un sistema forte» (p. 346) non implichi un atteggiamento per così dire “monofocale”, perché ritroviamo nel loro pensiero tre diverse concezioni del mondo (corporeistica, organicistica e energetica; pp. 346-8), due discorsi eterogenei sugli dèi (quello della filosofia e quello del mito; p. 356) e due prospettive diverse sull’agire umano (quella dei valori e quella delle azioni morali; p. 359). Risulta così evidente quanto sia utile applicare la prospettiva multifocale allo stoicismo; ma lo stesso è vero del neoplatonismo, come mostra R. Loredana Cardullo. Per limitarci al paragrafo su Proclo, Cardullo mostra come l’universo sia per il pensatore ateniese «multifocale e multistratificato» (p. 517). Questa complessità della visione del mondo è del resto strettamente legata alla molteplicità di fonti, religiose e filosofiche, che, come Cardullo ricorda, Proclo riprende e concilia in modo originale (pp. 517-8). È su questa base che Proclo può distinguere quattro chiavi di lettura dei dialoghi platonici (pp. 523-4), che rimandano a loro volta alla coesistenza di un’immagine della verità come oggetto di rivelazione divina con una visione del processo di acquisizione della verità in termini scientifici (pp. 524-5). Anche la nostra conoscenza di un filosofo “sistematico” come Proclo, quindi, è arricchita dall’uso della prospettiva multifocale.

Questa prospettiva, d’altronde, risulta innovativa anche quando è applicata a quei filosofi il cui pensiero è più esplicitamente “multivoco”, quali i citati Platone e Aristotele. In particolare, i curatori del volume rie-

scono, approfondendo le loro ricerche precedenti al riguardo, a presentare in modo originale la complessità e multifocalità del pensiero di questi filosofi. Per citare solo un paio di esempi, Maurizio Migliori spiega in modo estremamente chiaro perché dobbiamo leggere i dialoghi di Platone come giochi molto seri (pp. 121-5), e Arianna Fermani mostra come secondo Aristotele la molteplicità dei punti di vista sia necessaria nelle scienze pratiche ancora di più che in quelle teoretiche (pp. 251-3).

Si può allora concludere che gli autori di questo libro sono riusciti nel loro intento, dimostrando che la prospettiva da loro proposta è una valida lente (multifocale, ovviamente!) attraverso cui leggere il pensiero filosofico antico. L'impressione è, anzi, che questa interessante prospettiva possa essere ulteriormente sviluppata, anche tramite l'applicazione ad autori che in questa pur completa storia della filosofia sono rimasti in secondo piano. Per fare solo un esempio, anche se è comprensibile limitarsi a menzionarlo di sfuggita in un'opera introduttiva e generalista come la presente (p. 259), Alessandro di Afrodisia è un autore che si presta molto bene a una lettura multifocale, dato che propone spesso più soluzioni per lo stesso problema, e anzi anche più formulazioni diverse del problema. Si può allora ben dire che *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, come tutte le migliori imprese storiografiche, al tempo stesso raccoglie i frutti delle ricerche compiute fin qui e getta i semi di nuovi studi.

Chiara Militello

R. Bett (ed.), *Sextus Empiricus. Against Those in the Disciplines*, translated with introduction and notes by Richard Bett, Oxford University Press, Oxford 2018, 282 pp., £ 53.

Con *Against Those in the Disciplines* (M I-VI), il titolo scelto per questa traduzione dei sei trattati contro i “professionisti della cultura”, Richard Bett torna a cimentarsi con il greco del medico-filosofo neopirroniano Sesto Empirico, del quale aveva già pubblicato, in traduzione inglese, *Against the Ethicists* (M XI) (1997), *Against the Logicians* (M VII-VIII) (2005), *Against the Physicists* (M IX-X) (2012).

Quasi unanimemente considerati gli ultimi in ordine di composizione tra quelli arrivati fino a noi, questi scritti, i soli ai quali lo studioso britannico ritiene vada attribuito il titolo di *Contro i matematici* (M), tradizionalmente e ormai per convenzione esteso anche ai volumi appena citati, trattano le sei discipline facenti parte del ciclo di studi delle cosiddette “arti liberali”, ovvero la grammatica (M I), la retorica (M II), la geometria (M III), l'aritmetica (M IV), l'astrologia (M V) e la musica (M VI), che Sesto sottopone al suo attacco scettico sistematico.

Come nel caso delle altre traduzioni ricordate in precedenza, anche questa non dispone del testo greco a fronte; Bett dichiara però di seguire una «policy of transliterating Greek whenever possible» (p. 26), attuata ampiamente nelle corpose note esplicative che corredano la traduzione, allo scopo di renderla fruibile anche ai lettori non specializzati. Si tratta di un apparato davvero notevole quanto ai rimandi e agli incroci tra i manoscritti e le loro interpretazioni più classiche, dalle quali Bett si smarca spesso in nome della chiarezza, della coerenza e della leggibilità della sua resa del testo originale, operando le proprie scelte terminologiche guidato soprattutto da queste esigenze.

Per facilitare la comprensione dell'opera, oltre a fornirne un piano suddiviso in sezioni e sottosezioni, meno dettagliato, peraltro, di quello analogo di Pierre Pellegrin nella traduzione francese bilingue di *M I-VI* (*Contre les professeurs*, Éditions du Seuil, Paris 2002), Bett presenta in appendice i paralleli fra *Against Those in the Disciplines* e gli altri lavori di Sesto, e un doppio glossario inglese-greco traslitterato delle parole chiave.

È vero che l'utilizzo della traslitterazione consente anche al non-classicista, che Bett spera di attrarre alla lettura del filosofo neopirroniano, di ascoltare il "sonoro" della lingua, ma cosa impediva di abbinare alla traduzione anche il testo originale? Dare la possibilità e il piacere di "vedere" la scrittura degli antichi greci può indubbiamente incuriosire e in qualche modo trasmettere il desiderio di apprenderla. Il lettore interessato, a sua volta, ha certamente a disposizione altre fonti (segnalo qui il sito <http://ancientsource.daphnet.org>, che offre l'edizione critica di alcuni scritti di Sesto, a cura di Emidio Spinelli), ma non può confrontare immediatamente testo e traduzione.

Venendo all'*Introduzione*, nella prima parte, dedicata alla vita e alle opere di Sesto, di cui colloca il *floruit* all'inizio del III secolo, Bett si sofferma sulla parziale conoscenza della storia della filosofia da parte del filosofo scettico, che sembra sorprendentemente fermarsi all'inizio del I secolo a.C., mentre ne fa emergere l'ambiguità riguardo l'appartenenza alla scuola medica empirica o a quella metodica (pp. 1-2; 20) e, rispetto alla cronologia delle opere, ribadisce, contro l'opinione più accreditata, la posteriorità di *PH* rispetto al gruppo degli scritti contro i logici, i fisici e gli etici (*M VII-XI*; pp. 4-5, nn. 11 e 13).

Dopo una sintetica esposizione del *brand* scettico di Sesto (pp. 5-11), in cui comunque lascia aperte diverse questioni, come ad esempio quella sulla natura psicologica o razionale della sospensione del giudizio o sulla sua entità e i suoi reali effetti tranquillizzanti, Bett affronta il problema della possibile presenza in *M I-VI* di una quota di dogmatismo negativo, che consisterebbe nell'affermazione della non esistenza, inutilità e inconsistenza delle arti liberali e dei loro oggetti. In realtà, egli sostiene, l'attacco

sestano alle arti liberali ha evidentemente una controparte “positiva” nello statuto di queste arti, mentre l’uso di argomentazioni negative deriverebbe da una linea già presente nella storia del pirronismo, arrivata a Sesto attraverso le sue fonti (Enesidemo?), presente qui come in altri lavori, in particolare in *M* XI, 68-95, e non incompatibile con lo scetticismo stesso.

L’ultima parte dell’*Introduzione* verte su alcune caratteristiche particolari dei sei libri. La prima è l’interesse per gli aspetti pratici e quotidiani dei campi di cui Sesto attacca i fondamenti dogmatici. Secondo Bett, Sesto ci tiene a dipingersi come un partigiano del buon senso e, nonostante gli argomenti a favore della non esistenza dell’insegnamento e dell’apprendimento in generale (*M* I, 9-40), appare chiaro che lo scettico può fare affidamento, per la scelta e l’azione nella vita quotidiana, sull’“l’insegnamento delle tecniche” (*didaskalia technon*) (*PH* I, 23-4), inclusa la medicina, mentre rifiuta la trasmissione di conoscenze puramente teoriche. Lo scetticismo stesso, descritto come un’“abilità” (*dynamis*) in *PH* I, è una forma di *know-how* piuttosto che una teoria o dottrina. Certo, lo studioso inglese è abbastanza preoccupato della congruenza di questa visione, che implicherebbe la conoscenza del funzionamento del corpo, con la medicina praticata da Sesto, ma questo è un suo problema costante, che emerge ogni qualvolta gli sembra ci sia un problema di coerenza o di “affidabilità” del pirronismo, soprattutto quando questo viene forzato a un paragone “anacronistico” con l’attualità.

Non a caso, un altro elemento che lo colpisce riguarda ancora una volta «the curious sense of anachronism» (p. 21) già notato nell’opera di Sesto nel suo insieme e che sembra essere presente anche in *M* I-VI. Si va dagli antichi e antichissimi retori citati in *M* II, ai grammatici di *M* I, nessuno dei quali può essere datato più tardi dell’inizio del I secolo a.C. Per non parlare di *M* V, dove Sesto non sembra avere la minima idea della difesa dell’astrologia compiuta da Tolomeo, e di *M* VI, le cui argomentazioni sulla musica arriverebbero solo fino alla metà del I secolo a.C.

E ancora Bett mette in luce la predisposizione sestana ad attaccare le assunzioni di base e i metodi di una materia piuttosto che le sue specificità, sulla base dell’argomento che se si abbattono le fondamenta, tutto il resto del sistema cade insieme a loro (*M* I, 40; *M* IX, 1-3; *PH* II, 84); un attacco analogo a quello portato agli assiomi della geometria (*M* III), ma che sembrerebbe riguardare anche gli elementi primi, come i punti, le linee, i corpi, i numeri, le lettere, le note, che vengono “annullati” in questi trattati.

Infine, a proposito dell’“indebitamento” sestano nei confronti di materiale epicureo, a Bett preme ricordare che, nonostante l’inevitabile accusa di dogmatismo a Epicuro e compagni, tuttavia lo stesso Sesto utilizza fonti e argomentazioni epicuree, a partire da quella dell’utilità o della inutilità

delle arti. Le ragioni di questa peculiare vicinanza, addirittura una sorta di simpatia, potrebbero risiedere in quello che egli chiama una forma di minimalismo della filosofia epicurea (p. 23), intendendo con tale espressione una maggiore semplicità della sua dottrina fisica, che comporterebbe un dogmatismo “temperato” rispetto alle elaborate costruzioni teoriche stoiche e aristoteliche. Inoltre, entrambe le scuole condividerebbero l’obiettivo dell’atarassia, sebbene il percorso per raggiungerla sia molto differente. E, piuttosto che un’affinità filosofica, a mettere d’accordo pirroniani ed epicurei potrebbe essere la critica comune alle arti liberali, nelle loro varie declinazioni. Gli epicurei, infatti, non possono accettare la geometria, in quanto incompatibile con l’atomismo, e sono ugualmente agli antipodi di discipline che servono a formare soggetti integrati in una società disordinata e ansiogena, che essi rifiutano.

Paola Mastrantonio

D. Nikulin, *Neoplatonism in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2019, 272 pp., £ 47.99.

Le ricerche di Dmitri Nikulin sono ben note agli studiosi di filosofia antica e tardoantica. Il suo nome è associato principalmente a importanti monografie e a edizioni di studi che si caratterizzano per un approccio comune e assai fecondo, consistente nell’affrontare un problema teorico calandolo nella sua storia, costituita dai modi in cui esso è stato posto, dagli strumenti concettuali con cui è stato affrontato e da specifiche soluzioni. Le teorie di un autore sono così analizzate nella loro peculiarità e al medesimo tempo risultano collocate all’interno di una prospettiva ampia, alla luce della quale acquisiscono senso e rilevanza. In *Matter, Imagination and Geometry* (Burlington, Ashgate 2002), ad esempio, le analisi metafisiche condotte da Plotino, Proclo e Descartes relative alla materia e all’immaginazione, pur nella loro diversità, convergono nella questione più generale dell’applicabilità della matematica ai fenomeni naturali; in *Dialectic and Dialogue* (Stanford University Press, Stanford 2010), la tesi che il dialogo sia costitutivo della natura umana è difesa attraverso un’analisi della relazione tra dialettica e dialogo che parte da Platone e arriva sino a Gadamer; parimenti in *Philosophy and Political Power in Antiquity*, curato con C. Arruzza (Brill, Leiden-Boston 2016), il problema della relazione tra filosofia e politica è esaminato attraverso le forme di tensione tra vita attiva (politica) e vita contemplativa concettualizzate nell’Antichità.

Il volume qui presentato mette a frutto il medesimo approccio. Pur raccogliendo studi già pubblicati, ma adesso rivisti anche alla luce del più

recente dibattito, ha un carattere unitario. Ruota, infatti, attorno alla questione del rapporto tra uno e molti, cruciale in ogni metafisica, e si dipana attraverso l'analisi minuziosa dei molteplici aspetti in cui tale questione si declina in due autori rappresentativi di fasi distinte del platonismo tardoantico: Plotino e Proclo. A ritroso questo volume mostra allora la continuità delle ricerche condotte dall'A. nell'ultimo ventennio che, riunite insieme, costituiscono adesso una monografia sul neoplatonismo della tarda antichità. Il volume consta di due parti parallele, la prima su Plotino (pp. 1-115), la seconda su Proclo (pp. 117-203); un'Appendice sul trattato *De lineis insecabilibus* trasmesso nel *corpus* aristotelico (pp. 205-30); una ricca bibliografia con lista delle abbreviazioni (pp. 231-50); *index locorum* (pp. 251-69); indice tematico (pp. 271-2).

La parte su Plotino si apre con un cap. sull'uno e i molti (*The One and the Many*, pubblicato per la prima volta nel 1998, pp. 3-13) che funge da introduzione. L'A. prende in esame per un verso le caratteristiche dell'Uno, principio e origine di tutto, unitamente agli assiomi da cui tali caratteristiche sono dedotte e, per un altro verso, differenzia tre modi in cui la molteplicità si manifesta: i numeri, l'intelletto e la materia. Così impostata, la questione dell'uno e dei molti si dipana nei capp. successivi attraverso lo studio della costituzione, derivazione e costruzione dei numeri ideali, che esistono in sé e per sé, e dei numeri aritmetici (*Number and Being*, pp. 14-32) e attraverso l'analisi della nozione di eternità, la quale costituisce la dimensione propria dell'Intelletto ipostatico (*Eternity and Time*, pp. 33-53). A questi studi fanno seguito i capp. sull'unità dell'anima e sui *logoi* che da essa derivano, i quali rappresentano la forma nella molteplicità e veicolano le differenze individuali (*Unity and Individuation of the Soul*, pp. 54-71); sulla memoria e l'anamnesi (*Memory and Recollection*, pp. 72-89) e, infine, sulla materia intelligibile (*Intelligible Matter*, pp. 90-115).

In questa ricostruzione della filosofia plotiniana, analizzata sempre in modo accurato, estremamente chiaro e aderente al testo, sono presenti elementi di novità che chiariscono aspetti problematici di interpretazioni precedenti. La dottrina delle due immaginazioni, ascritta a Plotino a partire dagli studi di H. J. Blumenthal, risulta qui fortemente ridimensionata. Le "due immaginazioni", δύο τὰ φανταστικά, una dell'anima inferiore e l'altra dell'anima superiore, menzionate in *Enn.*, IV 3 (27) 31, 2 (l'indicazione IV.3.15.2 di p. 104 è chiaramente un refuso), sono intese più che come due facoltà separate come una facoltà intrinsecamente doppia sia per quanto riguarda il suo oggetto (intelligibile e sensibile) sia rispetto alla realtà ontologica a cui è associata (l'anima inferiore e l'anima superiore). Su questo punto ha insistito recentemente, e per tutt'altra via, E. Perdikouri (*The Duality of phantasia in Plotinus: Two Faculties, or Two*

Representations?, in “Logical Analysis and History of Philosophy”, 19, 2016, pp. 212-34). Particolare interesse ha anche la lettura della concezione della memoria, che è strettamente collegata al triplice movimento dell’anima di processione dall’intelligibile al sensibile, permanenza nel sensibile e ritorno all’intelligibile (si osservi tuttavia che in base alle ricerche più recenti il trattato *Sulla memoria* con cui del tutto verosimilmente Plotino polemizza in *Enn.*, IV 6 [41] è da attribuire a un autore della seconda metà del II sec. [Ps.-Longino] e non propriamente a Longino come fa l’A. a p. 82, nota 15).

La parte su Proclo, come si è detto, è parallela a quella su Plotino e mostra come la moltiplicazione dei livelli ontologici introdotta dal platonismo post-plotiniano, unitamente a una nozione di partecipazione più complessa di quella platonica, modifichi la risposta al problema dell’uno e dei molti ereditata dal *Parmenide*. Per illustrare tale risposta l’A. si avvale prevalentemente delle analisi procliane svolte in ambito matematico e fisico. Tali analisi costituiscono il filo conduttore di questa parte, costituita dai seguenti capp.: *The Many and the One* (pp. 119-28), *Imagination and Mathematics* (pp. 129-46), *Beauty, Truth, and Being* (pp. 147-57), *The System of Physics* (pp. 158-76), *Matter and Evil* (pp. 177-203). Di particolare rilievo è lo studio degli *Elementi di Fisica*, un trattato spesso ignorato anche dagli specialisti, e nondimeno di grande interesse teorico soprattutto in relazione alla sistematizzazione di principi, definizioni e formule volte a dimostrare una razionalità nel mondo fisico e l’esistenza e le proprietà del motore immobile di *Metafisica* Λ. Un altro contributo particolarmente importante verte sull’articolazione tra bellezza e verità che Proclo teorizza sullo sfondo del *Filebo* platonico (64e-65a) e della *Metafisica* aristotelica (1078a31-b5). Come mostra l’A., Proclo attribuisce a bellezza e verità una funzione eminentemente ascensiva nell’ambito delle scienze, di cui è esemplare la matematica, conducendo dalla bellezza formale della riproduzione sensibile di una figura geometrica alla bellezza della forma nell’intelletto.

Nella *Bibliografia* si segnala un refuso, del tutto probabilmente prodottosi in fase di confezione del volume: due studi molto noti di Jean-Marc Narbonne (*Plotin et le problème de la génération de la matière... e Plotin. Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]...*) sono ascritti a Martha Nussbaum (p. 244).

In conclusione, il volume del quale si è offerta qui solo una rassegna parziale e sommaria offre al lettore una discussione organica, chiara e profonda della filosofia di Plotino e di Proclo. Ricco di spunti per riflessioni ulteriori, esso offrirà un supporto indispensabile per ulteriori studi sul neoplatonismo.

Daniela P. Taormina

... in memoriam

In ricordo di Elena Pulcini

di Stefano Poggi*

Quando Elena Pulcini concludeva il suo intervento in uno dei nostri incontri – fossero convegni, dibattiti, seminari – gli applausi erano convinti e immediati. Il modo piano, senza enfasi, non privo di qualche concessione a una velata ironia della esposizione non aveva ingannato il pubblico. L'elegante linearità della argomentazione non era freddo distacco. In modo tanto semplice quanto efficace Elena Pulcini riusciva a far nascere interrogativi – e a delineare risposte. Come di solito è raro che accada in analoghe occasioni, quel pubblico si trovava a riflettere su quanto aveva appena ascoltato. Vi coglieva molte cose vicine al suo sentire, alle domande che è la stessa vita quotidiana a portare con sé. Prendeva così atto che la filosofia può uscire dalle mura della accademia, affrontare senza inutili tecnicismi questioni di oggettiva rilevanza filosofica. Elena Pulcini lo dimostrava non solo quando si rivolgeva al pubblico che affollava una sala, ma anche con l'elegante scrittura dei suoi molti libri.

Il primo libro di Elena Pulcini era stato dedicato a Rousseau. Il confronto con Rousseau era un passaggio a un tempo obbligato e prediletto per chi, al chiudersi del secolo e consumatosi il congedo dalle grandi utopie sociali, si era venuto a trovare dinanzi al nuovo, prepotente emergere dell'intreccio di libertà e passioni nell'individualità. Anche Elena – che in quegli anni lavorava in Francia – aveva così guardato non tanto al cittadino di Ginevra, ma a Jean-Jacques, al Jean-Jacques de *Les Confessions* e, soprattutto, de *La nouvelle Eloïse*. Il titolo di quel libro era eloquente: *Amour-passion e amore coniugale: Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*. Elena Pulcini, in e attraverso Jean-Jacques, si misurava con delicatezza con questioni all'epoca ancora non della portata che avrebbero assunto negli anni a venire. D'altronde, la sua percezione del problema era già stata assai viva: il suo *La famiglia al crepuscolo* viene infatti pubblicato dagli Editori Riuniti nel 1987. Il libro su Rousseau appariva qualche anno

* Università degli Studi di Firenze; stefano.poggi@unifi.it.

più tardi in francese presso un editore franco-svizzero, inaugurando la serie delle traduzioni nelle principali lingue europee di molti altri lavori di Elena Pulcini, di libri e di saggi dedicati a temi di sempre maggiore attualità, e di una attualità che Elena aveva assai per tempo intuito e prefigurato. Erano a un tempo le sue molte letture e la sua quasi raddomantica sensibilità a guidarla nella tempestiva percezione delle conseguenze nei movimenti in atto nelle nostre società, affluenti e individualistiche, chiuse in una miopia egoistica inversamente proporzionale all'estendersi degli orizzonti conoscitivi. Nel 2011, in un piccolo e raffinato saggio (*Invidia. La passione triste*, il Mulino), di quella miopia avrebbe illustrato una delle più corrosive manifestazioni. Nel libro che appariva presso Bollati Boringhieri nel 2001 – anche stavolta il titolo era eloquente: *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale* – la diagnosi era precisa, circostanziata, anche accorata, ma non per questo meno ferma nel respingere facili tentazioni nichilistiche. Quello di Elena Pulcini non era in ogni caso un ottimismo consolatorio. L'attento sguardo con cui seguiva le dinamiche in atto nella società – nella società, s'intende, di un Occidente comunque portatore di valori come la libertà e l'uguaglianza – le faceva cogliere all'opera forze in grado di dare una nuova direzione a uno sviluppo fondamentalmente sterile se non autodistruttivo. Elena consegnava le sue analisi e le sue proposte a un nuovo libro, che appena a due anni di distanza appariva sempre presso l'editore Bollati Boringhieri: *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. La sensibilità per le istanze critiche e costruttive a un tempo maturate in seno al movimento femminista la vedeva interlocutrice autorevole del dibattito della scena europea, con il coinvolgimento in impegnativi programmi internazionali di ricerca. Coinvolgimento documentato in una molteplicità di contributi apparsi in sedi prestigiose.

Il convincimento che la cultura occidentale potesse dare un contributo decisivo all'avviarsi e realizzarsi di processi di emancipazione femminile anche là dove più forti apparivano essere le resistenze dei costumi e delle tradizioni era anche quello di Elena Pulcini. Era però accompagnato da una realistica prudenza nei confronti di quello che non poteva non essere giudicato una sorta di imperialismo culturale, nella migliore delle ipotesi improvvido nella sua ispirazione illuministica. La necessità di tenere conto della inevitabile lentezza dei processi di trasformazione culturale le era ben presente. Esperienze storiche anche molto recenti mettevano in guardia dal pericolo assai concreto di vere e proprie catastrofi innescate dalla globalizzazione culturale. L'esportazione di modelli di vita e di relazione sociale aveva mostrato di non potere essere indiscriminata. Lo stesso affermarsi delle più fondamentali esigenze di emancipazione può, nell'immediato, portare alla disgregazione di un vincolo sociale di antica

data, anche se non più accettabile. I contraccolpi sulla sfera della responsabilità possono essere assai gravi. Quella sfera è complessa, è poliedrica. In essa – Elena Pulcini si era trovata in piena sintonia con la visione di Hans Jonas – entrano in gioco sia la dimensione sincronica sia una particolare dimensione diacronica. Su quest’ultima grava certo il passato, ma il condizionamento delle cose che verranno è ben più forte, è decisivo.

La “cura” – quella forma della vita dell’animo umano che lo fa solleci-to degli altri – non può così non essere anche quella che deve rivolgersi sia ai nostri contemporanei, sia – e forse ancor più – alle nuove generazioni. Sono queste che, secondo una immagine che non deve suonare frusta, riceveranno in eredità il nostro pianeta. Dinanzi agli sconvolgimenti già in atto nella ecologia della Terra è indispensabile mettere in pratica senza esitazioni quanto è raccomandato da quella responsabilità. Ed è indispensabile che maturi anche la consapevolezza della stessa nostra debolezza, della nostra fragilità dinanzi alle forze che un uso non responsabile delle stesse nostre conoscenze può liberare nel loro potere distruttivo. Nel 2009 appariva *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, tradotto pochi anni dopo in inglese (*Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Springer, Dordrecht 2013). La passione con cui Elena sottolineava l’urgenza di far nascere in noi il senso di quella responsabilità si accompagnava all’invito a non rifiutarsi anche di temere, di “avere paura” assieme ai nostri simili. «Condividere la paura» – scriveva – «non vuol dire solo cercare sollievo nel male comune». È, questa, una reazione umanissima, ma sterile. È invece necessario – continuava – «restituire alla paura il suo ruolo positivo di passione del limite: vuol dire riconoscerla, prenderne atto e dunque riaccedere alla consapevolezza della nostra vulnerabilità, che è il primo passo per ricostruire il senso di comunità violato e sbeffeggiato da un individualismo cieco e sterile, che sembra ormai la tonalità dominante delle nostre vite». Il suo impegno nel sostenere l’indispensabilità di una vera e propria *metanoia* ecologica si faceva sempre più convinto, militante. Con la sua cura – assieme a Salvatore Veca ed Enrico Giovannini – appariva nel 2017 il volume collettaneo *Responsabilità, uguaglianza, sostenibilità. Tre parole-chiave per interpretare il futuro*, a cui faceva seguito nel 2018 *Cura ed emozioni. Un’alleanza complessa* e ancora *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*. Il libro appariva nel 2020, solo pochi mesi prima della sua scomparsa. È l’ultima testimonianza di un impegno che chi ha avuto la buona sorte di conoscere Elena Pulcini non poteva non ammirare nella assoluta mancanza di arroganza intellettuale che lo contraddistingueva. In quel libro, ancora una volta, Elena, con ferma dolcezza, riannodava il filo che l’aveva legata, in un lavoro di molti e ricchi anni, a quando, leggendo e amando Jean Jacques, aveva preso a interrogarsi sulle passioni che agitano e guidano l’animo umano.

