



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 193 - gennaio/aprile 2008

INDICE

Editoriale	p. 3
Relazione morale	p. 5
Relazione finanziaria	p. 8
Relazione del Collegio dei Sindaci revisori	p. 10
Studi e interventi	
M. Sgarbi, <i>L'origine aristotelica della dottrina delle categorie e dello schema in Kant</i>	p. 11
F. D'Alberto, <i>Wilhelm Dilthey e la storiografia filosofica del primo Novecento</i>	p. 26
S. Floresta, <i>Ambivalenze e incongruenze all'ombra della Rivoluzione. Il pensiero politico di Hegel nell'interpretazione di J. Habermas</i>	p. 31
T. Boaretti, <i>Intorno al grido. Appunti su filosofia e musica</i>	p. 48
Didattica della filosofia	
A. Sgherri, <i>Nuove parole, nuovi metodi. Riapriamo il cantiere sull'insegnamento della filosofia?</i>	p. 59
A. Grotti, <i>Il reticolo delle idee. Condividere il pensiero/produrre la conoscenza</i>	p. 64
Convegni e informazioni	p. 69
Le Sezioni	p. 81
Recensioni	p. 85

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Mauro Di Giandomenico, Giuseppe Gembillo,
Domenico Massaro, Ugo Perone, Gregorio Piaia, Riccardo Pozzo,
Anna Sgherri, Emidio Spinelli, Bianca Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Stefano Poggi
Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Carla Guetti, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILES/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

Direttore Responsabile Francesca Brezzi
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Euroma - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

Editoriale

Cari Soci,

mi rivolgo nuovamente a voi per fornirvi qualche sintetica indicazione sul lavoro che il Consiglio Direttivo della nostra Società ha svolto nel periodo che va dal Congresso di Verona dell'aprile 2007 sino ai primissimi mesi di questo anno. I dati specifici in proposito sono da me illustrati nella Relazione morale che ho presentato in occasione della Assemblea tenutasi a Chieti il giorno 24 febbraio 2008, ed il cui testo è pubblicato in questo stesso numero del nostro «Bollettino».

Nel periodo indicato il nuovo Consiglio Direttivo ha inteso sviluppare e articolare le linee programmatiche emerse nel corso del Congresso Nazionale di Verona e messe a punto in occasione della sua prima riunione. Si è posto così mano ad un programma di collaborazione tra scuola secondaria superiore e università incentrato sulla valorizzazione di una pratica didattica già assai diffusa ma concordemente riconosciuta di grande importanza e di vasta potenzialità quale la lettura del testo filosofico. All'avvio di tale programma – che ha incontrato già da quest'anno il fattivo interesse di più d'un assessorato regionale alla cultura – è seguito poi quello di un'altra iniziativa destinata a coinvolgere sia la scuola secondaria sia l'università e a favorirne la collaborazione. L'iniziativa è costituita da un Seminario Nazionale in cooperazione tra docenti della Scuola Secondaria e docenti universitari ed il cui tema è il rapporto tra pensiero filosofico e indagine scientifica. Il seminario è finanziato integralmente con fondi del Ministero della Pubblica Istruzione.

L'altra linea principale del lavoro che il Consiglio Direttivo ha inteso attuare è stata quella del coinvolgimento diretto della Società nell'attuale dibattito filosofico, sia per quanto riguarda il piano della ricerca, sia per quanto tocca il ruolo e le modalità della presenza della riflessione filosofica nella cultura contemporanea in tutto l'arco delle sue manifestazioni, dagli sviluppi della scienza e della tecnica alle varie declinazioni della problematica religiosa. In tale prospettiva sono state poste in cantiere numerose e importanti iniziative, alcune delle quali di imminente celebrazione o di già avanzata realizzazione, altre invece – di impegno cospicuo sotto più punti di vista e di carattere internazionale – tali da impegnare per più anni la nostra Società in uno sforzo che la vede collaborare con altre società ed enti.

È ferma convinzione del Consiglio Direttivo e mia personale che la realizzazione di questo programma indubbiamente impegnativo ed anche ambizioso potrà compiersi e dare i suoi frutti solo se le linee d'intervento cui esso si ispira continueranno ad essere condivise dalle Sezioni in cui si articola e sviluppa il lavoro della nostra Società. Il nu-

mero e la varietà delle iniziative poste in atto e programmate e di cui il nostro «Bollettino» e il nostro sito Web fornisce un quadro che vorremmo sempre più dettagliato danno motivo di nutrire in proposito molta fiducia. Ma è indubbio che vi è ancora ampio spazio per ulteriori iniziative e forse ancor più – vista l'entità e la qualità di quelle già in corso o di imminente realizzazione – per il coinvolgimento di nuovi soci, in particolare tra i giovani, siano essi studenti universitari o anche studenti liceali.

Il nuovo statuto di cui la nostra società si è dotata provvedendo, nell'assemblea tenutasi a Chieti il 24 di febbraio 2008, alla approvazione delle proposte di revisione e integrazione del precedente statuto già esaminate e discusse nel corso del triennio 2005-2006-2007 consentirà finalmente – con la creazione della figura del socio “junior” – di coinvolgere nel lavoro della nostra Società le generazioni più giovani, che la nostra esperienza quotidiana ci fa constatare essere assai spesso interessate e attratte dalla riflessione filosofica, anche se a volte per vie e con modalità non sempre contraddistinte dal rigore. Non è evidentemente solo questa peraltro importantissima innovazione a caratterizzare il nostro nuovo statuto. In esso sono introdotte numerose modifiche, che riguardano innanzitutto le modalità di formazione e di funzionamento dei nostri organi. Sono convinto che la nostra società possiede ora uno strumento di lavoro più funzionale alla vita di una associazione che vogliamo in grado di reagire tempestivamente ai mutamenti culturali, ma che nello stesso tempo è chiamata ad un lavoro tale da poter essere fruttuoso solo se programmato con obiettivi chiari e ponderati, da perseguire con continuità e coerenza.

Con un saluto e un augurio molto cordiale

Stefano Poggi

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI IN OCCASIONE DEL CONVEGNO NAZIONALE 2008 (CHIETI, 24/02/2008)

Nel periodo che va dal Congresso Nazionale di Verona dell'aprile 2007 ad oggi il Consiglio Direttivo, la Presidenza e la Segreteria Nazionale hanno svolto il lavoro qui di seguito illustrato.

1. Riunioni del Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo si è riunito a Roma, nella sede della Società, nei giorni 14 giugno 2007, 26 settembre 2007 e 13 dicembre 2007. Nella riunione del 14 giugno 2007 il Consiglio Direttivo ha proceduto alla cooptazione nel medesimo del prof. Enrico Berti, del prof. Ugo Perone e della prof.ssa Anna Sgherri. È stato preso in esame e discusso il programma di attività da svolgere nel triennio, programma che riprende le linee già tracciate dal Consiglio Direttivo del triennio 2004-2007 e dal Presidente Di Giandomenico, cui si deve innanzitutto l'accresciuta proiezione della Società sul piano nazionale e internazionale e l'avvio del processo di revisione dello Statuto, la cui bozza di modifica è stata discussa e approvata nelle riunioni del Consiglio Direttivo che – a Pescara (5 aprile 2006) e a Roma (25 febbraio 2007) – hanno visto la partecipazione a pieno titolo dei Presidenti di Sezione.

2. Progetti e programmi

Il progetto "L'attualità del testo filosofico" elaborato, messo a punto e pubblicizzato nel corso dell'estate-autunno e alla cui realizzazione è stata delegata dal Consiglio Direttivo la prof.ssa Bianca Maria Ventura è passato alla fase operativa nelle seguenti Regioni: Marche, Campania, Emilia-Romagna, Veneto, Toscana, Abruzzo e Lazio. Ad Ancona (2 dicembre 2007) e a Verona (17 gennaio 2008) l'iniziativa è stata presentata in una giornata di studio cui hanno preso parte docenti della scuola secondaria superiore e dell'università. È previsto poi che nell'anno scolastico 2008-2009 l'iniziativa sia attuata anche nella Regione Piemonte. È già stato possibile acquisire fondi regionali (Emilia-Romagna e Toscana) per l'attuazione del progetto, ed è prevista una più consistente acquisizione di fondi per il prossimo anno scolastico, in previsione anche dell'inserimento del progetto in questione nel POF. È in fase di organizzazione, a cura di un comitato tecnico-scientifico (di cui fanno parte in rappresentanza della SFI i proff. Poggi, Sgherri, Tatasciore, Ventura) insediato presso il Liceo Scientifico "Leonardo da Vinci" di Firenze e presieduto dalla Prof.ssa Anna Sgherri, un Seminario Nazionale dedicato a docenti della Scuola Secondaria ed il cui tema è il rapporto tra pensiero filosofico e indagine scientifica. Il seminario è finanziato integralmente

con fondi del Ministero della Pubblica Istruzione ed è articolato in due fasi, la prima delle quali si inaugurerà presso l'Aula Magna dell'Università di Firenze il 7 Ottobre 2008.

Anche nell'anno 2008 la SFI parteciperà alle Olimpiadi Mondiali di Filosofia coordinando la selezione di studenti dei Licei italiani a livello regionale. La selezione avrà luogo a Torino, con il contributo organizzativo della Sezione della SFI.

È previsto anche per l'anno 2008 lo svolgimento, presso il Liceo classico "Evangelista Torricelli" di Faenza, di un "Forum della Filosofia", organizzato dal preside prof. Luigi Neri e dal prof. Francesco Paris.

È in fase di organizzazione finale il Convegno internazionale sulla storia della ontologia che si terrà a Bari dal 15 al 17 maggio 2008 e che vede la Società tra i promotori e finanziatori.

È in fase di avanzata organizzazione il Convegno "La filosofia, le scienze. Oggi in Italia" (Milano, 3-4 giugno 2008) che la Società ha promosso d'intesa con la Società Italiana di Logica e di Filosofia della Scienza e con il sostegno finanziario della Provincia di Milano.

D'intesa con la Società Italiana di Studi Kantiani la Società ha avviato l'organizzazione del Convegno Internazionale Kantiano che si celebrerà a Pisa nel maggio 2010. Sono già stati avviati i necessari contatti (da parte del prof. Pozzo e del prof. Poggi) con soggetti privati e pubblici potenziali finanziatori e tali contatti sono già risultati proficui, dal momento che la Regione Toscana si è dichiarata, per bocca dell'Assessore alla Cultura, disponibile ad assicurare un cospicuo sostegno alla iniziativa, che è inoltre intenzione della SFI collegare alla celebrazione del prossimo Congresso Nazionale.

D'intesa con l'Istituto Banfi di Reggio Emilia e la Fondazione Giovanni XXIII di Bologna è in fase di definizione un programma pluriennale di seminari e di iniziative pubbliche di più ampio respiro che affrontino la problematica del rapporto tra pensiero filosofico, pensiero teologico e fenomeno religioso nelle sue varie declinazioni. Il programma verrà messo a punto prima dell'estate 2008, sì da potersi avviare con l'autunno.

È infine proposito della SFI di promuovere la pubblicazione di un volume di saggi appositamente commissionati intorno alla questione dei rapporti tra pensiero filosofico e produzione letteraria e artistica.

3. Convegni, seminari e altre iniziative

Nell'arco di tempo che va dall'autunno 2007 al gennaio 2008 la SFI ha fornito il suo patrocinio alle seguenti iniziative, che hanno visto inoltre la partecipazione attiva del Presidente e di membri del Consiglio Direttivo:

- *Letture della "Fenomenologia dello Spirito"* (G. Rametta, S. Poggi, P. Stekeler-Weithofer, R. Pippin): Bologna, 29 novembre 2007

- *Dove va la filosofia italiana?* Tavola rotonda (P. Rossi, D. Marconi, G. Cantillo, L. Fonnesu, S. Poggi) in occasione del XVIII Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia, Reggio Emilia, 22 gennaio 2008

- Il Convegno Nazionale Associazione Italiana Formatori, Roma 15 febbraio 2008, *Lectio magistralis* di S. Poggi, *Per il rigore, per la tradizione, per la verità: il compito della filosofia.*

4. Pubblicazioni

Nel periodo aprile 2007-febbraio 2008 si è svolta regolarmente, secondo le scadenze previste, la pubblicazione del Bollettino della Società Filosofica Italiana e della rivista telematica Comunicazione Filosofica.

Verrà poi attuata in tempi brevi, a cura del Presidente della SFI per il triennio 2004-2007 prof. Mauro Di Giandomenico, la pubblicazione degli Atti del Congresso straordinario per il centenario della SFI tenutosi a Roma nell'autunno del 2006

5. Sito Web

Il sito web della Società si è rivelato di sempre maggiore importanza. Per questo motivo il Consiglio Direttivo ha deliberato di potenziarlo e di renderlo meglio fruibile.

6. Finanziamenti

In ottemperanza ai deliberati del Consiglio Direttivo la Presidenza e la Segreteria Nazionale hanno predisposto, in vista della presentazione, il rinnovo delle domande di finanziamento già inoltrate negli anni precedenti presso il Ministero della Pubblica Istruzione e il Ministero dei Beni Culturali e Ambientali.

7. Attività delle Sezioni

L'attività delle Sezioni locali è stata assai articolata e vivace. Sono numerose le Sezioni che hanno organizzato convegni, giornate di studio, seminari, dibattiti, presentazioni di libri. In particolare, si segnala la dinamicità delle Sezioni di Ancona, di Bari, di Firenze, del Friuli Venezia Giulia, di Foggia, di Francavilla a Mare, di Novara, della Sezione Romana, di Torino-Vercelli, di Venezia, di Viterbo. Dettagliate informazioni in proposito sono disponibili sul sito WEB della società. Si auspica che tutte le sezioni provvedano con continuità al tempestivo inoltro della documentazione relativa alle loro attività.

Chieti, il 24 febbraio 2008

Stefano Poggi

RELAZIONE FINANZIARIA

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

SOCI ISCRITTI PER L'ANNO IN CORSO: n. 1.200
di cui contabilizzati nell'anno precedente: n. 0

BILANCIO AL 31/12/2007

Entrate	Prev. 2007	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2007	Var. +/-	Effettivo
- Quote soci anno in corso	22 500,00 +	7 368,66	29 868,66	- Bollettino 190: pagine 112, copie 1.500	14 500,00 +	155,76	14 655,76
- Iscrizioni Convegno e/o Congresso	0,00 =	0,00	0,00	- Bollettino 191: pagine 112, copie 1.600			
- Quote soci anni precedenti	0,00 =	0,00	0,00	- Bollettino 192: pagine 112, copie 1.500			
- Quote soci anni successivi	0,00 +	170,66	170,66	copie stampate in totale (190+191+192):	4 600		
- Quote soci non abinate o doppie	0,00 =	0,00	0,00	(tipografia, spese varie)			
- Interessi accreditati sul c/c postale	0,00 +	127,17	127,17	- Spese segreteria (canc./telet./fax)	3 000,00 +	750,76	3 750,76
- Contributo Liceo E.Majorana - Centenario	0,00 =	0,00	0,00	- Spese postali	1 500,00 -	1 207,05	292,95
- Contributo Ministero Università e Ricerca	0,00 +	15 000,00	15 000,00	- Quota iscrizione FISP dell'anno in corso	300,00 -	45,75	254,25
- Contributo Beni Culturali anno in corso	0,00 =	0,00	0,00	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	3 000,00 +	1 589,21	4 589,21
- Contributo Ministero Pubblica Istruzione	0,00 +	4 737,71	4 737,71	- Compenso redattori	0,00 +	3 098,76	3 098,76
TOTALI	22 500,00 +	27 404,20	49 904,20	- Spesa commercialista	1 200,00 =	0,00	1 200,00
Totale entrate dell'anno	49 904,20 -			- Spesa Revisore dei Conti	0,00 +	1 123,20	1 123,20
Totale uscite dell'anno	37 296,51 =			- Spese Congr. /Conv. / Iniziative culturali	500,00 +	4 476,00	4 976,00
Residuo attivo dell'anno	12 607,69 +			- Spese di gestione conto corrente	0,00 +	885,77	885,77
Residui attivi anni precedenti	34 752,91 =			- Spese Notajo cambio Presidente	0,00 +	307,75	307,75
Totale disponibilità alla fine dell'anno	47 360,60			- Spese Forum della Filosofia	0,00 +	1 500,00	1 500,00
				- Spese Olimpiadi della Filosofia	0,00 +	662,10	662,10
				TOTALI	24 000,00 +	13 296,51	37 296,51

- Cassa contanti	78,02
- C/c postale Roma	47 228,11
- C/c Banco di Brescia	261,05
- Ritenute da versare	-206,58
- Totale liquidità	47 360,60

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

BILANCIO PREVENTIVO 2008

Entrate	Prev. 2007	Var. +/-	Prev. 2008	Uscite	Prev. 2007	Var. +/-	Prev. 2008
- Quote soci n. 1.100 a Euro 25,00	22 500,00 +	5 000,00	27 500,00	- Bollettino 193, 194, 195 per copie 4.500	14 500,00 +	1 500,00	16 000,00
- Contributo Ministero Università e Ricerca	0,00 +	19 995,52	19 995,52	(lipografia, spese varie)			
TOTALI	<u>22 500,00 +</u>	<u>24 995,52</u>	<u>47 495,52</u>	- Spese segreteria (canc./telex/fax)	3 000,00 +	500,00	3 500,00
				- Rimborso al Segretario per spese telefoniche	0,00 +	600,00	600,00
				- Spese gestione sito internet	0,00 +	2 000,00	2 000,00
				- Spese postali	1 500,00 -	1 200,00	300,00
				- Quota iscrizione FISP dell'anno in corso	300,00 =	0,00	300,00
				- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	3 000,00 +	3 000,00	6 000,00
				- Compenso redattori	3 098,76 +	2 526,24	5 625,00
				- Spesa commercialista	1 200,00 +	800,00	2 000,00
				- Spesa Olimpiadi della Filosofia	662,10 +	1 337,90	2 000,00
				- Spese Forum della Filosofia	1 500,00 =	0,00	1 500,00
				- Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	500,00 +	29 500,00	30 000,00
Totale entrate preventivate per l'anno	47 495,52 -			- Spese di gestione conto corrente	0,00 +	900,00	900,00
Totale uscite preventivate per l'anno	<u>87 225,00 =</u>			- Rinnovo supporti informatici	0,00 +	4 000,00	4 000,00
Residuo passivo dell'anno	39 729,48 -			- Spesa Revisore dei Conti	0,00 +	1 500,00	1 500,00
Residui attivi anni precedenti (stima)	<u>47 700,00 =</u>			- Notato	0,00 +	1 000,00	1 000,00
Totale disponibilità alla fine dell'anno	<u>7 970,52</u>	(IMPORTO STIMATO)		- Pubblicazioni	0,00 +	10 000,00	10 000,00
				TOTALI	<u>29 260,86 +</u>	<u>57 964,14</u>	<u>87 225,00</u>

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI REVISORI DEI CONTI SUL BILANCIO DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA AL 31-12-2007, PRESENTATO PER L'APPROVAZIONE ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI, CONVOCATA PER IL GIORNO 24 FEBBRAIO 2008 ALLE ORE 11.30 A CHIETI, IN OCCASIONE DEL CONVEGNO NAZIONALE ANNUALE SUL TEMA "MUSICA E FILOSOFIA"

Signori Soci,

Il Collegio dei Revisori, ha effettuato le verifiche di legge sulla correttezza della gestione economica e finanziaria della SFI ed ha rilevato la regolarità delle registrazioni effettuate in contabilità e la rispondenza di esse alle effettive operazioni compiute, risultate tutte regolarmente supportate da adeguata documentazione.

In particolare sono regolari i movimenti della cassa e del conto corrente postale i cui saldi sono risultati rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo dell'estratto del conto postale. Il Collegio ha rilevato che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge.

Nelle sue voci essenziali, il bilancio e il relativo rendiconto economico presentano questi dati complessivi:

TOTALE ENTRATE 2007 SFI	€ 49.904,20
TOTALE USCITE 2007 SFI	€ 37.296,51
RESIDUO ATTIVO anno 2007	€ 12.607,69
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€ 34.752,91
TOTALE DISPONIBILITA' AL 31.12.2007	€ 47.360,60

Le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 2007 sono state tutte di ordinaria amministrazione ed i risultati che ne sono derivati sono espressi in modo veritiero dal bilancio al 31/12/2007 con la relativa relazione illustrativa, a loro volta specificamente esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze della contabilità.

Il Collegio dei Revisori dei conti, dopo aver espresso le proprie congratulazioni per la oculata e proficua gestione finanziaria al suo Presidente ed al Segretario-Tesoriere, non avendo nulla da eccepire sulla gestione economica della SFI per l'anno 2007 ed in particolare sul bilancio consuntivo al 31/12/2007 con la relativa relazione illustrativa, esprime su di esso il proprio parere positivo, ed invita l'Assemblea ordinaria dei Soci ad approvarlo.

Roma, 18/2/2008

Il Presidente del Collegio dei Revisori dei conti
Dott. Andrea Cappelletti

STUDI E INTERVENTI

L'origine aristotelica della dottrina delle categorie e dello schema in Kant

Marco Sgarbi

«Che la logica abbia seguito il cammino sicuro della scienza sin dai tempi più antichi è evidente dal fatto che da Aristotele non ha dovuto fare alcun passo indietro». *KGS* III, B VIII.

Il problema della dottrina delle categorie e dello schema nella Kant-Forschung

La dottrina delle categorie e dello schematismo trascendentale in Kant sono due delle questioni più controverse della *Kant-Forschung*¹. Esistono numerosi studi che trattano l'argomento, ma pochi, per non dire quasi nessuno, hanno indagato secondo la metodologia della *Quellengeschichte* le origini di queste due dottrine. Entrambe le dottrine sono viste come una novità assoluta, o quasi, nella storia del pensiero e si sarebbero sviluppate in modo antitetico rispetto le idee di Aristotele. Probabilmente le ricerche sono state influenzate dallo stesso giudizio di Kant, il quale scrisse che Aristotele «non possedeva alcun principio ma egli raccolse questi concetti alla rinfusa, come gli si presentavano, e in un primo momento ne trovò dieci e li chiamò categorie»².

La monografia più importante su Aristotele e Kant, *Aristoteles und Kant* di Albert Görland, non accenna minimamente al problema delle categorie³. L'articolo *Die Kategorien bei Aristoteles und Kant und ihre Bedeutung für die Erkenntnistheorie* di Friedrich Huhn analizza in modo estrinseco le differenze fra la tavola delle categorie di Kant e l'elenco delle categorie di Aristotele⁴. Leo Lugarini si è occupato invece principalmente di trovare il fondamento delle categorie, che in Aristotele sarebbe ontologico mentre in Kant logico-epistemico⁵. In area anglosassone solo Herbert J. Paton, a conclusione del suo articolo *The Key to Kant's Deduction of the Categories*, afferma concisamente

¹ Tutte le citazioni sono da I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften* (=KGS), Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902-ss, secondo il numero del volume e della pagina.

² KGS III, A 81/B 107.

³ A. Görland, *Aristoteles und Kant*, Töpelmann, Gießen 1909.

⁴ F. Huhn, *Die Kategorien bei Aristoteles und Kant und ihre Bedeutung für die Erkenntnistheorie*, «Archiv für Philosophie und Soziologie», 37 (1926), pp. 254-269.

⁵ L. Lugarini, *Il principio categoriale in Aristotele e Kant*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2 (1956), pp. 160-190.

che la dottrina delle categorie in Kant è uno sviluppo necessario della logica aristotelica⁶. Gli studi più recenti sono stati influenzati dall'interpretazione di Henry E. Allison, il quale in *Kant's Transcendental Idealism* dedica un capitolo alle categorie e allo schema senza mai citare Aristotele e preoccupandosi di fornire un'interpretazione sistematica delle due dottrine all'interno della teoria dell'esperienza kantiana⁷. Anche l'interpretazione opposta a quella di Allison, cioè quella psicologista di Patricia Kitcher in *Kant's Transcendental Psychology*, non considera Aristotele⁸. Thomas K. Seung nell'articolo *Kant's Conception of the Categories* afferma che la concezione delle categorie kantiane è incompatibile con quella di Aristotele, che la tavola dei giudizi kantiani differisce da quella della logica aristotelica ma è costretto ad ammettere che l'idea di uno schema delle categorie non è un'invenzione originale di Kant e che esso è un elemento importante della dottrina delle categorie di Aristotele⁹. Anche il più importante interprete attuale di Kant nel mondo anglosassone, Paul Guyer, non presta molta attenzione alla relazione fra Aristotele e Kant nella dottrina delle categorie¹⁰. Nemmeno il fondamentale commentario *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* di Wolfgang Carl si sofferma in modo particolare sul problema¹¹. In epoca più recente la connessione fra Aristotele e Kant è stata indagata con esiti poco innovativi da Ulrike Santozki in *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, la quale si è limitata a riproporre senza alcuna novità le conclusioni delle ricerche di Giorgio Tonelli¹².

Sono proprio le ricerche di Tonelli le uniche che trattano la storia delle fonti kantiane. In *La tradizione delle categorie nella filosofia moderna sino a Kant*, Tonelli riconduce le categorie kantiane ai *Grundbegriffe* (concetti fondamentali) o agli *unauf lösliche Begriffe* (concetti non risolvibili) che compaiono in Christian A. Crusius, Johann N. Tetens, Joachim H. Lambert e altri. Nell'articolo *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant*, Tonelli afferma invece perentoriamente che «le categorie di Kant non sono certo riconducibili alle categorie aristoteliche»¹³.

⁶ H. H. Paton, *The Key to Kant's Deduction of the Categories*, «Mind», 159 (1931), pp. 310-329.

⁷ H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven 1983, pp. 131-198.

⁸ P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford 1990.

⁹ T. K. Seung, *Kant's Conception of the Categories*, «Review of Metaphysics», 43 (1989), pp. 107-132.

¹⁰ P. Guyer, *The Transcendental Deduction of the Categories*, in Id. (cur.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 123-160.

¹¹ W. Carl, *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Vittorio Kolstermann, Frankfurt am Main 1992.

¹² U. Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 2006, pp. 96-109.

¹³ G. Tonelli, *La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna sino a Kant*, «Studi Urbinati», 32 (1958), pp. 121-143; Id., *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 9 (1964), pp. 233-242 ora in Id., *Da Leibniz a Kant*, Prismi, Napoli 1987, pp. 171-180.

La dottrina delle categorie di Kant è, insieme alla dottrina dell'impossibilità della conoscenza al di là dell'esperienza, uno dei due elementi fondanti della *Kritik der reinen Vernunft*, poiché dimostra come sia possibile una conoscenza oggettiva dell'esperienza. È chiaro quindi che, come afferma Dieter Henrich, «whoever understands these pages possesses a key to the understanding and evaluation of the entire work»¹⁴. L'obiettivo di questo contributo è dimostrare che Kant non elaborò in modo completamente originale la dottrina delle categorie e dello schematismo, ma che esse ebbero un'origine aristotelica. L'approccio metodologico della mia indagine è quello della *Quellengeschichte* così come è stato delineato da Norbert Hinske¹⁵. La mia interpretazione del pensiero kantiano invece, soprattutto per quanto concerne la *Kritik der reinen Vernunft*, è quella sviluppata da Tonelli, secondo il quale l'opera di Kant altro non è che «un'opera di metodologia e, più esattamente, di metodologia della metafisica»¹⁶. La *Kritik der reinen Vernunft* è un'opera di logica la quale fa tesoro sia della logica aristotelica che della logica delle facoltà iniziata con John Locke¹⁷.

Nella prima parte dell'articolo tratterò il problema delle categorie e dello schema in Aristotele. Nella seconda parte analizzerò i capitoli di Kant dedicati ai concetti puri dell'intelletto e allo schematismo trascendentale. Nell'ultima parte dimostrerò che la dottrina delle categorie e dello schematismo di Kant deriva da Aristotele e analizzerò la fonte del suo "aristotelismo".

La dottrina delle categorie e dello schema in Aristotele

La dottrina delle categorie di Aristotele è stata una delle più discusse della storia della filosofia ed ha dato adito ad almeno tre grandi interpretazioni. La difficoltà della dottrina aristotelica è testimoniata dallo stesso Porfirio, il quale si sentì in dovere di offrire un'introduzione generale al testo di Aristotele per chiarire alcuni concetti basilari. La famosa *Isagogé*, tradotta in latino da Boezio, sarà nel Medio Evo terreno fertile per numerose discussioni sul significato delle categorie in Aristotele che perdureranno sino all'epoca di Kant. Le tre interpretazioni assumono però una connotazione definitiva solo nel diciannovesimo secolo per opera di Adolf Trendelenburg, Hermann Bonitz e Otto Apelt. Trendelenburg nell'*Aristoteles Kategorienlehre* sostiene decisamente l'interpretazione grammaticale, secondo la quale le categorie sono state individuate da Aristotele sulla base dell'analisi e della scomposizione di proposizioni linguistiche. Hermann Bonitz, invece, propende verso un'interpretazione onto-

¹⁴ D. Henrich, *The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction*, «Review of Metaphysics», 22 (1969), p. 640.

¹⁵ N. Hinske, *Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà*, «Studi Kantiani» 19 (2006), pp. 113-120.

¹⁶ G. Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, Olms, Hildesheim 1994, p. 4.

¹⁷ Cfr. R. Pozzo, *La logica di Wolff e la nascita della logica delle facoltà*, in F. L. Marcolungo, *Christian Wolff tra psicologica empirica e psicologia razionale*, Olms, Hildesheim 2007, pp. 45-52.

logica delle categorie come generi sommi dell'essere. Dal canto suo Apelt è il più convinto propugnatore della tesi dell'origine logica delle categorie, secondo la quale esse derivano dalla scomposizione non di proposizioni linguistiche, ma di giudizi logici¹⁸. Il problema di queste differenti interpretazioni è, come ha ben mostrato Joseph Owens, che «the opening chapter of the *Categories* fails to reveal whether it is introducing a grammatical, a logical, or a metaphysical treatise»¹⁹. Tale problema mi sembra tuttavia mal posto, considerato l'isomorfismo fra logica, linguaggio e realtà nella filosofia aristotelica. La questione può assumere un certo valore solo se si parte dal problema kantiano della deduzione delle categorie da un principio, cioè da un problema del tutto estraneo ad Aristotele. Un approccio molto più utile che ricercare il principio categoriale è quello di identificare nel *corpus* aristotelico i diversi significati che le categorie assumono. In generale le categorie in Aristotele significano: a) cose che sono dette senza nessuna connessione; b) schemi di predicazioni; c) generi dei predicati. Fra questi tre significati di categorie esiste una unità strutturale di fondo, in quanto tutti si riferiscono allo stesso oggetto da prospettive differenti.

La prima prospettiva, cioè quella delle categorie come cose dette senza nessuna connessione, è sviluppata da Aristotele nel secondo capitolo delle *Categorie*. Egli afferma che alcune cose sono dette secondo connessione e altre senza connessione²⁰. La connessione (*synplokē*) in Aristotele determina primariamente un nesso predicativo fra un soggetto e un oggetto. Esempi di cose dette con connessione sono “l'uomo corre”, “l'uomo vince”. In generale si può riassumere il nesso predicativo nella proposizione “s ha p”, nella quale il verbo “avere” è la traduzione del verbo greco *kategorēin*, cioè accusare. Una connessione esiste solo quando ad un soggetto “si accusa” un predicato. Nella connessione fra soggetto e predicato ha luogo una proposizione, che può essere vera o falsa²¹. Ogni proposizione in questo senso non è più solo un'espressione linguistica, ma è anche un giudizio logico che esprime la verità o la falsità. In *De anima* III 8 432a 10-15 Aristotele afferma che il vero e il falso consistono nella connessione di oggetti del pensiero (*noēmata*) e per questo la *synplokē* differisce dalla sintesi dell'immaginazione che tratta le sensazioni come se fossero senza materia. Aristotele vuole dire che la connessione che forma i giudizi logici avviene solo nell'intelletto, mentre la connessione fra le sensazioni e i pensieri avviene per mezzo delle immagini nella facoltà dell'immaginazione. La verità e la falsità come risultato dell'immaginazione sono perciò qualitativamente diverse dalla verità e dalla falsità del giudizio logico²².

¹⁸ Giovanni Reale, *Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici*, in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 17-70.

¹⁹ J. Owens, *Aristotle on Categories*, «Review of Metaphysics» 14 (1960/1961), p. 74.

²⁰ Aristotele, *Categorie*, 2 1a 16-17.

²¹ Aristotele, *Categorie*, 2 2a 5-10.

²² Cfr. J. Engmann, *Imagination and Truth in Aristotle*, «Journal of the History of Philosophy» 14 (1976), pp. 259-265.

Delle cose che sono dette in sé e per sé, cioè senza connessione, invece non c'è verità e falsità. Esse sono le categorie della sostanza, della quantità, della qualità, della relazione, del luogo, del tempo, dello stato, dell'abito, dell'azione e della passione. Le categorie, secondo la prospettiva esposta nelle *Categorie*, sono termini derivati dalla scomposizione di proposizioni connesse.

Aristotele però tratta delle categorie anche secondo lo schema della predicazione. Secondo questa prospettiva il concetto di "categoria" non può essere concepito se non nel rapporto predicativo. Le categorie sono sempre concepite come cose che sono dette senza connessione, ma sono pensate nella loro funzione logica rispetto ad una possibile connessione. La categoria come schema di predicazione implica la possibilità di inferire o subordinare un predicato inferiore ad uno superiore. La traduzione di "categoria" con la parola *praedictamentum* sarebbe dunque, da questo punto di vista, corretta. Owens ha ragione nel segnalare che già nelle *Categorie* è presente *in nuce* il concetto di schema della predicazione a partire dall'analisi della prima categoria, la sostanza, sino all'analisi di tutte le categorie che devono essere attribuite ad essa²³. Aristotele sviluppa più compiutamente la teoria dello schema nel libro *Delta* della *Metaphysica* in un periodo sicuramente posteriore a quello delle *Categorie*. In *Metaphysica* V 7 1017 a 7-8, egli afferma che l'essere si dice in due modi, o secondo accidente o per sé in modo necessario. "Essere per sé" sono tutte quelle cose che hanno l'essere secondo lo schema delle categorie e tanti sono gli schemi delle categorie quanti sono i significati dell'essere²⁴. L'essere per sé riguarda perciò le proprietà che ineriscono in modo necessario al soggetto della predicazione. L'essere per sé è espresso da proposizioni quali "l'uomo è vivente", "l'uomo è camminante", che ineriscono in modo necessario all'essere dell'uomo. Non c'è nessuna differenza, per Aristotele, nell'esprimere le proposizioni precedenti dicendo che "l'uomo vive" o "l'uomo cammina"²⁵. L'essere come accidente invece è espresso attraverso proposizioni quali "l'uomo è musicista". In un certo senso si può dire che le categorie come schema di predicazione esprimono una realtà universale o oggettiva del soggetto, mentre l'essere come accidente esprime una realtà semplicemente singolare del soggetto. Dell'essere come accidente non c'è nessuna scienza, l'accidente infatti è un puro nome che non dice nulla di essenziale rispetto al concetto che fa da soggetto. L'aspetto accidentale della predicazione è da attribuire per Aristotele alla materia, poiché non può essere nella forma, nella quale risiede tutto ciò che è essenziale e necessario²⁶. Se il predicato che è attribuito al soggetto è congiunto ad esso, esso è l'essere come vero; se il predicato che è attribuito al soggetto è separato da esso, esso è l'essere come falso. La connessione o la separazione dell'essere come vero e dell'essere come falso non è reale, ma avviene nella men-

²³ J. Owens, *Aristotle on Categories*, cit., p. 76.

²⁴ Aristotele, *Metaphysica*, V 7 1017 a 22-23.

²⁵ Aristotele, *Metaphysica*, V 7 1017 a 27-30.

²⁶ Aristotele, *Metaphysica*, VI 2 1027 a 13-15.

te. Le categorie come schema di predicazione sono sempre considerate “essere come vero” e non hanno una realtà semplicemente nominale o fittizia nella mente, ma esse esprimono predicati che ineriscono in modo universale e necessario al soggetto, cioè forniscono una realtà oggettiva a ciò che è detto. Anche Bonitz afferma che «unitamente alla convinzione sulla correttezza logica della distinzione di questi generi supremi, in Aristotele è presente immediatamente anche la certezza che questa distinzione non abbia soltanto validità soggettiva, ma sia oggettivamente vera e stabilisca differenze effettivamente sussistenti»²⁷. Perciò le categorie secondo lo schema della predicazione esprimono per Aristotele sia gli aspetti logici che quelli ontologici del soggetto, e questa è la ragione per la quale la dottrina delle categorie appartiene tanto alla logica quanto alla filosofia prima.

La dottrina delle categorie e dello schematismo in Kant

La problematicità della dottrina delle categorie è annunciata da Kant per la prima volta nella famosa lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772²⁸. Secondo Erich Adickes, già nella *Reflexion* 4276, datata intorno al 1770-1771, Kant espone la sua teoria:

Sensibilità pura. Ragione pura. Misto.

ubi, quando

transcendentalis philosophia

Estetica è la filosofia sulla sensibilità, o della conoscenza o del sentimento.

Logica vel generalis vel [tran] speciatim transscedentalis.

Le categorie sono operazioni universali della ragione, attraverso le quali noi pensiamo un oggetto in generale (ad esempio, per le rappresentazioni, i fenomeni).

Aristoteles

3. categorie. *Thesis, synthesis, hypothesis.**

coordinatio subordinatio

(sia in semplici giudizi categorici, come in tutti gli altri tre *modi* dei giudizi)

Praedicamenta. Thesis: Possibile, actuale, necessarium cum oppositis.

Praedicamenta. Synthesis: Quantitas.

10 categorie di *Aristoteles. Pythagoras*. 1. *Substantia, Accidens*, 2. *qualitas*, 3. *quantitas*, 4. *relatio*, 5. *actio*, 6. *passio*, 7. *quando*, 8. *ubi*, 9. *situs*, 10. *habitus*.

postraedicamenta: oppositum, prius, simul, motus, habere.

* Le funzioni dell'intelletto o dal punto di vista dei concetti, nel quale [intelletto] sono anche dati, sono in connessione reciproca attraverso l'intelletto, sebbene i concetti e il fondamento delle loro comparazioni siano dati mediante i sensi.

²⁷ H. Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1995, p. 69.

²⁸ *KGS* X, p. 132.

Dal punto di vista delle cose, l'intelletto pensa un oggetto in generale e il modo di porre qualcosa in generale e le loro relazioni. Questi due punti di vista differiscono, nel senso che nel primo sono poste le rappresentazioni, nel secondo le cose sono attraverso le rappresentazioni.²⁹

In questa riflessione, Kant definisce le categorie come funzioni universali attraverso le quali è possibile conoscere un oggetto in generale. Le funzioni delle categorie sono la tesi, la sintesi e l'ipotesi. Queste tre funzioni sono riconducibili, secondo Béatrice Longuenesse, al ruolo delle categorie all'interno del giudizio e rispecchiano rispettivamente la copula, la combinazione secondo subordinazione o secondo coordinazione, e la modalità³⁰. Kant aggiunge anche una nota conclusiva secondo la quale le categorie possono essere considerate o rispetto all'intelletto o rispetto all'oggetto. Secondo l'intelletto, i concetti sono semplicemente posti e non hanno un reale significato e fondamento, il quale deriva dai sensi. Secondo l'oggetto, invece, le categorie sono le condizioni di possibilità della sua conoscibilità. Questi due punti di vista sono differenti ma complementari: il primo pone le condizioni del pensare, cioè un uso logico delle categorie, mentre il secondo pone le condizioni del conoscere, cioè un uso reale delle categorie. Se la datazione della riflessione fornita da Adickes fosse veramente giusta si dovrebbe concludere che Kant avesse elaborato compiutamente, già a partire dai primi anni Settanta, la sua dottrina delle categorie. Tuttavia sia il *Nachlaß* fra il 1771 e il 1778 che l'epistolario testimoniano che Kant per tutto un decennio continuò a riflettere sul problema e che esso fu chiarito solo con la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, nella quale l'autore dichiara di possedere le definizioni delle categorie³¹. È significativo, come dimostrerò, che Kant parli di "definizioni" delle categorie al plurale e non della "definizione" della categoria. La lunga meditazione sulle categorie è testimoniata anche da una lettera del 1783 inviata a Christian Garve, nella quale Kant scrive che dopo dieci anni di studi intensi è riuscito ad elaborare in modo esaustivo e compiuto una dottrina delle categorie³². È altrettanto degno di nota il fatto che Kant utilizzi per la prima volta nella *Kritik der reinen Vernunft* anche il termine "schema", nel senso dello schematismo trascendentale. Le dottrine delle categorie e dello schema si sono evolute perciò contemporaneamente in modo simbiotico e sono legate in modo indissolubile.

La dottrina delle categorie è esposta nel famoso § 10 *Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien*, nel quale le categorie sono dedotte dalla tavola dei giudizi espo-

²⁹ KGS XVII, pp. 492-493.

³⁰ B. Longuenesse, *Kant on a priori concepts: The metaphysical deduction of the categories*, in Id., *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 81-116. Cfr. W. Martin, *Theories of Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 42-73.

³¹ KGS III, A 82/B 108.

³² KGS X, p. 339.

sta nei paragrafi precedenti. In Kant tale deduzione avviene per semplice scomposizione dei giudizi logici dell'intelletto. Kant è chiaro su questo. Egli afferma che la funzione che dà unità alle rappresentazioni in un giudizio è possibile solo attraverso i concetti puri dell'intelletto, i quali sono le categorie che si riferiscono a priori agli oggetti espressi nel giudizio nella sua forma logica. Solo attraverso le categorie è possibile l'unità e la connessione dei giudizi. In questo modo esistono tante categorie quanti sono i giudizi, cioè tanti quanti sono i modi per esprimere gli oggetti a priori. Questo però è ciò che Aristotele afferma in *Metaphysica* V 7 1017 a 22-23, quando scrive che «tante sono le figure delle categorie e altrettanti sono i significati dell'essere». Kant dichiara esplicitamente di aver seguito Aristotele, anche se poi l'evoluzione del suo pensiero lo ha portato a conclusioni differenti. Ma quanto differenti sono queste conclusioni alle quali è giunto Kant? Egli afferma che solo attraverso le categorie è possibile comprendere il molteplice dell'intuizione e pensarlo come oggetto. Le categorie sono dodici e si raggruppano in categorie della quantità, della qualità, della relazione e della modalità. Questa partizione, afferma Kant, «è ricavata, sistematicamente, da un principio comune, cioè dalla facoltà di giudicare (che è la stessa facoltà del pensare) e non nasce rapsodicamente, da una ricerca di concetti puri che fosse affidata al caso»³³. Se la tavola delle categorie non derivasse dalla tavola dei giudizi, la sua completezza e necessità non sarebbero garantite. Aristotele ebbe il merito, per Kant, di andare alla ricerca delle categorie, «ma poiché non possedeva un principio, egli raccolse questi concetti alla rinfusa, come gli si presentavano, e in un primo momento ne trovò dieci, che chiamò categorie (predicamenti)»³⁴. Kant non elenca le categorie di Aristotele, ma si limita a criticare che fra esse siano presenti modi della sensibilità pura come *quando*, *ubi*, *situs*, *prius* e *simul*, e un modo empirico, cioè *motus*. Secondo Kant a questi modi Aristotele avrebbe aggiunto anche dei concetti derivati, quali *actio* e *passio*, mentre alcuni concetti originari mancano del tutto. L'elenco fornito in questo paragrafo da Kant deriva probabilmente dall'*Historia critica philosophiae* di Johann Jakob Brucker, il quale non solo esprime giudizi simili a quelli di Kant sulla dottrina delle categorie di Aristotele, ma utilizza una terminologia analoga per descriverla³⁵.

In tutta la *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* Kant si occupa del fondamento dell'unità delle categorie nei diversi giudizi. Tutte le intuizioni sensibili per Kant sottostanno alle categorie, le quali sono le sole condizioni attraverso le quali il molteplice di quelle intuizioni può essere raccolto nell'unità dell'esperienza del soggetto. Le categorie, afferma Kant, si riferiscono ad oggetti indipendentemente dal fatto che questi oggetti ci siano o meno. Senza connessione con le intuizioni sensibili, tuttavia, Kant afferma che le categorie sono «semplici forme del pensiero, con le quali non si conosce ancora nessun oggetto determinato»³⁶. Esse sono

³³ KGS III, A 81/B 107.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Breitkopf, Leipzig 1742, 1, pp. 806-807.

quindi delle classi generali secondo le quali è possibile avere conoscenza del molteplice dell'intuizione. La connessione del molteplice delle intuizioni con le categorie è sempre riferita per Kant all'unità dell'appercezione trascendentale. L'esperienza di tale appercezione si basa su due tipi di sintesi, quella che connette determinate intuizioni sensibili alle categorie e quella delle categorie pensate in riferimento ad una intuizione in generale. Il primo tipo di sintesi è chiamata sintesi figurata o *speciosa*, mentre la seconda è chiamata connessione intellettuale³⁷. Entrambe, afferma Kant, sono trascendentali perché fondano a priori la possibilità della conoscenza. La prima riguarda l'uso reale delle categorie, la seconda invece riguarda il loro uso logico. La sintesi figurata, che tratta della connessione fra sensazioni e categorie, è chiamata anche sintesi trascendentale della facoltà dell'immaginazione³⁸. Invece la sintesi intellettuale a differenza di quella figurata, avviene solo nell'intelletto e senza le immagini. In questo senso Kant stabilisce la stessa differenza fra la sintesi dei giudizi logici e la sintesi dell'immaginazione elaborata da Aristotele nel *De anima*, che ho in precedenza segnalato.

Kant attraverso l'analisi delle categorie determina quale di queste sintesi sia la più pura e trascendentale. Nel fare ciò il filosofo di Königsberg espone una teoria nominalistica delle categorie. È chiaro da quanto è stato detto in precedenza che ogni esperienza per essere tale deve sottostare alle categorie. Ciò significa che le leggi dei fenomeni si devono accordare con le categorie, o meglio che le leggi dei fenomeni non esistono se non relativamente alle categorie del soggetto alle quali ineriscono. Se le leggi dei fenomeni fossero leggi delle cose in sé, le categorie non sarebbero semplicemente nell'intelletto, ma prescinderebbero dalla sua esistenza e sarebbero reali. Secondo la rivoluzione copernicana kantiana è il soggetto che impone, attraverso le categorie, le leggi ai fenomeni, cioè le categorie non sono nient'altro che dei concetti puri a priori del soggetto che gli permettono secondo un determinato punto di vista di conoscere la realtà. Le categorie sono gli "occhiali" attraverso i quali la realtà è vista, classificata e determinata. Secondo questa prospettiva si capisce perché ogni pensiero non sia altro che una forma di giudizio attraverso la quale l'universale (la categoria) è predicato (connesso) ad un oggetto possibile.

Kant spiega le regole della connessione della facoltà del giudizio nel capitolo *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, nel quale le categorie sono trattate come gli schemi di predicazione in Aristotele. Per mostrare come in generale le categorie possono essere applicate ad un oggetto possibile, Kant introduce il concetto di schema trascendentale. Gli studi kantiani, così come le diverse storie del concetto di schema, affermano che esso sia una dottrina nuova e originale di Kant³⁹. L'interpretazione che

³⁶ KGS III, B 150.

³⁷ KGS III, B 151.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. W. Stegmaier, *Schema, Schematismus*, in J. Ritter (cur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1992, 8, pp. 1247-1261.

intendo qui offrire riconduce invece la dottrina kantiana a quella aristotelica le quali sono affini non solo per la terminologia utilizzata (categoria-schema) ma anche per la stessa funzione che essa riveste all'interno dei rispettivi sistemi logici. Essa tratta dei modi attraverso i quali è possibile dire, pensare e conoscere un oggetto secondo una categoria, che equivale a determinare tutti i modi attraverso i quali è possibile dire, pensare e conoscere in generale. Se la formula che esprimeva l'applicazione delle categorie in Aristotele era “*s* (soggetto) ha *p* (predicato-categoria)”, in Kant è “*o* (oggetto) ha *c* (categoria)”, cioè ad un oggetto è corrisposta una categoria. Entrambe quindi sono generalizzabili nella formula “*x* ha *y*”. Kant afferma poi che lo schema è sempre e soltanto un prodotto dell'immaginazione, ma questo non significa che lo schema sia un'immagine, altrimenti non ci sarebbe più differenza fra il metodo della connessione dell'immaginazione e il metodo della connessione dei giudizi logici. Kant esemplifica affermando che, «se io pongo, uno dopo l'altro, cinque punti, questa sarà un'immagine del numero cinque. Se invece penso soltanto un numero in generale, che potrebbe essere cinque o cento, questo pensiero sarà la rappresentazione di un metodo [...] questa rappresentazione di un metodo generale di procedere [...] è ciò che io chiamo schema»⁴⁰. La differenza fra “immagine” e “schema” è spiegata da Kant attraverso l'esempio del triangolo. «Nessun'immagine di triangolo potrebbe mai essere adeguata al concetto di triangolo in generale. Un'immagine non potrebbe mai raggiungere l'universalità del concetto ma sarebbe sempre limitata ad una parte soltanto di questa sfera. Lo schema del triangolo non può esistere in nessun'altra parte che nel pensiero, e costituisce una regola della sintesi»⁴¹. Lo schema pertanto è un prodotto dell'immaginazione solo nel senso che esso costituisce una regola della sintesi, ma in sé e per sé non è un'immagine; è invece qualcosa che riguarda il pensiero, l'intelletto e le sue categorie. Kant è chiarissimo in proposito: «lo schema di un concetto puro dell'intelletto è qualcosa che non potrà mai essere tradotto in un'immagine, essendo soltanto la sintesi pura conforme ad una regola dell'unità, sulla base di concetti in generale, come viene espressa dalla categoria»⁴². In altre parole lo schema sono i vari modi attraverso i quali le categorie sono applicate ad un oggetto possibile, proprio come gli schemi di predicazione in Aristotele. Kant determina successivamente nella sua analisi tutti gli schemi possibili secondo le categorie. In Kant, a differenza che in Aristotele, una componente fondamentale dello schema è il tempo perché la sua teoria implica l'uso dello schema per determinare non solo la connessione logica a-temporale dei giudizi, ma anche la connessione epistemica. Questo aspetto è assente in Aristotele perché non c'è una logica delle facoltà del sog-

⁴⁰ *KGS* III, A 140/B 179.

⁴¹ *KGS* III, A 141/B 180.

⁴² *KGS* III, A 142/B 181.

getto. In questo senso l'applicazione del concetto di schema di predicazione (di origine aristotelica) alla logica epistemica è una posizione originale elaborata da Kant.

Alla fine del capitolo sullo schematismo trascendentale, Kant tratta del problema del significato delle categorie e della possibilità di concepirle senza connessione, cioè non considerate come schemi di predicazione. Kant afferma che «gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e uniche condizioni per procurare ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un significato»⁴³. Kant quindi non fa altro che ripetere che le categorie senza intuizioni sono vuote e che le intuizioni possono essere inerite ad esse solo per mezzo dello schema. Kant aggiunge anche che «le categorie possiedono un significato indipendente dagli schemi e molto più esteso di questi ultimi»⁴⁴. Le categorie, infatti, pensate senza connessione non hanno la determinazione dell'oggetto di cui sono predicato. Alle categorie resta sempre un significato, anche se si tratta di un significato semplicemente logico. Perciò le categorie senza schemi «sono soltanto funzioni dell'intelletto per i concetti ma non rappresentano alcun oggetto»⁴⁵.

A conclusione si può affermare che Kant utilizzi il termine “categoria” in sé come concetto puro dell'intelletto e questo significato corrisponde a quello aristotelico di “categoria” come ciò che è detto senza connessione, cioè la classe attraverso la quale è possibile determinare un oggetto. Kant utilizza però anche il termine “categoria” nel senso di schema trascendentale, come lo schema di predicazione in Aristotele, nel senso cioè di come sia possibile “accusare” una categoria ad un oggetto. Le due dottrine non possono essere separate o distinte, così come non le separa e distingue Aristotele; infatti le categorie in sé, se non applicate ad un oggetto, hanno una mera funzione logica e non presentano un significato determinato intrinseco.

L'anello mancante: La dottrina delle categorie e dello schema in Paul Rabe

Le analogie strutturali della dottrina delle categorie e dello schema di Kant con quella di Aristotele dovrebbero indurre ad ipotizzare una loro derivazione aristotelica. L'ipotesi si trasforma in convinzione se si tiene conto della fonte aristotelica kantiana sia della dottrina delle categorie che dello schema. La fonte è Paul Rabe. Rabe, come l'ha definito Tonelli, fu l'ultimo esponente della lunga tradizione aristotelica dell'università di Königsberg, da Abraham Calov a Christian Dreier, Melchior Zeidler e Andreas Hedio⁴⁶. Egli nacque l'11 aprile 1656 a Königsberg e il 22 settembre 1678 divenne

⁴³ KGS III, A 146/B 185.

⁴⁴ KGS III, A 147/B 186.

⁴⁵ KGS III, A 147/B 187.

⁴⁶ G. Tonelli, *Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy*, in A. J. Bucher, H. Düe e T. M. Seebohm (cur.) *Bewusst-sein*, Bouvier, Bonn 1975, pp. 126-32, ora in G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant*, cit., p. 154.

magister legens in filosofia. Nel 1682 divenne ispettore del *Collegium Fridericianum* ed in quel periodo progettò la *Dialectica et Analytica*, pubblicata successivamente a Berlino nel 1703⁴⁷. Dopo la scomparsa del suo maestro Andreas Hedio, nel 1703 Rabe ricoprì il ruolo di professore ordinario di logica e metafisica all'Albertina sino al 23 giugno 1713, giorno della sua morte. La sua opera più importante è il *Cursus philosophicus*, nel quale l'autore compendia in modo completo la filosofia aristotelica dalla logica sino alla metafisica⁴⁸. Il libro che a mio avviso è la fonte della dottrina delle categorie e dello schema di Kant è però *Primitiae professionis logico-metaphysicae, sive Commentarii in librum categoriarum Aristotelis*⁴⁹. L'opera è un commentario alle *Categorie* di Aristotele ad uso degli studenti. Già Tonelli aveva segnalato l'esistenza di questo lavoro di Rabe e quindi aveva ipotizzato una forte presenza del problema delle categorie nell'ambiente di Königsberg, anche se egli non riuscì a trovare alcuna copia del testo nelle biblioteche tedesche e perciò ad esprimere un giudizio definitivo su esso⁵⁰. Tonelli individua anche la dissertazione *De sede categoriarum propria* di Johann Jakob Quandt, della quale Rabe fu presidente e che fu probabilmente la base per l'introduzione al suo commentario⁵¹. La questione della sede propria delle categorie era particolarmente accesa e offriva due interpretazioni differenti della teoria aristotelica. Alcuni ritenevano che le categorie fossero parte della metafisica, mentre altri ritenevano che fossero parte della logica. Rabe ricostruisce nell'opera le due interpretazioni. La prima, attribuita in modo particolare agli scolastici e a Suárez, considera le categorie *materialiter*, cioè *sub ratione entis*. La seconda, quella seguita da Rabe, considera le categorie *formaliter*, cioè *sub ratione praedicationis*. Quest'ultima interpretazione risale all'aristotelismo puro di Jacopo Zabarella e del suo allievo Giulio Pace, i quali ritenevano che le categorie fossero concetti attraverso i quali era possibile esprimere e conoscere gli enti. Proprio Pace afferma nell'*Aristotelis categorias commentarius analyticus* che le categorie non sono

⁴⁷ G. C. Pisanski, *Entwurf einer preußischen Literaturgeschichte in vier Büchern*, Hartung, Königsberg 1886, p. 530.

⁴⁸ P. Rabe, *Cursus philosophicus, seu Compendium praecipuarum scientiarum philosophicarum, Dialecticae nempe, Analyticae, Politicae, sub qua comprehenditur Ethica, Physicae atque Metaphysicae, ex evidentioribus rectae rationis principiis deductum, methodo scientifica adornatum, et brevi atque perspicuo stylo concinnatum, in gratiam non solum Philosophiae cultorum ex professo, sed et imprimis eorum, qui tantum ex ea modo haurire desiderant, quantum sibi in superioribus Facultatibus usui esse potest in Theologia nempe, Jurisprudentia et Medicina*, Boye, Königsberg 1703.

⁴⁹ P. Rabe, *Primitiae professionis logico-metaphysicae, sive Commentarius in librum categoriarum Aristotelis*, Georgi, Königsberg 1704.

⁵⁰ G. Tonelli, *La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna sino a Kant*, cit., p. 132.

⁵¹ P. Rabe, *Disputatio philosophica, de sede categoriarum propria, quam rectore magnificentissimo, serenissimo atque excelsissimo principe ac domino, domino Friderico Wilhelmo, regni prussiae, et electoratus Brandenburgici haerede, &c. &c. &c. jussu magnifici domini pro-rectoris et amplissimi senatus, in regia ad pregelam academia, pro loco ordinario, logicae et metaphysicae professionis obtinendo solenni ventilationi submittit M. Paulus Rabe, ord. respondente Johanne Jacobo Quandt, reg. pruss. in auditorio majori horis ante & pomeridianis d. 18. octobris anno MDCCIII*, Reußner, Königsberg 1703.

in rerum natura, ma sono *sub ratione attribuendi et subiiciendi*⁵². Rabe, ma in generale tutto l'aristotelismo di Königsberg, si rifà a queste posizioni dell'aristotelismo puro.

La dottrina dello schema in Rabe svolge un ruolo determinante nel capitolo riservato alla definizione di "categoria". Dopo un breve elenco delle definizioni di "categoria" che sono state formulate nel corso della storia, Rabe afferma che esistono due modi per concepire le categorie, uno a posteriori e uno a priori. Il modo a posteriori è quello che tratta delle categorie all'interno delle proposizioni. In questo senso, le categorie possono essere definite come schemi o figure o modi predicativi⁵³. I luoghi analizzati sono *Metaphysica* V 7 e VI 2 e *Topica* I 9. Di questi passi Rabe riporta il testo greco e fornisce la traduzione latina. Il testo greco, per quanto è stato possibile confrontarlo, è quello dell'*Aristotelis opera omnia quae extant graece et latine, veterum ac recentiorum interpretum ut Adriani Turnebi, Isaaci Casanboni, Julii Pacii studio emendatissima*. Essa è probabilmente la stessa opera elencata da Arthur Warda in *Immanuel Kants Bücher*⁵⁴. Rabe analizza accuratamente i passi aristotelici e tratta gli schemi di ogni categoria. Non solo: quando Rabe deve spiegare lo schema, egli utilizza le figure geometriche, in particolar modo il triangolo, il quadrato e il cubo, proprio come Kant quando fa l'esempio del triangolo per distinguere lo schema dall'immagine⁵⁵.

Lo schema per Rabe è il modo attraverso il quale un predicato universale, cioè la categoria, è attribuito in concreto ed in modo essenziale ad un oggetto⁵⁶. Anche in Rabe, come fu in Aristotele e sarà in Kant, lo schema è il modo di predicazione di un giudizio espresso nella forma "s ha p". Rabe afferma poi che si sente a disagio a definire la categoria a priori, perché essa ha un significato solo come parte della definizione. La categoria deriva quindi sempre dall'analisi di un giudizio, come in Kant. In sé, a priori, la categoria non ha un significato ma ha semplicemente la funzione di *affirmatio alicujus de aliquo*, cioè di essere un predicato universale di un qualsiasi oggetto particolare, che è esattamente ciò che, come ho mostrato, scrive Kant alla fine del capitolo sullo schematismo trascendentale⁵⁷.

⁵² G. Pace, *In Porphyrii Isagogen, et Aristotelis Organum Commentarius Analyticus*, Wechel, Frankfurt am Main 1597, p. 26.

⁵³ P. Rabe, *Primitiae professionis logico-metaphysicae, sive Commentarii in librum categoriarum Aristotelis*, cit., p. 66.

⁵⁴ A. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Martin Breslauer, Berlin 1922, p. 45. Warda scrive che fra i libri posseduti da Kant c'erano gli *Aristotelis opera gr. et lat.* in 8°, che però non era riuscito ad identificare. Non è possibile stabilire se l'edizione di Rabe fosse la stessa di Kant. Sicuramente però essa era l'edizione del testo di Casaubon e Pace, che fu poi ripresa da Guillaume Du Val per i suoi *Aristotelis opera omnia Graece et Latine doctissimorum virorum interpretatione et notis emendatissima et nunc tandem*.

⁵⁵ P. Rabe, *Primitiae professionis logico-metaphysicae, sive Commentarii in librum categoriarum Aristotelis*, cit., p. 68.

⁵⁶ Ivi, p. 67.

⁵⁷ Ivi, p. 65.

Rabe è perciò la fonte della dottrina delle categorie e dello schema in Kant, anche se non si può escludere ovviamente la lettura diretta dell'opera aristotelica. Ciò che rimane da scoprire è il motivo per il quale Kant si rivolse alle dottrine aristoteliche ed in particolar modo a quelle nominaliste dell'aristotelismo puro dominanti all'Albertina sino ai primi decenni del diciottesimo secolo. Paul Guyer afferma che non esiste alcuna differenza fra le categorie espresse nella *Kritik der reinen Vernunft* e i tentativi precritici kantiani di provare la necessità di certi principi intellettuali⁵⁸. Vi sarebbe quindi una continuità fra il pensiero pre-critico e critico, e in questo senso le categorie kantiane andrebbero comprese all'interno della tradizione leibnizio-wolffiana. Questa posizione è ritenuta valida da buona parte degli studiosi della filosofia kantiana, ma credo sia fondata più che altro sull'errato tentativo di voler vedere per forza una sistematicità e uno sviluppo coerenti nell'evoluzione del pensiero kantiano.

Se si analizza la *Kritik der reinen Vernunft* con la metodologia della storia dei concetti, è evidente il fatto che Kant stia operando una rivoluzione terminologica e concettuale rispetto ai suoi primi tre decenni di carriera filosofica. A partire dai primi anni Settanta sorge in Kant l'esigenza, per risolvere il problema delle categorie, di rivedere tutto quel materiale dell'aristotelismo tedesco che in precedenza aveva ignorato. Tonelli ipotizzò che «per sottolineare la sua originalità, e evitare nello stesso tempo confusioni tra i propri concetti e quelli dei contemporanei [...] Kant ha preferito richiamarsi a quell'antica e rispettabile tradizione ch'era l'aristotelismo, la cui terminologia non era certo più in voga, ma nell'ambiente accademico era pur sempre ancora comprensibile»⁵⁹. La tesi di Tonelli è difficile da sottoscrivere. Se Kant avesse voluto dire qualcosa di veramente nuovo l'avrebbe fatto senza richiamare una terminologia ormai caduta in disuso presso i suoi contemporanei. Credo sia molto più plausibile che Kant abbia utilizzato una terminologia aristotelica non solo per motivazione estrinseca, come suggerito da Tonelli, ma soprattutto perché si rese conto che la filosofia di Aristotele rispondeva efficacemente agli stessi problemi che cercava di risolvere. L'utilizzo di concetti e di strutture argomentative di tipo aristotelico segna una rottura con la filosofia wolffiana e il tentativo di appropriazione di idee provenienti dalla scuola logica più importante a Königsberg, cioè quella dell'aristotelismo puro.

L'aristotelismo puro, specialmente quello di Königsberg, aveva due grandi vantaggi per l'elaborazione della filosofia kantiana. Il primo era rappresentato dal fatto che non era "corrotto" dalle dottrine metafisiche di matrice scolastica, che avrebbero subito suscitato distacco e sospetto fra gli eclettici e i wolffiani. Il secondo vantaggio consisteva nel fatto di essere un aristotelismo logico. La logica dell'aristotelismo di

⁵⁸ P. Guyer, *The Transcendental Deduction of the Categories*, cit., p. 128.

⁵⁹ G. Tonelli, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant*, cit., pp. 177-178.

Königsberg tuttavia non era formale o sillogistica, ma era attenta agli aspetti epistemici che erano sorti nella modernità; e prova ne sono i commentari agli *Analytica Posteriora* e i diversi trattati di noologia e gnostologia⁶⁰. L'aristotelismo puro rappresentava quindi per Kant un'efficace sintesi fra il pensiero classico e quello moderno, fra la logica formale e l'esperienza, con le quali si poteva confrontare e trarre spunti utili ed interessanti per l'elaborazione delle proprie teorie filosofiche.

⁶⁰ Cfr. A. Calov, *Gnostologia*, Reusner, Rostock 1637; M. Eifler, *Collegi philosophici*, Reusner, Königsberg 1639; A. Calov, *Scripta Philosophica*, Wilden, Rostock 1651; M. Eifler, *Habitus intelligentiae disputatio*, Reusner, Königsberg 1651; M. Zeidler, *Analytica sive de variis sciendi generibus et medii eo perveniendi libri tres*, Lange, Königsberg 1675. Cfr. R. Pozzo, *Aristotelismus und Eklektismus in Königsberg (1648-1740)*, in H. Marti e M. Komorowski (ed.), *Die Universität Königsberg in der frühen Neuzeit*, Schwabe, Basel 2008, in corso di stampa.

Wilhelm Dilthey e la storiografia filosofica del primo Novecento

Francesca D'Alberto

Il caso diltheyano nel panorama della storiografia filosofica è sicuramente peculiare e anomalo, dal momento che, com'è noto, il lavoro di Dilthey si è sviluppato nei più vari campi della *Geistesgeschichte*, con il dichiarato rifiuto di separare i diversi ambiti delle scienze dello spirito. Il contributo che più esplicitamente può essere ricondotto entro il terreno della storiografia filosofica è rappresentato dalle lezioni tenute da Dilthey nel corso di diversi anni accademici, a partire dal 1866, ed edite da Gadamer nel 1949 quale esempio di un approfondito ma anche agile strumento per orientarsi nella storia del pensiero. Questa *Allgemeine Geschichte der Philosophie* è stata riproposta di recente come volume XXIII delle *Gesammelte Schriften* (= GS), nella versione più matura, risalente alle lezioni degli anni 1900-1905¹. L'influsso diltheyano sulla storiografia filosofica è passato per vie molto diverse da quelle segnate dalle "storie generali" o da specifici contributi storiografici: sono piuttosto la riflessione teorica sull'ermeneutica e – soprattutto in Italia – il confronto con altri rappresentanti dello storicismo ad aver contraddistinto l'acquisizione delle tematiche del filosofo tedesco. Non sono però mancati in Germania, all'inizio del Novecento, tentativi di approfondire aspetti più strettamente metodologici dell'approccio di Dilthey e di proporre nuove letture della storia della filosofia ad essi ispirate.

Se si considera l'intera e diversificata produzione diltheyana è possibile rinvenire in essa molteplici modelli di ricostruzione storico-filosofica, che interagiscono tra loro e sono spesso compresenti, soprattutto negli ultimi scritti, dove assumono un assetto sempre più definito. Nelle lezioni di storia della filosofia il lavoro di Dilthey si svolge su due registri fondamentali: uno biografico (si tratta della sezione *Biographisch-literarischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, GS XXIII, pp. 1-160) e uno storico-culturale, in cui viene affrontato il problema del rapporto tra le produzioni spirituali di una nazione e le sue condizioni economiche, politiche e sociali (si tratta della *Allgemeine Geschichte der Philosophie bis auf die Gegenwart, in ihrem Zusammenhang mit der Kultur*, ivi, pp. 161-350). A questo secondo aspetto, in particolare, Gadamer fa risalire la chiarezza e l'utilità dell'opera, che legherebbe in modo esplicito la storia della filosofia alla *Kulturgeschichte*. I concetti fondamentali che presiedono a questa storia della cultura sono così compendati da Dilthey: «il fondamento della cultura è il progresso del lavoro economico. Ad esso si legano i gradini fondamentali del diritto, della famiglia, della stirpe e dello Stato». Solo dalla considerazione di

¹ Cfr. GS XXIII, *Allgemeine Geschichte der Philosophie: Vorlesungen 1900-1905*, a cura di G. Gebhardt e H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.

questi aspetti delle culture si arriva alla «fioritura della vita culturale», a «ciò che Hegel chiama spirito: religione, filosofia, scienza, arte»². Il legame tra la vita culturale dei popoli e le manifestazioni spirituali più evolute è reso con l'idea di "connessione" (*Zusammenhang*). Dilthey intendeva riconoscere «la connessione causale nella quale i sistemi filosofici sono originati dal tutto della cultura e sulla quale retroagiscono»³, in continuità con la tradizione *universalhistorisch* e con Hegel, ma voleva al contempo ampliarla attraverso una *Erfahrungswissenschaft*, che considerasse «i fatti dell'esperienza interna e di quella storica». Dalla hegeliana impostazione *entwicklungsgeschichtlich* viene così espunto il puro schema logico, attraverso il correttivo del metodo filologico di Schleiermacher. Il richiamo a questo autore esprime la necessità di un concreto radicamento della ricerca storica nell'esistenza dell'uomo, intesa nella sua pienezza e totalità, dal momento che le produzioni spirituali nascono «dall'intera connessione strutturale che è contenuta nel singolo uomo e che si sviluppa nelle epoche storiche»⁴. L'ideale diltheyano di storia della cultura mantiene quindi un forte radicamento nella riflessione psicologica e nella teoria della connessione strutturale elaborata dallo studioso tedesco negli anni Ottanta dell'Ottocento⁵. Ne consegue che per una piena intelligenza dei processi storici è necessario, accanto alla dimensione culturale oggettiva, rinvenire la radice vitale che sta alla base delle produzioni spirituali e che è data nella relazione tra l'individuo e il mondo. Dal momento che attraverso l'analisi della struttura psichica dell'uomo (fatta di volontà, sentimento, intelletto) è possibile risalire ai fondamenti della storia culturale, risulta imprescindibile per la ricostruzione storica il ricorso alla biografia.

Il registro biografico presente nelle *Vorlesungen* di Dilthey è, infatti, l'ulteriore caratteristica della sua storiografia, presente sin dalle prime prove e realizzato in particolare nel *Leben Schleiermachers* (Reimer, Berlin 1867-1870)⁶. La teorizzazione del "metodo biografico" e il suo uso in campo storico-filosofico rimangono una nota costante nella riflessione del filosofo tedesco, pur assumendo accentuazioni diverse nel corso degli anni. È il caso della *Jugendgeschichte Hegels* (1905), in cui la ricostruzione biografica si declina chiaramente in connessione alla teoria del *Verstehen*, sviluppata poi nei saggi del 1910 (in particolare *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*)⁷. Il ri-

² Ivi, p. 162.

³ Ivi, p. 2.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. in particolare *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie e Beiträge zum Studium der Individualität*, in GS V *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Misch, B. G. Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1982 (tr. it.: *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Angeli, Milano 1985).

⁶ Mi permetto di rinviare in proposito al mio volume *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, FrancoAngeli, Milano 2005.

⁷ Cfr. GS VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuyzen, B.G.Teubner e Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1968.

chiamo alla biografia e alla radice individuale di ogni produzione spirituale rimane, pur nella presa di coscienza dell'insufficienza di un approccio puramente biografico, il presupposto di tutti i lavori storiografici di Dilthey. Attraverso la biografia, infatti, egli connette la vita individuale con il mondo storico, mettendo in moto una complessa struttura di relazioni reciproche tra le diverse generazioni e lo sviluppo della cultura. Grazie alle *Lebensgeschichten* dei filosofi (e non solo) Dilthey riesce a dare un concreto esempio di come le condizioni di vita entro cui un individuo si muove siano formative di quell'individuo stesso e di come, a loro volta, gli individui siano in grado di agire sulla storia spirituale.

Tale inclinazione biografica, nata dalla frequentazione schleiermacheriana e approfondita nel corso degli studi psicologici, fa da sfondo anche all'ulteriore modello sviluppato da Dilthey, quello delle *Weltanschauungen*. Negli ultimi anni, infatti, Dilthey approfondì la teoria delle «visioni del mondo», già presente negli scritti della maturità ma codificata in modo chiaro soprattutto in *Das Wesen der Philosophie* (1907) e in *Weltanschauungslehre* (1911)⁸. Con l'ammissione di una struttura psichica alla base delle produzioni spirituali, Dilthey poteva annunciare una classificazione dei sistemi filosofici secondo i tipi del naturalismo, dell'idealismo della libertà e dell'idealismo oggettivo. Accanto alla ricostruzione *entwicklungsgeschichtlich* veniva proposto così nella storiografia filosofica un modello classificatorio, che consentiva di raggruppare i sistemi filosofici sulla base della *connessione psichica* in essi dominante. Rinvenire la radice dei sistemi filosofici nella vita e nella sua struttura avrebbe consentito, secondo Dilthey, di spiegare il contrasto tra la molteplicità delle dottrine filosofiche e la loro pretesa di unicità. La storia della filosofia appare in tal senso un intreccio tra forme strutturali, che sempre si ripresentano allo spirito umano, e variazioni comprensibili a partire da condizioni determinate e individuali.

Al panorama qui brevemente tracciato vanno aggiunte le riflessioni di Dilthey sulla storiografia filosofica, raccolte in sintesi in *Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie* (1889)⁹, nonché quelle sulla "filosofia della filosofia", che hanno profondamente segnato l'immagine di Dilthey "relativista". Il relativismo diltheyano, che insieme alla dottrina delle visioni del mondo comunicava al nuovo secolo il senso dei contraddittori rapporti tra storia e filosofia, non ha mancato di influenzare alcuni tentativi storico-filosofici, come quello di Karl Jaspers, che, pur allontanandosene, si è ispirato all'impostazione diltheyana per la sua *Psychologie der Weltan-*

⁸ Cfr. *Das Wesen der Philosophie*, in GS V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Misch, B.G. Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1982 e *Weltanschauungslehre*, in GS VIII, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di B. Groethuysen, B.G. Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart - Göttingen 1968 (tr. it.: *La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli 1998).

⁹ Cfr. GS IV, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, B.G. Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1975.

schauungen e per *Die grossen Philosophen*¹⁰. Allo stesso modo Karl Joël, più in linea con l'originaria indicazione diltheyana, nella sua *Wandlungen der Weltanschauung* valorizzava l'utilità dello schema dei tre tipi di visioni del mondo nei diversi campi spirituali¹¹.

Sempre ispirati a Dilthey, ma aperti ad un ampliamento della tipologia delle *Weltanschauungen* in direzione logica e fenomenologica, sono le opere di Karl Groos, *Der Aufbau der Systeme*, e Hans Leisegang, *Denkformen*¹². Per quest'ultimo, in particolare, la prospettiva diltheyana aveva aperto una strada decisiva nella storiografia filosofica. La messa a fuoco del contrasto tra coscienza storica e pretesa assoluta della ragione, con il suo conseguente relativismo, permetteva infatti di avviare una ricerca sulle forme di pensiero che ritornano costantemente nella storia della filosofia. In tal senso Leisegang riprende la teoria delle visioni del mondo accentuandone il carattere logico: *Denkform* è «un intero in sé connesso che si ottiene dalla analisi dei pensieri di un individuo affidati alla scrittura»¹³. L'ampliamento alla struttura logica delle forme di pensiero ha comunque la sua base nell'identità strutturale delle diverse produzioni *geistesgeschichtlich* teorizzata da Dilthey. La proposta storiografica di Leisegang riconosce quindi a Dilthey i concetti fondamentali necessari a costruire la continuità della storia spirituale.

Sulla stessa linea, volta al riconoscimento della molteplicità e della legittimità delle diverse visioni del mondo (per cui «la storia del pensiero umano non sembra un procedere unitario verso una singola verità, ma neppure una catena di errori», quanto piuttosto «il comune lavoro di tipi diversi di visione del mondo [...] un avvicinarsi a uno scopo ideale da diversi lati») è la prospettiva di Richard Müller-Freienfelds esposta in *Persönlichkeit und Weltanschauung*¹⁴, che accentua l'aspetto individuale e psicologico delle *Weltanschauungen*. Seguendo l'indicazione diltheyana di andare alla radice vitale di queste, Müller-Freienfelds elabora una dottrina dell'individualità che tenta di superare l'irrazionalismo e il caos relativistico. A tal fine egli procede allo studio dei diversi tipi di personalità e del rapporto di queste con il pensiero, mettendo in primo piano le ricostruzioni biografiche. Condividendo con Dilthey l'idea dell'unità di religione, filosofia e poesia, pur nella diversità dei loro caratteri, Müller-Freienfelds ricostruisce le vite di Lutero, Wagner, Dürer, fino alla difficile prova dello schizzo biografico di Kant.

La grande fortuna che la dottrina delle visioni del mondo e la concezione “tipologica” hanno avuto nel primo Novecento si accompagna all'approfondimento dell'aspetto

¹⁰ Cfr. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919 e *Die grossen Philosophen*, Pieper, München 1959 (tr. it.: *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1973).

¹¹ K. Joël, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, Mohr, Tübingen 1928-1934, pp. 9 ss.

¹² Cfr. K. Groos, *Der Aufbau der Systeme*, Meiner, Leipzig 1924 e Hans Leisegang, *Denkformen*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1929.

¹³ Ivi, p. 15.

¹⁴ Cfr. R. Müller-Freienfelds, *Persönlichkeit und Weltanschauung*, Teubner, Berlin 1919.

più strettamente psicologico che sta a fondamento di tali prospettive. In tal senso la riflessione sul rapporto tra vita individuale e pensiero, con l'ampio retroterra di studi sulla *Strukturzusammenhang*, è uno dei filoni più frequentati all'inizio del secolo scorso: a parte il già citato caso di Jaspers, va ricordato *Das Leben der Philosophen* di Willy Moog¹⁵, che sottolinea la radice vitale dei sistemi filosofici e la necessità di una considerazione biografica della storia della filosofia. Rinvenendo in Dilthey l'inclinazione verso un'idea naturalistico-meccanicistica del rapporto tra individuo e mondo, Moog sottolinea che «la vita dell'uomo non è un semplice corso naturale di avvenimenti, ma è espressione e sviluppo di valori, è rivolta al terreno oggettivo dei valori e ne pone una sua propria connessione». L'accentuazione del rapporto reciproco «tra il vivere soggettivo e i valori oggettivi, che si ritrovano nel terreno dello spirito oggettivo e della cultura»¹⁶, consente, secondo Moog, di correggere l'unilaterale visione diltheyana, pur continuandone l'impostazione *lebensgeschichtlich*. Al problema dell'individuo e alla centralità di una visione storica che guardi alla personalità si ispira anche Paul Menzer in *Persönlichkeit und Philosophie*¹⁷.

Per concludere questa breve carrellata di autori nei quali sono rinvenibili le direzioni indicate da Dilthey al lavoro storico-filosofico, ricorderei che un autore come Nicola Abbagnano, pur lontano dalla prospettiva storicistica, fa risalire il concetto di *struttura dell'esistenza*, da lui ampiamente trattato nel libro omonimo del 1939¹⁸, al diltheyano concetto di *Struktur*, passando poi nel 1946 a realizzare, nella sua ben nota *Storia della filosofia*, un modello storiografico in cui la vita individuale e la personalità del filosofo assurgono a dati primari: in ogni filosofia del passato – leggiamo nella *Prefazione* – «si è incarnata ed espressa la *persona* del filosofo, non solo in ciò che aveva di più suo, nella singolarità della sua esperienza di pensiero e di vita, ma nei suoi rapporti con gli altri e col mondo in cui egli visse. E alla persona dobbiamo rivolgerci per riscoprire il senso vitale di ogni dottrina»¹⁹.

¹⁵ W. Moog, *Das Leben der Philosophen*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1932.

¹⁶ Ivi, p. 3.

¹⁷ P. Menzer, *Persönlichkeit und Philosophie*, Niemeyer, Halle 1920.

¹⁸ N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino 1939.

¹⁹ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1974³, I, p. XXI.

Ambivalenze e incongruenze all'ombra della Rivoluzione. Il pensiero politico di Hegel nell'interpretazione di J. Habermas

Serena Floresta

Rapportarsi al pensiero di un filosofo come Hegel comporta numerose difficoltà, dovute in parte anche alla vasta letteratura critica, sviluppatasi a partire fin dai suoi diretti discepoli, che si accompagna alle sue opere; risulta pertanto impervio ogni tentativo di ricondurre in poche pagine l'interpretazione di qualsiasi parte dell'intera sua produzione. Anche i testi inerenti alle elaborazioni di filosofia politica e di filosofia del diritto non eludono tale difficoltà. Al contrario, essa sembra maggiormente infittirsi proprio a causa della problematicità stessa delle argomentazioni e delle posizioni assunte dal filosofo di Stoccarda nel corso degli anni.

Per ovviare a tale complessità, il seguente lavoro si incentrerà sull'interpretazione fornita da Jürgen Habermas sul pensiero politico di Hegel, in modo tale da circoscrivere l'ambito di indagine ed evitare fin troppo facili approssimazioni nei confronti di una letteratura critica decisamente ricca. Il riferimento ad altri autori che si sono cimentati nell'interpretazione del pensiero politico di Hegel avverrà con il preciso obiettivo di ricostruire in maniera sistematica la lettura data da Habermas anche in quei punti in cui il filosofo è indubbiamente debitore di studi compiuti da altri.

L'intera produzione di Habermas è costellata da numerosi riferimenti al pensiero di Hegel, e testimoni di ciò sono le numerose pagine a lui dedicate fin dai suoi primi testi. Basti pensare al saggio *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'*¹, scritto sul finire degli anni Sessanta, per capire la portata dell'influenza dello Hegel politico nelle significative elaborazioni operate da Habermas. Attente analisi sugli scritti politici hegeliani si trovano anche in *Theorie und Praxis*², dove l'accento è posto sui quei punti che mostrano il tentativo, spesso fallito, di Hegel di mettere in relazione la speculazione teoretica con la realtà contingente, di far corrispondere cioè l'elaborazione teorica alla prassi politica. È in particolare su questo testo che sarà incentrata la seguente analisi.

¹ J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'*, in *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, pp. 9-47; (tr. it. di M. G. Meriggi, *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla «Filosofia dello spirito jenese» di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1975).

² J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971; (tr. it. di A. Gajano, *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973). Da qui citato *TP*.

I.

«Hegel ha elevato la rivoluzione a principio della sua filosofia per non esporre la filosofia alla prova della rivoluzione. Infatti, solo dopo aver legato saldamente la rivoluzione al cuore pulsante dello spirito del mondo, si sentì sicuro di fronte ad esso».

Con questa parole Habermas apre il saggio *La critica hegeliana alla rivoluzione francese*³, riprendendo la tesi sostenuta da Joachim Ritter nel celebre testo *Hegel e la rivoluzione francese*⁴, e ampliandola ulteriormente nell'intento di mettere in luce il peculiare atteggiamento di timore di Hegel nei confronti dei coevi avvenimenti francesi. Secondo Habermas, quindi, la rivoluzione francese è sì celebrata da Hegel ed elevata a principio della sua filosofia, ma tale espressione ha in sé un fine assai differente, consistente nel tentativo di oltrepassare la rivoluzione stessa; in altre parole, «la filosofia hegeliana della rivoluzione è la sua filosofia come critica di essa»⁵.

Per comprendere il senso di tali affermazioni è necessario chiarire un punto molto significativo dell'interpretazione habermasiana del pensiero di Hegel, contenuta in un testo di quasi vent'anni successivo, *Il discorso filosofico della modernità*⁶. Il proposito di Habermas in quest'opera consiste nel ripercorrere e ricostruire, a partire da Hegel e passando attraverso gli esponenti più significativi della filosofia europea, il significato di "modernità" come concetto filosofico, assumendo come punto di partenza il fatto che essa si presenti essenzialmente come "progetto non concluso". Secondo Habermas, «il primo filosofo che abbia sviluppato un chiaro concetto della modernità è stato Hegel»⁷, il primo filosofo cioè ad aver conferito uno *status* filosofico al processo di distanziamento progressivo della modernità dalle istanze del passato:

«Lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato, e versa in un travagliato periodo di trasformazione [...]. La fatuità e la noia che invadono ciò che ancora sussiste, l'indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcellarsi [...] viene interrotto dall'apparizione che, come in un lampo, mette innanzi la struttura del nuovo mondo»⁸.

³ TP, p. 175.

⁴ J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1957 (tr. it., *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1970).

⁵ TP, p. 175.

⁶ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; (tr. it. di E. e E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987). Da qui citato PDM.

⁷ PDM, p. 4.

⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 8 ss.

L'apertura al futuro fa sì che il mondo nuovo, moderno, si distingua inequivocabilmente dal passato, sebbene sia solo la coscienza storica della modernità ad istituire il confine tra la modernità stessa e la "contemporaneità": il presente proprio all'interno dell'orizzonte dell'età moderna mantiene un «valore posizionale prominente»⁹. Lo stesso Hegel, argomenta Habermas, ha inteso il «nostro tempo» come contemporaneità, fissandone l'incipit temporale nell'Illuminismo e nella Rivoluzione Francese, quali fratture epocali e definitive col passato. Se pertanto il presente è concepito a partire dall'età moderna, vale a dire come «l'attualità dell'età contemporanea», conseguentemente esso deve eseguire come rinnovamento continuato la medesima frattura che la modernità ha compiuto con il proprio passato. Ciò non implica che l'età moderna debba forgiare i propri criteri d'orientamento sul modello di epoche trascorse, dal momento che essa deriva la propria normatività da se stessa e non da qualcosa che è altro da lei. È così possibile, secondo Habermas, dare ragione dell'impiego di alcuni termini chiave del lessico hegeliano, come rivoluzione, progresso, emancipazione, sviluppo, spirito del tempo, crisi: solo all'interno di questa cornice essi acquisiscono un nuovo significato, esprimendo in modo esemplare quella idea di "movimento" che costituisce uno dei tratti distintivi dell'età moderna.

Anche la sfera del diritto non può sottrarsi a questo movimento intrinseco alla modernità e il diritto naturale classico non trova più un'adeguata collocazione all'interno del nuovo assetto epocale; in tale prospettiva, la rivoluzione francese assume un ruolo decisivo proprio nell'autocomprensione del diritto naturale moderno:

«la rivoluzione sembra risolvere nei fatti una difficoltà che le dottrine giusnaturalistiche si erano sempre portate dietro come residuo teorico insoluto: la rivoluzione cioè si presenta come un rivolgimento imprevisto che si carica in un batter d'occhio di quella peculiare traduzione della teoria nella prassi, che non poteva essere pensata fino a fondo nell'ambito di quella stessa teoria»¹⁰.

L'accento dell'argomentazione habermasiana si pone qui sul rapporto che intercorre tra teoria e prassi, ed in particolare sulla difficoltà della traduzione della teoria in prassi che, differenziandosi dall'applicazione tecnica di risultati scientifici, necessita di una penetrazione profonda all'interno delle stesse coscienze dei cittadini affinché si possano creare le condizioni reali per l'azione. Secondo Habermas, la rivoluzione ha risolto tale difficoltà, avverando l'attuazione del diritto astratto, non in maniera irriflessa bensì insi-

⁹ *PDM*, p. 7.

¹⁰ *TP*, p. 178.

nuandosi consapevolmente nella sensibilità dei cittadini; la rivoluzione francese «fu la prima rivoluzione che, per quanto scoppiata come catastrofe storico-naturale, fu immediatamente assunta nella volontà e nella coscienza di fautori e avversari»¹¹.

Eppure, come riporta in seguito Habermas, Hegel stesso nella *Fenomenologia dello spirito* utilizza altri toni nel descrivere la rivoluzione. L'essersi resa pratica della teoria indietreggia rispetto al suo essersi realizzata, tornando nelle mani degli "ingegneri" della politica, rei di voler dare realtà alle norme generali senza mediazione:

«la realizzazione diretta del diritto astratto, elaborato in precedenza nella teoria, pone il problema della mediazione di una semplice, inflessibile, fredda universalità con la assoluta, dura rigidità ed egoistica puntualità dell'autocoscienza effettuale»¹².

Hegel riconosce la rivoluzione perché veicolo della realizzazione di una situazione di diritto kantianamente intesa, ma, allo stesso tempo, rivolge una feroce critica ai rivoluzionari, poiché essi utilizzano ai fini esclusivi del loro agire proprio la realizzazione di questa situazione di diritto. Ciò che, secondo Habermas, Hegel non può ritenere accettabile è l'autocomprensione della rivoluzione, vale a dire «la pretesa di realizzare la ragione attraverso la potenza della coscienza soggettiva»¹³, che può generare solamente astrazioni dell'intelletto.

Habermas rileva come il diritto astratto debba derivare la propria forza logica e ontologica astraendo da quanto è mero divenire storico, sebbene questo sia pensabile dalla filosofia come un momento della totalità storica, al fine di trarne una giustificazione dell'intrinseca astrattezza. Ciò nonostante, non sembra esserci traccia di tale natura storica del diritto all'interno della *Filosofia del diritto*, se non nella terza parte. Qui infatti, nella sezione che appare con il titolo *Amministrazione della giustizia*, il diritto astratto realizzato si mostra nell'esistenza come diritto privato positivamente vigente. Secondo Habermas solo ora «esso si lascia riconoscere come la forma, nella quale la sfera privata del lavoro sociale, la moderna società, cioè, diventa certa della sua propria potenza»¹⁴.

Eppure in quest'opera Hegel non sembra dar ragione del processo di generazione del diritto astratto dall'ambito del lavoro sociale della società industriale, come invece in maniera assai più copiosa aveva fatto nelle opere giovanili come ne *Il sistema dell'eticità* e nelle due versioni della *Realphilosophie*. Rifacendosi alle brillanti trattazioni di Ritter e di Manfred Riedel¹⁵, Habermas intravede nelle opere jenesi quel fondamentale riferimento hegeliano all'eco-

¹¹ Ivi, p. 179.

¹² Ivi, p. 180.

¹³ Ivi, p. 181.

¹⁴ Ivi, p. 182.

¹⁵ Cfr. J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, cit. e M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, tr. it. di F. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975.

nomia politica, grazie al quale il filosofo di Stoccarda era stato in grado di scandagliare accuratamente sia «la connessione storica e sistematica tra determinati processi del lavoro sociale e il libero scambio dei produttori», sia le «regole formali dei rapporti di diritto privato», quali principi successivamente codificati nei codici civili del XVIII secolo.

Grazie al raffronto tra l'economia politica e il diritto naturale, derivato dalla filosofia sociale moderna, Hegel mette in luce il nesso fondamentale tra questi due abiti, ossia il ruolo sostanziale rivestito dal lavoro nella determinazione della libertà delle persone giuridiche e della loro «uguaglianza sotto leggi generali». Secondo Habermas, infatti,

«il diritto astratto è l'attestato di una liberazione concreta: il lavoro sociale, infatti, è quel processo, nel quale la coscienza si fa cosa, per formarsi in questo a se stessa e per deporre infine, come figlia della società civile, la figura servile. In questo processo di socializzazione si attua il diritto astratto dello Stato moderno: la finzione di un contratto di unione e di un contratto di soggezione, attraverso il quale tutti i singoli costituiscono *ex novo* lo Stato, astrae dal processo storico della coscienza che, attraverso il sistema sviluppato dei bisogni, deve emanciparsi dalla coazione naturale e svilupparsi all'autonomia di un partner contrattuale»¹⁶.

Habermas sostiene che per Hegel, quindi, la rivoluzione francese fu in grado di realizzare la validità positiva del diritto astratto perché già precedentemente, per mezzo del lavoro, si era costituita la società civile nella sua valenza moderna, e in tal senso egli può conferire legittimità alla rivoluzione, privandola dei rivoluzionari. Solamente una riforma prudente e consapevole può portare alla stabilità una situazione di per sé precaria, non la violenza rivoluzionaria, che è nient'altro che un particolare contro un particolare.

«Ma il limitato può essere assalito dalla sua propria verità, che in esso risiede, e condotto in contraddizione con essa: la sua signoria si fonda non sulla violenza di particolari contro particolari, bensì su universalità; questa verità, il diritto, la quale esso rivendica a sé, gli deve esser tolta e attribuita a quella parte di vita che viene richiesta»¹⁷.

Il solo sentire tale necessità, senza la volontà di metterla concretamente in pratica, fa sì che la trasformazione si rivolti contro gli stessi uomini sotto le sembianze della rivoluzione. La teoria pretende ora il «sacrificio» dell'interesse particolare nella pretesa universalità del concetto del sussistente: tuttavia, la filosofia, lungi dal poter far leva sulla violenza rivoluzionaria, deve scontrarsi con il limitato, con la sua stessa verità e con la costrizione alla riflessione sulla contraddittorietà della realtà con il suo concetto.

¹⁶ Ivi, p. 183.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, tr. it. di C. Cesa, Einaudi, Torino 1972, p. 11.

Habermas rileva come Hegel, così facendo, abbia riportato il processo di emancipazione degli individui, nel medio del lavoro, alla realizzazione “soggettivo-rivoluzionaria” del diritto astratto, per poter sostenere legittimamente il cambiamento radicale della realtà senza la rivoluzione. Tuttavia, nota Habermas, in tal modo

«egli si trova tra le mani il potenziale ancora più pericoloso di una teoria che ha afferrato il suo stesso rapporto critico alla prassi, ed è proprio questo potenziale che Hegel vuole ora disinnescare: può farlo ricordandosi di un altro senso che ha sempre *anche* attribuito alla realizzazione del diritto astratto. [...] il diritto astratto appare [...] anche quella forma nella quale si è decomposto il mondo sostanziale della *polis* greca»¹⁸.

Da tale caratterizzazione ulteriore del diritto astratto come compresenza tanto di elementi propriamente moderni, quale il lavoro sociale, quanto di suggestioni provenienti dall’antichità classica, Habermas può parlare di ambiguità nella comprensione hegeliana del diritto; quella stessa ambiguità che genera l’ambivalenza di Hegel nei confronti della rivoluzione francese.

La decomposizione di cui parla Habermas, riferendosi a quanto Hegel afferma in relazione alla *polis* greca, ha la sua manifestazione nella corruzione dell’eticità assoluta, che si mostra in tutta la sua virulenza nella perdita della libertà politica, nel disinteresse verso lo Stato e nella limitazione dell’esistenza dei cittadini alla mera singolarità; «il morto spirito dell’universalità sostanziale, che si è disperso negli atomi dei molti singoli posti assolutamente, si è imputridito in formalismo giuridico»¹⁹. Nella contrapposizione dell’universalità delle norme alla soggettività vivente, come «positivo rigido, impersonale e indistruttibile», l’individuale deve necessariamente sacrificarsi nell’universale, vale a dire nelle leggi, all’interno delle quali non è più in grado di riconoscersi. In tale circostanza l’ordine può essere mantenuto solamente dalla pena, sebbene questa appaia una coercizione esterna, non in grado cioè di creare le condizioni per una conciliazione tra il reo e la legge. Se tuttavia, argomenta Habermas, la pena, come legge astratta, è sostituita dalla vita stessa che punisce, allora la sanzione è percepita come destino, «un individuale essa stessa, al quale come ad un nemico la soggettività colpita può contrapporsi come potenza in lotta»²⁰.

Secondo Habermas, proprio da questa opposizione relativamente al modo di intendere la pena Hegel deriva la possibilità di mediare il diritto astratto con l’eticità sostanziale:

«l’universalità della legge, irrigidita in positività, può essere superata nel compimento della tragedia del mondo etico, soltanto se viene detronizzata dalla sua posizione di realtà più alta, se viene riportata nell’arena della vita storica come diritto determinato in concorrenza con

¹⁸ *TP*, p. 187.

¹⁹ *Ivi*, p. 188.

²⁰ *Ibid.*

un altro diritto, se viene implicata in una *lotta per il diritto*; la guerra, di conseguenza, è il segno massimo della fine del diritto astratto nell'autoaffermazione di uno Stato concreto»²¹.

La guerra diviene pertanto quel medio in grado di portare al livello della realtà il diritto, attraverso l'abnegazione dell'individuale nell'universale etico. Il diritto ora divenuto concreto, argomenta Habermas, si presenta allo sguardo di Hegel nella realizzazione storica della lotta tra Stati, «come lotta interessata di una potenza con l'altra, laddove per esse la legge non scritta dell'autoaffermazione concreta è il più alto diritto»²².

Habermas sostiene a questo punto che l'argomentazione hegeliana conduca da un lato al definitivo abbandono della pretesa di concretizzare, attraverso la coscienza rivoluzionaria, ciò che era stato concepito nelle teorie giusnaturalistiche; dall'altro alla negazione stessa della possibilità di una traduzione della teoria nella prassi, attraverso quel procedimento dialettico auspicato dallo stesso Hegel. Se ora il diritto astratto sembra qualificarsi esclusivamente nei termini di dissoluzione dell'eticità, e non già come espressione dell'emancipazione del lavoro sociale, allora, prosegue Habermas, lo stesso problema relativo al diritto astratto assume una nuova connotazione:

«non si discute più della situazione, ma della conciliazione del diritto astratto e, con questo, della negazione e del superamento di quella sfera che dà vigore di diritto positivo al diritto privato, della negazione e del superamento della società civile»²³.

Del tutto legittima appare dunque la domanda che Habermas si pone relativamente all'adesione di Hegel alla controrivoluzione, all'aver, cioè, rinunciato definitivamente all'ordinamento del diritto astratto e alla società civile come ambito del diritto privato, quali risultati più significativi della rivoluzione. Dall'attestazione che conseguentemente da qui deriva, ossia dalla constatazione che si verifichi il superamento del diritto e della società civile nella sfera dell'eticità, Habermas trae una conseguenza importante per la sua interpretazione del pensiero politico del filosofo di Stoccarda, che ricollega direttamente all'atteggiamento di forte ambivalenza di Hegel rispetto alla rivoluzione francese. Un dato certo che Habermas sottolinea riguarda, in definitiva, l'effettiva incapacità di Hegel di gestire con padronanza nella sua intrezza la critica da lui mossa alla rivoluzione²⁴.

²¹ Ivi, p. 189.

²² Ivi, p. 190.

²³ *Ibid.*

²⁴ Si noti come Habermas in queste pagine riporti, per legittimare tale affermazione, le tre maggiori interpretazioni date alla superiorità qui conferita da Hegel alla sfera dell'eticità piuttosto che al diritto e alla società civile: quella conservatrice (Karl Larenz), quella liberale (Joachim Ritter) e quella di sinistra (Herbert Marcuse). Proprio la contrapposizione tra queste interpretazioni è sintomo, secondo Habermas, dell'ambiguità racchiusa in questo punto del pensiero di Hegel.

«Se non è la coscienza rivoluzionaria, chi è che sostiene la direzione rivoluzionaria che la storia del mondo prende nella lotta della vita con la vita, per realizzare la ragione e instaurare il diritto concreto? Il concetto della vita è storicamente troppo indeterminato e deve essere sviluppato logicamente a vita del concetto»²⁵.

È questo, secondo l'argomentazione habermasiana, il punto chiave da cui partire per comprendere nel modo più esaustivo possibile la peculiarità della posizione assunta da Hegel rispetto alla rivoluzione. Infatti, sembra che Hegel reintroduca al livello dello spirito oggettivo ciò che egli aveva perentoriamente escluso al livello dello spirito soggettivo, riabilitando in un certo qual modo la figura di Robespierre a spirito del mondo.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel afferma che

«Fini, principi, ecc., sono nei nostri pensieri anzitutto in quanto sono nella nostra intenzione interiore, o anche nei libri, ma non ancora nella realtà; ossia, ciò ch'è in sé è in primo luogo una possibilità, un potere, ma non è ancora venuto dalla sua interiore esistenza. Per la loro realtà deve aggiungersi un secondo momento, e questo è l'attuazione, la realizzazione: il suo principio è la volontà, l'attività che l'uomo svolge sotto ogni aspetto nel mondo»²⁶.

Lo spirito del mondo, argomenta Habermas, fa sì che sia possibile intendere il reale svolgersi dell'evento rivoluzionario attraverso categorie derivate dalla coscienza soggettivamente rivoluzionaria; e, tuttavia, queste devono avere validità esclusivamente per il soggetto complessivo della storia. In tal modo, Hegel può intendere la storia come la graduale realizzazione della volontà rivoluzionaria di attuazione del diritto, senza dover tuttavia ammettere l'esistenza di un'attività rivoluzionaria della coscienza soggettiva. Esiste però un secondo aspetto della medesima questione, che Habermas non manca di sottolineare: Hegel non può facilmente accettare come valida la conseguenza che lo spirito del mondo, prima di aver realizzato attraverso la rivoluzione il principio storico da esso stesso portato, conosca come universale astratto quello stesso principio. Secondo Habermas è qui che si manifesta chiaramente la contraddizione, poiché da un lato è necessario un nuovo soggetto della storia affinché il fine di questa si mostri come universale astratto per essere realizzato (nell'esigenza rivoluzionaria); dall'altro, però, questo stesso universale deve necessariamente diventare un in sé naturale, che può giungere a sé solo dopo essersi oggettivato nella storia. Per Habermas, quindi,

²⁵ *TP*, p. 194.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1975, vol. I, pp. 69-70.

«la *factio* dello spirito del mondo è creata per dare un nome all'astuzia della ragione: ma soltanto dopo che l'astuzia è già stata esercitata, può esserci lo spirito del mondo che perviene a pensieri astuti. In questo spirito del mondo, che ad un tempo è rivoluzionario e non può esserlo, si riassume ancora una volta il rapporto ambivalente di Hegel alla rivoluzione francese: egli vuole il rivoluzionamento della realtà senza i rivoluzionari»²⁷.

È qui che, secondo Habermas, si manifesta più chiaramente il paradosso: lo spirito del mondo ha realizzato la rivoluzione e la ragione è divenuta pratica prima che la filosofia conoscesse la realtà nella sua razionalità. Sullo spirito del mondo si proietta il divieto imposto dallo Hegel maturo ai filosofi e ai politici di “agire e sapere” contemporaneamente. Solo dopo che la ragione è divenuta reale, vale a dire dopo il rivoluzionamento pratico della realtà, la filosofia può conoscere il mondo rivoluzionato e razionalizzato. Per tale ragione, secondo Habermas, Hegel rende la rivoluzione «il cuore della sua filosofia», perché solo così egli può scongiurare che «la filosofia diventi la mezzana della rivoluzione»²⁸ e mantenere lo *status* della dialettica come ontologia, senza recidere il rapporto della filosofia con la teoria, vale a dire senza privare la teoria della sua supremazia in relazione alla coscienza storica e alla prassi. Se lo Hegel di Jena, criticando la positività del cristianesimo, aveva allo stesso tempo biasimato la speranza escatologica come manifestazione della debolezza dell'eticità di concretizzarsi ad opera degli uomini, allo stesso modo lo Hegel maturo critica l'opinare al livello dello spirito assoluto, «perché esso pretende di nuovo l'azione e il compimento del bene realizzato»²⁹.

II.

Si è potuto constatare finora, seguendo lo svolgersi dell'interpretazione habermasiana, come l'ambiguità del pensiero politico di Hegel si situi al livello più alto della sua filosofia, vale a dire relativamente alla sua speculazione più squisitamente teoretica. È tuttavia possibile rinvenire la stessa problematicità anche ad un altro livello, non accademico, ossia quello della pubblicistica. Hegel fu anche un impegnato scrittore politico e, sebbene i suoi scritti politici non abbiano riscosso successo al tempo della loro diffusione, dobbiamo intendere questa attività come estremamente significativa al punto tale da rientrare anch'essa nella fondazione sistematica del suo intero pensiero.

Si legge nella *Filosofia del diritto*

«È da considerare, quindi, come *ventura* per la scienza, – in realtà come si è notato, è la *necessità delle cose* – che quella filosofia, che si poteva avvolgere in sé come *erudizio*»

²⁷ TP, p. 196.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi, p. 198.

ne pedantesca, si sia posta in più intimo rapporto con la realtà, nella quale i principi dei diritti e degli obblighi sono cosa seria, e la quale vive nella *luce* della coscienza di tali principi; e che con ciò si sia venuti a un'aperta rottura. È appunto questa collocazione della filosofia nella realtà, a cui si riferiscono i malintesi; e io ritorno, quindi, a quel che ho notato in precedenza: che la filosofia, poiché è lo scandaglio del razionale appunto perciò è la *comprensione del presente e del reale*»³⁰.

Secondo Habermas l'esperienza è il banco di prova sul quale la filosofia deve confrontarsi con la storia del mondo, senza avere tuttavia alcuna garanzia di successo; Hegel, ciononostante, per non entrare in conflitto col suo stesso sistema, non è stato in grado di assumere l'esperienza storica come criterio indipendente rispetto alla teoria. Per questo motivo, prosegue Habermas, il principio e la fine del sistema hegeliano è da vedersi nella filosofia dello spirito, in particolare dello spirito oggettivo: essa è costituita tanto dalla teoria della società quanto dalla filosofia della storia, e deve rinvenire la propria validità conformando la teoria alle esigenze del presente. Ciò comporta inevitabilmente un adeguamento alle trasformazioni storico-mondiali, di un'attualità cioè sempre progredente; ma proprio questo è ciò che risulta incompatibile con l'autofondazione della filosofia stessa.

Gli scritti politici di Hegel sono costituiti da «pagine redatte per influire direttamente sull'opinione pubblica: era come scrittore politico, e non come filosofo, che egli si rivolgeva ad essa»³¹, ottemperando al compito affidato alla filosofia di cogliere il proprio tempo col pensiero. A tal proposito, Habermas sostiene che

«la pubblicistica definisce la forma della coscienza, nella quale si riflettono in prima istanza i movimenti storici in margine degli avvenimenti del giorno. L'attività di scrittore politico è il medio, attraverso il quale Hegel fa sua la molteplicità empirica della pubblicistica»³²

Questi scritti non ottennero successo tra i contemporanei, e la motivazione di tale insuccesso con molta probabilità è da leggere, come sostiene Cesa, nelle posizioni indipendenti assunte da Hegel nei confronti dell'andamento contingente degli avvenimenti politici. Essi rivestono, tuttavia, un ruolo molto importante ai fini dell'analisi habermasiana delle difficoltà di Hegel di rapportare coerentemente la teoria alla prassi; in essi è inoltre possibile vedere le diverse posizioni hegeliane nei confronti dell'evolversi delle condizioni politiche a lui contemporanee. A tal proposito Habermas rileva come il solo fatto che Hegel abbia composto degli scritti di polemica politica costringa ad osservare il pe-

³⁰ G.W.F. Hegel, *Prefazione*, in *Filosofia del diritto*, tr. it. di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 15-16.

³¹ C. Cesa, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, tr. it., Einaudi, Torino 1972, p. VII.

³² *TP*, p. 202.

culiare rapporto della sua teoria alla prassi, ed è quindi lecito interrogarsi sul nesso che intercorre tra «l'intenzione di trasformare la realtà – e precisamente la realtà dell'idea etica – con una teoria che proprio questa pretesa deve respingere come vana»³³.

Riprendendo la *Scienza della logica*, Habermas sostiene come Hegel abbia definito chiaramente la relazione che si interpone tra l'attività soggettiva in vista dello scopo e l'idea del bene, vale a dire come contrapposizione tra la teoria come «regno del pensiero trasparente» e la realtà come «regno delle tenebre non ancora dischiuso». La prassi, prosegue l'analisi habermasiana, è intesa da Hegel come agire politico e interazione interiorizzata, ossia come eticità, e proprio questa prassi è sempre calata in una realtà «nella quale la ragione ha impresso la sua immagine»³⁴. È illusorio ritenere possibile un mutamento di questa realtà tramite la volontà e la coscienza, dal momento che non è lecito presupporre uno scopo non realizzato dopo la realizzazione di questo. Sulla scorta di quanto appena detto, la citazione sopra riportata dalla prefazione alla *Filosofia del diritto* deve essere intesa come un'ulteriore constatazione del fatto che la filosofia può solo prendere atto della realtà così come è, ma non può insegnare al mondo come deve essere. La filosofia

«non può indirizzarsi criticamente contro quest'ultima [la realtà], ma soltanto contro le astrazioni che si frappongono tra la ragione divenuta oggettiva e la nostra coscienza soggettiva. La filosofia [...] non offre alcun filo conduttore per una prassi rivoluzionaria, mentre dà invece una lezione a quanti falsamente si servono di essa quale guida dell'azione politica»³⁵.

Habermas sostiene che gli scritti politici hegeliani non sempre si pongono coerentemente a ciò, dal momento che intenzione comune di questi è proprio l'insegnare a chi opera nella politica. Ciò che, piuttosto, differenzia tra loro i diversi scritti è il modo in cui debba essere inteso l'insegnamento.

La traduzione delle *Lettere di Cart*³⁶ rivela una prima intenzione hegeliana di tipo didattico o, come la definisce Cesa, di «pedagogia politica»³⁷, già evidente nell'*Avverten-*

³³ Ivi, p. 209.

³⁴ Ivi, p. 210.

³⁵ Ivi, p. 211.

³⁶ J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Fromman Verlag, Stuttgart 1936, pp. 248 sgg. e 549 sgg. Le *Die Vertraulichen Briefe über das vormalige Staatsrechtliche Verhältnis des Wadlandes zur Stadt Bern* (tr. it. *Lettere confidenziali sul passato rapporto di diritto pubblico tra il Cantone di Vaud e la città di Berna*) apparvero in edizione tedesca nel 1798, recando il nome dell'autore, l'avvocato Cart del Cantone di Vaud. Nel 1909 Falkenheim ha scoperto che il traduttore e curatore anonimo era Hegel (H. Falkenheim, *Eine unbekannt Druckschrift Hegels*, in «Prussische Jahrbücher», 1909). Le *Lettere* apparvero per la prima volta in lingua originale nel 1792, dopo la repressione di una rivolta nel Cantone di Vaud contro i dominatori bernesi. L'edizione tedesca uscì nella primavera del 1798, poco prima che le truppe francesi entrassero in Svizzera, determinando la caduta del regime bernese e l'acquisizione dell'indipendenza politica del Cantone di Vaud.

³⁷ C. Cesa, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, tr. it. cit., p. XVII.

za al lettore tedesco che dice: «*Discite justiciam moniti*, ed a scuotere violentemente i sordi provvederà il loro destino». Il rimando è qui evidentemente alla politica del mondo classico nonché alla storiografia classica, che usualmente ricorreva ad *exempla* per mostrare le conseguenze di un atteggiamento poco saggio dal punto di vista della prassi politica; del resto, è doveroso ricordare che per Hegel, nel periodo bernese, «l'antichità funge [...] da contraltare politico-utopistico all'epoca presente»³⁸. La disfatta del governo bernese ha mostrato ciò che necessariamente doveva verificarsi, la «caduta meritata di una aristocrazia degenerata»³⁹.

Risalgono agli anni di Francoforte lo scritto sull'*Ordinamento municipale*⁴⁰ e l'introduzione alla *Costituzione della Germania*⁴¹, e in entrambi i testi Habermas individua un mutamento rispetto all'insegnamento che essi dovrebbero impartire: Hegel abbandona il riferimento alla politica classica e richiede ora alla filosofia un compito critico. Secondo Habermas

«Hegel muove dalla positività della realtà presente: «positiva» egli chiama una società, nelle cui forme storicamente irrigidite non è più presente lo spirito, e le cui istituzioni, costituzioni e leggi non corrispondono più agli interessi, alle opinioni e ai sentimenti»⁴².

Ciò che emerge da entrambi gli scritti è quello stato di scissione già descritto da Hegel negli *Scritti teologici giovanili*, nei quali il filosofo si confrontava con «il disfacimento dell'eticità sostanziale di un'antichità trasfigurata». Nella situazione politica in cui versano la sua patria, il Württemberg, e l'intero impero tedesco, egli contrappone il coraggio di coloro che sono illuminati nella ricerca di ciò che non è più difendibile al timore di coloro che, nonostante sentano la necessità di un cambiamento, restano ancorati alla situazione attuale. Hegel ritiene quindi necessaria un'alternativa inevitabile tra «un sovvertimento violento» e una oculata prassi riformatrice, che possa condurre ad uno stadio di sicurezza:

³⁸ G. Lukàks, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960, p. 82.

³⁹ *TP*, p. 212.

⁴⁰ Questo scritto, non pubblicato, è stato composto nella prima metà del 1798 e ne sono rimasti solo alcuni frammenti. Il titolo originale, che mostrava una formulazione evidentemente programmatica, *Che i consigli municipali siano eletti dal popolo*, è stato cancellato e sostituito con *Sulle più recenti vicende interne del Württemberg e in particolare sui vizi dell'ordinamento municipale*. Queste pagine contenevano una proposta sulle modalità di elezione della dieta, e nell'impostazione generale pare che Hegel abbia preso posizione a favore dei deputati, in contrapposizione al duca.

⁴¹ Il primo abbozzo della *Costituzione* è concluso da Hegel all'inizio del 1799, sebbene l'introduzione sia stata ripresa e rielaborata tra il 1801 e il 1802. Il fine programmatico di questo scritto è la riforma dell'impero sotto la guida dell'Austria, riforma che doveva prevedere innanzitutto il riassetto dell'esercito e del suo finanziamento. La deliberazione della Deputazione imperiale approdò ad un esito diverso da quello auspicato da Hegel, e per tale ragione lo scritto non venne diffuso. Solo nel 1893 il testo fu pubblicato completamente ad opera di Mollat.

⁴² *TP*, p. 212.

«un mutamento della realtà, che annienti la positività della vita che si è spenta: ma, nell'abbattimento rivoluzionario, «il timore, che viene costretto», si attira sul capo un cieco destino, mentre il previdente coraggio di una riforma che eserciti la giustizia attua consapevolmente lo stesso destino e toglie alla violenza di questo destino il carattere violento»⁴³.

Habermas riprende a questo punto la questione della pena nei confronti del reo, la stessa affrontata relativamente alla possibilità della mediazione tra il diritto e l'eticità. Nello *Spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel definisce etica una situazione sociale in cui tutti gli individui godono di pari dignità di diritti e di soddisfazione dei bisogni. In tale contesto, il reo che si macchia di un crimine infrange il movimento stesso della vita etica, opprimendo la vita altrui e sperimentando, di conseguenza, «la potenza di questa vita alienata come destino nemico»⁴⁴. Qui si manifesta la violenza reattiva di questa vita scissa come necessità storica del destino, che infligge sofferenza al reo fino alla consapevolezza che l'alienazione da se stesso è proprio nella separazione dall'altrui vita, nella soppressione di questa:

«nella causalità del destino opera la potenza della vita che manca, che può essere conciliata soltanto se dall'esperienza della negatività della vita scissa sale la nostalgia della vita perduta e costringe a identificare nell'esistenza altrui la propria esistenza negata. Le due parti, allora, riconoscono la reciproca posizione cristallizzata come risultato del distacco, dell'astrazione dal loro contesto vitale comune – e in questo riconoscono il fondamento della loro esistenza»⁴⁵.

Habermas riscontra, nell'argomentazione hegeliana, la medesima condizione di positività sia nell'ordinamento del Württemberg che nella costituzione della Germania, che porta il filosofo di Stoccarda a vedere la potenza della vita repressa anche in siffatta situazione di negatività; deve senz'altro accadere, quindi, che il giusto destino si compia su tutti i partecipanti in lotta attraverso la rivoluzione. La rivoluzione ha qui quelle connotazioni positive, in forza delle quali è ancora auspicabile, anzi è necessario che si verifichi, il mutamento di realtà. Tuttavia tale punto di vista non è destinato a rimanere immutato.

Già nella stessa *Costituzione*, fa notare Habermas, è ancora tenuta in buona considerazione la possibilità di prevenire un mutamento così radicale nel medio della rivoluzione; Hegel ritiene possibile una riflessione sul destino, capace di prevenire la catastrofe. Una critica ponderata deve poter eliminare i residui di universalità sotto i quali ancora si cela il destino, rafforzando, al contrario, proprio la forza di quella vita messa a rischio

⁴³ Ivi, p. 213.

⁴⁴ *TP*, p. 213.

⁴⁵ *Ibid.*

e ancora voluta. Il filosofo deve accollarsi l'onere di tale compito, guidando «una riforma che eserciti la giustizia per non patire la più terribile giustizia della cieca violenza rivoluzionaria»⁴⁶; egli deve portare coloro che nella situazione prerivoluzionaria hanno elaborato la stessa idea, all'intendimento storico di questa opposizione. Tale critica non deve, tuttavia, implicare la partecipazione delle masse, dal momento che non possiedono la capacità di una profonda e consapevole riflessione sulla contraddizione, bensì essa deve rettificare l'azione di chi detiene il potere, per scongiurare il compiersi della cruenta giustizia del destino.

Anche questa posizione, fa notare Habermas, è presto abbandonata. A Jena, infatti, tra il 1801 e il 1802 Hegel rielabora più volte l'introduzione della *Costituzione* e al momento della correzione finale egli ha definitivamente rinunciato alla prospettiva precedente. Non è da trascurare il fatto che questi sono gli anni in cui Hegel elabora la sua dialettica, acquisendo sempre più autorità nelle dispute filosofiche del tempo, sebbene sia

«difficile sottrarsi all'impressione di uno iato profondo tra il filosofo della politica e il pubblicista che cercava una soluzione alla crisi della Germania; [...] le pagine più specificamente politiche del *System der Sittlichkeit* o il saggio sul diritto naturale ci portano in un altro clima mentale, che contrasta non tanto con la «empiricità» dell'apparato storico della *Costituzione della Germania* (non è questo il problema) quanto con le parti «teoriche» di essa»⁴⁷.

In maniera assolutamente antitetica a quanto precedentemente auspicato, ora per Hegel non è più pensabile alcun tipo di riflessione sul destino; l'andamento storico-mondiale può sì essere compreso e inteso come un qualcosa da cui imparare, ma ciò non comporta affatto la possibilità di una reale influenza sul processo storico. La *Costituzione* è null'altro se non la constatazione dell'andamento dei fatti storici, ed essa non può fornire se non una consolazione a coloro che soffrono, rendendo più sopportabile il peso del destino. Non più la critica, bensì solo la forza di un conquistatore può, secondo Hegel, portare alla riforma dell'impero tedesco: è il vigore «del generoso Teseo che abbatte il particolarismo dei principi»⁴⁸ l'unico veicolo per il rinnovamento già precedentemente auspicato per mezzo della critica.

Habermas collega la nuova valutazione hegeliana del valore dispotico alla ricezione avvenuta in quegli anni dei testi di Machiavelli e Hobbes e, conseguentemente, del concetto moderno di Stato⁴⁹. La positività dell'impero, con le sue forme storicamente irri-

⁴⁶ Ivi, p. 214.

⁴⁷ Cesa, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, tr. it. cit., p. XXII.

⁴⁸ *TP*, p. 216.

⁴⁹ Cfr. M. Riedel, *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, tr. it. cit.

dite, può ora trovare una soluzione attraverso la trasformazione in un «moderno Stato burocratico, fondato su una amministrazione finanziaria centralizzata e su un esercito professionale fortemente organizzato, Stato che in quanto tale resta esterno alla sfera dei privati rapporti civili emancipati»⁵⁰. Eppure, prosegue Habermas, a questo stesso Stato Hegel attribuisce ancora quella forma di eticità appartenente alla *polis* greca, ricollegando ancora la sovranità ad un potere in grado di garantire forza militare all'esterno, grazie al sacrificio da parte dei cittadini della loro libertà e della loro vita per ottemperare al supremo compito della difesa del tutto. «Da questo momento la categoria della guerra acquista una posizione dominante. La guerra è il medio attraverso il quale il destino storico-mondiale si manifesta nei popoli»; non più l'ironica pena della causalità del destino, bensì tramite il sacrificio volontario dei cittadini «all'autoestraniazione dell'assoluto nel suo altro» Hegel può conferire validità allo Stato moderno borghese e al suo apparato di dominio⁵¹.

Come correttamente evidenzia Habermas, furono gli stessi fatti storici, «i campi di battaglia napoleonici», a mostrare la scarsa forza delle argomentazioni hegeliane. Alla fine del periodo jeneser Hegel può definitivamente spogliare la filosofia del suo compito critico e lasciare che essa si limiti alla contemplazione, poiché «il concetto giustifica una realtà che si è compiuta da sé ed esso, per parte sua, non ha più bisogno di essere giustificato dalla forza esterna»⁵².

Verso la conclusione del 1817 comparve negli «Heidelberger Jahrbücher» il saggio di Hegel *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg negli anni 1815-1816*. Secondo Habermas, in questa circostanza

«Hegel scrittore politico per la prima ed unica volta, concorda interamente, circa il rapporto della sua teoria con la prassi, con lo Hegel logico e filosofo del diritto, cioè con l'autocomprensione del sistema, secondo la quale, dopo che ha conosciuto concettualmente il processo di formazione dello spirito, la teoria può rivolgersi criticamente contro coloro che sono sotto il livello della storia del mondo»⁵³.

In queste pagine Hegel, rivolgendosi all'assemblea del Württemberg, si schiera contro la proposta di riforma della costituzione proposta dal re, che metteva in relazione il diritto di voto all'età e al reddito: egli sosteneva, al contrario, la necessità di un adeguamento dei diritti politici del cittadino in relazione allo *status* di questo nella società. Per Hegel, infatti, la possibilità di filtrare in tal modo gli aventi diritto al voto costituisce una garanzia per la salvaguardia del potere dello Stato, dal momento che solo così sarebbe garantita quel-

⁵⁰ *TP*, p. 216.

⁵¹ *Ivi*, p. 217.

⁵² *Ivi*, p. 218.

⁵³ *Ivi*, p. 222.

la fondamentale separazione di questo dai conflitti sociali. Secondo Habermas, lo scambio dello Stato con la società civile e la connotazione dello Stato esclusivamente come garante della sicurezza e della protezione della proprietà e della libertà, è ciò che Hegel più teme come conseguenza del riaccutizzarsi delle conseguenze della rivoluzione di luglio – democratizzazione del diritto elettorale in Francia e riforma elettorale in Inghilterra –.

Habermas, tuttavia, non ritiene plausibile che «l'indolenza del vecchio Hegel e il suo lamento di Cassandra» trovino una loro spiegazione solo nella semplice paura della rivoluzione, come aveva precedentemente sostenuto Rosenzweig, ed egli avanza un'ulteriore ipotesi:

«il pessimismo di Hegel, che, come testimoniano le lettere, alla fine della sua vita cresce fino a diventare insicurezza, non potrebbe essere sintomo di una inquietudine più profonda, di un turbamento non limitato alla vita privata, che, senza che Hegel ne sia cosciente, nascerebbe dall'insorgere di dubbi sulla teoria stessa?»⁵⁴.

Questa affermazione habermasiana può sembrare senz'altro azzardata, ma egli giustifica quanto detto stabilendo un confronto con le *Lezioni sulla filosofia della religione*. Hegel sostiene qui che la filosofia ha il compito di giustificare i contenuti della religione al cospetto della ragione; la conoscenza religiosa che ne deriva dissolve la fede, a causa della sua natura filosofica, e in tal modo non permette una diffusione universale. Nel passaggio dalla comunità dei credenti alla comunità dei filosofi, la conoscenza religiosa perde la forma di riconoscimento universale, e nemmeno lo Stato può prevenire per mezzo della sua forza la sciagura che qui si prefigura. Habermas parla di “tranquillità” e di “distacco” di Hegel nel descrivere l'anticipazione di questo processo: la dissonanza della realtà può dissolversi per la filosofia e attraverso essa, ma la riconciliazione che così si verifica non è universale, bensì parziale, poiché essa vale solo per la comunità circoscritta dei filosofi.

Riconducendo il discorso agli scritti politici hegeliani, Habermas sostiene che il distacco della teoria dalla prassi, che qui si manifesta, dimostra contemporaneamente tanto la superiorità quanto il distacco della prima nei riguardi della seconda, e che tuttavia ciò ben si conforma con i presupposti del sistema hegeliano. Ciononostante, sotto l'incombenza dei nuovi pericoli provenienti dalla Francia, Hegel tenta nuovamente, nelle vesti di scrittore politico, di influire sulla prassi, ponendosi in tal modo nuovamente in contraddizione col suo sistema.

È nella *Filosofia del diritto*, secondo Habermas, che Hegel prova a dare un'ultima definizione del rapporto, per lui indubbiamente difficoltoso, tra Stato e società civile, approdando ad una soluzione che intende la società civile moderna come «un contesto coat-

⁵⁴Ivi, p. 223.

tivo antagonistico», pur mantenendo in opposizione ad essa lo Stato come «potere sostanziale». Habermas rileva, quindi, come nello Stato si riproponga ancora una volta l'eticità assoluta della “vita buona” aristotelicamente intesa, attraverso l'interpolazione del sistema dei bisogni. La relazione tra il concetto della moderna società civile, derivata dallo sviluppo del diritto naturale razionale e dall'economia politica, con quello della politica in senso classico può avvenire solo grazie ad altre istanze che si pongono tra essi, e che Hegel «trova in un'articolazione corporativa della società e in un'assemblea di stati composta organicamente»⁵⁵. In questa prospettiva, argomenta Habermas, le costruzioni statali di Francia e Inghilterra dovevano apparire agli occhi di Hegel come arretrate rispetto al principio storico-mondiale già in vigore in Prussia.

Una risposta al pessimismo di Hegel è individuata da Habermas proprio in questo punto, nella presa di coscienza che Francia e Inghilterra, e non quindi la Prussia, siano «la realtà nella quale più profondamente si è impresso il principio dominante della storia»⁵⁶; l'attribuire ancora autorità statale a quelle rappresentanze politiche della società preborghese, ormai dissoltesi e trasformatesi in ceti e classi sociali, starebbe ad indicare, secondo l'analisi habermasiana, un vano tentativo di restaurazione. La critica, quindi, sembra essere rivolta contro le conseguenze generatesi dalla rivoluzione, la stessa acclamata fintanto che i principi del diritto astratto non si estesero ai diritti politici di uguaglianza. La teoria stessa, e non solo se stesso in quanto uomo, è ciò che si dischiude agli occhi di Hegel come passibile dell'attacco del divenire degli avvenimenti, nella continua pretesa della filosofia di intendere ciò che è eterno nel tramontare di ciò che è transitorio.

«La critica, nella quale la filosofia si è sempre convertita nelle mani dello Hegel pubblicista, muta collocazione un'ultima volta: di nuovo, come nei giorni della giovinezza, si rivolge contro l'oggettività di rapporti reali, ma questa volta non più come allora contro uno stato del mondo irrigidito in positività, ma contro lo spirito vivente della rivoluzione che si riproduce. Hegel non sente più il vento dietro le spalle»⁵⁷.

⁵⁵ Ivi, p. 225.

⁵⁶ Ivi, p. 226.

⁵⁷ Ivi, p. 227.

Intorno al grido. Appunti su filosofia e musica

Tiziano Boaretti

Tutte le volte che ci si riferisce alla musica per cercare in essa risposte che il linguaggio verbale sembra non essere in grado di fornire, si apre uno sguardo su quell'orizzonte del discorso che rinvia alla sua "ineffabilità", ossia alla possibilità che la musica possa suggerire l'esistenza di una dimensione dell'essere di fronte alla quale la parola e il concetto sembrano fare naufragio. Certamente qui non si vuole fornire una lettura anche solo per sommi capi delle varie "filosofie della musica" recentemente elaborate¹, tuttavia può essere utile delineare alcune considerazioni in forma di "appunti", per avvicinarsi in qualche modo al problema se la musica sia in grado di aprire uno spazio "altro" rispetto al concetto e se si possa, allo stesso tempo, parlare in termini concettuali di questa alterità.

Tale orizzonte potrebbe essere di natura essenzialmente temporale, tesi che molte volte si è affacciata nella filosofia e che ha trovato ampio sviluppo nei lavori di Vladimir Jankélévitch², per il quale la musica non si svolge semplicemente nel tempo, ma, in quanto divenire, finisce per mostrarsi come *il* tempo stesso, tempo nella sua dimensione più propria, ovvero tempo sonoro³. Ma se la musica si caratterizza come tempo sonoro, non per questo è possibile "tradurre" immediatamente la musica in linguaggio verbale⁴; infatti Jankélévitch ribadisce con forza che la musica riesce ad esprimere l'inesprimibile e ad esprimerlo all'infinito, ma in termini esclusivamente sonori. L'ineffabile è allora il nome della dimensione cui la musica tende, ciò che essa indica. *Ineffabile* che si distingue poi nettamente dall'*indicibile*; infatti l'indicibile, per definizione, non si può "dire" in nessun modo, con nessun "linguaggio", mentre l'ineffabile si sottrae sì alla parola e al concetto, ma poi si lascia "ascoltare" nel suono.

Si potrebbe allora instaurare un parallelismo tra l'indicibile, del quale "non può dirsi nulla" (al limite non si può nemmeno dire che "non si può dire", perché così facendo se ne direbbe pur qualcosa), e il concetto di *nihil negativum*⁵, concetto vuoto di cui non si può dire nulla. Tale concetto vuoto è stato lo spauracchio di tutta la metafisica occidentale, che infatti

¹ Cfr. il volume di E. Matassi, *Musica*, Guida, Napoli 2004, che in poche pagine condensa sapientemente varie dottrine filosofiche sulla musica; v. pure P. Sequeri, *Musica e mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.

² Cfr. V. Jankélévitch, *La musica e l'ineffabile*, a cura di F. Lisciani Petrini, Bompiani, Milano 1998. Sulla temporalità nella musica da un punto di vista bergsoniano si veda il fondamentale saggio di G. Brelet, *Le temps musical*, Press Universitaires, Paris 1949.

³ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 60.

⁴ Qui non si vuole certo aprire il vasto capitolo sulla "asemanticità" della musica, problema che con posizioni favorevoli o contrarie o intermedie ha assillato l'estetica musicale e la filosofia della musica sino ad oggi. Ci si limita a rinviare a E. Fubini, *Musica e linguaggio nell'estetica contemporanea*, Einaudi, Torino 1973 e a E. Matassi, *op. cit.*

⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976³, p. 358.

da Platone in poi ha preferito concentrarsi sul *nihil privativum*, concetto vuoto del “qualcosa”, quindi, in un modo o nell’altro, “dicibile”. L’ineffabile di Jankélévitch allora potrebbe essere messo in relazione col *nihil privativum*, anche se ne rappresenterebbe una variante estrema, una sorta di linea di confine al di là della quale si precipita nel “vuoto”, una dimensione perciò sfuggente, sfumata, ambigua, non verbale, avvicinabile solo dal movimento sonoro. Se si accentua il valore del suono in quanto tale, come accade nella musica contemporanea, è inevitabile porre l’accento sull’ascolto e sul ruolo che l’ascolto ha nella musica.

Il parallelismo tra ineffabile e *nihil privativum*, cioè tra suono “significativo”, anche se in senso ambiguo e sfuggente, e niente (o, per meglio dire, ni-ente) autorizza ad ipotizzare una sorta di “teologia negativa” del suono, nel suo rapporto “misterioso” col silenzio dal quale il suono promana, o più correttamente irrompe, nel senso di produrre una rottura, una lacerazione⁶. Allora l’origine stessa del suono che si fa canto sarà il grido e il canto stesso non potrà non essere visto che come l’eco del grido⁷. Il grido, dunque, l’originaria “lacerazione” che si trasforma in canto e, in quanto canto, diviene la “rievocazione” del grido stesso⁸, è la tesi di Severino. La musica che si manifesta nel tempo della festa può essere, seguendo quella tesi, considerata il cuore stesso della società umana ai suoi primordi. Infatti la festa è la situazione in cui l’uomo scopre il “sé” e di conseguenza si apre alla ricerca di un senso del mondo; dunque il piacere e il dolore non sono più semplicemente vissuti, ma vengono “posti davanti”, divengono oggetto di “visione”, e in questo senso la musica assume un ruolo fondamentale nel “creare” la verità⁹.

La tragedia greca, in particolare, è l’espressione più matura di quella vicinanza tra grido e canto cui si accennava. Basti ricordare il ruolo che Nietzsche assegna alla musica come espressione privilegiata del dionisiaco quale costituente l’essenza stessa della tragedia, cioè la musica come emergere di quella “sapienza del Sileno” cui fa riferimento tutta la Grecia presocratica. Nietzsche vede nella “sapienza del Sileno” la sintesi più alta del vitale pessimismo dei Greci, che si manifesta pienamente solo nella musica dionisiaca della tragedia:

Egli, come artista dionisiaco, comincia col diventare completamente uno con l’Uno primigenio e col suo dolore e contrasto, e rende come musica l’immagine di questo Uno primigenio, giacché la musica ben a ragione è stata denominata una riproduzione del mondo, e un suo secondo getto; ma poi sotto l’azione apollinea del sogno, la musica diventa visibile, come una visione simbolica del sogno. Il riflesso senza immagine e senza idea, del dolore primordiale della musica, con la sua liberazione nell’apparenza, produce poi un secondo riflesso, come unico simbolo o esempio¹⁰.

⁶ Cfr. G. Piana, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 45.

⁷ Ivi, p. 71.

⁸ Cfr. E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 41.

⁹ Ivi, p. 43.

¹⁰ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di P. Chiarini, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 67-68.

Ma evocare il Sileno conduce inevitabilmente ad evocare il divenire come dimensione ineludibile di tutte le cose, come origine stessa del dolore perché consapevolezza dell'annientabilità di tutte le cose, dunque del loro annientamento effettivo. Musica come fluire, anzi fluire per eccellenza perché essa è "depurata" da ogni elemento "rappresentativo", divenire stesso espresso non in parole, quindi sottratto alla "dualità" significante-significato, scorrere *qua talis*, luogo, non-luogo privilegiato del mostrarsi del dolore, è ancora la relazione grido-canto¹¹.

Se vi è uno strettissimo rapporto tra musica e divenire e se la musica affonda le sue radici nel grido originario, allora lo stesso grido andrà letto, come suggerisce Severino, come il punto preciso nel quale l'inflessibilità o immobilità del mondo ha ceduto. Il grido è lo strappo che si verifica nella struttura sino a quel momento bronzea del mondo, è l'"incrinatura" attraverso la quale passano le "opere" dei mortali che incominciano ad "umanizzare" il mondo e ad organizzarlo in relazioni e scopi che nel mondo non sono già presenti, sino a quando nella civiltà della scienza e della tecnica il mondo stesso sarà ridotto ad un mero mezzo¹².

La musica può essere concepita come la forma sonora attraverso la quale si mostra il dissolvimento di ogni forma, cioè il divenire stesso. Stabilita così la relazione grido-canto (musica)-divenire-dolore, bisognerà cercare di cogliere qualche aspetto più specifico di quella relazione, almeno in termini analogici. Per fare ciò occorre indugiare, almeno per un poco, ancora sul grido e in questo modo diventa inevitabile evocare quella che nella cultura contemporanea è universalmente riconosciuta come l'immagine per eccellenza del grido, vale a dire il notissimo quadro di Edvard Munch intitolato appunto *Il grido*, che, pur essendo un'opera pittorica, rivela, ad uno sguardo attento, fortissime valenze musicali nel modo aspro e violento, a onde quasi sonore, con cui è raffigurata tutta la scena.

Pare legittimo porsi ancora una volta il quesito tante volte posto dagli studiosi, ma anche da chiunque osservi il quadro: chi grida qui? Grida l'uomo che ha ormai perso la sua umanità ed è ridotto ad una larva, ma questi non si limita a gridare, perché con le mani si "tappa" le orecchie per non sentire il grido che proviene da tutta la natura, come ebbe a dire lo stesso Munch, grido di dolore che rimanda ad una radicale incompatibilità e incommensurabilità tra l'apparato logico-categoriale, che sarebbe deputato a "leggere" il mondo, e la vivente essenza del mondo stesso¹³. Questa spaccatura o incrinatura, questo naufragio della razionalità tradizionale, pare essere la conclusione inevitabile del rendersi sempre più coerente dell'Occidente a se stesso, Occidente che si apre col grido che inaugura la vita stessa dei "mortali" e si "chiude" con un altro grido, ben più terribile di quello originario, perché, oltre a ripetere lo stesso gesto, in questo secondo grido la carica di

¹¹ Sulla concezione della musica come divenire-volontà cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969, pp. 297-310.

¹² Cfr. E. Severino, *Il parricidio mancato*, cit., pp. 47-48.

¹³ Cfr. F. Farotti, *Ermeneutica dell'atonalismo*, «Civiltà musicale», 16 (1992), pp. 107-131.

disperazione e di dolore, che il quadro di Munch sintetizza in modo mirabile, si fa massima ed emerge così l'angoscia suprema per la perdita di senso del Tutto. Forse solo l'"uomo folle" nietzscheano¹⁴, che annuncia la "morte di Dio", quando evoca le immagini dello "spazio vuoto", dell'avanzare del freddo e della notte, della mancanza di una chiara distinzione tra "alto" e "basso" etc., potrebbe essere considerato il vero antecedente e il "fratello maggiore spirituale" dell'"uomo ectoplasma" munchiano.

Ma allora la "tetradè" grido-canto(musica)-divenire-dolore potrebbe trovare una esemplificazione paradigmatica in precisi brani musicali? Ogni scelta al riguardo rischia di essere personale, dettata dunque da gusti e preferenze non sempre chiaramente argomentabili. Tuttavia pare comunque utile rischiare e scegliere, con la consapevolezza che altri innumerevoli esempi potrebbero essere portati in luogo di quelli qui adottati. Va chiarito che le considerazioni che seguono non pretendono certo di avere un valore musicologico: esse si mantengono nell'ambito della descrizione, sono cioè "appunti di ascolto", utili, forse, a fornire qualche punto di appoggio a quanto si andava sopra dicendo. Sono due le "varianti" qui proposte, nelle quali il grido originario riemerge prepotente nella musica contemporanea: la prima è il grido-canto-lamento con cui si apre lo *Stabat mater* di Arvo Pärt; l'altra è il grido lacerante del sassofono del musicista jazz John Coltrane, in uno dei movimenti che compongono la suite *A love supreme*.

Il grido nello Stabat mater di Arvo Pärt

Arvo Pärt (1935) è un compositore estone che ha acquisito negli ultimi anni una notevole notorietà internazionale; molte sue composizioni infatti fanno ormai parte integrante del repertorio contemporaneo che sempre più spesso viene inserito nei cartelloni delle principali stagioni concertistiche. La notorietà di Pärt non deriva soltanto dalla sua condizione di musicista, prima osteggiato dal potere sovietico e poi (1980) costretto ad emigrare¹⁵, ma è dovuta soprattutto al suo stile *tintinnabuli*¹⁶, messo a punto dopo una lunga pausa di riflessione accompagnata da una crisi creativa, nel corso degli anni Settanta, che lo ha portato ad abbandonare i metodi compositivi seriali per approdare ad una riconsiderazione delle strutture portanti della musica attraverso un attento studio del canto gregoriano, nonché ad una semplificazione massima della composizione e ad una rigorosa attenzione al testo poetico, in particolare al testo sacro sia della tradizione latina e cattolica sia della tradizione greca e russa ortodossa.

¹⁴ Si tratta del noto aforisma n°125 di F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, pp. 129-130.

¹⁵ Si veda la lunga intervista concessa da Pärt a Enzo Restagno nel volume *Arvo Pärt allo specchio*, a cura di E. Restagno, Il Saggiatore, Milano 2004, pp. 15-113.

¹⁶ Cfr. L. Brauneiss, *Un'introduzione allo stile tintinnabuli*, ivi, pp. 148-205.

L'interesse che l'opera di Pärt riveste in questa sede può essere sintetizzata in una affermazione dello stesso Pärt tesa ad evidenziare il fine ultimo della sua ricerca musicale, vale a dire «[...] una monodia assoluta, una unica voce dalla quale tutto ha origine»¹⁷. Questo esito ultimo è particolarmente interessante perché le sue radici sono da cercarsi in una visione cristiana fortemente imbevuta di neoplatonismo. Appare a questo riguardo fondamentale quella “dichiarazione di poetica” di Pärt che L. Brauneiss premette come *exergo* al suo studio musicologico sullo stile *tintinnabuli*, cui si rimanda per l'aspetto più propriamente tecnico che qui non può essere trattato:

Il molto e il molteplice mi disturbano soltanto; devo cercare l'uno. Cos'è questo uno, e come posso trovare la strada che mi conduce a esso? Esistono molte manifestazioni di pienezza, l'inutile decade¹⁸.

La ricerca dell'uno cui si fa riferimento sembra nettamente di sapore neoplatonico: se lo stile *tintinnabuli* si costituisce come una tecnica compositiva tendente alla *reductio ad unum*, il significato filosofico può essere senz'altro quello di una ricerca dell'assoluto come uno, come unità suprema, della quale si può dare solo una “teologia apofatica” in due sensi: nel primo senso, in quanto l'Uno cercato tende sempre all'ineffabilità, nel secondo senso perché Pärt è un musicista e non un pensatore, dunque il suo dire è sempre un dire per “suoni” e per strutture sonore e le strutture *tintinnabuli* tendono spesso all'indeterminato, al mistero, dunque al “mistico”, beninteso sempre in senso strettamente musicale.

Un'ulteriore osservazione si potrebbe fare a proposito del significato che la singola nota assume in Pärt in relazione al silenzio. Infatti per lui il fine ultimo del suono, del singolo suono in particolare, è il silenzio e molto spesso nelle sue composizioni il suono tende a portarsi al limite estremo dell'udibile, verso il silenzio, dunque verso l'Uno, supremo silenzio, superamento di ogni differenza, quindi di ogni suono¹⁹. Il molteplice, che in musica va letto come trama della struttura sonora, viene dall'Uno-silenzio e all'Uno-silenzio ritorna, ma il processo, il passaggio non è indifferente rispetto al punto d'arrivo, il quale punto ovviamente può essere solo suggerito, non esperito in una forma stabile e positiva.

Interessante è poi osservare che la struttura *tintinnabuli* prevede l'unità di una singola nota con il suo opposto, una seconda nota²⁰, e che questa fusione “instabile” costituisce il centro di quella ambivalenza e ambiguità tra struttura matematica e singolo suono, dunque tra ordine e casualità, che così spesso si riscontra in Pärt. Tale ambivalenza, che con

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 46.

¹⁸ Cfr. L. Brauneiss, *Un'introduzione allo stile tintinnabuli*, cit., p. 150.

¹⁹ *Ivi*, p. 153.

²⁰ *Ivi*, p. 179.

una certa arditezza interpretativa potremmo definire “dialettica”, contribuisce a fornire ulteriori sostegni per leggere in senso neoplatonico questa concezione e pratica musicale.

Appare convincente la tesi di Enzo Restagno, secondo cui la musica di Pärt rimanda al tempo dell’attesa²¹, vale a dire dell’attesa di un ritorno redentivo della parola e del suono verso quel silenzio-pieno che non è l’assenza, ma l’incontro con l’eterno. Il tempo dell’attesa potrebbe anche rimandare a due diverse e forse opposte concezioni filosofiche dell’attesa: la prima, quella heideggeriana dell’ascolto del linguaggio²² come “luogo” privilegiato per l’“evenire” dell’essere; la seconda, quella severiniana dell’attesa del tramonto dell’isolamento della terra nella Gioia²³. Verso quale direzione possa andare l’attesa pärtiana appare un problema che meriterebbe un’indagine specifica più approfondita.

Il grido dunque, grido che si fa canto, dolore distillato nella sua forma simbolicamente più “forte”, ovvero il dolore della madre ai piedi della croce. Arvo Pärt infonde nuova vita ad un testo, lo *Stabat mater*, che ha alle spalle una grandissima e nobilissima tradizione musicale. Infatti, a partire almeno da Palestrina sino ad oggi, molti musicisti sono rimasti affascinati da questo testo altamente drammatico, ma anche semplice e capace di parlare a tutti, in cui il racconto del dolore della madre per il figlio in croce può farsi canto altissimo²⁴. Lo *Stabat mater* di Pärt, pur inserendosi in questa antica tradizione, ha una sua posizione peculiare, proprio perché in questa musica viene esaltata in modo esemplare quell’ambiguità pärtiana tra rigore compositivo ed estrema essenzialità del suono cui già si accennava.

Lo *Stabat mater* di Pärt, composto nel 1985 su commissione della “Fondazione Alban Berg”, ha avuto, al pari di molte altre opere del compositore estone, una significativa diffusione discografica. Infatti Pärt lavora come molti compositori dell’età precedente il Romanticismo, vale a dire in stretto rapporto e contatto con gli esecutori, collaborando spesso con essi alla realizzazione delle incisioni. In particolare la collaborazione col baritono e direttore d’orchestra Paul Hillier, fondatore dell’*Hilliard Ensemble*, è stata particolarmente fruttuosa e duratura negli anni, tanto da indurre il compositore a rivedere e modificare, a distanza di tempo, lo stesso brano grazie alle stimolanti discussioni con Hillier in occasione delle prove per le incisioni discografiche. La versione discografica qui esaminata è stata incisa nel gennaio del 1986 presso la St. John’s Church di Londra e compresa nel 1987 nel CD *Arbos* per la casa discografica ECM²⁵. L’organico è costituito da: soprano, controtenore, tenore, violino, viola e violoncello. Il testo corrisponde alla versione corrente dello *Stabat mater*²⁶.

²¹ Cfr. E. Restagno, *Arvo Pärt e il tempo dell’attesa*, ivi, p. 133.

²² Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979.

²³ Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

²⁴ Un breve, ma esauriente panorama storico-musicologico si trova in D. Faravelli, *Stabat mater: poesia e musica*, «Rivista internazionale di musica sacra», 4 (1983), pp. 9-43.

²⁵ Cfr. A. Pärt, *Arbos*, CD ECM 1325 831 952-2, 1987.

²⁶ Per il testo si fa riferimento a *The Oxford book of medieval latin verse*, newly selected and edited by F. J. E. Raby, Clarendon Press, Oxford, 1959, pp. 435-437.

Lo *Stabat mater* di Pärt si apre con una introduzione strumentale nella quale la viola e il violoncello accompagnano l'ingresso del violino, che con suono acuto e lancinante avvia la melodia-lamento che ha il compito di condurre l'ascoltatore in quello che è l'orizzonte spirituale del brano: l'evocazione estrema del dolore, che ha il suo culmine con l'entrata delle voci, le quali, prima di intonare il testo, emettono un lungo lamento. L'apertura del soprano è sorprendente, la voce è acutissima e "terribile", quindi "stupenda", nel senso del termine greco *thauma*: è dunque un lamento, ma è anche un grido nel quale sembra volersi concentrare tutto il dolore del mondo; la tensione emotiva e la sorpresa cui è sottoposto l'ascoltatore sono estreme; il dramma della croce trova così un'altissima trasposizione sonora.

Poi le voci *incominciano* a cantare il testo e Pärt pone tra una strofe e l'altra un intermezzo strumentale di diversa durata e con tempi differenti per sottolineare il mutare dei passaggi emotivi nel testo. Una posizione fondamentale hanno le voci del soprano e del controtenore, utilizzate soprattutto nel registro acuto nei passaggi più drammatici del testo; ciò porta spesso la tensione al limite estremo della comprensibilità delle parole cantate.

Dopo avere cantato gli ultimi tre versi, la tensione si scioglie in un lamento melanconico che riprende, con varianti, la melodia iniziale. Il violino riprende il suo canto lancinante, seguito dalle voci che prolungano la melodia sino alla chiusa sull'*Amen*, poi gli strumenti da soli continuano ad esporre la melodia con voce sempre più flebile, sino al limite estremo dell'udibile. Alla fine il silenzio. Ma il silenzio per Pärt non è la fine, semmai è "il" fine di tutte le cose, dunque del suono. Solo nel silenzio vi può essere l'incontro redentivo con l'eterno; un assoluto che per il compositore estone continua ad avere il volto del Cristo, anche se va precisato che il suo cristianesimo non è rigidamente "confessionale", ma aperto a recepire influenze sia dalla tradizione cattolica sia da quella ortodossa. Ciò fa di Pärt un credente "libero", capace di mettere in dialogo mondi spirituali che per troppi secoli sono rimasti lontani, ma che le urgenze del presente spingono verso l'incontro. Sarà allora interessante prestare ascolto anche a quella tradizione ortodossa che possiede grandi tesori di spiritualità e che spesso l'Occidente cristiano conosce poco o ha frequentemente trascurato: anche a questo fine la musica di Pärt appare particolarmente preziosa.

Il grido in A love supreme di John Coltrane

Che la musica jazz costituisca una forma d'arte ormai è un'affermazione generalmente accettata, anche se a un grande filosofo della musica come Theodor Adorno è accaduto di non essere mai riuscito a comprendere il jazz e di averlo sempre confuso e relegato nell'ambito della musica commerciale. Nemmeno la rivoluzione espressiva del *Be-bop*, operata principalmente da Charlie Parker e Dizzy Gillespie intorno al 1945 e che cam-

biò i connotati del jazz, facendo uscire questa musica dalle secche commerciali del cosiddetto periodo dello *swing* (1935-1945 circa) e trasformandola in “musica d’ascolto”, riuscì a smuovere Adorno dal pregiudizio negativo ormai formulato e sedimentato²⁷. Ma tant’è. Va detto che ormai la bibliografia sulla musica jazz è sterminata e che vi si possono trovare tanto serissimi studi musicologici specialistici quanto ottime storie generali²⁸.

La ricchezza della musica afro-americana, come spesso viene anche chiamato il jazz, è tale da far sì che essa possa confrontarsi, senza complessi di inferiorità, con la grande tradizione della musica colta europea, a condizione di non pretendere che l’estetica sottesa alla musica europea debba essere trasferita *hic et nunc* alla musica jazz, la quale, invece, ha elaborato propri e peculiari canoni estetici. Non avrebbe senso, ad es., pretendere che una composizione di musica colta europea funga da pietra di paragone per le “composizioni” jazzistiche, che sono in gran parte improvvisate; infatti nel jazz la figura del compositore e quella dell’esecutore tendono a fondersi, mentre nella musica europea queste due figure si sono storicamente sempre più distinte. Se si vuole effettuare un confronto tra le due tradizioni bisogna allora rifarsi a certa musica contemporanea di tipo “aleatorio”, nella quale i compositori lasciano ampio spazio alla libertà degli esecutori, per cui l’esecuzione dell’opera assume una importanza preminente rispetto allo spartito²⁹.

Inoltre il jazz ha avuto una rapidissima evoluzione che lo ha condotto, in una ottantina d’anni, a ripetere, *mutatis mutandis*, il percorso che la musica colta europea ha compiuto in circa ottocento anni, vale a dire dalla monodia e polifonia alle avanguardie³⁰. Uno dei protagonisti chiave dell’avanguardia jazzistica degli anni Sessanta fu il sassofonista John Coltrane (1926-1967), che a partire dalla fine degli anni Cinquanta sino alla sua morte portò avanti una personalissima e rigorosa ricerca musicale che lo avvicinò, con accenti molto originali, a quel movimento di rivoluzione musicale che prese il nome di *free jazz*, o anche di *new thing*, e che si intrecciò con la presa di coscienza politica dei neri americani (movimento per i diritti civili) e con le rivolte dei ghetti neri (nascita di movimenti rivoluzionari come *black power*, *black panthers*, *black muslims*). Per molti musicisti jazz, infatti, la ribellione strettamente musicale contro le convenzioni comunemente accettate finiva per coincidere con la ribellione politica per l’affermazione della dignità, sino allora negata, del popolo afro-americano³¹. Il “caso Coltrane” è un po’ diverso: egli infatti, pur collaborando spesso con musicisti impegnati politicamente, preferì sempre dare alla propria ricerca un significato musicale e spirituale verso il quale cercava anche di in-

²⁷ Cfr. M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1980^e, pp. 126-181; Th. W. Adorno, *Prismi*, tr. it. di C. Mainoldi, Einaudi, Torino 1972^e, pp. 115-128.

²⁸ Qui si fa riferimento soprattutto ad A. Polillo, *Jazz*, nuova ed. aggiornata a cura di F. Fayenz, Mondadori, Milano 1997; si veda anche M. Donà, *Filosofia della musica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 161-202.

²⁹ M. Donà, *Filosofia della musica*, cit., pp. 10-18.

³⁰ Cfr. F. Fayenz, *Il Jazz dal mito all’avanguardia*, ERI, Torino 1970.

³¹ Cfr. A. Polillo, *op. cit.*, pp. 255-282.

dirizzare tutta la sua vita. La sua religiosità non fu mai “confessionale”, ma cercò ispirazione tanto nel cristianesimo quanto nell’Islam e nella tradizione indiana³².

La “composizione” di Coltrane cui si fa qui riferimento è *A love supreme*, una *suite* in quattro parti incisa in studio nel dicembre del 1964³³. Con “composizione” si deve intendere qualcosa di molto particolare e specifico. L’“autore” è senz’altro Coltrane, nel senso che a lui vanno attribuiti l’idea generale della *suite* e il “canovaccio” scritto; ma l’esito finale del lavoro è frutto della specialissima intesa che si viene a creare tra musicisti che si conoscono molto bene e che suonano insieme da anni, quindi è fondamentale, ai fini dell’ascolto, sapere chi siano gli altri componenti del quartetto. La *suite* è concepita per un quartetto strumentale così articolato: sassofono tenore (lo stesso Coltrane), pianoforte (Mc Coy Tyner), contrabbasso (Jimmy Garrison), batteria (Elvin Jones). In questa musica sono essenziali le libere improvvisazioni di tipo “modale” su di una base scritta³⁴.

Il titolo *A love supreme* fa riferimento all’amore per eccellenza, cioè Dio, sia nel senso del canto che si leva dalla creatura umana verso il divino (è questo il significato che Coltrane vuole conferire a questo suo lavoro) sia anche come l’amore che Dio stesso effonde continuamente su tutte le creature. Le note di copertina del disco, che fu pubblicato nel 1965, sono corredate da una poesia scritta dallo stesso Coltrane che doveva costituire la “controparte” letteraria della musica solo strumentale. Il testo è una vera e propria preghiera nella forma di lode e ringraziamento a Dio come garante della pace e dell’armonia che si può ritrovare nell’universo; la struttura è molto semplice e richiama lo stile delle prediche dei pastori delle chiese cristiane in cui si riunivano le comunità nere e che Coltrane conosceva bene per averle frequentate nella sua giovinezza. Inoltre il ritorno di Coltrane ad una visione religiosa della vita coincide, verso il 1957, con la liberazione dalla dipendenza dalle droghe e la conseguente scoperta della possibilità di operare una altrettanto libera ricerca musicale. La presenza in quest’opera della religiosità dei neri americani può, forse, anche spiegare come questi sentimenti di pace e serenità non si traducano in una musica serena e tranquilla, ma invece si manifestino in una musica (pur con accenti di equilibrio quasi “classico”, e non sembri una contraddizione), torrenziale, tesa, urlante, espressione tipica dello stile maturo di Coltrane.

La *suite* è in quattro parti, ciascuna con un proprio titolo. Apre *Acknowledgement*, con un colpo di gong che introduce il contrabbasso che scandisce un tema con andamento di *blues*. La semplicità del tema è in forte tensione con la complessità e l’arditezza dell’improvvisazione al sax di Coltrane³⁵. Il pianoforte, poi, sembra restituire all’ascol-

³² Ivi, pp. 727-742.

³³ Cfr. A. Kahn, *A love Supreme. Storia del capolavoro di John Coltrane*, tr. it. di F. Zucchella, Il Saggiatore, Milano 2004.

³⁴ Ivi, pp. 41-81.

³⁵ Ivi, p. 99; sulla genesi delle improvvisazioni di Coltrane si veda L. Porter, *Blue Trane. La vita e la musica di John Coltrane*, tr. it. di A. Cioni, Minimum Fax, Roma 2006.

tatore un punto di appoggio e di equilibrio che era stato messo in crisi dallo sconcertante assolo del sassofono. Segue *Resolution*, che si apre su di un tema lacerante, angoscioso e ossessivo, movimento sul quale bisognerà ritornare. La *suite* prosegue con *Pursuance*, con un assolo poliritmico della batteria di Jones. A conclusione si trova *Psalm*, nel quale l'assolo di Coltrane si fa meditativo e "discorsivo", quasi una trascrizione in suoni della poesia che compare in copertina³⁶. L'unione col divino, esplicitamente cercata in questa *suite*, ha ancora una "misura", ossia vi è l'intento di mantenere il furore quasi lavico del suono in un alveo ben preciso e ciò costituisce il fascino particolarissimo di questo lavoro.

Nel corso del 1965 si ebbe nella musica di Coltrane una decisa sterzata verso l'avanguardia del *free jazz* e i prodromi di tale svolta sono testimoniati dalle registrazioni effettuate durante i concerti tenutisi nel luglio 1965 a Juan-les-Pins in Francia, durante i quali vennero eseguiti dal quartetto di Coltrane brani da *A love supreme*³⁷. L'interesse che questa versione dal vivo di *Resolution*³⁸ riveste qui è da attribuirsi al "grido" del sassofono di Coltrane che si fa estremo. Il brano si apre con l'esposizione del tema, particolarmente dolente e lancinante; il sax procede a variazioni che non si discostano di molto dal tema, poi si fa strada l'assolo del pianoforte di Tyner, fortemente ritmico, in cui l'invenzione improvvisata è potente, ma gentile, dagli effetti "liquidi" che sono in grado di creare nell'ascoltatore un clima di attesa e di sospensione e preparare quindi il successivo assolo del sax che irrompe passando rapidissimamente dal registro acuto a quello grave e viceversa, provocando nell'ascoltatore il sorgere di quello che i romantici chiamavano "sentimento del sublime". Un sublime afro-americano, sia ben chiaro, ovvero violento, passionale, estremo.

Ad un certo punto dell'assolo Coltrane raggiunge il *climax*, il suo sassofono "grida", il grido si leva alto e terribile, ancora una volta si ha a che fare col "terribile", che rinvia alla "cosa arcana e stupenda" di cui parla Leopardi nelle *Operette morali*, tanto che quel sassofono non può essere più solo uno strumento musicale, ma viene come disincarnato, per farsi espressione forse di un dolore estremo, di un dolore cosmico per la consapevolezza di una frattura che resta insanabile, malgrado la momentanea unione tra creatura e creatore. Ma questa volta non è il grido-lamento che si è visto in Pärt, bensì un grido primordiale che riconduce all'originario. Vi è una volontà di uscire dai limiti spazio-

³⁶ Ivi, pp.122-123.

³⁷ Cfr. J. Coltrane, *A love supreme*, Impulse 589 945-2, 2CD, 2002. Il primo CD riproduce la *suite* incisa in studio nel dicembre del 1964, mentre il secondo CD riporta sia i brani incisi dal vivo nel luglio del 1965 a Juan-les-Pins, sia le versioni alternative di *Resolution* e *Acknowledgement* registrate in studio sempre nel dicembre del 1964 con l'aggiunta di un secondo sax tenore (Archie Shepp) e di un secondo contrabbasso (Artie Davis). Su questa "seconda versione" della *suite* e sulle vicende ad essa legate cfr. A. Kahn, *op. cit.*, pp.129-165.

³⁸ Cfr. il CD n° 2 Impulse cit.: la versione in questione è il brano n° 3.

³⁹ Cfr. M. Cacciari, "Toccare" *il Dio*, «Paradosso», 3 (1992), pp. 9-23.

temporali: è forse un momento estatico, teso a “toccare”³⁹ l’assoluto, e proprio perché si “tocca” l’assoluto tale condizione estatica è di brevissima durata, tanto che l’assolo di Coltrane prosegue ancora, anche se su linee più normali, ma pur sempre sconcertanti per un ascoltatore non avvertito. Il brano si conclude con la riesposizione del tema e i suoni cupi della batteria di Jones.

L’espressione estatica che in Coltrane avviene nel furore estremo del suono che “brucia”, per andare al di là di se stesso anche se per un brevissimo istante, è senz’altro uno dei modi possibili del darsi di una “via mistica” sonora; quindi di nuovo, inconsapevolmente, la musica di Coltrane batte una “via regia” neoplatonizzante. A conferma della possibilità di una lettura della musica di Coltrane in senso mistico può essere preso in considerazione il lavoro coltraniano più sconcertante, registrato nel 1965 col titolo di *Ascension*⁴⁰, una *suite* per un organico allargato rispetto al quartetto “classico”, nella quale Coltrane interpreta in modo del tutto originale l’estetica del *free jazz*, sviluppando il disegno della *suite Free Jazz* dell’altosassofonista Ornette Coleman, registrata nel 1960, che diede poi il nome a tutto il movimento. Vi è in *Ascension* una sapiente alternanza tra l’insieme, che produce una caotica e dissonante improvvisazione collettiva in cui prevale l’atonalità, e gli assoli dei singoli musicisti. Qui la regola è il grido: tutto è estrema tensione e nei momenti più parossistici vi è una sorta di perdita del *principium individuationis*. Quell’originario cui si faceva riferimento appare ora con caratteristiche “dionisiache”.

Sembra di essere ritornati al punto di partenza, al tema del dionisiaco sviluppato da Nietzsche ne *La nascita della tragedia*. La musica dunque come luogo privilegiato per pervenire ad un distacco dalle categorie che mettono ordine nel mondo. La musica stessa ha saputo oscillare tra ordine e disordine, tra l’elemento dionisiaco che conduce al grido originario e l’“armonia”, che ha poi sempre il volto di Apollo.

⁴⁰ Cfr. J. Coltrane, *Ascension*, CD Impulse 543 413-2, 2000.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Nuove parole, nuovi metodi. Riapriamo il cantiere sull'insegnamento della filosofia?

Anna Sgherri

La Società Filosofica Italiana, in occasione del rinnovo del Consiglio direttivo, designa i nuovi componenti della Commissione didattica con l'obiettivo di assicurare continuità e giusta attenzione ai problemi connessi alla trasmissione del sapere filosofico, trasmissione che in modo ufficiale o ufficioso nei contenuti e nei metodi, si può configurare come insegnamento alle nuove generazioni o semplice comunicazione per tutti coloro che in vario modo si avvicinano al sapere filosofico.

Per questo triennio – 2007-2010 – il Direttivo mi ha affidato l'incarico di coordinare l'attività tenendo presente l'esigenza di coniugare gli interessi della scuola secondaria a cui, generalmente ma erroneamente, si collegano le questioni didattiche e l'Università.

La prima novità infatti è la convinzione che la specificità dei problemi non debba escludere l'opportunità di affrontarli unitariamente in modo che il percorso filosofico di formazione sia caratterizzato da continuità di stile e coerenza metodologica sia al Liceo che all'Università.

Per questo motivo la Commissione si è articolata su due livelli e fin dal suo insediamento, ha sottolineato la necessità di aprire a tutti – iscritti e simpatizzanti – un'occasione di confronto sui temi più rilevanti connessi all'insegnamento liceale e universitario e, soprattutto, rilanciare la discussione sui cambiamenti o, più precisamente, sulle *proposte di cambiamento* in atto.

Riapriamo dunque *il cantiere* e riprendiamo i lavori!

A mio avviso, oggi è ancor più necessario che in passato, riflettere sul significato, la funzione e il ruolo dell'insegnamento della filosofia nella scuola, con il coraggio di andare alla radice dei problemi ma anche con l'audacia di proporre nuove ipotesi di ricerca in situazione.

Dopo un eccitante periodo di geniale progettualità e di audaci sperimentazioni che hanno visto nei programmi elaborati dalla Commissione "Brocca" un punto di riferimento stabile, la riflessione dei docenti e dell'Università non ha prodotto posizioni nuove, anzi si è avviluppata su se stessa, spostando l'attenzione su aspetti della didattica importanti sotto il profilo organizzativo ma del tutto marginali rispetto alle questioni di fondo.

Personalmente, come tutti sanno, non ho mai sottovalutato gli aspetti metodologici, anche i più tecnici, sui quali – insisto – è bene mantenere vigile attenzione, ma ciò non risolve le ragioni profonde della *crisi* in cui, nuovamente, versa la disciplina.

Posso immaginare che la mia affermazione sarà accolta scetticamente dai più impegnati tra coloro che quotidianamente affrontano il compito di aprire un dialogo con i giovani spesso distratti da altri interessi, ma una delle ragioni della *crisi* è anche l'atteggiamento scoraggiato o rinunciatario di molti insegnanti.

La crisi di cui intendo parlare non si riferisce tanto alla filosofia in sé, quanto, piuttosto, alla filosofia come *materia scolastica*.

Uno sguardo anche superficiale alla recente pubblicistica e alle iniziative promosse da Enti e Fondazioni – pensiamo solo ai Festival che si stanno moltiplicando con grande successo di pubblico e di critica – ci mostra un interesse e una partecipazione superiore ad ogni previsione, indicatore da non sottovalutare di un'esigenza profonda e certamente non di "nicchia". E così per molte pubblicazioni che si rivolgono al grande pubblico presentando problemi in modo leggero e decisamente gradevole.

Si potrebbe pertanto pensare che si riaffacci come un fantasma molesto la convinzione che la filosofia non trovi nella scuola un ambiente favorevole o, addirittura, si trasformi in un asfittico esercizio di vecchie formule ormai desuete.

Si tratta dunque di una questione di metodo, di impianto strutturale dell'insegnamento, di contenuti, infine, di formazione dell'insegnante?

Perché nella scuola secondaria ma, sospetto, anche nell'Università, si scontrano tante posizioni in sé contraddittorie, perfino conflittuali con la stessa disciplina?

Naturalmente in questi problemi tutti i docenti si sono imbattuti, in qualche caso assumendoli consapevolmente, in altri, i più, attribuendone la ragione, certo non infondatamente, a fattori di contesto locali o generali, a scelte politiche inadeguate o tardive, all'incertezza permanente di una prospettiva di riforma duratura o, comunque, a cause esterne.

Consentiamo pure su questo, ma le condizioni poco favorevoli non soddisfano del tutto. Espressione della crisi è anche la ricerca di considerare filosofiche attività di supporto psicologico, di avvio alla consapevolezza di sé, di esercizio pseudo dialettico, che, a parer mio, di specifico filosofico hanno poco, o niente, nonostante la buona fede di alcuni fra i cultori di queste pratiche.

Perché tutto questo?

L'allargamento dello scenario infatti non rafforza né la qualità, né l'efficacia di una pratica intellettuale che, pur libera in sé, ha sue regole che traggono la linfa vitale dalla tradizione culturale in cui si è formata e che le consente, proprio per la sua intrinseca forza, di oltrepassare, osando, i *confini del mondo conosciuto*.

Il termine crisi tuttavia significa anche *sfida*, quindi può sollecitare atteggiamenti costruttivi, azioni idonee ad imprimere una svolta positiva alla situazione.

Veniamo, allora, a ciò che possiamo fare.

La Società Filosofica Italiana è sempre stata al centro di ogni dibattito sulle questioni relative all'insegnamento della filosofia. Tuttora questo dibattito è aperto, ma occorre rivitalizzarlo, riportarlo nelle scuole, aprire delle prospettive.

Occorre ascoltarci di più, esprimere ciò che nasce dalla riflessione di ognuno di noi e dalla pratica quotidiana, socializzare esperienze significative che potrebbero avere positivi risultati anche in altri contesti, infine avanzare proposte che riguardino l'impianto complessivo dell'insegnamento o le strategie di gestione d'aula.

In sostanza, dobbiamo riscoprire la voglia di cambiare e mobilitarci con un impegno comune che consenta di rafforzare al tempo stesso la posizione del singolo docente e quella dell'intera categoria.

È questa un'utopia?

Può darsi, ma è certamente un'utopia positiva su cui – ritengo – possiamo tentare, come abbiamo fatto in tempi passati, un investimento di attenzione.

Il Bollettino riserverà alla Commissione didattica un'apposita sezione per dar vita ad un vero e proprio luogo di confronto sui nodi più rilevanti dell'insegnamento in sé e sulle questioni più generali che ci appassionano e, per certi aspetti, ci preoccupano.

Ebbene, quali potrebbero essere i temi su cui iniziare questo nostro cammino di ricerca?

È chiaro che non esiste, né lo potrebbe per definizione, una lista ben circoscritta, anzi l'apertura alla discussione di altre frontiere meno frequentate potrà essere stimolante per tutti.

Allo scopo, per così dire, di rompere il ghiaccio, proverò a individuare alcuni dei nodi che, a parer mio, continuano ad essere non eludibili se si ritiene la presenza della filosofia nel curriculum scolastico un valore formativo non surrogabile, anzi valore che incide in modo significativo sulla qualità del profilo culturale di uscita dal percorso scolastico.

Il primo nodo riguarda – è quasi un'ovvietà – l'impianto epistemologico e curricolare dell'insegnamento.

L'esperienza Brocca, pur confermando la fondatezza delle opzioni da fare su alcune parti della storia della filosofia, ha messo in luce la difficoltà di operare selezioni convincenti, tanto che prevale in molti casi la scelta personale del docente, a sua volta condizionato, magari inconsapevolmente, dalla sua preparazione universitaria.

Come affrontare dunque la scelta degli autori o delle aree problematiche su cui concentrare il lavoro scolastico, tenendo presente che il tempo della riflessione personale, della elaborazione concettuale, non può essere sostituito da pillole di informazione impartite velocemente e succintamente.

A questo nodo si collega direttamente quello relativo alla lettura del testo filosofico.

Le difficoltà aperte dai programmi Brocca, impongono un serio riesame della questione, non per mettere in discussione la centralità dell'opera filosofica, ma per rivederne la collocazione nel percorso e soprattutto per ridefinire le condizioni che predispongano lo studente alla lettura.

La Società Filosofica Italiana ha lanciato ad inizio d'anno un progetto sulla lettura del testo, al momento in modo sperimentale, sottolineando l'approccio metodologico e mobilitando la collaborazione dell'Università.

La risposta di molte scuole è stata incoraggiante (nel sito della SFI se ne darà conto) per cui i dati che potremo raccogliere alla conclusione della fase sperimentale, potranno verificare la fondatezza della proposta e la sua praticabilità nelle situazioni più diverse.

È comunque necessario sollecitare a tutto campo il contributo di riflessione dei docenti proprio per chiarire l'ambiguità che spesso si cela dietro la questione e che genera posizioni radicalmente opposte.

Un'altra questione continuamente sfiorata senza maturare posizioni condivise, riguarda l'introduzione di spazi di pratica filosofica nel primo biennio della scuola superiore o, addirittura, nella scuola di base.

Esistono, e sono conosciute, molte esperienze in merito, facenti capo a impostazioni teoriche diverse o nate da esigenze diverse.

Di fronte a ciò l'atteggiamento di tanti docenti di Liceo e di Università è scettico o passa da un'entusiasta, acritica, adesione ad un rifiuto totale altrettanto acritico.

Mi pare che sia invece opportuno aprire una seria discussione sull'intera questione, se si ritiene utile anticipare (rispetto alla tradizione scolastica italiana) qualche forma di pratica filosofica e se sì, come strutturarla in modo da consentire un regolare monitoraggio ed una corretta valutazione di efficacia, al di fuori dal giudizio benevolo dei sostenitori.

La lista potrebbe continuare ... i problemi come sappiamo tutti, sono tanti, ma l'importante è iniziare questa virtuale tavola di confronto.

Tuttavia, non si può tralasciare quello che per molti è considerato il prius di ogni questione: la formazione dei docenti.

L'esperienza delle SSIS è anch'essa variegata e complessa, ma quali proposte potremmo fare per migliorarla o modificarla?

Qual è la posizione dei soci SFI in proposito?

Nonostante l'incertezza del quadro riformatore sia per quanto riguarda il sistema di istruzione nel suo complesso, sia per ciò che attiene al futuro della formazione professionale dei docenti, non è vano, né superfluo riprendere il dibattito per acquisire convinzioni che possano diventare orientamenti per i colleghi e – perché no? – proposte per coloro che dovranno, prima o poi, affrontare gli interrogativi che provengono dalla scuola viva e trasformare l'attuale incertezza in una consolante stabilità.

La sezione dl Bollettino riservata a questi problemi (e a tutti gli altri che saranno proposti) può diventare pertanto una buona palestra di ascolto reciproco.

Nota. La Commissione didattica è così costituita: Anna Sgherri (*Coordinatrice*), Stefano Poggi (*Presidente SFI, Univ. Firenze*), Bianca Maria Ventura (*Ex IRRE Marche*), Mariangela Ariotti (*Docente, Torino*), Carlo Tatasciore (*Docente, Francavilla al Mare*), Giancarlo Nonnoi (*Univ. Cagliari*), Ferruccio De Natale (*Univ. Bari*), Emidio Spinelli (*Univ. Roma, La Sapienza*)

Il reticolo delle idee. Condividere il pensiero/produrre la conoscenza

Anselmo Grotti

“Se tu hai una mela e la dividi con me, abbiamo mezza mela per uno. Se tu hai un’idea e la condividi con me abbiamo un’idea ciascuno”

Oscar Wilde

Oggetto di questa nuova rubrica del Bollettino sono le tecnologie dell’informazione e della comunicazione, viste nel loro risvolto filosofico e di ristrutturazione dei processi conoscitivi e della formazione¹. Come ha autorevolmente scritto Kant, l’atto del pensare liberamente non si pone in assenza dell’atto di comunicare liberamente il pensiero. Le modalità della comunicazione, il rapporto tra informazione e supporto, l’accessibilità dei saperi sono temi fortemente intrecciati con la riflessione filosofica. Etica dell’informazione, *copyright* intellettuale, riproducibilità sintattica e/o semantica del pensiero, *brainframes*, saperi strutturati o “liquidi” (Baumann) permettono un accesso privilegiato da un punto di vista didattico e formativo. È infatti possibile ritrovare nella grande tradizione filosofica molte indicazioni per affrontare i temi del presente con il necessario senso di distacco, ma anche una porta di accesso che permetta ai più giovani di fare esperienza del potenziale conoscitivo della filosofia.

Condividere il pensiero non è solo un atto di distribuzione di ciò che già esiste, ma diviene anche atto creativo di nuovo pensiero e nuova conoscenza.

Per ottenere questo risultato è necessaria una riflessione esplicita e consapevole su alcuni aspetti fondamentali:

- Modelli di scrittura e modelli di apprendimento
- Modificazione degli stili cognitivi
- Consapevolezza culturale della comunicazione digitale

In particolare è necessario percepire che l’uso consapevole delle tecnologie digitali presuppone l’identificazione di tre aspetti fondamentali della Rete.

Internet come risorsa

Si tratta della percezione più semplice e più diffusa. In quanto tale non si tratta di una caratteristica specifica dell’area filosofica. È comunque importante per la funzione didattica, perché permette di accedere a numerosi strumenti, fonti, risorse – così come ac-

¹ Si veda l’articolo *Il reticolo delle idee* pubblicato sul n. 192 di questo Bollettino (pp. 58-69).

cade del resto in altri saperi. L'enorme dilatazione degli spazi conoscitivi implica anche un maggiore necessità di discernimento critico. Occorre conoscere innanzitutto come svolgere una ricerca, ma anche come sono impostati i criteri che portano un determinato servizio (Google, Altavista e simili) a un risultato piuttosto che a un altro. Occorre conoscere anche le modalità di ricerca per argomenti, o i servizi di *help desk* virtuale, affidati a esperti umani. Occorre essere consapevoli della diversa attendibilità delle fonti, delle necessità di rispettare la proprietà intellettuale, di come citare correttamente una fonte digitale. Infine – per limitarsi agli aspetti più importanti – è fondamentale sapere come archiviare le informazioni, organizzarle in modo efficiente per le proprie finalità, renderle disponibili in una sorta di data base personalizzato in dipendenza dai propri interessi e dal settore di insegnamento/apprendimento.

Internet come oggetto di studio

Si tratta di un aspetto meno percepito, ma forse ancor più importante del primo. Le pagine che intendiamo proporre trattano di come la comunicazione costituisca di fatto una tecnologia: dalla voce umana alla scrittura, dalla stampa alle TIC: tecnologia capace di interagire con la percezione del mondo, della storia, dei rapporti umani. Nel settore filosofico ad esempio ci si può chiedere in che modo viene narrata e strutturata la percezione del sé in un contesto di comunicazione digitale diffusa. I bambini crescono in modo differente quando sono esposti all'interazione continua con le tecnologie, gli adolescenti costruiscono una immagine di sé secondo processi nuovi quando esplorano stili di vita e comportamenti immersi nella nebulosa mediatica, la “doxa” politica e culturale si organizza secondo prospettive inedite quando si passa dal comizio in piazza al *talk show* televisivo o al blog in Rete.

Internet come strumento di apprendimento cooperativo

Uno degli obiettivi fondamentali della formazione è la percezione del carattere sociale della convivenza umana. Le tecnologie hanno il vantaggio di “rendere visibile” il processo di organizzazione del sapere e di “oggettivazione” della sua rappresentazione. Si tratta di un processo che inizia con l'alba della civiltà umana ma che recentemente ha assunto caratteristiche specifiche perché ha enfatizzato il supporto tecnologico. Imparare a lavorare in Rete secondo modelli cooperativi significa rendere esplicito, quindi controllabile e più efficace, l'insieme dei prerequisiti, del contesto, delle modalità di interazione. Modalità che sono del tutto presenti anche nei contesti ordinari, ma che spesso passano inosservate, e spesso vengono trascurate. Lavorare in Rete significa rendersi conto dell'importanza cruciale della funzione “fatica” del linguaggio, la necessità di aprire prima di tutto un canale di comunicazione con l'altro.

In che modo è possibile la comunicazione e la condivisione della conoscenza? Quali sono le tappe principali che sono state attraversate nei vari processi culturali che hanno portato all'attuale sistema educativo e sociale? Che cosa accade nell'epoca della Rete, che ne è delle modalità comunicative e quali spazi si aprono alla nostra condizione di cittadini non solo tradizionali, ma anche digitali?

Tre mondi e comunicazione sociale

Karl Popper ha proposto la “teoria dei tre mondi”, una impostazione che può essere utile ai nostri fini. Il “mondo 1” viene definito come il mondo della realtà fisica: oggetti, ma anche esseri viventi e persone – in quanto hanno comunque una connotazione fisica. Il “mondo 2” viene percepito nel momento in cui ci si accorge che una descrizione solo “esterna” di alcuni “mondi 1” è insufficiente: nessuno si sente adeguatamente rappresentato dal semplice elenco di sostanze chimiche che compongono il proprio corpo. Esiste un insieme di stati di coscienza, ricordi, fantasie, vita psichica, ecc. Quello che a noi interessa maggiormente in questa sede è però il “mondo 3”, vale a dire gli stati di coscienza divenuti visibili a terzi. Lo scrittore concepisce un'opera d'arte come proprio “mondo 2”: per poterla comunicare ad altri “mondi 2” ha bisogno di un supporto, di un “mondo 1” (carta, libro, supporto digitale, multimediale, oppure semplicemente il linguaggio articolato). A quel punto la sua narrazione, i suoi personaggi, il frutto della sua elaborazione personale non appartengono più a lui solo, e neppure a qualcuno in particolare dei suoi lettori. In un certo senso “vivono” di vita propria, abitando un mondo collettivo, una “mente pubblica”, un “mondo 3”. È il mondo della cultura, quello dove si sviluppano e si rendono possibili i rapporti sociali, la trasmissione culturale dei saperi, l'organizzazione del mondo attraverso l'organizzazione delle menti degli uomini.

Il linguaggio pubblico come alternativa alla violenza

La comunicazione culturale è stata resa possibile dalla creazione di un ambiente “terzo” rispetto ai soggetti in gioco, di un insieme di strumenti che fossero in grado di realizzare un paesaggio mentale condiviso da più persone. Il linguaggio è la prima forma di questo ambiente terzo. Come ha scritto Wittgenstein, non è possibile un linguaggio privato, anche se fosse costruito per gioco da una sola persona. Il linguaggio articolato è il *logos*, ed è il *logos* a rendere umano l'uomo – e quindi animale sociale e politico, come insegna Aristotele. L'uomo non è tale perché ha un'anima (che in greco vale come principio vitale, ed è quindi comune per l'appunto a tutti gli essere “animati”), ma perché è dotato di linguaggio. Il linguaggio deve essere condiviso per essere tale. Nei commenti rabbinici all'episodio della torre di Babele si mette in evidenza come l'improvvisa maledizione divina sul linguaggio lo snatura totalmente. Chi chiede un mattone si vede portare

un martello: come sostenuto da Wittgenstein, un linguaggio privato è un controsenso, e senza linguaggio condiviso la conflittualità sale e la violenza si impadronisce dei costruttori, che si accapigliano l'un l'altro e precipitano dalla torre, rimasta incompiuta. La guerra civile si genera nell'assenza del linguaggio. Il dissolversi politico della Jugoslavia nel tardo XX secolo si accompagna alla nascita di dizionari e grammatiche separate per il serbo e per il croato.

La scrittura rende visibile il pensiero

È con la trasposizione del linguaggio in ideogrammi e scrittura che si opera il passaggio più significativo verso la costruzione di un mondo 3 “visibile”. Nell'oralità il sapere è “udibile”, mentre attraverso la scrittura diventa “visibile”. Le lettere della scrittura sono copie imperfette e transeunti delle idee immutabili. Attraverso di esse il sapere si fa ambiente in cui sostare, casa da abitare, luogo da condividere con amici e discepoli. Comincia il grande e febbrile sogno di rappresentare il sapere in forma architettonica, e la biblioteca come il luogo dell'iperuranio, dove è condensato il sapere del mondo. Le lettere sono “piccoli doni dotati di mente”, come dicono i sofisti. Cicerone insegna la mnemotecnica collegando parole e concetti a luoghi spaziali. Negli individui alfabetizzati la scrittura diviene un potente *brainframe* che riorganizza il mondo. Si potrà dire da parte di un commentatore rinascimentale di Aristotele: “Ho preparato questa mappa per i miei uditori affinché vedano”.

Gestire il linguaggio matematico in forma automatica

La comunicazione è condizione principe delle relazioni sociali, e la sua struttura sofisticata permette la gestione di grandi imperi. In mancanza di essa, l'organizzazione politica è molto più elementare, feudale. La scrittura diviene il deposito dell'informazione, la sua oggettivazione. Ma non si tratta di una semplice archiviazione: essa è anche il motore che genera nuova informazione. Quando scriviamo, la punta della penna diviene un organo del cervello. Ma in che senso *esattamente*?

Al di là delle metafore, la scrittura è stata per secoli il luogo dove si deposita e si rende “mondo 1”, il pensiero. All'inizio forse è solo mnemotecnica: un modo per ricordare. Qualcosa accade in età moderna con l'invenzione della calcolatrice meccanica (Pascal e Leibniz). Essa non è solo un ausilio per il calcolo (come l'abaco); essa *fa* il calcolo, senza intervento umano. Dalla “pascalina” alla macchina di Turing e ai nostri computer ci è diventata familiare l'idea che le macchine controllino il linguaggio matematico, e non siano solo il supporto di calcoli fatti dagli uomini. Ma che dire del linguaggio alfabetico? Ci è familiare l'idea di pagine stampate o anche digitali che “tengono memoria” di narrazioni e argomentazioni prodotte da esseri umani. Un po' meno quella di *software* che organizzano l'informazione e soprattutto la producono.

Organizzare il linguaggio alfabetico in forma automatica

Nella prima metà del XX secolo Vannevar Bush delinea utopisticamente un sistema (analogico) di gestione globale delle informazioni: il Memex (“*espansione della memoria*”). Tutte le informazioni sarebbero state raccolte in dei microfilm, mentre la macchina dispone di una interfaccia vocale (sia per l’*input* che per l’*output*). Non si tratta di un semplice archivio, per quanto funzionale ed esteso. L’operatore infatti può aggiungere notazioni e creare collegamenti tra i vari documenti: modalità che ritroviamo oggi nella Rete.

Un altro progetto visionario è Xanadu. Per decenni è stato il nome mitico (e sfuggente almeno quanto il suo riferimento letterario, la mitica città fatta edificare da Kubilai Khan e cantata da Eliot) di un tentativo di organizzare il testo letterario secondo un modello ipertestuale e globale. Anche in questo caso l’effettivo sviluppo della Rete, dell’editoria digitale e della diffusione delle informazioni sul web hanno per certi versi oltrepassato l’immaginazione.

Ma non si tratta solo di organizzare il già scritto, o di annotarlo. È possibile realizzare per il linguaggio alfabetico qualcosa di simile a quello che è stata la macchina calcolatrice di Pascal per il linguaggio matematico? Qualcuno dice di sì. Un *software* come Dramatica scrive direttamente testi letterari, o sceneggiature. Il sapere può essere manipolato – oltre che catalogato e organizzato – in forma automatica? Assistenti digitali percorrono incessantemente la Rete alla ricerca di informazioni ritenute interessanti al loro “padrone”. Essi non spiano solo i mille anfratti del web, ma tengono d’occhio le navigazioni del “padrone”, leggono la sua mail, comprendono da ciò che ha nelle memorie elettroniche o da dove si posa il suo sguardo sul monitor che cosa cerca, di cosa ha bisogno. Sempre più informati e sempre più servizievoli, selezionano le notizie, oscurano quelle non interessanti o che creano “rumore” e “impaginano” un mondo sempre più specializzato.

Di nuovo il sapere vive nell’alternativa tra essere visibile e condiviso, quasi “intelligenza collettiva” (Lévy) oppure farsi iniziatico, specialistico, “egocentrico”.

Nei prossimi numeri prenderemo spunto da un sito, da un testo, da una problematica che ci permetta (utilizzando le tre categorie sopra citate: risorsa; oggetto di studio; ambiente collaborativo) una riflessione che intrecci, secondo finalità didattiche, filosofia e comunicazione tecnologica.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Il Tema del riconoscimento a 200 anni dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel

Negli anni 2006 e 2007 sono stati organizzati numerosi convegni internazionali dedicati alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Basta ricordare alcune sedi – Jena, Bonn, Berlino, Bologna, Madrid, Pechino, Porto Alegre, Tokio – per rendersi conto dell'interesse mondiale che vi è intorno a quest'opera. Il convegno romano, organizzato dal 27 al 29 settembre 2007 dall'Università "La Sapienza" e sponsorizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dal Goethe-Institut, si è distinto dalle altre iniziative. Invece di presentare, come molti altri, una rilettura (completa o parziale) dei singoli capitoli dell'opera, le analisi dei convegnisti si sono concentrate su un unico tema, sulla questione centrale del riconoscimento. Si è cercato di discutere la *Fenomenologia* ponendo l'attenzione sulla filosofia pratica in essa contenuta. Il tema è stato affrontato seguendo quattro approcci metodici differenti: (1) la ricostruzione della trama argomentativa dell'opera, relativa al riconoscimento, (2) l'analisi della genesi e della ricezione di questa tematica, (3) la ricostruzione degli esiti sistematici del tema del riconoscimento nelle opere hegeliane successive alla *Fenomenologia* così come (4) la discussione dell'attualità della filosofia pratica che si basa sul concetto di riconoscimento.

(1) La trama argomentativa della *Fenomenologia* è stata ricostruita in primo luogo dagli interventi di Houlgate, Valenza, Menegoni e Vinci. Houlgate ha trattato lo sviluppo strutturale del concetto di autocoscienza nel quarto capitolo della *Fenomenologia*. Contrariamente ad alcune letture che isolano il tema del riconoscimento dall'andamento logico della *Fenomenologia*, Houlgate mostra come il concetto di autocoscienza, il suo sdoppiamento e quindi il necessario riconoscimento reciproco delle autocoscienze derivi dal risultato dell'analisi della coscienza nei primi capitoli della *Fenomenologia*. Il concetto hegeliano alla base di questo passaggio logico è per Houlgate il *Rückkehr aus dem Anderssein*, il ritorno dall'alterità, per cui l'autocoscienza deve essere intesa come movimento. In quanto movimento di ritorno dall'alterità l'autocoscienza conduce necessariamente alla questione del reciproco riconoscimento di sé nell'altro. Perciò non c'è bisogno di introdurre per la comprensione del capitolo ulteriori testi hegeliani del periodo jenese (Siep). Valenza ha discusso la parte finale della coscienza infelice ed in particolare la funzione del *Dienen* (servire) e del *Mittler* (mediatore), ravvisando in questi termini un'allusione alla *Lettera agli Ebrei*. Ciò può essere di aiuto per risolvere il problema del riconoscimento nelle pagine sulla coscienza infelice. Si tratta del problema della superficialità strutturale della riconoscenza, del sacrificio rispetto al dono di Dio e di come l'uomo comprenda l'operato di Dio. L'inserimento tra questi due estremi coscienziali di un mediatore esterno, inteso come ministero della

Chiesa, non sembra in fondo risolutivo. Il concetto stesso di ministero va reinterpretato come servizio. In questo modo il mediatore da un lato rappresenta il divino, dall'altro si mette al servizio dell'umanità e rende la presenza di Dio nel mondo essenziale per Dio stesso, per la comprensione del suo operato. Il passaggio dalla riconoscenza sacerdotale al servizio in quanto dono di sé, che è tema della coscienza infelice, è appunto l'argomento del capitolo 8. della *Lettera agli Ebrei*. Menegoni si è soffermata sulla lotta tra illuminismo e fede, usando come chiave di lettura il concetto hegeliano di utilità, inteso in senso ampio anche come opportunismo e convenienza. Secondo la sua interpretazione attualizzante, la mancanza di riconoscimento e di comprensione reciproca porta la fede e l'illuminismo in un conflitto in cui si perdono progressivamente i contenuti ed il cui solo esito è appunto l'opportunismo. Vinci ha riletto la stessa concezione hegeliana del "sapere assoluto" in termini di riconoscimento. Così il riconoscimento avrebbe un ruolo strutturale per la *Fenomenologia*, ed essa andrebbe considerata come un punto di riferimento anche per le teorie contemporanee sul riconoscimento, che invece si rifanno in primo luogo alla *Filosofia del diritto* (Honneth).

(2) Il tema del riconoscimento è stato trattato anche nel contesto degli autori contemporanei di Hegel da Bondeli e da Finelli. Bondeli si è soffermato sulle concezioni di Kant e di Fichte nel loro rapporto con la visione hegeliana del riconoscimento. Finelli ha messo a confronto Hegel e Hölderlin. La ricezione del tema del riconoscimento è stata invece esaminata da Viellard Baron, da Trincia, da Sell e da Cesa. Quest'ultimo si è soffermato sulla ricezione italiana della *Fenomenologia dello spirito*, solitamente trascurata dalla ricerca internazionale. Cesa ha insistito soprattutto sui lavori di De Negri e Chiereghin. La tradizione francese è stata analizzata da Viellard Baron, che ha trattato Levinas, Derrida, Bergson e Lavelle, partendo dal riconoscimento come riconoscersi nell'altro in un arco concettuale che va dal narcisismo all'idea di conciliazione. Trincia ha analizzato la lotta per il riconoscimento, rifacendosi alla tradizione francese (Kojève, Lacan), nel contesto concettuale che si estende da quello di logica, memoria e rappresentazione a quello di desiderio e morte, ed insistendo sulla distinzione tra evento reale ed evento scenico, rappresentato. La sostituzione del tempo logico della *Fenomenologia* al tempo storico reale fa sì che si giunga ad una mera ripetizione che nasconde la morte reale. Ciò viene corroborato dalla distinzione marxiana tra storia reale e storia dell'origine che si basa sulla contrapposizione di pensiero astratto e materialità storica. Quest'ultima deve essere comunque corretta nel senso (lacaniano) di una realtà psicologica del desiderio. Esaminando la tradizione fenomenologica, Sell ha approfondito l'interpretazione di Heidegger della *Fenomenologia dello spirito*, la teoria di Marcuse della storia come movimento vivente, il commento di Fink alla *Fenomenologia dello spirito* e la concezione di Sartre dell'essere per altro. In ciascuna di queste letture fenomenologico-ontologiche la concezione hegeliana della soggettività viene sostituita dalla fatticità dell'essere. Il riconoscimento è sempre tra singole persone ed esistenze. Que-

ste letture, attente all'esistenza del singolo, possono ampliare la teoria hegeliana del riconoscimento, non possono però superare la sua lucidità metodica.

(3) La relazione tra la *Fenomenologia dello spirito* e la successiva trattazione sistematica della filosofia pratica hegeliana è stata discussa da Cantillo, Vieweg, Jaeschke. Cantillo ha esposto i lineamenti di una fenomenologia dell'esperienza religiosa, prendendo le mosse dal rapporto di riconoscimento tra uomo e Dio nella *Filosofia della religione*. Vieweg e Jaeschke hanno presentato analisi sul ruolo del concetto di riconoscimento per la *Filosofia del diritto*, arrivando a conclusioni diverse. Mentre Jaeschke ha sostenuto che il concetto di riconoscimento come mero riconoscimento formale perde di significato sistematico nella *Filosofia del diritto* e non è inoltre uno strumento efficace nelle questioni di diritto internazionale, Vieweg ha distinto tra riconoscimento formale e sostanziale, visto nella *Filosofia del diritto* lo sviluppo sistematico di quest'ultimo. Il progredire sistematico del riconoscimento sostanziale è inteso da Vieweg come progredire strutturale del riconoscimento della libertà e della dignità dell'uomo. Se l'idea della volontà libera è alla base della *Filosofia del diritto*, i processi di riconoscimento, nel diritto, nella moralità e nello stato, ne costituiscono il motore.

(4) Volgendo lo sguardo al presente, Pulcini, Petrucciani e Siep hanno discusso gli esiti teorici del riconoscimento anche indipendentemente da Hegel. Petrucciani ha messo a confronto Rawls e Honneth. La teoria di quest'ultimo corregge quella di Rawls, riferendo i principi di giustizia al contesto storico della modernità e sottolineando il carattere relazionale dell'identità personale e del bene inteso come partecipazione alle reciproche relazioni comunicative. In questo modo essa contribuisce al ripensamento della teoria liberale della giustizia, anche se presenta a sua volta due problemi principali. Honneth distingue tre sfere sociali del riconoscimento (la sfera dell'affetto, del riconoscimento giuridico e della cooperazione sociale e lavorativa), non spiega però secondo Petrucciani perché esse siano solo tre. Sebbene Honneth parta dall'esperienza storicamente cristallizzata dell'ingiustizia, non chiarisce perché le forme di riconoscimento e/o riconoscimento date storicamente debbano concretizzarsi in tre soltanto. Inoltre il modello di Honneth, che segue lo schema unidirezionale identità-riconoscimento-autorealizzazione, appare riduttivo perché dovrebbe includere anche altri fattori come ad es. la equa ripartizione delle risorse. Mentre questo modello unidirezionale è centrato sull'identità personale, per Petrucciani parrebbe più lineare assumere un nesso circolare di presupposizione reciproca tra sfere di riconoscimento, identità personale e autorealizzazione. Pulcini ha posto invece l'attenzione su alcune forme patologiche di riconoscimento, da contrapporre a quelle sottolineate da Honneth, tese a consentire l'autorealizzazione della persona. La patologia del riconoscimento si ha nel caso in cui esso sia passione, desiderio di essere ammirato, che Pulcini discute in relazione ad Adam Smith, Rousseau (*self love, amour propre*) e alla dinamica mimetica del desiderio, esaminata da Girard. Il pericolo principale ravvisato nelle forme patologiche di riconoscimento è la perdita dell'autenticità, la formazione di fal-

se identità e relazioni sociali non autentiche, basate su uno scambio, secondo cui si ha il riconoscimento (simpatia, vantaggi, ammirazione, approvazione ecc.) al prezzo della costruzione di una maschera sociale. Come Petrucciani anche Siep, con un ulteriore riferimento a Ricoeur, ha posto l'accento sul problema della completezza delle forme di riconoscimento. Egli afferma che, qualora si sollevi davvero una tale pretesa di completezza, tale questione si può risolvere solo tramite la logica dell'universalità, particolarità e singolarità. Siep ha inoltre sollevato tre problemi a cui la teoria del riconoscimento può difficilmente dare la soluzione – la questione della giustizia distributiva, quella di una società ben ordinata e il problema del rapporto tra uomo e natura, corporea o esterna –, soffermandosi su questi ultimi. Il problema del riconoscimento reciproco tra gruppi etnici, culturali e religiosi diversi, che hanno anche storie diverse, può essere risolto in una società pluralistica solo da un consenso per intersezione. I problemi di bioetica, biotecnologia e di biopolitica inoltre non sono risolvibili mediante la teoria del riconoscimento. A queste deve sostituirsi una teoria del mondo sociale e naturale ben ordinato (*well-ordered cosmos*) che parta da una ermeneutica storica del linguaggio morale, da intendere come una trasformazione della filosofia olistica hegeliana della natura e dello spirito.

Tommaso Pierini

Se la filosofia integra la politica

Una volta si richiedeva il rispetto dell'ordine e della disciplina. A noi invece piace soprattutto sottolineare che i tanti, davvero tanti ragazzi che hanno partecipato al 47° Convegno assisano di Filosofia, organizzato dalla Biblioteca della Pro Civitate Christiana, si sono mostrati attenti, curiosi, pronti a intervenire. Sono stati peraltro anche disciplinati, il che ovviamente non guasta. E del resto qualcosa vorrà dire il fatto che ogni anno si ha a che fare con circa quattrocento presenze nel teatro della Cittadella di Assisi: merito degli organizzatori, merito dei relatori, docenti universitari che ogni anno si misurano con l'esigenza di un linguaggio accessibile, ma merito anche dell'obiettivo di sempre di questo storico Seminario di studio, quello di approfondire tematiche filosofiche di notevole attualità. Come è stato anche per il tema di quest'anno, *La politica tra violenza, tolleranza e riconoscimento*, ideato dal direttore della Biblioteca, Giuseppe Cacciatore. Tema che ha appunto richiamato l'attenzione di diversi istituti di scuola superiore, le cui classi accompagnate dai rispettivi professori di filosofia da varie regioni sono giunte in Assisi per i giorni 22-25 novembre scorsi.

Relazioni e discussioni si sono concentrate nelle giornate di venerdì e sabato. Ad aprire il Convegno, definendolo quale opportunità di dialogo filosofico 'aperto', è stato Antonio Pieretti, ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Peru-

gia, della quale è anche pro-rettore. Le sue parole sono state di buon auspicio per l'ottimale svolgimento dei lavori, intrecciandosi i contributi dei relatori con gli stimoli del vivace dibattito alimentato da professori e studenti. Roberto Gatti, ordinario di Filosofia politica a Perugia e direttore della rivista "Cosmopolis", ha presentato il panorama del liberalismo moderno in rapporto alla questione della tolleranza e in particolare a partire da alcune coordinate di fondo della filosofia di John Locke. Oltre a ricostruire la genesi dell'idea di tolleranza mettendola in relazione alla concezione dello stato moderno, Gatti ha approfondito gli aspetti filosofico-politici e religiosi della tolleranza stessa, vista ora come diritto, ora come virtù cristiana e ora come mero strumento politico, per poi illustrare alcune questioni aperte sul tema. Oggetto della relazione di Massimo Borghesi, ordinario di Filosofia morale anch'egli nell'Ateneo perugino, è stato l'ideale kantiano della pace perpetua. Muovendo da una riconsiderazione dell'idea di cosmopolitismo, Borghesi ha affrontato il tema con riflessioni sulla natura e la storia, sulla ragione e la guerra, ma anche sull'utopia e il realismo, allo scopo di presentare la pace perpetua come ideale pratico della ragione.

Molto intensa anche la sessione pomeridiana del venerdì, presieduta da Carlo Vinti, ordinario all'Università di Perugia (dove insegna Storia della filosofia contemporanea e Filosofia del linguaggio) e direttore del Dipartimento di Scienze filosofiche. Maurizio Pagano, ordinario di Filosofia e teoria dei linguaggi presso l'Università del Piemonte Orientale, prima ha riletto Hegel attraverso i concetti di "conflitto" e di "riconoscimento", come pure di "intersoggettività" e di "dialettica"; ha quindi chiarito quale sia la proposta hegeliana di superamento del negativo, ovvero della violenza, grazie alla ragione filosofica. Laura Boella, ordinario di Filosofia morale alla Statale di Milano, ha invece concentrato la sua attenzione sul pensiero politico di Hannah Arendt con una relazione dal titolo *Il coraggio di agire insieme agli altri*: lo ha fatto evidenziando il passaggio dalla dimensione privata a quella del pubblico e definendo il sociale come luogo di espressione della dignità della condizione umana.

Un'autrice ancora poco nota, la spagnola María Zambrano, è stata al centro della relazione di Roberto Mancini, ordinario di Filosofia teoretica a Macerata e direttore della collana filosofica di Cittadella Editrice, il quale ha chiarito aspetti etici e politici della riflessione zambranianiana attraverso il concetto di "ragione poetica", la relazione persona-democrazia e il rapporto libertà-giustizia. Ricco di spunti che hanno interessato i presenti è stato l'intervento di Alessandro Ferrara, ordinario di Filosofia politica a Tor Vergata e presidente della Società italiana di Filosofia politica, che ha rimesso in discussione la radice filosofica e al tempo stesso eminentemente pratica della politica. Quest'ultima, ha più volte ribadito Ferrara, è sì condivisione di uno spazio comune, ma è necessariamente anche e forse soprattutto arte del coordinamento dei fini da perseguire, tanto da concretizzarsi in un'instancabile opera di individuazione dei rischi del conflitto fra tali fini diversi.

Dopo la discussione nata dalle sollecitazioni di Ferrara, è stato Pieretti a chiudere i lavori riprendendo i fili principali del discorso sviluppatosi durante il Convegno assisano. Se la filosofia, ha concluso, piuttosto che esorcizzare la violenza è chiamata a dare a questa una curvatura per quanto possibile positiva, la politica – che si deve nutrire del riconoscimento come affermazione dell'altrui identità al fianco della propria – è inchiodata alla responsabilità di farsi scelta, decisione, deliberazione, pena lo scadimento a qualcosa di perniciosamente inefficace.

Giuseppe Moscati

Eleatica 2007

Dal 29 novembre al 2 dicembre 2007 ad Ascea-Velia si è svolto il convegno "Eleatica 2007" dal titolo *Parmenide: suoni, immagini, esperienza* organizzato dalla Fondazione Alario per Elea-Velia *Onlus* sotto la Direzione Scientifica del Prof. Livio Rossetti dell'Università di Perugia. Gli incontri di Eleatica hanno cadenza annuale, si propongono di approfondire lo studio della filosofia che ebbe origine proprio in questi luoghi e si articolano intorno a tre lezioni magistrali tenute da specialisti della materia, seguite da ampie sessioni di discussione che vedono il coinvolgimento di illustri studiosi. Quest'anno le lezioni magistrali sono state tenute dalla Prof.ssa M. Laura Gemelli dell'Università di Zurigo, e hanno avuto per titolo: *Il proemio, L'esperienza dell'essere (D.K. 28 B 8), Considerazioni "inattuali" su Zenone*. I dibattiti invece sono stati animati, tra gli altri, da G. Casertano, N.-L. Cordero, G. Cornelli, D. Graham, C. Macris, A. Mourelatos, S. Nonvel, L. Palumbo, T. Robinson, L. Rossetti.

Le interpretazioni del poema parmenideo e del pensiero di Zenone presentate dalla Gemelli, argomentate mediante una rigorosa analisi filologica, hanno affascinato e coinvolto il pubblico presente, ma non lo hanno convinto. Secondo la studiosa infatti l'uso di particolari suoni e immagini da parte di Parmenide non descrive semplicemente un'esperienza mistica vissuta dal poeta/maestro, ma la vuole rievocare per farla vivere direttamente al lettore/adepto: l'incatenamento dei versi, le allitterazioni, le onomatopee sono gli elementi usati per aiutare il lettore ad entrare in meditazione, a distaccarsi dalla realtà, e a percepirla come un tutto unitario, immobile ed eterno.

Infatti per comprendere pienamente il poema bisogna in primo luogo tener presente che Parmenide non fu tanto un logico che inventa modelli speculativi, ma un naturalista e un legislatore. In secondo luogo non bisogna aprire troppo il testo ma restringerne l'orizzonte di senso, contestualizzandolo nell'ambito culturale-religioso magnogreco, impregnato di orfismo e di pitagorismo.

Nella prima lezione, avente per oggetto *Il Proemio*, secondo Gemelli non ha senso attribuire a questo un valore allegorico, in quanto al tempo di Parmenide la metafo-

ra non esiste come forma compositiva, e anche dopo che Aristotele l'avrà codificata, si affermerà essenzialmente come strumento esegetico. Bisogna quindi parlare di immagini e non di metafore; e proprio l'immagine del carro trainato da cavalle viene messa a confronto con la letteratura orfica coeva: la dea che parla è sicuramente da identificare con Persefone, mentre il flusso ininterrotto di immagini e suoni ha valore performativo, con una precisa funzione trascinatrice e alienante, lontana dalle costruzioni letterarie convenzionali e vicina a quelli che nelle fonti antiche sono "i sogni inviati dagli dei", e che nella moderna psicologia sono i "sogni lucidi". Nel sogno l'uomo entra in contatto con il divino, e da questo riceve verità o anche guarigioni: d'altronde Parmenide doveva conoscere bene il valore dei sogni, in particolare di quelli *incubatori* che venivano praticati all'interno dell'*Asklepeion* della città, dalla scuola di medici *pholakoï* da lui stesso fondata.

Nella seconda lezione il frammento 8 D.-K. viene esaminato con la stessa metodologia usata per il Proemio, ossia seguendo non tanto una lettura guidata dall'intelletto, ma dalle percezioni, dal flusso di suoni e immagini con cui la dea travolge il *kouros* per fargli vivere l'esperienza dell'essere. Le parole della dea procurano straniamento e disorientamento, sradicano in un sol colpo tutte le opinioni comuni su vita, morte, tempo, spazio, togliendo all'ascoltatore ogni punto di riferimento tradizionale. L'obiettivo di tutto questo è di impedire al *kouros* di "reificare", di muoversi con la mente in altre direzioni che non siano l'*esti*. L'essere di Parmenide non è una cosa, ma uno stato mentale: l'immagine della sfera viene proprio ad esprimere lo stato mentale prodotto dal procedimento di concentrazione e di meditazione, molto simile a quello delle pratiche Zen.

Anche il discepolato di Zenone è paragonabile a un discepolato Zen. Nella terza lezione Gemelli analizza il rapporto con Parmenide alla luce di un'attenta riconsiderazione di tutte le notizie biografiche dell'allievo che avversò il tiranno Nearco e che fu arrestato perché portava armi a Lipari, alleata di Siracusa contro Atene. Zenone con i suoi paradossi è simile al Socrate di Senofonte: entrambi non vogliono insegnare, ma produrre uno vero e proprio *schok* nei loro uditori. Il paradosso infatti non è un gioco intellettuale, ma una "pratica catartica, un modo per superare gli automatismi concettuali e i luoghi comuni basati sulla distinzione e la separazione e trasformare interiormente l'individuo, prepararlo all'esperienza dell'essere come intesa nel poema parmenideo".

Anche la ricostruzione della Gemelli, come i paradossi zenoniani, ha prodotto un vero e proprio *schok* nel pubblico presente, ma non è riuscita a disorientarlo fino al punto da fargli abbandonare la tradizionale interpretazione della filosofia di Parmenide e del suo discepolo.

Francesca Gambetti

Musica e filosofia

Il confronto fra le due diverse versioni del mito di Orfeo (quella de *Le Metamorfosi* di Ovidio e quella de *La favola d'Orfeo* di Claudio Monteverdi) con cui il prof. Elio Matassi (Università Roma Tre) ha aperto e chiuso i lavori può ben rappresentare il filo rosso che ha intrecciato tutti gli interventi del convegno nazionale della Società Filosofica Italiana su *Musica e filosofia* (Chieti 22-24 febbraio). Tredici in tutto, organizzati in quattro sessioni, tra il funzionale auditorium Cianfarani (nel complesso della Civitella a Chieti) e il suggestivo Teatro Marrucino (sempre nel cuore di Chieti), messi a disposizione dal Comune.

Tredici relazioni, si diceva, unite da un filo rosso di feconde opposizioni: opposizione di genere, maschile-femminile (a celare però una più generale contrapposizione fra tradizione e modernità); opposizione fra moderno e postmoderno; opposizione fra Kant e Hegel (e fra una musica spazializzata ed esterna e una tutta “tempo e interiorità”); opposizione fra una musica disvelatrice di celesti armonie e una “musica scettica” possibile solo come pratica; ma anche opposizione fra la musica analizzata dai filosofi e la filosofia nella riflessione dei musicologi.

Al Convegno, organizzato dalla sezione abruzzese di Francavilla al Mare, con il contributo degli Assessorati alla Cultura di Comune, Provincia di Chieti e Regione Abruzzo, dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, e con il patrocinio della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Chieti e della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università de L'Aquila, sono intervenuti infatti come relatori sia docenti di filosofia che musicologi. Alle relazioni si sono inoltre alternati piacevoli intermezzi musicali.

La prima sessione, presieduta dal prof. Matassi, si è aperta con il vivace intervento del prof. Ferdinando Abbri (Università di Siena-Arezzo) *Epistemologia del gender ed estetica musicale: Susan McClary e la nuova musicologia*, nel quale egli ha riproposto alcuni passaggi delle polemiche seguite negli Stati Uniti alla pubblicazione dei primi articoli della musicologa Susan McClary. Secondo il prof. Abbri le reazioni scomposte agli scritti della McClary sarebbero il tentativo di difendere la tradizione di fronte all'irrompere della modernità. Più in particolare le innovazioni introdotte dal femminismo, su tutte l'attenzione al *gender*, proporrebbero una radicale rottura nella tradizionale analisi musicale, tutta incentrata sul formalismo, introducendo una modalità di indagine critica, particolarmente attenta ai mutamenti dell'arte nel tempo. Qualcosa di simile alle innovazioni introdotte dal femminismo in tutti i settori della filosofia e analogo alla rivoluzione avvenuta in campo epistemologico in seguito all'affermarsi del metodo storiografico. Il secondo contributo è stato quello del prof. Francesco Peri (Università del Salento): *Storia dell'estetica e storia della critica: il problema del pensiero musicale*. L'intervento ha offerto una lucida disamina della difficoltà ad affermarsi di

una storia della critica musicale, vera “cenerentola” nel panorama della musicologia. Difficoltà generalizzabile a tutta la cultura europea, ma particolarmente evidente in Italia, dove la quasi totalità dei libri di musica pubblicati sono biografie di cantanti e di direttori d’orchestra. Dopo un pregevole intermezzo musicale, con l’esibizione della giovanissima chitarrista Silvia Tarantelli, che ha eseguito brani di H. Villa Lobos e di R. Djens, la sessione si è chiusa con l’intervento del prof. Fabrizio Desideri (Università di Firenze) *Affinità del comprendere: Wittgenstein su musica e linguaggio*. Dopo aver ricordato lo stretto legame tra la famiglia Wittgenstein e la musica (la frequente presenza di Brahms a casa Wittgenstein, il suicidio del fratello Hans, impossibilitato ad esprimere il suo talento musicale e le note vicende del fratello Paul, per il quale Ravel scrisse il celebre *Concerto per mano sinistra*), il prof. Desideri si è concentrato sul rapporto fra musica e linguaggio nella filosofia di Wittgenstein, soffermandosi in particolare sul *Tractatus*. Due le letture proposte, la prima, più suggestiva, ma probabilmente estranea allo spirito dell’opera del filosofo viennese, farebbe capolino da una sua annotazione a margine in cui sembrerebbe possibile un’interpretazione schopenhaueriana della musica, capace di superare i limiti del linguaggio e di permettere all’uomo di esprimere e di cogliere il mistico. La seconda, probabilmente la più “ortodossa”, assimila la musica alla matematica e quindi prevede anche per essa lo stesso carattere rappresentativo del linguaggio, e dunque gli stessi limiti.

La mattinata del secondo giorno, presieduta dal prof. Desideri, ha avuto una impostazione storica, con interventi che, in perfetto ordine cronologico, hanno spaziato dall’età ellenistica a Hegel, dopo aver trattato la musica rinascimentale e Kant. Il primo contributo è stato quello del prof. Emidio Spinelli (Università “La Sapienza” di Roma) che, nel suo *Sesto Empirico contro i musici*, ha fornito una sintetica, ma accurata analisi dello scritto del filosofo scettico *Contro i musici*. Dopo aver precisato che la critica scettica si riferiva esclusivamente alla musica come scienza e non alla musica come pratica strumentale, che era invece ammessa, anzi incoraggiata, il prof. Spinelli ha separato le argomentazioni dogmatiche contro la musica, riprese essenzialmente dall’epicureismo, da quelle propriamente scettiche (aporetiche). Si è poi soffermato su una di queste, quella relativa al ritmo, per evidenziare il modo di procedere di Sesto Empirico: elemento centrale della musica è il ritmo, fondato sul tempo; dimostrando che il tempo non esiste (riprendendo le stesse argomentazioni utilizzate nel *Contro i fisici*) si dimostrerà l’impossibilità della musica come scienza. Proprio quella musica come scienza, capace di comunicare l’armonia cosmica, che sarà la musica rinascimentale, così come ha ben evidenziato nel suo intervento su *Musica e filosofia naturale nel Rinascimento* la prof.ssa Eleonora Negri (Università di Firenze). Una rapida, ma efficace rassegna dell’approccio rinascimentale alla musica: dalla ripresa di Pitagora, agli studi scientifici sul suono attraverso il monocordo, al sapere ermetico riproposto da Marsilio Ficino, fino all’*Atalanta fugiens* di Michael Maier, opera singolare ma al contempo emblematica dell’approccio

olistico tipico della cultura rinascimentale. Un percorso, tra l'altro, arricchito dalla proiezione di un prezioso apparato iconografico e concluso da un'esecuzione al pianoforte della musica di Maier, da parte della stessa prof.ssa Negri. Gli interventi successivi hanno invece messo a confronto due "mostri sacri" della tradizione filosofica occidentale: Kant ed Hegel. Ha iniziato il prof. Piero Giordanetti (Università di Milano), che nel suo puntuale intervento su *Kant e la musica* ha ribadito la fecondità della riflessione kantiana, pur senza nascondere l'orizzonte ancora totalmente settecentesco nell'approccio del filosofo di Königsberg. I passaggi fondamentali della relazione hanno ricostruito, a partire dalla *Critica del Giudizio*, l'estendibilità alla musica della concezione dell'arte e in particolare la teoria del genio e della sua fondazione sulle idee del soprainsensibile. Subito dopo, un'appassionata relazione della prof.ssa Clementina Cantillo (Università di Salerno) ha affrontato il rapporto fra *Hegel e la musica*, concentrandosi soprattutto sul corso dedicato dal filosofo all'estetica nel 1823. Nell'approccio hegeliano la musica "passa per il soggetto", configurandosi come un'arte capace di dispiegarsi nelle profondità del soggetto, superando l'esteriorità spaziale. L'accento posto sul "tempo" piuttosto che sullo "spazio" collega la riflessione di Hegel a quella romantica e assegna alla musica, e più in generale al suono, il compito di liberare lo Spirito dalla materia preparando il trionfo dell'ideale rispetto alla materialità.

La sessione pomeridiana, presieduta dalla prof.ssa Enrica Lisciani Petrini (Università di Salerno), si è aperta con l'intrigante contributo multimediale del prof. Paolo D'Iorio (Institut des Textes et Manuscrits Modernes – CNRS/ENS Parigi) che ha affrontato il tema: *Nietzsche tra Tristano e Carmen*. In particolare, utilizzando gli appunti di Nietzsche su di uno spartito della *Carmen* di Bizet e la sua corrispondenza sull'argomento con l'amico Peter Gast, il prof. D'Iorio ha sottolineato la rottura di Nietzsche con la musica di Wagner, vista ormai come espressione dell'"ipocrisia tedesca" e il suo apprezzamento per la musica italiana: "musica è ciò che è nato al di là delle Alpi", le canzoni della *Carmen* vanno cantate "all'italiana e non alla tedesca". È in Italia, a Genova, infatti, che il filosofo ascolta per la prima volta l'opera di Bizet e ne parla entusiasta all'amico: *Carmen* incarna per Nietzsche l'autentico dionisiaco, quell'impulso che scaturisce dalla forza caotica della vita e che si esprime nella musica. In *Carmen* egli vede l'espressione di un immoralismo gioioso, che esalta l'eros e la libertà, l'autentico attaccamento alla terra, fino alla fatale accettazione della morte come compimento del proprio destino. È stata poi la volta dell'interessante intervento, anch'esso multimediale, della prof.ssa Annalisa Caputo (Università di Bari), che ha illustrato un percorso didattico pensato per delle classi liceali: *Dal moderno al post-moderno: la musica come introduzione alla filosofia*. Un tentativo, dunque, di utilizzare la musica in classe come introduzione alla riflessione filosofica, puntando su quegli aspetti del linguaggio filosofico che oltrepassano la dimensione logico-formale. In particolare il percorso ha evidenziato la specificità della filosofia moderna, fondata sulla centralità del soggetto, con-

trapposta alla crisi della nozione tradizionale di soggetto tipica della riflessione post-moderna. Prima che a livello logico formale tale contrapposizione appare infatti evidente dal confronto delle fughe di Bach (apice della musica tonale) con la musica di Schönberg (passaggio alla dodecafonia). A ribadire come uno dei temi del Convegno fosse il confronto fra filosofi e musicologi, l'intervento del prof. Luca Aversano (Università di Roma Tre), *La filosofia secondo i musicisti*, è stato interamente dedicato ad una puntuale rassegna di come filosofi e filosofia siano citate nelle principali opere di musicisti e musicologi. La fonte utilizzata è stata il recente *Lessico della letteratura musicale italiana* (a cura di Fiamma Nicolodi *et alii* – Firenze 2007) nel quale si possono ritrovare citazioni che vanno dallo Zarlino de *Le istituzioni harmoniche* (1562) a *Storia della dodecafonia* di Vlad (1958). La sessione è stata chiusa dal contributo del prof. Riccardo Martinelli (Università di Trieste) che con la sua relazione *Suono. Appunti per un lemma filosofico*, ha allargato il campo della discussione dalla musica al suono, proponendo interessanti spunti per la codifica di un lemma filosofico dedicato appunto al suono, vista l'assenza di repertori filosofici ad esso dedicati (indipendentemente dalla musica). In conclusione di serata l'orchestra da Camera del Teatro Marrucino, diretta dal maestro Gabriele Di Iorio, ha suggestivamente eseguito proprio una fantasia brillante della *Carmen*, nonché l'adagio per archi di S. Barber.

L'ultima giornata del Convegno, coordinata dal prof. Stefano Poggi (Presidente della SFI), si è conclusa e compiuta con le relazioni del prof. Elio Matassi, *L'estetica musicale come filosofia* e della prof. Enrica Lisciani Petrini, *Risonanze del corpo: verso un nuovo ascolto*. Il prof. Matassi, che con i suoi contributi ai dibattiti aveva già arricchito lo svolgimento del Convegno, ha ripreso il mito di Orfeo ravvisando nella versione di Monteverdi del 1607 una vera e propria *Kehre*: se nell'antichità la risalita di Orfeo si svolgeva nel più profondo silenzio (vedi le versioni di Ovidio e di Virgilio), nel libretto di Monteverdi è un rumore che distrae Orfeo dal suo canto e lo induce a voltarsi, condannandolo alla perdita della sua Euridice. La svolta sta appunto nell'intervento del rumore, del contingente e prelude ad una nuova filosofia della musica, in grado di rapportarsi con storia e critica della musica, aperta alla contingenza dell'ascolto e capace in questo modo di dare un contributo anche ad una nuova filosofia morale e politica. Nell'ultima e intensa relazione, la prof.ssa Lisciani è ripartita proprio dal tema dell'ascolto, declinandolo però in maniera affatto diversa e ponendo l'attenzione su una "discontinuità" possibile attraverso il recupero dell'uso dei sensi. In questo modo sarebbe possibile superare la tradizione occidentale, che da Platone in poi ha "idealizzato" l'estetica rendendola la scienza del bello, ma sottraendole la sua dimensione di corporalità. Una nuova musica, come nelle sperimentazioni del maestro Luciano Berio, e un nuovo ascolto, quello che deriverebbe dallo "sguardo dell'orecchio" (Italo Calvino), porterebbero al recupero dei sensi e in questo modo anche al superamento di un'estetica fondata sulla "persona". Una musica e un ascolto ripensati, quindi, non in chiave

“umana, troppo umana”, bensì capaci di svelarci come “tagli di mondo”, “blocchi di mondo”, prima che come persone. Anche l’ultima sessione del convegno, come tutte le altre che l’hanno preceduta, si è conclusa con un vivace dibattito, cui hanno partecipato docenti, studenti, appassionati di musica e semplici cittadini curiosi. Epilogo della manifestazione non poteva non essere il ritorno alla musica, con una bella esibizione a quattro mani delle pianiste Carmen Cinzia Santoro e Stefania Sciarra, che hanno scelto ed eseguito musiche di R. Schumann e di E. Grieg.

Francesco Baldassarre

LE SEZIONI

Francavilla al Mare

L'anno 2006/07, non meno dei precedenti, è stato ricco di incontri e di novità. Intanto la collaborazione nell'organizzazione della Scuola di Alta Formazione patrocinata dall'Istituto per gli studi Filosofici di Napoli si è concretizzata in un ciclo di seminari dedicato al tema del *realismo*. Nei giorni 19 settembre, 12 ottobre e 16 novembre giovani studiosi che avevano da poco concluso o stavano ancora svolgendo il dottorato di ricerca in varie università italiane e straniere hanno presentato, attraverso relazioni puntuali e documentate, i risultati di studi rappresentativi di una formazione accademica aggiornata e aperta ad un inserimento in prospettiva internazionale: ricerche in corso, tutte con una ricaduta sulla problematica del realismo, che vanno dalla logica alla filosofia della matematica, dalla filosofia della fisica alle scienze cognitive, dall'epistemologia all'etica, dall'ontologia all'estetica. L'intento dell'intero ciclo è stato quello di valorizzare competenze e risorse offrendo ai giovani ricercatori un'ulteriore occasione di incontro tra loro, ma al tempo stesso di confronto con un pubblico composto non di soli addetti ai lavori. Molto gradita e significativa è stata la presenza dell'attuale Presidente della SFI, prof. Stefano Poggi, che è impegnato anche nel Coordinamento nazionale dei dottorati di ricerca in filosofia e che aveva guardato subito con simpatia all'iniziativa. Il volume degli Atti è stato già pubblicato: *Prospettive filosofiche. Il realismo*, a cura di C. Tatasciore, P. Graziani, G. Grimaldi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2007.

Un'altra attività, sperimentata negli anni precedenti sotto il titolo generale di "Scaffale", consiste nella presentazione di libri di recente pubblicazione attraverso la voce dei loro autori. Il 30 novembre, presso l'Auditorium del Liceo Scientifico "A. Volta" di Francavilla al Mare, la prof.ssa Laura Boella (Univ. di Milano) ha tenuto una conferenza lucida ed articolata dedicata ad *Hannah Arendt. L'umanità in tempi bui* (ricorreva quest'anno il centenario della nascita della grande filosofa), a proposito della recentissima traduzione italiana del libro della Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006. Ne è emersa tutta la drammatica e appassionata specificità del contributo della Arendt alla comprensione del secolo scorso. Due conversazioni successive si sono svolte, la prima il 13 febbraio, sempre nel Liceo di Francavilla, con il prof. Salvatore Veca (Univ. di Pavia e già alla sua terza presenza a Francavilla) sul suo libro *Le cose della vita*, BUR, Milano 2006, la seconda il 26 marzo, presso il Museo Colonna di Pescara, con il prof. Domenico Losurdo (Univ. di Urbino) a proposito del suo volume *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari 2007. Attraverso stili filosofici ed impostazioni metodologiche diverse, i due filosofi hanno condotto gli ascoltatori a cimentarsi in un confronto arduo ma vivo e sen-

tito con grandi temi di rilevanza esistenziale e politica. Il successo di tale formula, che prevede di volta in volta l'impegno di un socio a presentare l'autore, è attestato dalla sempre folta presenza di pubblico e dalla vivacità del dibattito che segue la conversazione.

Particolarmente importante quale testimonianza del lavoro della nostra Sezione, è stata poi la conferenza *Etica della forma cinematografica* tenuta dal prof. Pietro Montani (Univ. di Roma "La Sapienza") il 28 febbraio, nella Sala conferenze del Polo Tecnico della Provincia di Chieti. La conferenza, infatti, è stata organizzata in occasione della pubblicazione del volume *Cinema e filosofia* (Bruno Mondadori, Milano 2006), nato dall'omonimo Convegno del settembre 2005. Il tema è stato svolto anche attraverso il supporto di un eccezionale materiale cinematografico che ha reso ancora più interessante lo sviluppo della già iniziata riflessione sui rapporti tra cinema e filosofia.

Una ulteriore attività della Sezione, dedicata principalmente agli studenti, è stata l'offerta di un ciclo di quattro lezioni su filosofi ed argomenti di studio presenti nei programmi liceali, cercando, riguardo alle date delle lezioni, la maggiore aderenza possibile allo svolgimento degli stessi. Questa la sequenza delle lezioni, tutte nell'Auditorium del Liceo Scientifico di Francavilla, ma alla presenza di studenti di altri Istituti delle province di Chieti, Pescara e L'Aquila: 17 gennaio 2007, prof. Mauro di Giandomenico (Univ. di Bari e allora Presidente della SFI nazionale) *Eppur si muove! Galileo tra mito e storia* 29 gennaio, prof. Emidio Spinelli (Univ. di Roma "La Sapienza") *Il giusto di Platone. Confini e prospettive del progetto politico della 'Repubblica'*; 9 marzo, prof. Ugo Perone (Univ. del Piemonte Orientale) *Cartesio e Pascal: l'intreccio di finito e infinito*; 23 aprile, prof. Gaspare Polizzi (Univ. di Padova) *Si dà progresso in filosofia? Aspetti e problemi dell'epistemologia del Novecento*. Le lezioni sono state seguite tutte con interesse e i numerosi studenti presenti hanno potuto poi commentare con i loro professori l'esperienza filosofica vissuta, come ormai è "abitudine" acquisita, visto il ripetersi negli anni di iniziative di tal genere.

In primavera, inoltre, la nostra Sezione ha ricevuto dal Comune di Pescara l'invito a collaborare, insieme con la facoltà di Scienze della Formazione della Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara, all'organizzazione di un primo evento di filosofia in piazza nella città di Pescara. La centralissima Piazza Salotto (come viene denominata dai pescaresi quella che ufficialmente si chiama Piazza della Repubblica) durante tre pomeriggi-sera (da venerdì 29 giugno a domenica 1° luglio) ha ospitato una serie di appuntamenti filosofici nella cornice di quello che è stato denominato, appunto, *Il salotto di Sofia. Tre giornate di filosofia in piazza*. Caffè filosofici e discussioni a due voci su grandi temi politici ed esistenziali, lettura di brani di testi filosofici, mercatino dei libri: chi si trovava a passare in piazza aveva ampia possibilità di scelta. Dagli amori filosofici (Abelardo-Eloisa, Arendt-Heidegger) raccontati nelle loro trame filosofico-esistenziali dal prof. Renato Guarino di Pescara, ai temi di esistenza, evoluzione e ordine del mondo (prof. Emidio Spinelli dell'Univ. di Roma "La Sapienza"), all'interrogativo sull'età del-

l'orrore (prof. Ubaldo Nicola direttore della rivista «Diogene»), alla trattazione delle passioni della filosofia (proff. Enrico Peroli dell'Univ. di Chieti e Filippo Mignini dell'Univ. di Macerata) al *Dribbling filosofico, ovvero pensare il calcio* (prof. Oreste Tolone dell'Univ. di Chieti) al dissertare in "genere" proposto dalle prof.sse liceali Antonella Astolfi, Teresa Leghinati, Rosella Occhiolini e Wilma Plevano; i pomeriggi sono stati tutti ricchi di stimoli. Due serate sono state vivacemente occupate dalle conversazioni tra i proff. Luciano Russi e Giacomo Marramao dell'Univ. di Roma Tre su *La politica e le città-mondo* e tra i proff. Carlo Tatasciore, presidente della Sezione, Armando Massarenti, editorialista del «Sole 24ore», e il prof. Maurizio Ferraris dell'Univ. di Torino su *La filosofia e la vita quotidiana*. Molto apprezzata è stata anche la rappresentazione teatrale del *Gorgia* di Platone, proposta da un gruppo di attori, tra i quali Fiorenza Brogi e Bob Marchese, attivi nel Teatro di Torino, con un commento finale del prof. Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), autore della traduzione di tale dialogo.

Dopo la pausa estiva, il lavoro della Sezione è ripreso anzitutto con il confronto organizzativo a proposito del progetto "Attualità della tradizione: il testo filosofico", recentemente promosso dalla SFI, al quale hanno poi aderito sin dall'anno scolastico in corso, a livello sperimentale, docenti del Liceo Classico "G. D'Annunzio", del Liceo Scientifico "G. Galilei" e dell'Istituto "G. Marconi", tutti di Pescara. Sono stati scelti di J. Locke l'*Epistola sulla tolleranza*, di D. Hume la *Ricerca sui principi della morale* e di Hannah Arendt *Alcune questioni di filosofia morale*. Dopo la presentazione del progetto ed una introduzione alla lettura della hegeliana *Fenomenologia dello spirito* da parte del Presidente SFI, prof. Stefano Poggi, avvenute a Pescara il 5 dicembre 2007, ad avviare il lavoro scolastico sui tre testi scelti sono stati chiamati il prof. Franco Manti dell'Univ. di Genova (14-15 gennaio 2008), il prof. Eugenio Lecaldano dell'Univ. "La Sapienza" di Roma (7-8 febbraio 2008) e la prof.ssa Olivia Guaraldo dell'Univ. di Verona (11-12 aprile 2008) con conferenze pubbliche e lezioni agli studenti nelle tre scuole. Le conferenze hanno come sede il modernissimo auditorium "Petrucci" di Pescara, messo a nostra disposizione dal Comune di Pescara grazie al patrocinio e al sostegno concessi a tutta l'iniziativa dall'assessore alla cultura dott. Adelchi de Collibus. Le lezioni nei licei stanno vedendo la partecipazione di diverse classi e sono coordinate rispettivamente dalle prof.sse Annalisa Marcantonio, Carmela Curatolo e Wilma Plevano.

La Sezione si è poi impegnata nella preparazione e realizzazione del Convegno nazionale SFI 2008, che si è svolto a Chieti nei giorni 22-24 febbraio sul tema "Filosofia e musica" e di cui si riferirà a parte (cfr. *supra*, pp. 76-80). Per la primavera 2008 è già prevista la ripresa del ciclo di "Scaffale", nel quale saranno presentati i volumi più recenti di Umberto Curi, Umberto Galimberti, Giovanni Invitto e Gianni Vattimo.

Maria Pia Falcone

La Spezia

La Sezione spezzina ha dato l'ultima notizia della propria attività nel dicembre del 2006 («Bollettino», n.190, gennaio-aprile 2007). Da allora tale attività si può riassumere sotto i titoli seguenti:

- 1) Rivista annuale di filosofia «Glaux».
- 2) Scuola di filosofia.
- 3) Collana "Biblioteca di Glaux".

1) La Rivista ha pubblicato il suo quinto numero (numero doppio: «Glaux»–Rivista annuale di filosofia – anno V-VI, 2004-2005), che verrà presentato in due occasioni: nel gennaio 2008 alla Spezia presso la libreria "Contrappunto" e in primavera ancora alla Spezia presso la Sala della Provincia e presso il Comune di Lerici con la presenza del prof. Maurizio Ferraris dell'Università di Torino. Il tema di questo numero è stato l'ontologia, muovendo dal libro di Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Il numero si apre con una conversazione con lo stesso Ferraris, che ha come titolo *Sulle tracce dell'ontologia*; segue una costellazione di saggi ed interventi: Luca Bellotti, *Oggetti matematici: verità e conoscenza. Sul dilemma di Benacerraf*; Luca E. Cerretti, *Uno spazio per l'ontologia*; Giorgio Di Sacco Rolla, *Curvature emozionali. Spazio e soggettività*; Luca Basile, *Oggetti o stati impressivi?*; Andrea Sauchelli, *Considerazioni sulla metodologia dell'indagine metafisica di David Lewis*; Edoardo Datteri, *Esperimenti biorobotici per lo studio dei comportamenti adattativi e intelligenti*; Francesca Del Santo, *Ontologia di uso quotidiano*; Andrea Cavazzini, *Oltre l'ontologia: dalla verità agli enti*; Gian Maria Toffi, *Essere giusti con Foucault*; Antonino Postorino, *Essere, oblio dell'essere, oblio dell'oblio e anamnesi*; Paolo Bertini, *Ontologia, nettare degli uomini*; Angelo Tonelli, *Per un'ontologia sapienziale del tragico*. Di questo numero di «Glaux» è stata data notizia sul sito Web della SFI.

2) La Scuola di filosofia aperta alla città, pensata come il versante didattico di quella linea di ricerca di cui la Rivista è il versante teorico, ha continuato la sua attività, essendo ormai un'istituzione radicata nella vita cittadina. La Scuola, che conta una quarantina di allievi ed è giunta al suo sesto anno di vita, ha ancora la sua sede presso il Palazzo degli Studi "Principe Umberto". Offre e chiede un impegno annuo di 90 ore, distribuite in 30 settimane parallele alla normale scansione di un anno scolastico. La Scuola ha infatti durata annuale, con le ore di ogni incontro distribuite per metà alla formazione e per metà al lettorato/seminario, con possibilità per gli allievi nuovi di usufruire fin dall'inizio del lettorato colmando poco per volta lo scarto di preparazione, e per gli allievi vecchi di frequentare ancora il corso formativo per eventuali approfondimenti. Il corso, iniziato nell'ottobre 2007, riguarda, per la parte formativa, la filosofia classica dalle origini a Hegel (Antonino Postorino) e per la parte seminariale le seguenti attività: a) *lo statuto delle scienze non naturali* (Diego Lena); b) *ontologia generale e sociale* (Francesca Del Santo); c)

negazione della metafisica e nichilismo tra Freud e Heidegger (Giorgio Di Sacco Rolla);
d) *l'esistenzialismo* (Pietro Lazagna). Altre iniziative, compatibilmente coi tempi generali, sono ancora tematicamente da definirsi (Luca Bellotti, Cristina Mirabello).

3) È ancora del 2007 l'apertura della collana "Biblioteca di Glaux" presso lo stesso gruppo editoriale della Rivista, *Lumières Internationales*. Si tratta di volumetti agili e curati, intorno alle 100 pagine, nei quali dovrebbero volta a volta trovare posto contributi sulla linea di ricerca di "Glaux", dotati di autonoma consistenza e di ampiezza eccedente quella di un articolo di rivista. Il primo di questi volumi è un invito alla filosofia intesa come sapienza quotidiana, ossia un "protrettico" filosofico in forma di percorso "iniziatico" (Antonino Postorino, *Per una sapienza minima. Breviario di salvezza filosofica*, *Lumières Internationales*, Lugano-Milano 2007). Il volume contiene una brevissima *Retrospettiva*, nella quale si spiega sia il senso della collana sia la scelta di questo testo di apertura. La Prefazione è di Barnaba Maj dell'Università di Bologna. La presentazione del volume è prevista per il 19 dicembre 2007, alla Spezia, con la partecipazione di Barnaba Maj. Sia il quinto numero della rivista sia il primo volume della relativa collana sono in vendita presso le librerie.

Antonino Postorino

RECENSIONI

F. Guadalupe Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, pp. 283.

Il pregevole volume di Francesca Guadalupe Masi rinnova finalmente il panorama italiano degli studi epicurei occupandosi dei frammenti papiracei del XXV libro del *Peri physeos* e mettendo limpidamente in chiaro come Epicuro non sia un pensatore statico ma dinamico e in evoluzione; lo stesso *Peri physeos*, d'altronde, è stato scritto in oltre 15 anni. Il XXV libro approfondisce la questione della formazione degli stati mentali e il problema della libertà/determinismo in relazione alla psicologia atomistica propria della dottrina epicurea; occupandosi, quindi, di "filosofia della mente", i papiri in questione sono stati al centro di una vivace e non lontana *querelle* storiografica che ha visto intervenire alcuni dei maggiori studiosi di Epicuro, da D. Sedley a S. Laursen e T. O'Keefe, da J. Annas a P. Mitsis e S. Bobzien. Il volume si struttura in sei capitoli: il primo si occupa della storia e della fortuna del XXV libro, il secondo del suo contenuto, il terzo approfondisce la questione mente-corpo in Epicuro, il quarto esamina i possibili avversari contro cui è diretta la polemica epicurea, il quinto investiga specificamente la formazione degli stati mentali mentre l'ultimo capitolo è dedicato alla *vexatissima quaestio* del *clinamen*. L'autrice fornisce anche una traduzione dei frammenti papiracei che si discosta in più punti da quelle precedenti di Sedley e Laursen. Secondo la Masi la polemica del XXV libro del *Peri physeos* non è rivolta ad un'unica categoria di filosofi; "bersaglio" epicureo, infatti, sarebbero Leucippo e Democrito, i loro allievi e i Megarici (in particolare Diodoro Crono): i primi, per via del loro necessitarismo che avrebbe impedito il dispiegamento di un'etica della libertà, i secondi, a causa dei loro sofismi dettati da equivoci e forzature linguistiche – polemica, questa, cui prese parte anche Metrodoro di Lampsaco.

Il XXV libro del *Peri physeos* possiede ben tre livelli di lettura che necessariamente convergono: etico, gnoseologico e psicologico; ciò rappresenta un'ulteriore conferma dell'imprescindibile ordine del sistema epicureo così come viene esplicitato nella *Massima Capitale XI*: la scienza della natura è teleologicamente ordinata nei confronti dell'etica. Per spiegare la formazione degli stati mentali (livello psicologico) e la conseguente questione della libertà (livello etico), infatti, è inevitabile riferirsi alla dottrina epistemologica (livello gnoseologico) e, dunque, a quella fisiologica.

Gli stati mentali sono il risultato di due serie causali: la costituzione atomica originaria (*systema*) e l'ambiente esterno che interagisce con la costituzione atomica (*chora*). È evidente che se i nostri stati mentali fossero così strettamente determinati dalla costituzione atomica e dalla sua interazione con l'ambiente, la cultura e i costumi sociali che ci

circondano – il “determinismo sociale” di stampo aristotelico – la libertà intesa come autodeterminazione verrebbe meno. Epicuro, a tal proposito, usa di frequente un termine tecnico la cui traduzione/interpretazione rappresenta il cuore del volume della Masi: *ta apogegenemena*. Secondo la studiosa *apogegenemena* sono gli stati, i poteri, le attività della mente nei diversi stadi del suo sviluppo; Epicuro, inoltre, al fine di sottolineare le fasi dell’evoluzione della mente, usufruisce di un acuto espediente morfologico: *apogennethen* indica la condizione della mente nella sua fase iniziale, *apogennomenon* in quella mediana e *apogegenemenon* in quella finale. Secondo il filosofo, quindi, la mente si costituisce al momento della nascita (se non al livello già prenatale) come dotata di una serie di stati o poteri ben precisi; nonostante la sua costituzione atomica e l’interrelazione con l’ambiente fisico e socio-culturale circostante, la mente è in grado di assumere un potere causale del tutto autonomo tale da condizionare la propria attività. In questo potere causale risiede il motivo dell’evoluzione degli stati mentali e la conseguente crescita psicofisica dell’individuo: «Tale sviluppo può procedere lungo due direttrici fondamentali, l’una tesa alla realizzazione delle caratteristiche intellettive, etiche e pratiche già potenzialmente iscritte nella costituzione originaria, l’altra tesa, invece, alla realizzazione di caratteristiche conformi all’ideale etico» (p. 177). Di conseguenza nonostante la “pressione deterministica” dell’età, della costituzione atomica o dell’ambiente esterno, la mente riesce a dirigere le proprie attività e a contribuire al proprio sviluppo in maniera pressoché indipendente, oltre ogni riduzionismo fisico e socio-culturale. Ciò avviene almeno a partire da quando la mente – e con essa l’individuo – assume la capacità di interpretare il contenuto delle sensazioni che si generano tramite l’impatto degli *eidola*. Tale principio autonomo di autodeterminazione, tuttavia, può in alcuni casi essere supportato da un adeguato processo educativo che miri a rendere più efficace la sua azione.

Il fatto che al livello mentale vi sia un principio autonomo di autodeterminazione è direttamente connesso alla capacità interpretativa riconosciuta al soggetto conoscente. A tal proposito E. Asmis nel suo *Epicurus’ Scientific Method* (Ithaca 1984) rileva un importante passo lucreziano (IV 802-804) in cui si dice che l’*animus* discerne in maniera distinta solo quei simulacri che intende cogliere (*nisi quae contendit*) e a cui è predisposto (*ad quae se ipse paravit*). L’animo è costantemente colpito dal continuo flusso degli *eidola*, tuttavia, è in grado, prima di subirne l’impatto, di concentrarsi solo su quei simulacri che intende effettivamente percepire. Il materialismo di Epicuro, pertanto, risulta molto raffinato: nonostante l’ineliminabile costituzione atomica, la mente è preparata prima di ogni percezione a cogliere quei simulacri cui è intenta. Nonostante il brano lucreziano e quanto si deduce dai frammenti papiracei, la Masi è convinta che, almeno all’altezza della composizione del XXV libro del *Peri physeos*, Epicuro consideri un concetto di libertà senza *clinamen*; in breve, la capacità di autodeterminazione riconosciuta alla mente non sarebbe in grado di giustificare *in toto* la libertà. Per questo motivo Epicuro è “costretto” a ricorrere – solo successivamente – al *clinamen*, che la Masi interpreta (con Furley e Bob-

zien) come «utile ad impedire che lo stato della mente che delibera un'azione possa essere l'esito inevitabile della crescita necessaria della sua costituzione interna» (p. 222) e avente «un ruolo nel determinare la condizione mentale adatta a dare inizio ai vari impulsi intenzionali e alle azioni che ne derivano» (p. 237). Lo schema, quindi, potrebbe essere così sintetizzato: *clinamen/mens/voluntas*; in tale visione la Masi si discosta da Englert (*Epicurus on the swerve and voluntary action*, Atlanta 1987) per cui il *clinamen*, inteso come “inizio” di un corso di azioni deliberato, era strettamente connesso alla *arche kineseos* di Aristotele.

Il *clinamen*, quindi, non legittima direttamente l'inizio dell'azione ma l'autodeterminazione della *mens/voluntas* responsabile di quei *motus* che *per membra riganur*, come chiarisce Lucrezio (II 262). Epicuro, pertanto, sulla base della filosofia della mente delineata nel XXV libro, è senz'altro in grado di attribuire alla mente un principio di autodeterminazione ma, in realtà, «non riesce completamente a sfuggire alle implicazioni deterministe dell'atomismo democriteo e non fonda completamente la nozione di causalità mentale» (p. 217). Per questo motivo sarà “costretto” a introdurre il *clinamen* inteso come deviazione indeterminata al livello fisico-atomico tale da giustificare la capacità di autodeterminazione della mente. A parere dell'A., dunque, nel XXV libro del *Peri physeos* non vi sarebbe traccia della dottrina del *clinamen*; in merito sarebbe forse preferibile mantenere una più netta cautela storiografica – come d'altronde fa parzialmente l'A. –, per via dello stato frammentario e non integrale del XXV libro. Malgrado ciò, le ricerche della Masi, oltre ad attribuire lecitamente una filosofia della mente al filosofo di Samo, chiariscono come Epicuro, ben prima del principio di indeterminazione di Heisenberg (*mutatis mutandis*) e delle ricerche sperimentali di Libet, avesse compreso come la vera libertà – o il *discrimen* fra *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, per dirla con Jonas – non potesse che risiedere in un principio di indeterminazione al livello atomico – già, comunque, “disposto” a livello gnoseologico dall'attività interpretativa – in grado di giustificare al livello psicologico l'autodeterminazione della mente.

Francesco Verde

M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e di Pierre Hadot*, Aracne, Roma 2007, pp. 205.

Il libro è il risultato di un ampliamento e di una rielaborazione di testi concepiti per essere presentati in una serie di conferenze al Liceo “Aldo Moro” di Reggio Emilia. Va pertanto tenuto presente il carattere divulgativo che è alla base del testo.

Lo scopo dell'A. è quello di mettere a confronto le tesi di Pierre Hadot e di Michel Foucault sulla formazione del soggetto tra età ellenistica e primi secoli dell'era

cristiana, muovendo dalle divergenze esistenti tra i due studiosi circa le modalità e le finalità dell'opera di costruzione del soggetto, realizzata sullo sfondo delle epoche precedentemente menzionate. Simonazzi concentra la propria ricerca sul versante della "soggettivazione" (così la definisce), ossia il continuo tentativo di formare il soggetto nello spazio di una libera sperimentazione di sé, fino alla realizzazione dell'*ethos*, insieme ambito interiore e carattere morale, "seconda natura" e destino dell'individuo, piuttosto che dell'inserimento dello stesso soggetto in modelli di comportamento funzionali alla costruzione del legame sociale e intesi talvolta come forma di controllo da parte della comunità politica. Secondo l'A. la traccia dell'importanza dell'*ethos* in tale accezione, fin dall'epoca della cultura arcaica e sapienziale dell'antica Grecia, è individuabile già nel detto di Eraclito «il carattere dell'uomo è il suo destino».

Il testo è articolato in sei parti. Le prime due mirano ad indicare alcuni temi affrontati in *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot, senza dimenticare però di riferirsi ad altre pagine dello stesso autore e all'*Ermeneutica del soggetto* di Michel Foucault. Una terza parte mette a confronto le interpretazioni dei due autori a proposito degli scopi e delle tecniche di soggettivazione nelle età ellenistica, tardo-imperiale e proto-cristiana. Nelle due sezioni successive si presentano gli esiti di un'analisi condotta sulla *Consolazione della filosofia* di Severino Boezio e sulla *Consolazione a Marcia* di Seneca, con la finalità di applicare quelli che si configurano come due modelli interpretativi della costituzione della soggettività nelle suddette epoche, quello hadotiano e quello foucaultiano. L'ultima parte verte attorno alla presentazione dei primi provvisori risultati di tale confronto.

Oggetto del libro non è dunque la morale intesa come insieme di norme comportamentali e schemi valoriali da interiorizzare da parte del soggetto, per indurlo a compiere determinate azioni, al punto da venir considerato lo stesso come oggetto sottoposto all'intervento interessato delle diverse manifestazioni del potere, per contribuire alla sopravvivenza della vita di relazioni nella collettività e alla conservazione dell'ordine sociale. Quel che invece viene trattato è la questione dell'etica interpretata come risultato di un lavoro di trasformazione del soggetto su se stesso, al fine di rendersi più capace di autonomia e di padronanza di sé, nel caso della filosofia ellenistica o meglio in grado di preparare il proprio essere per la trascendenza, come si presenta nella cultura cristiana.

Da una parte viene mostrato come la tesi di Hadot di una continuità presente nell'intera filosofia greco-romana, considerata come il dispiegarsi di un sapere spirituale al servizio di un'arte del vivere, coinvolgente la totalità delle facoltà umane e finalizzato ad una trasformazione del soggetto verso il recupero di un'esistenza originaria, velata ma non perduta sia in contrasto con quella foucaultiana. Dall'altra viene evidenziato come l'idea di Foucault secondo la quale la filosofia ellenistica e tardo-imperiale concepiscono il soggetto come qualcosa che si costruisce da sé senza essere in viaggio ver-

so la riscoperta di una propria già data ma rimossa essenza, sia osteggiata da Hadot anche su basi filologiche.

Nelle provvisorie conclusioni tratte dall'A. l'interpretazione hadotiana sembra presentare maggiori difficoltà nel rendere ragione delle divergenze tra le consolazioni sul piano degli interessi e delle proposte di modalità di diversa formazione del soggetto. Infatti la necessità dell'individuo di "trascendersi" per giungere ad un punto di osservazione universale da cui muovere per una ridefinizione del soggetto si conclude in Boezio con l'assunzione dell'intera realtà, del valore e della "destinazione" che essa porta con sé, all'interno di una dimensione trascendente della quale la dottrina teologica cristiana è garante. Nello scritto di Seneca, al contrario, quel "movimento" del pensiero verso l'alto non mira ad abbandonare la dimensione dell'immanenza ma a farla valutare e vivere dal soggetto in un modo mai sperimentato prima. In quest'ultimo caso si tratta, cioè, esclusivamente di rinnovare l'anima, di dedicarsi alla cura di sé per essere più pronti ad affrontare i casi dell'unica esistenza che, con certezza, è data di vivere. Perciò, dando con ciò ragione a Foucault, sembrerebbe possibile riconoscere una sostanziale divergenza tra l'immanenza delle filosofie ellenistiche e la tensione alla trascendenza del proto-cristianesimo più vicina all'idea platonica di *epimeleia* poiché, mentre in queste ultime il sé arriva a conoscersi scoprendo in sé un elemento di identità con un altro sé e con il divino, nella cultura ellenistica si ha una specie di raddoppiamento interiore che implica quasi un dislivello tra la ragione e le altre facoltà, facendo sì che solo alla ragione spetti il compito di attuare la cura e la conoscenza di sé.

Leggendo il testo, infatti, ci si potrebbe fare l'idea che l'A. protenda per un'interpretazione foucaultiana, ma Simonazzi precisa con cura che l'analisi da lui compiuta è solo parziale e che non si può essere frettolosi nel giudizio. Egli stesso sostiene che se nell'ambito del primo pensiero cristiano, il soggetto, per aver accesso alla verità e alla salvezza, deve aver conseguito una purificazione di sé grazie all'accettazione del riconoscimento di pensieri corrotti sempre presenti e di tentazioni diaboliche di continuo in agguato nell'anima; ci si trova ancora ad avere a che fare con una forma di pensiero spirituale in seguito a cui la verità è di nuovo il risultato di una trasformazione del sé. Forse, proprio a questo alludeva Foucault nel dire che la spiritualità nell'ambito del sapere sopravvive fino ad Agostino e che quel che rientra nel "momento cartesiano" pare tutt'altro che definitivamente anticipato nelle pratiche del proto-cristianesimo.

Il libro ha dunque la pregevole caratteristica di sottolineare la tensione esistente tra le due linee interpretative, evidenziandone i punti di accordo e disaccordo, nella convinzione che solo la fatica di ulteriori ricerche possa condurre ad una maggiore chiarezza sullo sviluppo della formazione del soggetto nell'antichità.

Giorgio Diotallevi

G. Bruno, *Centoventi articoli sulla Natura e sull'Universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di E. Canone, traduzione di C. Monti, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007, pp. XXII-54.

Quando nel 1585 Bruno fece ritorno al seguito di Michel de Castelnau nella Parigi che aveva salutato circa due anni e mezzo prima, l'inasprita situazione politica e la più diffidente accoglienza degli ambienti accademici segnarono per lui l'inizio di un nuovo isolamento, triste pegno pagato dal Nolano nel corso della sua vita per l'audacia della sua *nova filosofia*. La revoca da parte di Enrico III dell'editto di pacificazione verso i protestanti e l'intervento di Sisto V contro Enrico di Navarra avevano aggravato la crisi sul piano della politica religiosa; in un clima già turbato da intestini conflitti la posizione di Bruno, legato alla fazione simpatizzante per il re di Navarra, si vide ulteriormente indebolita dalle ripercussioni politiche provocate dalla controversia con Fabrizio Mordente. Il 28 maggio 1586 nel Collège de Cambrai, quando Bruno affidò al proprio discepolo Jean Hennequin la presentazione dei suoi *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, la disputa raggiunse livelli di tale tensione polemica che dovette essere interrotta a causa delle burrascose contestazioni dei presenti.

Si tratta, infatti, di un opuscolo con il quale Bruno apriva una fase di chiara critica nei confronti tanto delle dottrine fisiche e cosmologiche di Aristotele quanto della già condannata ottusa pedanteria di coloro che, in virtù della secolare autorità rivendicata per queste dottrine, pretendevano un indiscusso monopolio nei maggiori centri del sapere. L'opuscolo doveva rientrare in un più ampio progetto meditato da Bruno come attacco contro l'aristotelismo e realizzato nel suo successivo soggiorno in Germania, a Wittenberg, dove i *Centum et viginti articuli* vengono dati alle stampe all'interno di un'ampliata edizione con il titolo di *Acrotismus camoeracensis*.

Nell'epistola dedicatoria a Enrico III Bruno denuncia come «il più pervicace errore della moltitudine», cioè della «filosofia delle scuole», l'aristotelismo trincerato nelle università, imbevuto di grammatica e retorica, ma sordo a quei «principi imposti a gran voce dalla natura» che la filosofia nolana si impegna a rivendicare. Bruno si dichiara inoltre consapevole della portata eversiva di quanto affermato negli *Articuli*: è una «battaglia» quella che si è preparato ad affrontare. Bruno, infatti, esordisce con una chiara accusa: «in nessun luogo la maggior parte dei peripatetici comprende che per Aristotele gli enti naturali, corporei, mobili sono oggetto di scienza; né si accorge che Aristotele stesso dappertutto si appella alla natura» (p. 8). Segue la serrata critica delle principali teorie sostenute da Aristotele nella *Physica* e nel *De caelo*: Bruno definisce come la «più sterile» delle nozioni quella di materia prima principio degli enti naturali impropriamente ricondotto da Aristotele, contro i suoi stessi assiomi, ad una prospettiva metafisica e non «saldamente naturale»; dice di disprezzare «come risibile» la procedura definitoria del moto nei termini di potenza-atto, confuta il finito aristotelico come «ignoto, falso e impossibile» (p. 14),

discute sul luogo, sul vuoto, sul tempo, sul moto continuo procedendo secondo il medesimo ordine di successione degli argomenti presente nel testo aristotelico. La critica alla *Physica* si conclude con la dichiarazione da parte di Bruno della sua adesione alla novità copernicana: «è una favola più che puerile collocare il primo motore nella circonferenza del mondo come nella sua sede precipua. Ma ciò che per Aristotele e per il volgo è il primo motore e che è considerato dagli stessi così separato, da noi non è rintracciato fuori dalla circonferenza della Terra, anzi, senz'altro, fuor di ogni dubbio esso risiede nel centro della Terra» (p. 20). La conseguente individuazione della pluralità dei centri – contri-buto tutto bruniano alla teoria copernicana – sarà discussa negli articoli contro la cosmologia aristotelica nei quali si conferma come ogni astro, avendo «ovunque intorno a sé uno spazio infinito», potrà e non potrà essere detto al centro; per questo gli abitanti di ciascun astro crederanno di occupare il centro dell'universo, per questa «ignoranza» si sono immaginati «orbite deferenti di corpi fissi e quel cielo delle stelle fisse che tutto trascina»: «infatti mentre ai sensi risulta che la Terra stia ferma al centro, essa invece (come uno tra i nobilissimi astri) in questa parte dell'eterea regione regolarmente per necessità naturale, percorrendo il proprio spazio secondo poli definiti, gira intorno al proprio centro e al Sole» (p. 36). Negli articoli contro il *De caelo* si susseguono lapidarie confutazioni della duplice natura fisica e della finitezza del cosmo: «tutti gli altri astri appariranno ingenerabili, incorruttibili, inaccessibili e inalterabili non più di codesta Terra, se considereremo la questione più in profondità»; «in nessun luogo Aristotele riesce a dimostrare che il mondo è di quantità finita e nessun altro sarà in grado di dimostrarlo» (p. 22). Come *climax*, altrettanto conciso ed incisivo, di questi ragionamenti compare la professione di fede da parte del Nolano: *Dicimus ergo universum substantiam infinitam, molem infinitam, in spacio infinito, loco infinito, sinu, vacuo, plenoque infinito* (p. 24). Appare chiaro, dunque, lo scopo di questo attacco preciso ai Peripatetici, portato avanti punto per punto, capitolo contro capitolo dal Nolano: la confutazione dell'aristotelismo avrebbe finalmente lasciato libero il campo all'accoglimento delle sue nuove teorie, alla sua concezione nuova dell'universo, della natura, di Dio, e all'immagine di un'umanità più autentica e consapevole, attivamente partecipe alla realizzazione di una *renovatio* universale. Tuttavia, come rivela il ventunesimo e ultimo articolo, lo stesso Bruno presagiva il mancato apprezzamento del suo messaggio da parte delle troppo pedanti scuole aristoteliche: «O ingannati dalla fede in un uomo e dall'abitudine a credere, o muniti di una qualche ferma consapevolezza, mentre considerano insieme con il proprio maestro con occhio tanto torvo l'antica filosofia, considerino i signori peripatetici se i semi di una risorgente verità possano marcire [...]» (p. 42). Questo appello finale di Bruno rinnova l'esortazione che conclude la lettera di saluto al rettore della Sorbona: se davvero si tratta di «principi di una risorgente filosofia», non perda questo prestigioso baluardo della cultura il merito di aver accolto e nutrito il germe di «qualcosa che i posteri possano e debbano far proprio e sostenere» (p. 6). Purtroppo le speranze di Bruno rimasero non solo deluse ma anche inascoltate; Hen-

nequin fu costretto a interrompere la discussione e Bruno a migrare altrove in cerca di migliori condizioni per la sua attività.

Spesso sottovalutato dalla critica, il testo degli *Articuli adversus Peripateticos* ha ricevuto nell'edizione curata da Canone il primo adeguato riconoscimento del proprio merito: la precisa contestualizzazione, l'agevole lettura nella traduzione italiana col costante riferimento al testo latino consentono al breve opuscolo di entrare a pieno titolo come nuova e preziosa acquisizione nell'ambito degli studi bruniani, nonché degli studi sulla tradizione aristotelica ed anti-aristotelica rinascimentale e moderna. Emerge il ruolo significativo di un testo «di notevole importanza per comprendere quella svolta che si compie nell'attività di Bruno dopo il periodo da lui trascorso in Inghilterra, con la ricerca da parte del filosofo nolano di una maggiore diffusione europea delle sue idee» (p. XIX); gli *Articuli*, infatti, documentano non solo l'intento di Bruno di affrontare apertamente il conflitto con la "filosofia delle scuole" attraverso un intervento diretto nella polemica anti-aristotelica, ma confermano anche lo sforzo del Nolano di assumere un nuovo respiro con la formulazione, in lingua latina e mediante tesi programmatiche, di una nuova filosofia della natura votata ad una radicale prospettiva infinitistica, attivamente presente al dibattito scientifico europeo del proprio tempo.

Roberta Grasso

C. Melica, *La comunità dello spirito in Hegel*, Verifiche, Trento 2007, pp. XXI-311.

È ormai evidente a molti lo stato di appannamento in cui versa la attuale *Hegel-Forschung* italiana, la sua difficoltà a tenersi "agganciata" al livello raggiunto dalla più qualificata ricerca internazionale. Studiare di ciò l'eziologia sarebbe, in questa sede, incongruo. Certo, non si può negare che fra i motivi che hanno cagionato tale condizione, uno dei più rilevanti è quello di non aver pienamente valorizzato il decisivo mutamento che, prima, l'edizione critica delle opere hegeliane, i *Gesammelte Werke*, e, poi, la pubblicazione delle *Vorlesungen* universitarie hanno impresso al quadro dei testi hegeliani. Per questa ragione, chi si trovi a coltivare studi hegeliani non può non rallegrarsi dell'apparizione di questo libro di Claudia Melica. L'indagine sul fondamentale concetto di "comunità dello spirito" è, così, fin dall'inizio effettuata dalla Melica dando per acquisito il primo risultato cui è pervenuta l'opera di rinnovamento della base documentale di filosofia della religione hegeliana, e cioè l'inesistenza di un testo organico e unitario di *Religionsphilosophie* hegeliana. Ciò che esiste è, bensì, un manoscritto hegeliano sul quale si è basato il primo corso universitario berlinese di filosofia della religione e le trascrizioni degli altri tre corsi universitari che Hegel ha tenuto a Berlino (1824, 1827, 1831) sulla medesima regione dello spirito.

Non si tratta, beninteso, di un tributo puramente formale pagato al maggiore rigore di questa nuova edizione. L'autrice vi fa discendere, infatti, un gran numero di precisa-

zioni e messe a punto che sarebbe oltremodo utile indicare una per una. Qui, tuttavia, ne menzioneremo solo alcune: la diversa natura delle vie d'accesso al cominciamento della filosofia della religione fra il corso del 1824 e quello del 1827, lì sia empirica che speculativa qui invece solo speculativa; il cambiamento del concetto di *Andacht* e della disposizione sistematica del culto fra 1821, 1824 e 1827; l'intervento ne *Il concetto di religione* del 1827 della prova ontologica; la non generalizzabilità a tutti i corsi berlinesi di filosofia della religione, poiché presente solo in quello del 1827, dello schema tripartito di divisione di ogni singolo momento concettuale.

Dicevamo che è il concetto di "comunità dello spirito" il fulcro tematico del libro. "Comunità dello spirito" da intendere nella sua duplice veste di genitivo oggettivo e soggetto. Da un lato, la comunità è *dello* spirito, giacché lo spirito, Dio speculativamente inteso, è il suo contenuto; dall'altro, Dio in quanto spirito si sa nella comunità come sua autocoscienza universale. Se lo spirito è tanto il contenuto quanto anche il "soggetto" della comunità è, quindi, anzitutto opportuno interrogarsi sulla sua natura. È quanto Melica fa a partire dal primo capitolo, dedicato alla *Logica della filosofia della religione*, indagando la struttura teorica del cominciamento della filosofia della religione hegeliana, ovvero il concetto di "Dio". La pertinenza, in questa sede, del tema del rapporto fra logica e filosofia della religione è garantita dall'esemplarsi del concetto hegeliano di "Dio" sulle determinazioni logiche del concetto *überhaupt*. Anche l'analisi della prova ontologica serve a delimitare lo spazio teorico del concetto di "Dio". Questa prova ne illumina, in particolare, due caratteristiche: l'essere mediazione con sé e l'essere, perciò, una totalità concreta. Dio così è, *ab origine*, risultato, quindi spirito. Allo stesso tempo sarebbe concettualmente improduttiva un'esposizione che si limitasse a stabilire un'equivalenza fra "Dio" e "concetto". Perché questa equivalenza, in verità, non si dà. A dimostrarlo sta la difficile corrispondenza fra la nervatura logica che Hegel ha inteso conferire a *Il concetto di religione*, determinata dalla soggettività della dottrina del concetto della *Logica*, e i contenuti de *Il concetto di religione* stesso. In questo quadro, problematica è, soprattutto, l'ipotesi che sia il sillogismo a rappresentare il referente logico della terza parte de *Il concetto di religione*, il culto. E ciò perché, dice Melica, il culto non è concepibile come un'attività puramente teoretica. È, in Hegel, unità di teoria e prassi. Da qui, da questo *décalage* della filosofia della religione rispetto alla logica, è possibile, anzi, misurare la novità della filosofia della religione hegeliana rispetto alla teologia naturale di stampo wolffiano. Includendo, infatti, un momento pratico, la filosofia della religione non può più solo ridursi, come accadeva alla precedente teologia naturale, a esercizio della intellesione razionale di Dio.

Ora, il problema del cominciamento della filosofia della religione rimanda strettamente alla questione delle prove dell'esistenza di Dio. Provare, è detto ne *Il concetto della religione* del 1827, significa, infatti, anche dimostrare che qualcosa risulti da qualcosa di precedente. Le prove dell'esistenza di Dio, cui l'autrice consacra il suo secondo capi-

tolo *Nessi tra prova teleologica e ontologica*, intanto presuppongono una premessa, Dio, in quanto devono generarla come risultato. È, al fondo, lo stesso destino in Hegel della filosofia della religione: questa deve presupporre come premessa alcunché, Dio, di già dimostrato dalle discipline filosofiche precedenti; e tuttavia deve produrlo come risultato della *propria* esposizione filosofica. Ma se è così, se, vale a dire, filosofia della religione e prove dell'esistenza di Dio insistono sul medesimo territorio concettuale, allora si pone la questione della collocazione sistematica di tali prove all'interno della filosofia della religione. A rigore, trattazione delle prove potrebbe esservi ovunque e, allo stesso tempo, in nessun luogo. Tuttavia, scrive Melica, «Hegel argomenta anche in altro modo, innalzando l'andamento delle tre prove in generale a diversi gradi dello spirito. Le prove vengono, allora a coincidere sia con il percorso di innalzamento del finito all'infinito sia con il progressivo compiersi dello spirito» (p. 76). Come sollecitatrici di *Erhebung*, di elevazione, dal finito all'infinito, dunque, le prove possono acconciarsi a registrare il progressivo sollevarsi delle religioni determinate a religione assoluta, e trovare così adeguata collocazione sistematica, quella della seconda parte della filosofia della religione.

All'interno di questo processo di *Erhebung* a Dio, è allo *Andacht*, primo momento del culto, che spetta il compito di promuovere un sapere che consenta all'uomo di porsi all'altezza del pensiero universale di Dio. Come tale, lo *Andacht* è una specificazione della fede, innestando in quest'ultima il momento del sapere interiore di sé in sé reso possibile solo dall'unità con Dio. È nel terzo capitolo, *Tra pensiero e azione: l'Andacht*, che Melica descrive la complessiva articolazione di questa categoria centrale della filosofia della religione hegeliana. In quanto primo momento del culto, lo *Andacht* ne assolve le funzioni in due modi: per un verso, consentendo all'uomo di acquisire il pensiero universale di Dio ne rappresenta, per così dire, l'ingrediente teoretico; per l'altro, se la congiunzione fra il credente e Dio è mediata dal *sapere* interiore non così è il contesto che comanda tale congiunzione, il quale è pratico, frutto di *azione*. In quanto struttura bifronte, teoretica e pratica, lo *Andacht* ha rapporti sia con la sfera teoretica della filosofia della religione, rappresentata, nel corso del 1827, dalle prove sull'esistenza di Dio, che con la sua sfera pratica, coagulantesi in ciò che Hegel chiama "eticità". Dalle prove lo *Andacht* si differenzia perché non è solo, come quelle, descrizione formale della *Erhebung* dal finito all'infinito, ma anche sapere di questa elevazione; all'etico, invece, esso si riconnette perché le potenze divine della religione sono se agenti immediatamente etiche. È, pertanto, alla vasta sfera dei rapporti fra intersoggettività etica e religione che l'autrice assegna la trattazione del terzo capitolo, *Intersoggettività e religione*.

Allo *Andacht*, in particolare, si lega l'arte romantica, nella quale risplende l'esperienza soggettiva dell'amore. Ed è per il tramite dell'amore che si guadagna, quindi, entro questo giro di questioni, una via di accesso all'intersoggettività etica. L'amore romantico, religiosamente ispirato, impone, infatti, il superamento della dimensione corporea individuale refrattaria a sciogliersi nella relazione con l'altro da sé. È nella pittura, come è

noto, che Hegel vede realizzarsi in maniera artistica il principio della interiorità soggettiva religiosa. Questa stretta “collaborazione” fra arte e religione esige, naturalmente, una spiegazione. Hegel, scrive l’autrice opportunamente conformandosi ai risultati più avanzati della letteratura critica, non ha affatto pensato che l’arte fosse, nel mondo moderno, “morta”. Essa, piuttosto, “si compie” nella religione, la quale rappresenta sia il suo passato - ciò che ha fornito all’arte bella il suo contenuto spirituale - che il suo futuro - ciò che offre alla conciliazione solo soggettiva dell’arte un correlato oggettivo.

Ma affinché l’interiorità del soggetto possa allargarsi a sapere mediato dello spirito in sé e per sé l’arte romantica non basta. Occorre che «si sia resa manifesta e si sia conosciuta concretamente la natura divina e umana del Cristo nella comunità» (p. 169). La comunità - con lo studio della quale culmina il quinto capitolo, *Il «luogo» di Dio* - è il luogo, infatti, dove è possibile «apprendere la storia divina nel suo complesso e comprenderla come trinitaria sotto un particolare rispetto» (p. 184). Nella comunità si riassumono, cioè, i significati delle due tappe precedenti della storia divina: Dio prima della creazione del mondo e il mondo attraversato dalla incarnazione. Detto in altro modo, la comunità è il luogo dove si incontrano la forma del pensiero - l’elevazione, fecondata dallo *Andacht*, del credente a Dio -, il mondano e il religioso.

Nel sesto capitolo, *La dialettica cristologica*, questo libro affronta invece i temi più “classici” del trattamento hegeliano della dogmatica cristiana: il significato della morte del Cristo, il peccato originale, il male. Ricca di interesse ci è parsa soprattutto la parte in cui Melica analizza la tensione fra la funzione redentrice del Cristo e la consapevolezza “dialettica” di Hegel che il male non sia espungibile dalla cornice della moralità e della storia umane. Come si esce da questa tensione? Se ne esce dando al male diritto di esistenza nella sfera morale, nella sfera delle scelte empiriche degli uomini; ma negandoglielo sul piano metafisico, là dove esso è destinato a essere riassorbito in un momento dialettico superiore. È nella resurrezione del Cristo che si assiste a questo processo onde il negativo, la morte sono superati in un’unità superiore. D’altronde, ancora una volta, la resurrezione manifesta la centralità della “comunità”: con la resurrezione «il Cristo testimonia il suo essere ‘Figlio’ di Dio che unicamente la comunità dei fedeli potrà conoscere in quanto Spirito» (p. 207).

Nell’ultimo capitolo, *L’esistenza della comunità*, Melica riepiloga le sue indagini sulla “comunità dello spirito” alla luce del significato che in essa rivestono i due soli sacramenti ammessi da Hegel, il battesimo e l’eucaristia. Qui Melica fa trapelare dalle sue analisi la sensibilità luterana con cui Hegel si accosta al nesso comunità/sacramenti. Nella rilettura hegeliana del sacramento eucaristico, in particolare, irrompono, luteranamente, l’essenzialità della coscienza del credente e la presenza non-sensibile in essa dello Spirito.

In appendice, il lettore troverà una dotta discussione sulla cristologia di C. F. Göschel, uno dei maggiori teologi della prima scuola hegeliana. Con puntualità, sono evidenziati tutti gli spostamenti della cristologia di Göschel rispetto a quella hegeliana.

Lo spirito con cui l'autrice ha affrontato questa impresa interpretativa incontra il nostro favore: vigile, dubbioso, restio a dare risposte definitive a questioni che, in un certo senso, occorre che siano lasciate sempre aperte. Forse, però, una maggiore decisione nel segnalare al lettore le ipotesi teoriche di sfondo che governano la sua esposizione avrebbe giovato al testo. L'auspicio è che ciò possa verificarsi nei suoi eventuali lavori futuri di carattere hegeliano.

Giorgio Cesarale

D. M. Fazio-M. Kossler-L. Lütkehaus, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, a cura di F. Ciraci, D. M. Fazio, F. Pedrocchi, Pensa, Lecce, 2007, pp. 80.

Il volume raccoglie gli interventi pronunciati nel corso dell'inaugurazione, avvenuta il 19 ottobre 2006, del *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, istituito presso l'Università del Salento. Il *Centro*, «che si avvale dell'importante collezione di scritti di Schopenhauer e su Schopenhauer presente negli oltre ventimila volumi che costituiscono il Fondo Giuseppe Melli della Biblioteca "G. Melli" di San Pietro Vernotico, in provincia di Brindisi» (p. 9), sembra destinato a promuovere un vivace dibattito, poiché già attraverso le pagine di questo breve ma denso volumetto viene offerto un interessante ed impegnativo materiale di riflessione. Che cosa deve intendersi per "Scuola di Schopenhauer", quali sono i criteri della sua identificazione, quali le sue coordinate temporali, quali i suoi esponenti?

Domenico Maria Fazio, Presidente del *Centro*, si è assunto il compito di dare una prima risposta a questi interrogativi attraverso un agile ma articolato *excursus* storico e storiografico. Partendo dalla divisione proposta dallo stesso Schopenhauer, che distingueva i suoi primi e poco numerosi adepti in "apostoli" ed "evangelisti" a seconda che scrivessero o meno su di lui, egli passa ad esaminare il dibattito sviluppatosi in Germania ad opera di quei pensatori, come Hans Herrig, Hans Vaihinger ed Olga Plümacher, che rifiutano la riduzione unilaterale dello schopenhauerismo a pessimismo e identificano la forza magistrale di un filosofo nella sua capacità di spingere i discepoli a rielaborazioni personali; segue, quindi, l'espandersi della discussione sulla scuola di Schopenhauer in Inghilterra attraverso l'opera di James Sully; si sofferma, infine, ad illustrare la tesi di Eduard von Hartmann che, presentandosi come il più coerente erede di Schopenhauer, fonde il suo pensiero con quello di Hegel alla luce della teoria schellinghiana e considera la storia come un processo teleologico che porta alla piena consapevolezza della negatività del reale e della necessità della sua nullificazione. In sede di storiografia filosofica, Fazio indica le tappe salienti dell'ufficializzazione della categoria storiografica "Scuola di Schopenhauer" e, superando decisamente i confini del XIX secolo, accenna alla *Schopenhauer-Renaissance* degli anni Ottanta, per giungere allo "Offenbacher Mainländer-Symposium" del

2001 e al simposio bilaterale “Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule” del 2005, evidenziando come si sia ormai affermata, non senza contrasti (di cui sono espressione le opposte tesi sostenute dall’Invernizzi e dal Volpi) la tendenza a riconoscere l’esistenza di una “Scuola di Schopenhauer”, purché si abbia sempre presente che «essa non deve essere mai intesa come avente carattere unitario» (p. 70). Infine, egli indica l’opportunità di seguire gli sviluppi della dottrina schopenhaueriana anche in pensatori di area italiana, come Michelstaedter, Melli e Martinetti.

Ma il “pessimismo” di Schopenhauer deve essere identificato con il “quietismo”? E, oltre che di una “Scuola di Schopenhauer”, si può parlare anche di una “sinistra schopenhaueriana”? Per Ludger Lütkehaus a proposito della filosofia di Schopenhauer si può a buon diritto parlare di un’ontologia negativa, poiché per la prima volta nella tradizione occidentale egli considera «il dolore come l’essere penetrantemente più essente» (p. 16), cioè rifiuta la conversione di *essere* e *bene*. In questa patodicea la via della consapevolezza teorica ha nel dolore sperimentato sul proprio corpo il fondamentale strumento di una seconda navigazione. Il dolore, oggetto di contemplazione, svela infatti la vita come miseria e alimenta il desiderio del suo annullamento. Eppure tutto ciò non conduce ad una forma di quietismo, poiché esiste un’altra via, quella della prassi, che ha il suo fondamento nella compassione, «la formula antiquietistica centrale di Schopenhauer» (p. 26). Grazie alla compassione noi partecipiamo del dolore degli altri, distruggendo l’illusione (prodotta dal principio di individuazione) che la differenza tra l’io e il tu abbia un fondamento ontologico reale, con il solo scopo di eliminare tale dolore, senza limitarci ad apportare un semplice sollievo: in tale prospettiva «l’empiria a cui Schopenhauer fa riferimento, dopo essersi imbattuto nella “miseria della vita”, è [...] molto ampia; incredibilmente spesso gli esempi [...] potrebbero provenire dall’altro capo della barricata politica» (p. 24). Né c’è il pericolo che la consapevolezza teorica e l’azione vengano a contraddirsi, perché l’ontologizzazione del dolore garantisce che nel mondo rimarrà sempre una quantità di male sufficiente, nello stesso tempo, a non privarci della necessaria consapevolezza teorica e ad alimentare il nostro spirito di solidarietà nei confronti del prossimo. Del resto la volontà irrazionale non può trovare la sua sconfitta in una forza ad essa esterna poiché, crescendo la resistenza con la compressione, a questo “attacco” essa reagirebbe con maggior forza. Occorre, dunque, che la volontà sia libera di estrinsecare tutto il suo dinamismo, che agisca “come se” potesse un giorno realizzare i suoi scopi, finché essa stessa non si sarà resa conto dell’impossibilità del suo tentativo e, attraverso un cambiamento interiore, non si trasformerà in *noluntas*. Se, dunque, la volontà è dinamica, si apre lo spazio per agire a coloro che ne sono vittime appunto nell’ottica di «una filosofia pratica del come se» (p. 29). E se il pessimismo di Schopenhauer non conduce al quietismo, lo sviluppo e l’approfondimento della formula solidaristica che scaturisce dalla compassione potrebbero consentire di parlare di una sinistra schopenhaueriana, contrapposta ad una destra. Lütkehaus considera Philipp Mainländer, che vede nella questione sociale una que-

stione culturale, uno schopenhaueriano di sinistra. Egli ritiene infatti – «questo il rovesciamento di Mainländer della normale psicologia dell’uva acerba» (p. 33) – che occorra garantire piena emancipazione alla classe operaia per impedirle di continuare a nutrire illusioni sulla positività dell’esistenza, sicché, una volta conquistato il potere e resasi conto di essere ancora infelice, anch’essa non avrà più dubbi sulla necessità di annientare la realtà. Eduard von Hartmann è, invece, uno schopenhaueriano di destra, che ripropone una visione idealistica della storia perché, nel processo da lui delineato, il vero progresso riguarda solo la sfera della coscienza e si identifica con una maggiore consapevolezza del dolore. È quest’ultima, e non la modificazione delle condizioni materiali di vita del proletariato, a dar vita ad una questione sociale che, non a caso, si sviluppa quando, di fatto, i lavoratori vivono in condizioni molto più agiate rispetto al tempo in cui erano meno consapevoli di soffrire.

Fra interrogativi e nuove ipotesi, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola* si presenta, quindi, come un testo ricco sia di problematicità che di progettualità, termini inscindibili di una rigorosa e appassionata ricerca filosofica. Molti sono gli autori da indagare (Deussen, Hartmann, Bahnsen, Mainländer, Wagner, Nietzsche, Rée, Simmel, ecc.), molte le piste da seguire, molte le suggestioni da cogliere poiché, come sottolinea Fazio nella sua *Prefazione*, si tratta di esaminare la «ricezione del pensiero dell’autore del *Mondo come volontà e rappresentazione* nella cultura non solo filosofica, ma anche letteraria, artistica e scientifica dei secoli XIX e XX», sicché i materiali raccolti nel volume «si propongono non solo come strumenti didattici destinati alle più giovani generazioni, ma intendono costituire anche un punto di partenza per le future ricerche» (pp. 7-8). Né è da sottovalutare il fatto che il *Centro*, che nel suo comitato scientifico annovera i più bei nomi della ricerca internazionale su Schopenhauer, disponga anche di quegli strumenti informatici (come ad esempio un proprio sito internet: www.unile.it/Schop-Schule/; una mailing list: <http://it.groups.yahoo.com/group/schopenhauerinitalia/>; e-mail: schopenhauerinitalia@yahoo.com) che possono proficuamente contribuire a garantirgli una dimensione internazionale e un carattere il più possibile aperto al confronto tra studiosi e giovani ricercatori.

Alba Paladini

S. Ciurlia, *Ermeneutica e politica. L’interpretazione come modello di razionalità*, Il Prato, Saonara 2007, pp. 228.

A chi, visivamente, entri in contatto con questo libercolo, può sembrare, a tutta prima, di trovarsi al cospetto di un lavoro, direi, “innocuo” dal punto di vista delle tesi sostenutevi: un normale testo composto da ricerche, certamente con piglio ed acribia storica indiscutibili, ma tale, comunque, da non sollevare domande, per così dire, di capitale importanza sul ruolo e la scientificità, oggi, della filosofia tutta, dell’ermeneutica, e della scien-

za politica in particolare. E certamente, lo stilema scritturale sobrio, essenziale, mai indulgente a forme di inconcludente, altisonante verbosità, d'altro canto in sommo accordo con la personalità dell'A., possono rafforzare l'impressione di cui sopra.

Il libro, invece, è uno di quelli che, pur nella sua snellezza, s'insinuano nella coscienza del lettore in maniera furtiva, silente, con l'aria di chi da sempre ha una grande amicizia nei confronti del filosofare, senza far subodorare un attacco a mo' di "cavallo di Troia", il quale, invece, è pienamente in atto, e non sempre, si badi, in forma tacita, in ordine all'allocazione e al ridimensionamento di competenze della filosofia in generale, dell'ermeneutica e della scienza politica in particolare, alla luce, soprattutto, di un modello di razionalità e proceduralità scientifica ritenute al di là, oggi, della filosofia. Proprio in quanto tale, il lavoro che l'A. propone al lettore è quanto di più serio e di più radicale si possa oggi trovare nel panorama filosofico italiano. Vediamo per sommi capi le tesi sostenutevi.

La filosofia, venuta meno l'attendibilità e il seguito esistenziale assegnato per secoli dalla comunità scientifica alla metafisica, è vista come un "fossile vivente", il cui ruolo è difficile ritagliare anche all'interno delle scienze umane; evidentemente, l'A. sente giustamente lo stacco che esiste tra la proficuità, per esempio degli studi storici, dotati di un metodo, ancorché abduittivo, sicuramente sicuro e certo, e le filosofie, le quali, proprio per la loro pluralità, sono ben lungi dall'avere una guida metodologica certa. Crollata la metafisica alla fine dell'Ottocento, ciò che rimane sono *vestigia*, la cui proficuità, però, il filosofo odierno, nonostante la sua crisi identitaria, può ritrovare solo nell'*ermeneutica*, ovvero in una specifica accezione della stessa.

Questa specifica disciplina filosofica, infatti, non è ripresa né nella sua accezione "troppo potente" di analitica esistenziale dell'esserci che aveva in Heidegger, né nell'accezione "urbanizzata", derivante dall'heideggerismo, e di filiazione gadameriana, troppo indulgente sia, ancora, verso forme di analitica esistenziale *à la* Heidegger, sia verso un mal sopito o digerito "relativismo" metodologico. L'ermeneutica, invece, dopo il *De profundis* della filosofia, è assunta come *metodologia di dialogo interdisciplinare* all'interno delle scienze umane, come sinonimo di sguardo critico sulle cose, senza aneliti di verità assolute.

Trovare, allora, un'allocazione filosoficamente appropriata per il "principio" cardine dell'ermeneutica, per il quale ogni interpretazione è figlia di un soggetto, comporta intenderlo nel senso, sicuramente *minimalista*, per cui ogni *oggetto*, per essere semantizzato, ha bisogno di una razionalità soggettiva. L'ermeneutica assolve a questo principio non come sicuro metodo per risposte adamantine, ma come metodo adeguato all'avanzamento di domande, di problemi, che una razionalità scientifica multidisciplinare ha, poi, da risolvere entro i limiti della sua storicità.

La valenza *politica*, o per la *filosofia politica*, di detto approccio ermeneutico, è subito evidente. Il primo quesito a dover trovare risposta è quello che verte intorno a ciò che

significa “scienza”, e, indi, “scienza politica”. Senza seguire qui il lungo discorso dell’A. sull’argomento, si segnala come, quale canone della scientificità (evidentemente non solo in chiave di scienze umane), vengano ritenute la passibilità alla reiterabilità dei processi e delle acquisizioni, la capacità di prevedibilità degli eventi, e, di conserva, la dimostrabilità e la necessità degli asserti. L’accento cade, com’è dai tempi di Aristotele, sulla scientificità non solo quale avalutatività oggettiva, ma anche sul carattere “pubblico” dei processi scientifici *par excellence*.

Alla luce di ciò, vengono discusse le varie pretese metodologiche che, storicamente, si sono avvicendate nel panorama della scienza politica internazionale: dal comportamentismo allo struttural-funzionalismo, per arrivare al metodo comparativistico.

Il comportamentismo, da Watson in poi, eliminando la valutatività, ha puntato, anche nell’ambito delle scienze politiche, alla ricerca delle uniformità, con la pretesa, poi, di esprimerle «in generalizzazioni o teorie con valore esplicativo e predittivo». L’A. rileva come questo indirizzo di pensiero si sia poi effettivamente rivelato come un’infertile ricerca di una *correttezza formale* che fa completamente a meno della creatività, in onore di «un iperfattualismo conservatore» che si preclude la possibilità di vedere nei movimenti politici e storici l’effettività del cambiamento, a favore di esigenze molto più “sistemiche”.

Non distante da tali esiti è, in fondo, lo struttural-funzionalismo: qui l’accento è posto sul legame che tiene unito il *sistema* alla *funzione* e, infine, alla *struttura*. L’ambito del politico è inteso in senso sistemico, cioè come la risultante di un tutto che è retto da relazioni funzionali, in cui trovano posto anche elementi “misti” di razionalità e istinto sociale. È fuori di dubbio, dice Ciurlia, che una scienza che opera con meri calcoli logici non può adattare i significati che nascono dalla semplice combinazione di connettivi ad una realtà sociale. Anche qui, sembra operare più che una reale comprensione della realtà socio-politica, un suo incasellamento in maglie numeriche molto larghe incapaci di coglierne l’intessitura.

Esiti abbastanza diversi si avrebbero, invece, per l’A., nel comparativismo. Pur sopravvivendo in esso esigenze sistemiche (si vedrebbe l’urgenza della *quantificazione* del politico), il metodo comparativistico recupera il concetto di “cultura politica”, sicuramente affine a quello *braudeliano* di “mentalità”, che ancor più dinamizza le costanti rilevate con metodo comparativistico, facendo rientrare e considerare come plausibili, o quantomeno ineliminabili, le *pre-comprensioni* dello scienziato politico.

Il piano da assumere, in conclusione, è per l’A. non quello dell’analista politico ma quello di chi «intende la politica come un’*ermeneutica dell’esistente*».

Ermeneutica dell’esistente: il necessario intervento del soggetto interpretante, con le relative pre-comprensioni, fa in tutto ritenere il sapere intorno alla politica, tale da non potervi applicare il termine di “scienza”: l’ermeneutica della politica – così andrebbe chiamata – non produce *conoscenze* ma solo *spiegazioni* dei fatti, nel segno di un “politeismo dei valori” di memoria weberiana. Il paradigma metodologico dell’ermeneutica vale per le scienze umane come paradigma per la costruzione di una società multiculturale.

Qualche riflessione prima di terminare.

Il libro di Ciurlia è *sanamente radicale*. Si respira in esso, oltre all'onestà della robusta ed attenta ricerca storiografica, l'aria pulita di chi non nasconde dietro un dito i problemi e lo stato di precarietà in cui versano, scientificamente parlando, le scienze umane e, *in primis*, la filosofia. Due parole su questa considerazione. Chi scrive crede ancora alla possibilità di una filosofia che sia collaterale ai processi scientificamente *duri*, ad una filosofia che sia o possa essere autochiarificazione da parte della scienza delle proprie processualità, ad una filosofia, quindi, che non sia mera ermeneutica nell'accezione datane dall'A. La questione è, innanzitutto, una questione relativa a come il "tipo umano del filosofo" – per rispolverare un'espressione nietzscheana – viene "creato" e tirato su nei nostri Istituti. I *curricula* scolastici e quelli universitari sono oramai sempre più costruiti "al ribasso", senza veicolare conoscenze vere, ma solo nozioni, per così dire "piccole pillole insignificanti, *omeopatiche*" di conoscenze; ciò, evidentemente, per obbedire ad esigenze manageriali di quella che ormai è l'impresa "Università". Atavicamente, poi, la filosofia italiana in ispecie, è stata sempre riottosa a dialogare con la scienza e ad assumere quella forma, l'unica che le assegnava la storia, e che andava assumendo oltralpe, di autochiarificazione dei processi scientifici, al di là della tradizione ermeneutica stessa: e qui un certo atteggiamento storicista *à la* Croce, mai sopito e superato, ha contribuito a far ritenere che l'unica razionalità scientifica da far venire fuori in un discente sia quella di una fine a se stessa ricerca storiografica, in cui si decreta la vittoria dei soli canoni filologici.

Non si sta qui conducendo una critica unilaterale e a tutto campo alla disciplina della storia della filosofia: chi scrive rimane convinto che il rigorismo metodologico a cui abitua-no seri studi storiografici sia l'unica "palestra" per la costruzione di una seria personalità filosofica; ma si nutre anche la consapevolezza che *curricula* totalmente sprovvisti di materiale scientifico, come anche l'unica vera forma di selezione dei docenti, la loro appartenenza a questa o a quella scuola (quando va bene), abbiano decretato molto di più l'estraneità alla scientificità della filosofia della già menzionata metafisica. In questo senso, mi sembra, ricostruire su altre basi il lavoro filosofico potrebbe significare trovare spazio a che la filosofia non debba più essere trattata come un "fossile ben conservato".

Anselmo Caputo

M. Manfredi (a cura di), *Argomenti di bioetica*, Name Edizioni, Napoli 2007, pp. 200.

Per soddisfare le esigenze sempre più varie, pressanti e gravi della nostra civiltà lo sfruttamento delle risorse della natura ha assunto dimensioni enormi e forme selvagge, con conseguenze che in avvenire possono essere apocalittiche. Ciò ha suscitato forte preoccupazione in coloro che sono più consapevoli delle minacce incombenti sull'umanità, soprattutto quella futura. Non sorprende, perciò, che le questioni ecologiche e bioeti-

che stanno emergendo in tutta la loro cruciale importanza. In questo contesto di grande interesse è il recente volume *Argomenti di bioetica* a cura di Mario Manfredi per conto dell'Istituto Italiano di Bioetica col sostegno del Dipartimento di Scienze Filosofiche dell'Università di Bari. Il libro arreca notevoli contributi al dibattito sulla bioetica, specificamente sull'etica dell'ambiente. L'introduzione ed i saggi sono opere di filosofi, quindi la trattazione ha un taglio squisitamente speculativo, cioè ad alto livello. Come Manfredi annota inizialmente nella sua ampia e articolata introduzione, un filo ideale lega gli otto saggi tra loro, riconducibile al comune profondo amore per la natura, considerata un prezioso bene comune, viva materia di etica. Ogni autore, peraltro, espone le sue riflessioni da un punto prospettico peculiare. Luisella Battaglia, ripensando l'anarchico Elisée Reclus, esalta l'ecologia della libertà; Federico Anghelè, richiamandosi a Maurice Barrès, rifiuta la "morale scientifica" ed idealizza la civiltà rurale e quindi l'ecologia arcadica; Bryan Norton, ritenendo già dato il fine dell'ecologia, consistente nella conservazione degli esseri viventi, dà risalto alla funzione del linguaggio ed alla biodiversità; Maurizio Balistrieri offre interessanti prospettive sul valore ambiente, considerato sia come tutela sia come fruizione estetica (integrante della personalità e miglioramento del carattere e dei sentimenti, pur entro certi limiti); Sergio Bartolommei assumendo una posizione anti ideologica propone la neutralità liberale e sottolinea l'interesse per il principio della precauzione, con connessa discutibilità dell'applicazione del criterio "a rischio zero"; Rosario Sitarì considera le problematiche dello sviluppo sostenibile e dell'industria transgenica; Nicola Russo, richiamandosi ad Huxley, Orwell e Bradbury, evidenzia il rischio di catastrofi irrimediabili per l'umanità (anche a causa delle non infinite risorse della natura), alla luce dell'utopia negativa, proiezione del luogo dell'estrema negatività; Michele Andrisani, infine, da un lato, ricorda le vicende storiche di reali distruzioni operate dalla specie umana, definita anomala per la frattura tra le strutture arcaiche del cervello e la "neocorteccia" sviluppatasi a dismisura con effetti devastanti, dall'altro, riconosce la validità della tesi finalistica e, in sintonia col Morin, recupera il compito etico della solidarietà, della libertà, della trascendenza umana. Il saggio di Andrisani è percorso da inquietanti interrogativi (per ripetere un'osservazione di Manfredi); è ricco di stimoli concettuali, pervasi da un certo *pathos* affannoso che incide anche sullo stile espositivo. Gli otto saggi sono invero tutti mediamente densi: hanno indotto Mario Manfredi ad una presentazione impegnativa, giacché questa non è solo una sintesi precisa e brillante dei saggi stessi, bensì è anche impreziosita da notazioni animate da acuto spirito critico. L'esposizione di Manfredi, infatti, indica le plusvalenze terminologiche (ad esempio circa la nozione di "conservazione"), addita aporie ed insufficienze (pur con grande delicatezza), formula ipotesi integrative (come laddove accenna all'utopia salvifica finalizzata ad antivedere lo spaventoso «non luogo del domani» e di prevenirlo con un'etica e una pratica conseguenti); la sua conclusione riconosce al pensiero ecologico il merito di aver rilevato quanto il "consumo" del mondo sia divenuto costitutivo dell'identità dell'uomo contemporaneo. In questo Man-

fredi trova anticipatrice la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, inoltre, mettendo in guardia dal facile invito alla “rinuncia” riporta opportunamente un icastico pensiero di Mandeville. Il libro solo sottintesa postula l’impegno dei responsabili politici adeguato ad un’effettiva e vera protezione dell’ambiente. L’augurio è che il libro sia diffuso anche tra gli abitanti dei palazzi del potere contribuendo efficacemente ad orientare in modo giusto ed appropriato gli invocati interventi di conservazione e di tutela della dantesca nostra “aiuola”. La quale, per dirla anche col Foscolo, accoglie infanti, nutre e porge l’ultimo asilo agli esseri umani di tutti i tempi.

Rocco Zagaria

G. F. Frigo (a cura di), *Bios e anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, Guerini, Milano 2007, pp. 330.

Il volume raccoglie gli esiti delle ricerche condotte nell’ambito di un seminario internazionale sullo sviluppo dell’antropologia moderna, tenutosi a Padova nel giugno 2005. Al centro dei 14 contributi di studiosi italiani e stranieri stanno le domande fondamentali “Chi è l’uomo?” e “Qual è la sua *Bestimmung*?”. I contributi approfondiscono alcune tappe della riflessione millenaria sulla natura umana e sul suo destino, attraversando così il terreno dell’antropologia, che si afferma a fine Settecento come disciplina autonoma. Nel testo vengono tematizzate le questioni fondamentali che si concentrano intorno all’umano, il rapporto tra natura e cultura, l’espressione artistica, il carattere, l’animalità dell’uomo, i suoi fini essenziali e il suo rapporto con la tecnica, così da aprire antichi e nuovi spazi per l’incontro di molteplici discipline come la filosofia, l’antropologia, l’arte, la storia e la biologia.

Nel saggio di Mario Marino viene indagata l’influenza di Hermann S. Reimarus sull’opera di Herder, con particolare riferimento alla comune terminologia adottata nel discorso sull’uomo. *Mangel*, cioè “carenza”, riveste nei due autori una funzione comparativa, in base alla quale la natura umana, e quindi la sua dotazione fisica, apparirebbe manchevole se paragonata con le capacità tecniche innate e l’acuta sensibilità degli animali. Poiché tuttavia i due pensatori assumono come presupposti la razionalità del creato e il conseguente equo allestimento di ogni organismo per la soddisfazione dei propri bisogni, l’imperfezione naturale umana sarebbe sostituita (*ersetzt*) con la cultura. L’uomo sarebbe perciò spinto alle arti e alle scienze dalla sua carenza nell’opposto versante.

L’intreccio di natura e cultura nell’uomo costituisce anche l’oggetto dell’analisi di Thomas Bach sull’«insocievole socievolezza kantiana». Il contemporaneo impulso umano all’associazione e all’isolamento rappresenta in Kant il motore della cultura. L’insocievole socievolezza rinvia del resto alle due destinazioni naturali dell’uomo: egli è teso tra animalità e umanità, quindi rispettivamente tra insocievolezza e conquista della socievolezza. Vivendo entro una lega di popoli e diventando così cittadino del mondo, l’uomo

kantiano realizza il suo *telos*. Bach si rivolge anche al pensiero di Christoph Wieland, secondo il quale la socievolezza è un impulso essenziale dell'uomo, avente origine nel legame naturale tra genitori e figli e nella relazione simpatetica con il prossimo. Il motore dello sviluppo culturale è individuato da Wieland nell'amore e nel legame familiare, i quali, se impediti, originano la decadenza e l'abbruttimento dell'umano.

All'incrocio fra arte ed antropologia, il saggio di Federico Vercellone propone il dissidio, tipico del gotico e dell'espressionismo, tra "forma" e "contenuto" come rappresentazione estetica dell'uomo moderno. Secondo questo studioso, alle radici dell'espressionismo sta il percorso di riscoperta del gotico da Goethe al *Blauer Reiter*. Per Macke, infatti, l'arte sgorga da una tensione formale impressa dalla soggettività, o, secondo le parole di Kandinsky, essa è manifestazione di un *innerer Klang*. Questo dinamismo spirituale dell'opera espressionista viene ricondotto da Spengler e Bloch all'apertura e al generarsi organico della linea gotica. Per Vercellone, in linea con Worringer, l'incompiutezza e la frammentarietà del gotico, così come l'inseguimento impossibile dell'infinito nelle forme architettoniche e nell'ornamento, anticipano la disgregazione espressionista delle componenti figurative e la scissione dell'uomo moderno tra idea e realtà.

Che cosa è l'individuo? Nel saggio di Giovanni Gurisatti si propone la risposta schopenhaueriana a questo interrogativo. «Il carattere intelligibile è il "che cosa" (il *Was*, la cosa in sé intemporale) di quello stesso individuo di cui il carattere empirico è il "come" (il *Wie*, l'apparenza temporale)» (p. 269). La profonda essenza dell'individuo, il suo essere archetipico ed inconscio, identifica in Schopenhauer il carattere intelligibile. In quanto incondizionato e senza fondamento, esso apre un abisso sotto l'umano, il quale è così salvato da ogni riduzionismo fisico ed eziologico. Né il pensiero schopenhaueriano inciampa in uno spiritualismo che irrigidisca l'anima come opposta ed indipendente rispetto al corpo. L'apparire temporale dell'individuo, le sue azioni, la figura del corpo, i lineamenti del viso e l'espressione sono manifestazione dell'intelligibile metafisico individuale.

Al problema del rapporto tra natura umana ed animale vengono dedicate le pagine di Elena Canadelli sull'antropologia di Tito Vignoli. Secondo questo pensatore, spesso ignorato, sussiste una continuità evolutiva tra animale ed uomo, la quale non riguarda solo il lato organico ma pure quello psichico. Poiché anche l'animale è dotato di pensiero, l'uomo non può vantare facoltà nuove ed originali. Oggetto dell'antropologia non sarà quindi per Vignoli unicamente l'*anthropos* ma anche il *bios*. Il mito, ad esempio, in quanto forma primitiva dell'intelligenza, è proprio dell'uomo e dell'animale; né ci devono stupire le radici biologiche di questo fenomeno. Nemici del progresso scientifico, i residui mitici, cioè antiche credenze e superstizioni stratificate nel patrimonio individuale e sociale e denominate da Vignoli "fossili del pensiero", minacciano costantemente l'uomo di ricadere allo stato ferino. L'evoluzione deve quindi battersi con il pericolo permanente di una regressione.

Altro tema dibattuto all'interno del discorso sull'uomo è rappresentato dalla tecnica. Su questo complesso rapporto si concentra il saggio di Fabio Grigenti dedicato a Gün-

ther Anders. Il dono di Prometeo nel *Protagora* platonico, la *entechnos sophia*, così come il gesto pietoso di Zeus che manda agli uomini l'arte politica salvano l'umano dall'estinzione. Senza tecnica, come sottolinea Grigenti, l'uomo non sarebbe stato, troppo indifeso per sopravvivere. Qual è il destino del mito prometeico nell'epoca attuale? Günther Anders individua il soggetto della storia contemporanea nella tecnica, la quale rapisce l'uomo alla natura e al divino. La nostra era è segnata, secondo Anders, dalla "vergogna prometeica" dell'uomo, il quale si scopre inferiore rispetto alla perfezione della tecnica. La macchina si evolve rapidissima, mentre il corpo umano è antico quanto l'*homo sapiens*. Né essa conosce la mortalità, essendo destinata ad essere riprodotta in serie. Perciò quando vorremo somigliare interamente alla macchina, sarà la fine dell'umano, sottolinea Grigenti a commento di Anders. Sebbene la tecnica in origine ci abbia salvato, potrebbe diventare un giorno la nostra carnefice.

Il bisogno dell'uomo di mezzi artificiali per colmare la sua incompletezza naturale costituisce anche la prima delle tre leggi antropologiche formulate da Plessner, le quali vorrebbero spiegare l'esistenza umana. Delle prospettive teoriche di questo pensatore si occupa Hans-Ulrich Lessing nel suo saggio. La seconda legge antropologica riguarda l'essenza espressiva delle manifestazioni dell'uomo; la tendenza di quest'ultimo al pensiero dell'assoluto così come la possibile e alternativa negazione di un fondamento del mondo rappresentano invece il contenuto della terza legge. Plessner intende così illuminare sull'eccentricità dell'uomo, cioè la capacità dell'individuo di distanziarsi da sé e guardarsi vivere, una condizione non condivisa dagli altri animali. Inoltre quest'eccentricità, come osserva Lessing, impedisce di definire univocamente l'umano e di assolutizzarlo, laddove l'*homo absconditus* salverebbe la sua dignità. Gian Franco Frigo, seguendo in un altro saggio la riflessione di Habermas, rileva come nell'epoca attuale della tecnologia genetica sia minacciata proprio la dignità umana, la quale giacerebbe nell'indisponibilità dell'apriori genetico.

Il saggio di Riccardo Martinelli sul *conceptus cosmicus* si inserisce, infine, nella problematica del rapporto tra filosofia e antropologia. Secondo quanto sostenuto nell'*Architettonica della ragion pura* della prima *Critica*, il concetto cosmico della filosofia concernerebbe i fini essenziali dell'umanità. A questi ultimi appartengono lo scopo finale, oggetto della filosofia morale, ed i fini subordinati al *telos* ultimo. Proprio questi scopi subalterni sono oggetto della "filosofia pragmatica" kantiana, a cui è dedicato il testo *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Questa disciplina fornisce i mezzi e la guida per il cammino dell'uomo verso la legge morale. Non è una scienza naturale sull'ente uomo, bensì uno strumento di affinamento della saggezza.

La vocazione della filosofia alla *Bestimmung* della condizione umana viene rivendicata nello *Essay on Man* di Cassirer, nel cui pensiero Martinelli rileva alcune analogie con Kant. «La storia della filosofia antropologica è carica delle più profonde passioni ed emozioni umane. Essa non ha a che vedere con un singolo problema teoretico, per quan-

to generale nel suo intento: qui è in gioco l'intero destino dell'uomo, e reclama una decisione ultima» (p. 140). Ci sembra di poter concludere che il volume *Bios e anthropos* abbia accolto la profondità dell'esigenza delle parole di Cassirer.

Chiara Pasqualin

L. Illetterati (a cura di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, De Agostini, Novara 2007, pp. XXVII-304.

Il volume si pone l'obiettivo di fare il punto della ricerca sull'odierno insegnamento della filosofia in Italia, secondo diverse prospettive didattiche e teoriche. Come spiega il curatore Luca Illetterati nell'*Introduzione*, i vari autori hanno in comune la consapevolezza che la trasmissione del sapere filosofico ha una problematicità «del tutto peculiare» (p. IX) rispetto alle altre discipline. Le questioni relative ai metodi e alle tecniche di insegnamento della filosofia possono essere infatti discusse in modo proficuo solo se poste in relazione con la definizione dell'*oggetto* della disciplina e della sua specificità. Quali siano gli obiettivi dell'insegnamento della filosofia, quali le competenze che si devono sviluppare attraverso il suo studio e quali le condizioni di validità dei diversi approcci: questi interrogativi sollevano certamente problemi cruciali, che però da tempo vengono discussi. Rimane invece sullo sfondo della riflessione didattica quale sapere questi metodi e strumenti debbano efficacemente comunicare. Definire lo statuto della filosofia risulta perciò prioritario rispetto ad ogni discorso sul suo insegnamento; e ciò vale a maggior ragione per il pensiero contemporaneo, in cui «non si può contare su un contenuto universalmente condiviso» (p. XIX).

Il volume è composto di tre parti: *Stili e modalità di insegnamento della filosofia*, *L'insegnamento della filosofia nella storia della filosofia*, *Filosofia e pluralità dei linguaggi*. La trattazione è svolta tenendo presente il concreto contesto dell'insegnamento, sia a livello universitario che di istruzione secondaria, con particolare riferimento allo statuto e al ruolo di questa disciplina nell'attuale organizzazione scolastica. A questo proposito il curatore sottolinea la condizione «paradossale» (p. XIII) di chi la insegna: in questione è il modello fondante dell'insegnamento, che la maggior parte dei docenti non riconosce più nell'identificazione gentiliana della filosofia con la storia della filosofia, nonostante l'influenza del pensiero di Gentile sia ancora operante nella didattica della disciplina, oltre che nell'organizzazione generale della scuola secondaria. Certo, l'insegnamento è vincolato all'impostazione storica, per la quale la comprensione della filosofia si compie soltanto attraverso la ricostruzione del suo sviluppo. Ma l'esigenza avvertita con maggiore urgenza nella prassi didattica è quella di adottare un'impostazione che renda conto della specificità della disciplina e del suo valore formativo, nel tentativo di caratterizzar-

la rispetto ad altre discipline, come ad esempio la letteratura e le arti figurative, che pure vengono insegnate in una prospettiva storica. Per questo le programmazioni privilegiano finalità come quella di educare a pensare in modo critico e autonomo, e di conseguenza danno largo spazio alla trattazione dei *problemi* filosofici, che articolano in percorsi di natura tematica.

Quest'ultimo approccio nondimeno, quando non sostenuto da un metodo rigoroso e da una precisa contestualizzazione storica, comporta il grave rischio di ridurre la filosofia a mero diletterantismo, avverte Enrico Berti nel suo contributo dal titolo *Pensare con la propria testa?*, che apre la prima sezione. L'insegnamento della filosofia è proficuo solo quando affronta i problemi non in modo astratto, ma nel concreto contesto storico all'interno del quale sorgono. Quindi un metodo didattico che si proponga unicamente di educare gli allievi a "pensare con la propria testa", come quello francese, è fortemente riduttivo. Vi è tuttavia un altro rischio, di segno opposto al primo ma con un effetto altrettanto riduttivo: e cioè di insegnare la filosofia come filastrocca di opinioni, secondo l'impostazione dossografica di taluni manuali. Berti suggerisce perciò di affrontare i problemi filosofici nelle opere dei grandi pensatori che li hanno sollevati, secondo un metodo "zetetico": «bisogna imparare a filosofare con loro, partecipando alla loro ricerca» (p. 18).

Proprio il confronto con l'approccio storico è l'oggetto dell'intervento di Paolo Parini, *L'approccio teorico-problematico nell'insegnamento della filosofia*. Lo studioso riconosce i meriti dell'approccio storico, che ci consente di conoscere le diverse risposte date nel tempo ai principali interrogativi filosofici, ma ritiene che sia il metodo teorico-problematico il più adatto a comprendere ciò che è proprio della filosofia rispetto alle altre discipline, il cui studio deve mirare «alla chiarificazione dei problemi, all'argomentazione, all'elaborazione di proposte teoriche, di visioni del mondo, di apparati interpretativi» (p. 26).

Dal canto suo Gregorio Piaia ribadisce, in *Centralità del testo e approccio interdisciplinare. Dalla teoria alla pratica*, la centralità della lettura dei testi per l'insegnamento della filosofia, prevista fin dalla Riforma Gentile e riproposta negli anni Novanta dalla Commissione Brocca. Il suo intervento propone un percorso concreto, didatticamente attuabile, su un tema culturalmente rilevante nel pensiero contemporaneo, quale il rapporto uomo-natura. Di questo ricostruisce la genesi storica nella cultura medioevale, seguendo un metodo di indagine interdisciplinare, che prevede anche l'uso di materiale iconografico e di testi letterari. Il percorso, di sicuro impatto motivazionale per la sua attualità, impiega testi fruibili dagli studenti e li colloca nel loro contesto storico.

L'approccio al testo è un tema discusso in diversi interventi e sotto diverse prospettive. All'analisi di un particolare tipo di testi filosofici, quelli analitici, è dedicato il contributo di Diego Marconi, *Come si insegna la filosofia analitica*, che indica come elemento distintivo di questa corrente filosofica il confronto costante con la letteratura, per cui si può dire che il pensatore analitico contribuisca con i suoi lavori a «una ricerca collettiva

e comunitaria» (p. 45). Ferruccio De Natale (*Ermeneutica filosofica e insegnamento della filosofia*) propone una modalità dialogica, ricavando indicazioni didattiche dalla concezione di Gadamer, per la quale la lettura del testo si configura come un dialogo in cui l'interprete si misura con l'"alterità". Al dialogo come strategia didattica irrinunciabile si richiama anche il contributo di Marina Santi, *Fare filosofia in classe. Un approccio dialogico alla teoria dell'attività*, che, assumendo come presupposto concettuale la teoria psicologica dell'attività, propone una modalità di insegnamento incentrata sulla discussione guidata come forma di ricerca filosofica.

Altri contributi si soffermano sul carattere problematico dell'insegnamento della filosofia. In *Aporie dell'insegnamento filosofico e ininsegnabilità della filosofia. Il contributo del modello francese* Ilaria Malaguti interviene sul dibattito svoltosi in Francia negli anni '70: la riflessione si sofferma principalmente sugli aspetti aporetici dell'insegnamento della filosofia e conclude raccogliendo la lezione di Derrida di impostare l'insegnamento filosofico in termini di "accoglienza" e "ospitalità". Ancora più netta è la posizione di Luigi Vero Tarca, per il quale l'insegnamento non costituisce la migliore modalità di comunicazione del sapere filosofico: in *Una vita pensata: la filosofia come forma di vita* egli rende conto della sua conoscenza diretta delle "pratiche filosofiche", ispirate alla filosofia intesa come forma di saggezza e di condivisione del vivere.

Alle modalità di comunicazione e trasmissione del sapere filosofico è dedicata la seconda parte del volume, ove sono prese in esame le riflessioni condotte su questo argomento da alcuni grandi pensatori che si sono dedicati anche all'insegnamento e si sono misurati con la sua problematicità. La sezione si apre con *'Di' che Platone è nato troppo tardi nella sua patria'. L'essenza della filosofia e le condizioni della sua comunicabilità* di Franco Chiereghin, che richiamandosi ad una citazione dalle *Lettere* di Platone riflette sulla convinzione, maturata nel pensatore greco, dell'inattualità della sua filosofia e quindi della difficoltà di poterla comunicare. Nel secondo intervento, *L'insegnamento della filosofia secondo Kant*, Giuseppe Micheli conduce un'accurata indagine sulle tesi kantiane relative alla pedagogia universitaria e alla didattica della filosofia. L'articolo approfondisce e motiva storicamente la celebre distinzione tra "imparare la filosofia" e "imparare a filosofare", spesso discussa ma talora anche fraintesa. Paolo Giuspoli invece, in *Formazione e mediazione del sapere. Teoria e pratica dell'insegnamento filosofico in Hegel*, mette a fuoco l'interazione tra attività didattica e ricerca speculativa in questo filosofo. Sotto il segno dell'aporia è l'intervento di Fabio Grigenti su *Wittgenstein. Insegnare il limite*, che ricostruisce le riflessioni del pensatore austriaco sulla finalità della didattica filosofica dal *Tractatus* alle *Ricerche*. Nel contributo *La didattica della filosofia in Martin Heidegger negli anni di Essere e tempo* Nicola Curcio delinea i temi su cui si concentra la riflessione del pensatore tedesco durante il suo insegnamento a Marburgo.

Gli interventi raccolti nella terza parte del volume affrontano il rapporto della filosofia con altri settori disciplinari, riconoscendo che una prassi didattica attenta a questi

collegamenti ha il merito di favorire un apprendimento più ampio ed efficace delle stesse problematiche filosofiche. Apre la sezione il contributo di Gabriele Tomasi intitolato *Filosofia nella pittura? Alcune riflessioni*, in cui si affronta il rapporto tra filosofia e pittura. Al dialogo con la poesia è dedicato l'avvincente intervento di Francesco Camera dedicato a *La poesia di Paul Celan e le domande della filosofia*. Il contributo di Vincenzo Fano, dal titolo *Fare filosofia con la scienza. Kant e lo spazio assoluto*, tematizza la relazione tra scienza e filosofia con particolare riferimento alla teoria newtoniana dello spazio assoluto e alla sua influenza sull'apparato concettuale della *Critica della ragion pura*. Infine il rapporto con l'arte cinematografica è oggetto dell'intervento conclusivo di Umberto Curi, dedicato a *Cinema e filosofia*.

Marina Savi

Finito di stampare nel mese di marzo 2008
ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.
via R.G. di Montevercchio, 17 - Roma
per conto di Euroma - La Goliardica