

CI. 7.3. *Filosofia della vita* (314 p.)

CI. 7.3.1 *Parte I, da 1 a 150 p.*

Note di studio: vedi p. 291

Contenuto: vedi p. 313

Prefazione. (01/07) Ciò che le persone di tutto il mondo chiamano “vita” è, nel secondo anno, il fulcro.

1.1.-- *Riferimento bibliografico :*

-- Kurt Rothmann, *Letteratura tedesca*, Utr./Antwerp, 1981, 112/127 (*Il movimento romantico* (1798/1835));

-- M. Brion, *L'Allemagne romantique* (Kleist, Brentano, Wackenroder, Tieck, Caroline van Günderode), Parigi, 1962.

Intorno al 1797, un movimento altrimenti ampiamente europeo, il Romanticismo, iniziò in Germania. Friedrich von Schlegel (1772/1829; pensatore romantico, noto per la sua *Philosophie des Lebens*),

-- suo fratello August Wilhelm (1767/1845),

-- Ludwig Tieck (1773/1853),

-- Novalis (= von Hardenberg; 1772/1800),

-- un certo Steffens e, ultimo ma non meno importante, il grande filosofo romantico Joseph Schelling (1775/1854), -- hanno fondato la scuola romantica. Pubblicano una rivista letteraria e critico-letteraria: *Das Athenäum* (1798/1800).

-- Joh. Lotz, *Romantik*, in: W. Brugger S.J. e.a., *Philosophisches Wörterbuch*, Monaco, 1945-1, 258f., dice sulla filosofia romantica: “Per cominciare, invece della ragione e della comprensione, la vita nella sua totalità diventa il punto centrale”. La ragione e il prodotto centrale razionale-intellettuale, la comprensione (astratta), erano centrali nel Razionalismo dell’Illuminismo, che ha dominato tutto il XVIII secolo. I romantici non escludono la ragione e la comprensione, certamente non i romantici tedeschi. Ma li situano nel complesso della vita cosmica e umana.

1.2.-- *Riferimento bibliografico :*

-- Henri Arvon, *La philosophie allemande*, Parigi, 1970, 17/66 (*L'irrazionalismo*).

(a). Si intende correttamente il termine ‘Irrazionalismo’: come appena detto, certamente il Romanticismo tedesco rimane un pensiero razionale, ma - rispetto all’iperrazionalismo di alcune menti illuminate - il pensiero romantico si presenta come una sorta di ‘Irrazionalismo’ (cioè la negazione dell’(Iper)Razionalismo).

(b). Nel 1841 Joseph Schelling, un vero pensatore romantico, divenne professore a

Berlino. Mikhail Bakunin (1814/1876), il successivo anarchico,-- Søren Kierkegaard (1813/1855; il padre dell'esistenzialismo),-- Friedrich Engels (1820/1895; il cofondatore, con Karl Marx (1818/1883), del marxismo, così come qualcuno come Jacob Burckhardt (1818/1897; lo storico culturale, autore di *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860)), -- hanno tutti seguito le infami lezioni di Schelling.

Quello che hanno sentito non è più il primo, il secondo o il terzo Schelling (Schelling ha evoluto, veramente romantico, tutta la sua vita), ma il fondatore della "die positive Philosophie". Il pensatore "positivo" o "fermo" dice, con Schelling: "Ciò che la realtà fattuale deve raggiungere, deve anche prendere il suo punto di partenza in quella realtà fattuale".

Il pensatore 'stellare' non rimane, come il pensatore senza realtà e senza vita, a vacillare nel 'Era' (il 'cosa', il concetto astratto) delle cose. Si radica nel "Dasz" (il "che", la fattualità vivo-concreta) delle cose.

Questo quarto Schelling vive, in vari modi, nell'anarchismo, nell'esistenzialismo e nel marxismo.

2.1. (02/03) Riferimento bibliografico :

-- K.-O. Apel, *Einf./Hrsg., Charles Sanders Peirce, Schriften, I (Zur Entstehung des Pragmatismus)*, Frankf.a.M., 1967, 13/34 (*Peirce und die Funktion des Pragmatismus in der Gegenwart*);

-- Kl. Dehler, ed., *C.S. Peirce, Ueber die Klarheit unserer Gedanken*, Frankf.a.M., 1968, 103.

(a). Apel difende la tesi che tre correnti filosofiche attuali - Marxismo, Esistenzialismo, Pragmat(ic)ismo - si presentano come 'vita' (= prassi marxista, impegno esistenziale, sperimentazione pragmatica), che arriva alla coscienza in qualche teoria.

(b).1. Marxismo.

Già Hegel, nonostante il suo 'Idealismo', chiamava 'wirklich', 'reale', solo quel pensiero che soddisfa le esigenze effettive dell'elaborazione ragionevole-intelligente di esso: così l'Ancien Regime, prima della Rivoluzione, in Francia, nel 1789, era diventato 'irreale', cioè non più rispondente alle esigenze effettive della ragione.

Seguendo le orme di Hegel, ma materialista, Marx, con Engels, pensa che la vita ("der Lebensprozess" dice) sia invariabilmente una situazione sociale, che può essere cambiata dalla "Praxis", cioè dalla realizzazione della visione marxiana.

(b).2. Esistenzialismo.

Andando contro Hegel con la sua strana "filosofia del concetto", Kierkegaard sostiene che la vita è sempre gettata in questa o quella situazione mutevole, ma in modo tale che, grazie a un'elementare libertà umana di scelta, ci si impegna sempre ("impegno") in qualche disegno ("scopo della vita").

In breve: anche se controllati da un passato, si controlla la vita grazie a un futuro che è, in qualche misura, nelle proprie mani.

La cosiddetta “idea” per cui Kierkegaard vive è invariabilmente un’idea singolarmente concreta, che riguarda solo lui, nella sua individualità e “Einmaligkeit” (unicità). L’idea di Hegel era e rimaneva un’idea astratta e generale, almeno nell’interpretazione di Hegel da parte di Kierkegaard. Perché è certo che anche Hegel ha dato un posto al singolare-concreto (preso in prestito dal Romanticismo).

(b).3. Pragmatismo, resp.

Pragmatismo’ è il nome che Peirce stesso ha scelto, per contrastare il pensiero del suo amico-pensatore William James (1842/1910). James è stato troppo un mero Empirista: ha sottovalutato il ruolo guida del pensiero puro, ‘intellettuale-razionale’. Peirce non l’ha fatto. Al contrario.

Per un pragmatico come Peirce, la vita è anche trasparente dal punto di vista scientifico: un’abduzione (= ipotesi, lemma (platonico)) può essere testata (induttivamente o non induttivamente) mentre si è ancora in vita, nel lavoro di ricerca professionale o fuori di esso.

In breve: “il mondo in divenire”, in altre parole: il mondo in cui, inevitabilmente, ci troviamo non è un mondo stabilito una volta per tutte. Il mondo è letteralmente “in divenire” e noi, scientifici o extra-scientifici, siamo parte di quel mondo. Come co-rispondenti.

Per riassumere: la prassi (marxista), l’esistenza (esistenzialista), la sperimentazione (pragmatista), la vita è centrale.

2.2.-- Riferimento bibliografico :

-- I.M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Berna, 1947, 106/134 (*Philosophie des Lebens*), -- dove, tra gli altri, vengono discussi Henri Bergson (1859/1941), il pioniere, e, indirettamente, Wilhelm Dilthey (1833/1911; l’ermeneutica della vita);

-- Hellmut Diwald, *Wilhelm Dilthey (Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte)* Gottingen, 1963;

-- R. Gillouin, *Henri Bergson (Choix de textes avec étude du système philosophique)*, Paris, s.d.;

-- F. Challaye, *Bergson*, Parigi, s.d. (03/04) La vita, individuale e collettiva (storia), è centrale nel pensiero di Bergson, altrimenti molto spiritualista.

Il concetto di “creazione”, menzionato in “*L'évolution créatrice*” (1907), domina il cosiddetto vitalismo (= filosofia della vita) di Bergson. La vita, ‘la vie’, concetto centrale, è ‘azione’ - dove questa nozione di ‘azione’ è usata in un senso molto ampio: movimento, cambiamento, sviluppo (‘evoluzione’) è la rappresentazione corretta.

Si tradisce l’idea di ‘creazione’, dice Bergson (R. Gillouin, o.c.,10ss.), pensando a una cosa (‘chose’) che ‘crea’ una cosa (‘chose’). Così la mente “chosistica” (“notre intelligence”),--che Bergson concepisce in modo molto ristretto, “vitalisticamente”, parla naturalmente. Come se la nostra mente (= intelletto, ragione, spirito) non cogliesse anche tutto ciò che si muove, è attivo o fondante!

Comunque, Bergson ha il diritto di introdurre un termine di uso comune in un senso più ristretto e altamente individuale.

In contrasto con “l’intelligenza” (in senso stretto), Bergson propone “l’intuizione”: la mente (definita in senso stretto) è “creata dalla vita, la vita, in circostanze definite in senso stretto, per agire su cose definite in senso stretto. (...)

Fortunatamente, esiste una facoltà complementare della mente (‘entendement’), l’intuizione, simile all’istinto, che ci permette di approfondire la natura della vita e di rivelarne il significato”. (F. Challaye, o.c.,169).

A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain/ Paris, 1958, 74, dice che “intorno al 1910 - nota: dopo *L'évolution créatrice* (1907) - il termine “philosophie nouvelle” (‘Nuovo pensiero’) è emerso per designare il bergsonismo.

La tradizione del Razionalismo illuminista dell’Europa occidentale (con il suo Empirismo e il suo Intellettualismo (Apriorismo)) è sostituita da un tipo di pensiero che non vede l’uomo, il cosmo e la divinità come cose ‘semplicemente visibili’, ma filosofeggia come “la vie parvenue à la parfaite conscience” (la vita che arriva alla piena consapevolezza (coscienza) di sé’).

“Partendo da prospettive molto diverse” (= punti di vista), Hegel e Marx, anche Kierkegaard e Friedrich Nietzsche (1844/1900) hanno cercato di stabilire l’idea del ‘Nuovo Pensiero’. Dopo tutto, la congiunzione dell’esperienza e la spiegazione di questa esperienza è stata la grande scoperta di Hegel, l’essenza stessa del pensiero hegeliano”. (O.c., 76).

Ermeneutica della vita (W. Dilthey). (05/06)

Padre Bochenski tratta giustamente Dilthey nel contesto del vitalismo. Dopo tutto: la vita e la storia sono “concetti intercambiabili”. (H. Diwald, o.c.,33).

Così che si può anche parlare di storicismo (anche: storicismo, pensiero storico).

Ma l’oggetto del vitalismo o dello storicismo di Dilthey è “l’agente, la forza motrice del processo storico” (H.-J. Schoeps, *Over de mens (Riflessioni dei filosofi moderni)*, Utr./Antwerp, 1960,150).

In altre parole: se Bergson enfatizzava il cambiamento, Dilthey enfatizza chi o cosa è all’opera in quel cambiamento.

Ebbene, la storia è l’opera della vita. Ma, come per Bergson, attenzione: “La nozione di ‘vita’ di Dilthey non ha alcun legame con la biologia: essa include lo spirito, l’anima, il soggetto. Ricorda, nella ricchezza del suo contenuto, il concetto di spirito di Hegel.

Conclusione: nella storia, lo spirito (anima, soggetto) è all’opera. Questo è l’agente in esso.

Due conclusioni:

(1) Dilthey è il fondatore dell’idea di ‘Geisteswissenschaft’ (scienza spirituale). Ciò che intendiamo ora con questo termine è che studiare la storia, specialmente la storia delle idee e della cultura, è cercare lo spirito (soggetto, anima) nei fenomeni (culturali) che danno a quella storia la sua prospettiva; -- non tanto le leggi, come fanno le scienze naturali.

(2) Dilthey dice: “Non cogliamo la natura dell’uomo (cioè lo spirito, l’anima, il soggetto) attraverso l’introspezione. Questo è stato il grande errore di Nietzsche: per questo non ha potuto cogliere il senso della storia”. (H.-J. Schoeps, O.c.,147).

O ancora: “L’uomo impara a conoscere se stesso solo attraverso la storia, non attraverso l’introspezione”. (Così, molto prima del 1927 (apparizione di *Sein und Zeit*, I), l’uomo, come ‘essere-nel-tempo’, divenne il tema reale delle Geisteswissenschaften (*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883)).

Un Martin Heidegger (1889/1976; autore di *Sein und Zeit*) imparò molto da Dilthey e dal suo amico conte Paul Yorck von Wartenburg (1835/1897).

Tre momenti (= elementi mobili) formano il piedistallo del metodo ermeneutico:

L’agente (anima, spirito, soggetto) vive attraverso qualcosa;

a2. esprime quell’esperienza (espressione di vita);

b. colui che comprende (“verstehende method”), vede attraverso l’espressione l’anima dell’agente.

Ermeneutica. -- Allo stesso tempo, Dilthey espande il concetto tradizionale-classico di 'ermeneutica', che significa 'esegesi del testo'.

(1) È *Friedrich E.D. Schleiermacher* (1768/1834), in un'opera postuma intitolata "*Dialektik*" (1839), che per primo espande l'idea di "ermeneutica": un testo biblico, per esempio, come espressione del pensiero dell'autore ordinato, può essere compreso ("*Verstehende Methode*") solo se lo si sperimenta nella propria vita in un modo o nell'altro.

(2) *F. K. Von Savigny* (1779/1861), fondatore della *Historische Schule*, definisce "ermeneutica" il metodo per comprendere in profondità un fenomeno storico (un periodo, una figura, un evento) per mezzo di un massimo di dettagli.

(3) Dilthey continua questo duplice ampliamento e approfondimento.

Riferimento bibliografico :

-- *H. Diwald, W. Dilthey, 153/170 (Der Ausdruck als Mittelglied zwischen Erlebnis und Verständnis: il titolo tradisce la triade dell'ermeneutica diltheyana);*

-- *O. Pöggeler, Hrsg., Hermeneutische Philosophie (Texte von Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ritter, Apel, Habermas, O. Becker, Ricoeur, Bollnow), Monaco, 1972;*

-- *Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations (Essais d'hermeneutique), Parigi, 1969;*

-- *K.-O. Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik (Beiträge von Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas), Frankf.a.M., 1971.*

-- Ciò che ci rimane del popolo passato e della sua civiltà (idee, sentimenti, atti, istituzioni, ecc.), *Droysen (Johann - (1808/1884; noto per la sua Storia dell'Ellenismo (1677/1878)),* chiama "Ausdrücke" (espressioni, modi di dire).

(a). Anche la nostra comprensione di noi stessi passa attraverso le nostre espressioni ('Io penso questo adesso'; 'Lui/lei mi evita: mi fa arrabbiare').

(b). Certamente, la comprensione dei nostri simili - a maggior ragione di quelli di un passato che ci è accessibile solo in resti, "testimonianze" - avviene attraverso le deviazioni delle loro espressioni.

Cos'è dunque "verstehen" (comprensione)? È un processo, "in cui conosciamo da segni ('Zeichen'), che provengono dal mondo esterno (cioè gli 'Ausdrücke'), la vita interiore (cioè lo spirito, l'anima, il soggetto)". Così dice lo stesso Dilthey.

Conclusione.-- Con quell'espressione analisi dell'anima (umana), Dilthey è vicino alla semiotica (Peirce) e alla semiologia (Ferdinand de Saussure (1857/1913), -- due varianti della stessa teoria dei segni.

Conclusione generale della prefazione.

Tutta una serie di importanti correnti filosofiche stanno, consapevolmente, mettendo radici nella vita. Correnti ateo-materialiste come il marxismo o spiritualiste come il bergsonismo o il kierkegaardismo o, ancora, vagamente panteiste come l'hegelismo e il diltheynismo, -- inoltre una vena puramente scientifico-logica come la filosofia di Peirce, -- tutte situano il filosofare nella vita. Il fatto che passiamo il secondo anno di filosofia sul corso della vita, vi trova una prima giustificazione.

L'idea guida.

Usiamo il termine "vita" o "corso di vita" (non c'è vita senza un minimo di corso di vita), ma non lo abbiamo ancora definito.

A.-- la definizione. (07/15)

A.I. - Definizione biologica. (07/08)

Cominciamo con la definizione, che i biologi possono accettare (anche se c'è più di una discussione su di essa).

(a). I fenomeni.-- Con un certo numero di greci antichi, tra cui Platone di Atene (-427/-347), 'fainomena', fenomeno e definibile come dato, che si può osservare immediatamente. In questo caso: un ciclo vitale che, basandosi sullo scambio con un ambiente (metabolismo), comprende come fasi **(i)** l'origine (concepimento/nascita), **(ii)** la crescita, **(iii)** la riproduzione e **(iv)** la morte.

Chiunque può vederlo -- gli scienziati professionisti un po' meglio dell'uomo e della donna comuni ("Common Sense" (distinto da "senso comune") entra in gioco nella scienza professionale). Questo in pianta, animale e uomo, che sono il mondo organico.

(b). L'inizio.-- Cosa governa il corso della vita in modo tale che la sua conoscenza lo renda comprensibile, logicamente coerente? È quello che chiamiamo, con gli antichi greci, l'archè, il principium, il principio, che può spiegare i fenomeni che, presi insieme, costituiscono il corso della vita.

Perché: ciò che è vivo è distinguibile ('discriminabile') da ciò che non è vivo. Ha - per parlare con Platone e Aristotele di Stageira (-384/-322) - una propria forma d'essere ('morfema', forma): è formalmente distinto da tutto ciò che non è vivo. Dalle manifestazioni, le espressioni, della vita, nel corso della vita, si conclude la vita, che diventa visibile in essa.

Le diverse interpretazioni del principio.

Per il momento, rimaniamo nell'ambito della vita organica (biologica), cioè la vita nella misura in cui è presente nella materia grezza.

(a). **Struttura.**-- È certo che in tutti gli esseri viventi si può discernere un tutto (totalità) con parti (integranti). Inoltre: che un certo tipo di auto-movimento (gli antichi lo chiamavano 'auto-movimento') è visibile.

Questi due insieme caratterizzano, più o meno sufficientemente, tutto ciò che vive. Se, dopo tutto, queste due caratteristiche (proprietà comuni) non sono presenti, è difficile parlare di "vita". Uno, la totalità auto-reattiva: riassumiamo - per il momento - così.

(b). Animismo. Il vitalismo. Organismo.

1. Il principio della 'totalità autorealizzata' (con i sistemisti possiamo anche dire 'sistema o sistema autorealizzato') è quello che gli animisti chiamano 'anima' (dal latino 'anima' o dal greco 'psuchè').

Questa 'anima' o 'principio vitale' è, naturalmente, oggetto di ulteriori discussioni (ad esempio, è puramente spirituale o è sottile o etereo o le due cose insieme?) Alcuni biologi moderni ridicolizzano questa idea: tuttavia, essa è, in sé, senza pregiudizi, non ridicola. Potrebbe succedere, per esempio, che prima o poi si trovi un metodo per definire l'"anima" in modo commerciale.

2. I vitalisti definiscono il principio della "totalità autoagente" come ciò che - al di là dei semplici costituenti e processi naturali e chimici - genera la struttura con la sua "autoattività".

Quel 'principio vitale' (di nuovo, possibile in più di un'interpretazione) è diverso e più che meramente fisico-chimico.-- Ciò che è difficile negare - in quella forma generale - è che la natura inorganica differisce, dopo tutto, dal 'vitale' ('distinzione').-- proprio per questo.

3. Il principio di un 'sistema auto-esecutivo' è definito dagli organicisti come il fatto che tale struttura genera la vita,-- mentre i vitalisti dicono che il principio vitale genera tale struttura.

A.II.- Definizione generale (filosofica). (08/10)

Anche gli esseri non organici "vivono"! San Giovanni dice di Dio, per esempio, che è la vita. L'uomo arcaico dice che tutta la vita sulla terra (mondo organico) forma una specie di unità, che comprende piante, animali, esseri umani e anime ancestrali, nonché tutti i tipi di divinità (per non parlare di un Essere Supremo).

Non appena la vita si situa in uno spazio vitale non organico (non presente nella sostanza grossolana o nella materia), si ha a che fare con un concetto più ampio di “vita”. Ma anche lì, la stessa struttura: **(a)** totalità **(b)** auto-realtà. Ma poi extra-organico.

Allo stesso modo, *J. Kruithof, De zingever (Un'introduzione all'uomo come essere significante, apprezzante e agente)*, Anversa, 1968, 15/60, fa una classifica per gradi:

(i) l'essere organico, **(ii)** l'essere psichico, **(iii)** l'essere umano. Tutti e tre i livelli di vita sono vita, ma c'è una differenza di livello.

Anche *Ludwig von Bertalanffy, Robots, Men and minds (Psychology in Modern World)*, New York, 1967, fa la stessa distinzione, con enfasi. Von Bertalanffy, a.o. o.c., 65 ss., critica l'approccio puramente ‘meccanicistico’, al quale la scienza del controllo (cibernetica) dà talvolta prova: non tutti i sistemi sono sistemi cibernetici: la vita biologica, la vita psicologica-umana è più che un dispositivo (apparecchio, ‘macchina’) finalizzato. A meno che non si comprenda la cibernetica in un senso più ampio per cui anche le piante, gli animali, gli esseri umani e così via hanno caratteristiche di guida.

Conclusione: -- Una definizione filosofica potrebbe ad esempio essere la seguente. Il ‘vivere’ è una totalità (sistema, sistema) situata nel tempo e nello spazio (dia- e synkronic) con due caratteristiche principali:

a. --autonomia (“hupostasis”, substantia): gli esseri viventi sono delimitati rispetto al loro ambiente (sono ipersistemi rispetto a un ipersistema) in modo tale che mostrano un assorbimento ed elaborazione selettiva (non casuale) di ciò che proviene da questo ambiente;

b.-- permanenza: gli esseri viventi sono autocondizioni, “sostanze”, che hanno un senso intrinseco di scopo tale che ogni deviazione dallo scopo (essenziale) è seguita da un correttivo (ripristino), in seguito al quale il sistema **(a)** cambia, **(b)** non diventa un altro sistema.

A proposito, dai primi greci in poi, la struttura “telos (= meta)/ par.ek.base (= deviazione)/ ‘rhythmosis’ o ‘ep.an.orthosis’ (= recupero)” è nota. Così, per esempio, con Aristotele.

Commento 1. -- Le idee di base di “insieme autosufficiente” e “sostenibilità indipendente” sono, apparentemente, solo un quadro generale, all’interno del quale si trova la definizione rigorosa di “vita”.

Un fotone, la particella che aiuta la luce ad esistere, non è caratterizzato dalla “totalità autoesistente” e dalla “permanenza indipendente: -- a modo suo?

Questa analogia obbliga tutti coloro che vogliono contrapporre la ‘vita’ a ciò che è inorganico o non vivente a vedere sia la somiglianza che - soprattutto - la differenza (degli esseri).

Anche questo può costringere a mettere al primo posto l’idea di “anima”: un virus è vivo o no? Le mere considerazioni strutturali (così tipiche degli organicisti) difficilmente possono costringere a distinguere tra un atomo e una cellula, se non dal punto di vista della differenza di grado. E l’atomo e la cellula sono totalità autoreattive e sé permanenti! Eppure si differenziano e vengono chiamati uno inorganico (morto) e l’altro organico (vivo).

Una vera definizione deve quindi offrire più del quadro di definizioni in cui ci troviamo. Forse solo un’”anima” farà la differenza.

Commento 2. -- Anche l’idea di base, citata tra gli altri da un Kruithof, “situato nel tempo e nello spazio” è criticabile: se Dio, inteso come Essere Supremo, esiste e se è situato fuori, anzi sopra, il tempo e lo spazio e tuttavia vive e dà la vita, come può la definizione di vita includere “l’essere situato nel tempo e nello spazio”?

A. III -- Definizione evolutiva; (10/15)

Le sostanze durevoli, che costituiscono un insieme autoreplicante, presentano, secondo il trasformismo biologico (teoria dell’evoluzione delle specie), uno sviluppo (“evoluzione”). C’è, forse, una vita non in evoluzione,

Almeno quando si considerano gli esseri individuali. Ma c’è la totalità organica.

(a) I fenomeni.-- **1.** La testimonianza fossile e **2.** la variabilità ereditaria sono i due fatti principali.--

(b) Il principio -- Cosa governa questi dati innegabili in modo da renderli logicamente intelligibili. -- I fissisti sostengono che esiste l’immutabilità. -- I trasformisti (‘evoluzionisti’), tuttavia, presuppongono l’evoluzione come fattore. La vita sulla terra si è evoluta. Con Lamarck (1744/1829), si presume uno sviluppo a salti (“mutazioni”); con *Charles Darwin* (1809/1882; *Origine delle specie* (1859)), si presume uno sviluppo graduale, indotto dall’interazione tra ambiente e vita e dalla selezione naturale.

In entrambi i casi, prevale l'impressione che le specie si evolvano da inferiori (più semplici, più singolari) a superiori (più complesse, più composte). Ma i genetisti, gli psicanalisti e gli etnologi sono arrivati a chiedersi se ciò che è più semplice sia anche "inferiore". -

Evoluzione.

Il quadro concettuale generale è il cambiamento.

1. L'evoluzione è uno sviluppo (cambiamento) graduale, che si chiama "avanti"; l'involuzione è un cambiamento graduale, che si chiama "indietro".

Una escalation, ad esempio, di una situazione di conflitto è un caso di evoluzione. La 'complessificazione' (Teilhard de Chardin), dal meno complicato al più complicato, è un altro esempio.

2. Ma, in tutto questo, è sempre un'entità duratura, che forma un insieme auto-agente, che si evolve, si evolve, si intensifica, si complessifica, subisce una rivoluzione.

Evoluzionismo.

Al di fuori dell'ambito strettamente organico, si trovano filosofie (filosofie della vita e del mondo) che mettono al primo posto l'evoluzione come caratteristica principale di tutta la realtà.

Come Herbert Spencer (1820/1903). Anche Henri Bergson (*FLL 04*) e il gesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881/1955). Teilhard ha parlato dell'evoluzione della vita verso la coscienza suprema del "Point Oméga".

Per quanto diversi possano essere, i tre pensatori evolutivi in questione vedono una continuità (ininterrotta) tra la materia e la vita biologica, tra quest'ultima e la coscienza e lo spirito, -- ininterrotta che include sia gli individui che le specie.

Commento.-- La domanda sorge spontanea: è davvero responsabile costruire un'intera filosofia a partire da una scienza soggetto, la biologia, e anche allora dal concetto di evoluzione, che solleva più di una domanda? Le generalizzazioni sono rischiose. Le generalizzazioni di idee controverse sono ancora più rischiose.

I processi di sublimazione di Max Scheler.

Max Scheler (1874/1928), nel suo ultimo periodo, anticattolico, evolutivo-panteistico, scrisse *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930 (postumo).

R. Invece di usare solo l'idea di 'evoluzione' come idea di base, egli la confonde con un concetto - apparentemente preso in prestito dalla Psicanalisi di Freud - chiamato 'sublimazione', che è in qualche modo simile ad una 'Aufhebung' (dissoluzione) hegeliana:

- (i) l'eliminazione di ciò che, a un certo punto dell'evoluzione, è troppo basso e
- (ii) elevarlo a un livello più alto.

Alla base del processo di creazione dell'universo, Scheler pone un "istinto cieco" ("l'istinto inconscio, empirico e immaginativo"). o.c.,17). Anche se distinto dalle realtà inorganiche, questo "impulso" cosmico è già attivo in quello stesso mondo inorganico.

B. Scheler afferma poi, come una sorta di assioma, una legge: "Potente è, in sé, l'inferiore, la vita (*nota*: con i suoi istinti ciechi); impotente è il più alto, lo spirito (*nota*: con le sue idee)".

Cfr. o.c.,77:

1. Lo spirito umano, per esempio, non possiede un'energia propria (cioè una capacità di creazione o di realizzazione). Se pensiamo di costruire una casa, per esempio, il nostro spirito possiede sì un piano di pensiero (= rappresentazione, idea), ma solo come capacità passiva di nutrire intuizioni. Niente di più.

2. Ma le nostre menti possono acquisire questa capacità se avviene un processo di sublimazione che si fa strada in esse.

La sublimazione - un processo che si può tranquillamente estendere a tutto l'universo - dice Scheler (o.c.,79) - è:

(i) forze proprie dei regni inferiori della realtà, -- nel corso del processo dell'universo,

(ii) al servizio di un'autorità superiore. Scheler stesso fornisce esempi di queste servitù.

a.-- Le forze reciprocamente attive degli elettroni sono fatte per servire la struttura (totalità) dell'atomo.

b.-- Le forze attive nel mondo inorganico servono le strutture che compongono, per esempio, la cellula e tutti gli esseri viventi.

c.-- L'emergere dell'uomo e del suo spirito come culmine del cosmo comprende tutte le servitù precedenti in una sublimazione più alta e, per il momento, definitiva. -

Di nuovo: c'è un'analogia. È in parte vero vedere all'opera la "spinta", dal mondo inorganico alla mente umana, ma le differenze, anzi i salti, tra mondo inorganico e organico, tra mondo organico e mente umana dovrebbero essere definiti molto più precisamente. -

Si potrebbero etichettare tutti gli evoluzionismi come "assimilismi": vedono le somiglianze in modo unilaterale (si potrebbe anche parlare di "concordismi").

La visione opposta, che può essere chiamata "differenzialismo" (si pensi ai Dualismi Antico-Medioevo, che allargano notevolmente il divario tra materia e spirito, o divinità, rispettivamente), è anch'essa un'esagerazione.

Con *Willem Vogel; La religion de l'évolutionisme (Essai d'une synthèse éthique moderne)*, Bruxelles, 1912, 181s:

(i) Da un lato, è impossibile inquadrare l'uomo semplicemente nelle norme degli stadi inferiori della realtà (...): poiché esso comprende elementi che gli danno una forma propria di essere.

(ii) D'altra parte, l'apparizione di questa stessa umanità non rompe l'armonia dell'evoluzione dei mondi inferiori: l'umanità, che ne è il pieno sviluppo, è dunque da considerarsi come se avesse sempre le sue radici nei precedenti stadi di evoluzione".

O per essere più precisi: "Più si sale nella scala degli esseri, più si accentuano le difficoltà inerenti a un materialismo nascosto o apertamente conosciuto, e più i suoi partigiani sono costretti a piegare i fatti alle loro teorie preconcepite, a sopprimerli o a negarli. (O.c., 120).

Conclusione - Solo un acuto senso dell'analogia, che rende consapevoli sia delle somiglianze che delle differenze, può offrire una via d'uscita.

L'introduzione di forme di creature.

Ripetiamo: con i pensatori dell'Antico-Medioevo, usiamo il termine 'forma (creatura)' per indicare ciò per cui qualcosa si differenzia dal resto della realtà (= divisione o complemento) ed è quindi distinguibile.

Ebbene, M. *Blin, Le travail et les dieux*, Parigi, 1976, difende un concetto di evoluzione che inserisce precisamente queste forme di essere e i salti (differenze di livello) esistenti tra loro in un'armonia cosmica. L'"evoluzione" consiste nell'introdurre forme di essere che differiscono per gradi, ma che si adattano tra loro.

Ascolta alcuni estratti.

(1) “Per tutto ciò che è vegetale, animale o umano, ‘vita’ non significa semplicemente la nuda esistenza. Vivere è imporre e difendere una proprietà.

Né la vita biologica né la storia umana possono essere separate dall’altra.

(i) l’inevitabile adattamento all’ambiente

(ii) della persistenza delle forme di essere che le specie biologiche e le civiltà sono effettivamente. Non sono riducibili a nient’altro; sorgono da se stessi; sono da ciò che precede, non da prevedere; detto in un linguaggio cattivo: sono una specie di fenomeni di ricchezza.

(a). È vero che la vita biologica ha colonizzato la terra, l’acqua e l’aria. Ma ha fatto di più: ha dato vita a migliaia di forme di vita - quelle che ancora esistono e quelle che sono già scomparse. Questi offrono lo spettacolo di una capacità smodata di inventare nuove forme.

(b). Nell’uomo (*nota: le sue forme culturali dell’essere*), a questa eccezionale ricchezza di forme corrisponde una ricchezza appena inferiore in termini di divinità, competenze, leggi, costumi popolari, modi di vestire.

In entrambi i casi, anche se c’è efficienza (“efficacit ”), essa   subordinata all’introduzione delle proprie forme di essere (“gratuit ”). (...). Cos    che n  le specie di vita n  le culture possono essere derivate dall’ambiente” (O.c.,13).

(2) “Tutti i problemi che la vita solleva sono gi  presenti nella parte pi  difficile di essa, cio  quella dell’inizio della vita. Dalla materia che l’ha preceduta, la vita emerge con la propria forma d’essere. Eppure da quella materia ha derivato i suoi componenti. (...).

L’ambiente in cui la vita ha avuto origine (...) era completamente ostile alla vita. Per perseverare, la vita ha dovuto creare le proprie condizioni di esistenza contro un tale ambiente. In questo senso, la vita, in un certo senso, ha preceduto se stessa.

Modello applicativo. (...) L’atmosfera originale conteneva grandi quantit  di ossigeno e carbonio. Ma entrambi erano intrappolati in composti chimici.

Bene, (...) entrambi devono essere disponibili alla vita in uno stato liberato. E infatti: nella fotosintesi (processo della clorofilla), la vita utilizza l’energia solare per decomporre il gas carbonio presente nell’aria, fissando cos  il carbonio e liberando ossigeno.

Di conseguenza, l'ossigeno nell'atmosfera, un elemento necessario per la vita, è in realtà il prodotto di quella stessa vita". (O.c.,19).

Da ciò si vede che (ciò che si chiama con un nome collettivo) la vita stessa è la propria forma d'essere (in questo caso: una forma di vita) e - per rendersi possibile e vivibile - fonda prima di tutto disinteressatamente una nuova forma d'essere, cioè il verde a foglie con ciò che lo accompagna.

B. La definizione biblica secondo Vladimir Solovyef (1853/1900;

Uno dei pensatori più indipendenti della Russia pre-comunista). (15/37) Solovyof (= seconda ortografia) appartiene ai "realisti cristiani", che combinano rivelazione biblica e platonismo.

Considereremo ora le caratteristiche principali di ciò che un Solovjef (ci sono certamente altri pensatori - e forse migliori - di lui, ma rimane suggestivo) dice della 'vita'.

B.I.-- Le forme più sostanziali degli esseri. (15/16).

Prendiamo in prestito da Vl. Soloviev, *La justification du bien* (*Essai de philosophie morale*), Parigi, 1939, 182ss. (*La realtà dell'ordine morale*).

Dal punto di vista della pienezza ascendente, il mondo inorganico, il regno vegetale, il regno animale, l'umanità 'naturale' (cioè passata-biblica) e, come culmine, l'umanità 'pneumatica' (cioè mossa dallo Spirito di Dio) sono distinguibili.

Caratteristica (= breve descrizione dell'essenza).

(A).-- Materia inorganica -

Per esempio, le pietre e i metalli - **(i)** sono chiusi in se stessi e **(ii)** non si evolvono di propria iniziativa: se dipendesse solo da queste cose, la natura non si sarebbe mai "svegliata da un sonno senza sogni".

Ciò non impedisce che i successivi stadi di crescita di quella stessa natura trovino in essa "un solido fondamento o terreno".

Nonostante il suo platonismo radicale, un Solovjef sembra parlare in modo molto apprezzabile delle realtà inorganiche.

(B).-- Dati delle piante. -- Le piante si distinguono per - quello che si chiama in termini poetici - "sogni incoscienti e impassibili" (questo si riferisce a ciò che riguarda la coscienza che caratterizza gli animali).

Il suo orientamento verso il calore, la luce e l'umidità lo distingue dalla materia inorganica.

(C).-- *Dati sugli animali*

Gli animali sono caratterizzati dalla percezione e dal libero movimento. Cercano, quindi, il compimento dell'esistenza sensoriale: vogliono saziarsi con cibo e bevande; cercano la soddisfazione sessuale; cercano di godere dell'esistenza, per esempio, suonando o cantando (come gli uccelli).- Soprattutto, sono caratterizzati da una coscienza animale.

(D).-- *Dati umani.*

(1) L'uomo "naturale" (biblico, cioè "pagano") desidera anche l'esistenza sensoriale (cibo, vita sessuale) -- ma la sua coscienza è caratterizzata dallo spirito (ragione), che si esprime nel linguaggio.

Questo si manifesta nel miglioramento razionale dei mezzi di sussistenza: la scienza, le competenze, le istituzioni sociali ne sono la testimonianza.

(2) L'umanità naturale, passata alla Bibbia, arriva all'idea (ideale) di una "vita piena". -- ma solo la rivelazione biblica ci porta -- nella persona di Gesù, il Dio-uomo - - alla piena realizzazione di questo.

Per 'vita piena' Solovjef intende:

- a. Esistenza reale, inerente alla natura inorganica,
- b. sono vivi, come la pianta,
- c. essere consapevole delle cose, come nel caso dell'animale,
- d. sono mentalmente dotati e
- e. la vita mossa dallo Spirito di Dio (vita "pneumatica"). Questo uomo 'nuovo', in Cristo, è situato, con la Bibbia, in un rinnovamento cosmico globale: "il vero inizio di tutte le cose" dice Solovjef. L'universo è coinvolto nel livello pneumatico della vita.

B.II -- *Caratteristica speciale.* (16/30)

Ora stiamo discutendo le suddette tappe con Solovjef.

-- II. 1.-- *La distinzione dell'inorganico.*

Solovjef limita, in questo contesto, il termine 'esistenza' all'esistenza inorganica.

"La pietra esiste". -- Egli cerca la prova in un'esperienza di resistenza: chiunque dubiti dell'esistenza di una pietra deve solo battere la testa contro di essa. Quell'esistenza è tangibile ai sensi.

In contrasto con un concetto astratto, che Hegel sostiene, una pietra, per esempio, come realtà inorganica, non mostra alcuna “tendenza interna a trasformarsi nel suo contrario”. (Hegel vedeva anche la natura inorganica come “dialettica”, cioè come incline da una contraddizione interna a trasformarsi in qualcosa di non organico).

“Una pietra è ciò che è e ciò che è sempre stato, cioè il tipo perfetto di esistenza senza cambiamento. Una pietra non fa altro che “semplicemente esistere”. Non vive e quindi non muore: basta guardare: i frammenti in cui può essere frantumato non differiscono, secondo la composizione, dalla pietra nel suo insieme”. (O.c.,187). Apparentemente Solovjef, con questo, contrappone la pietra alla divisione cellulare della pianta.

Solovjef sulla vista sacra.

Ciò che Solovjef ha appena affermato non contraddice ad esempio la “vita della natura”: come affermano ad esempio i Primitivi (Animatismo, Animismo) o alcuni pensatori antichi (Ilozoismo: materia percepita come “vivente”).

Oppure si pensi alla presenza di una sorta di ‘anima’ (risp. ‘sostanza animica’) in entità apparentemente inorganiche come il mare, i fiumi e i torrenti, le montagne e le foreste (il fiume ‘sacro’ (il Gange, per esempio, in India) o ‘la foresta sacra’ dei popoli germanici, menzionata da Tacito). Allo stesso modo, le pietre possono essere fatte per servire come mezzo per un’attività di certi esseri: la Bibbia parla di un ‘bethel’ (dimora di Dio). Angeli (spiriti, divinità) che appaiono e interagiscono o, semplicemente, forze ritenute divine sembrano “abitare” in tale pietra.

Solovjef vede nella sacralizzazione un’elevazione (per parlare con Scheler (*Fll 12*) “sublimazione”) della materia puramente inorganica.

-- II. 2.-- *Il carattere distintivo della pianta.*

“La pietra esiste. La pianta esiste e vive”. La prova: dal fatto che muore, si deduce che all’inizio era vivo.

C’è una differenza inconfondibile tra un albero che cresce e un mucchio di legna da ardere. Allo stesso modo tra un fiore appena aperto e uno appassito.

Tale distinzione non si trova da nessuna parte nel mondo inorganico. In mezzo a un mondo inorganico, sorgono le prime forme di vita vegetale.

Con il tempo, si sono sviluppati in un sistema rigoglioso di fiori o alberi, per esempio.

(i) Affermare che sono emersi “così”, cioè senza alcuna ragione o motivo sufficiente, per così dire, “di propria iniziativa”, sarebbe assurdo.

(ii) Affermare che sono sorti da semplici strutture casuali di elementi inorganici sarebbe altrettanto infondato.

Il valore aggiunto.

La vita, di cui la pianta è un grado, esibisce una forma d'essere ben definita, nuova, positiva (= determinabile), di cui si distingue qualcosa, cioè “essere più della materia senza vita”. Dedurre qualcosa che contiene plusvalore da qualcosa che manca di quel plusvalore è pretendere che “qualcosa” possa emergere dal “nulla assoluto”.

Di sfuggita, è qualcosa che accade nelle favole. È il tipo di magia che Solovjef intende. Gli sembra assurdo.

Espresso in linguaggio matematico: ciò che chiaramente diventa ‘a + b’ nel tempo non può essere semplicemente equiparato ad ‘a’; perché, in tal caso, qualcosa, cioè ‘b’, non sarebbe assolutamente nulla. Qui ‘a’ sta per ‘inorganico’ e ‘b’ per ‘vegetale vivente’.

Conclusione.

(i) Da un lato, tra i fenomeni del mondo organico e quelli del mondo vegetale, c'è una sorta di continuità ininterrotta.

(ii) D'altra parte, la pianta è essenzialmente distinguibile dalla fase precedente. Ancora di più, man mano che il mondo vegetale si sviluppa, cioè sviluppa la sua forma d'essere, questa distinzione diventa sempre più evidente. Il che dimostra che quella forma di essere è diversa e di più.

-- II.3.-- *Il carattere distintivo dell'animale.*

“La pietra esiste. La pianta esiste e vive. L'animale vive ed è consapevole della sua vita, nella sua varietà di stati”.

Si può, naturalmente, definire il termine “coscienza” in modo tale che non si possa dire dell'animale. Ma Solovjef considera tale linguaggio artificiale e arbitrario.

In un senso, che lui chiama “naturale”, la coscienza è ciò che segue.

Tra:

(i) la vita psichica interna di un animale, per esempio, e

(ii) il loro ambiente ha un accordo reciproco (// comunicazione) e un'interazione (// interazione). Beh, questo tipo di correlazione esiste senza dubbio negli animali.

(1) Consapevolezza ambientale.

Che la coscienza esista negli animali, specialmente nelle specie più evolute, che illustrano una tendenza che era già presente nei primi esemplari, può essere reso perfettamente chiaro osservando la differenza tra un animale in stato di sonno e un animale in stato di veglia. L'animale nello stato di veglia partecipa "coscientemente" alla vita intorno a lui. Questo tipo di comunicazione e interazione diretta è chiaramente disabilitato nella psyché dell'animale che dorme.

Una seconda prova della coscienza dell'animale si trova nel fenomeno dei movimenti propositivi, nelle sue espressioni facciali e nei suoi enunciati linguistici consistenti in varie grida - pensate al cane che guaisce con soddisfazione quando il suo padrone torna a casa. Pensate a un cane che guaisce soddisfatto quando il suo padrone torna a casa. Pensate all'espressione di un cavallo quando vede il suo padrone avvicinarsi in lontananza: la testa, con gli occhi e i muscoli facciali, assume improvvisamente una "espressione" diversa. -- Una cosa del genere è impensabile nel mondo vegetale.

(2) La coscienza del tempo.

Un animale - sempre secondo Solovjef - non ha solo percezioni e immagini a sua disposizione: le collega per mezzo di argute associazioni.

(i) Da un lato, la forma di vita animale è governata dagli interessi e dalle impressioni dell'"ora" (il momento presente).

(ii) D'altra parte, ha la memoria delle situazioni precedenti, che ha vissuto, e anticipa il futuro. Non ha dimenticato. In primavera, gli uccelli si preparano alla riproduzione con la costruzione di nidi e simili. Alcuni animali accumulano riserve invernali "in previsione della scarsità".

Il modello del contatore.

Se l'animale non avesse questo senso del tempo, il dressage - un fatto quotidiano - sarebbe impossibile: tutto sarebbe "dimenticato".

Conclusione: ricordare qualcosa ed essere consapevoli di quel qualcosa sono una stessa forma di vita.

Il valore aggiunto.

(i) A volte sembra che le forme di vita vegetale e animale nascano dallo stesso principio. Pensate all'idea di 'zoofita': le forme di vita più elementari a volte sembrano essere piante.

Le precedenti classificazioni zoologiche - ormai superate - hanno introdotto questo termine - 'zoofita'. Animali vegetali" era il pensiero.

(ii) Qualunque sia il caso - dice Solovjef - anche se questo è il caso, l'ulteriore stadio evolutivo degli animali mostra una forma di essere che differisce completamente ed essenzialmente da quella delle piante.

Conclusion: c'è qualcosa di nuovo e qualcosa di più che dimostra la sua particolarità.

-- **II.4.-- La particolarità dell'umano.**

"La pietra esiste. La pianta esiste e vive. L'animale vive ed è consapevole della sua vita nei suoi vari stati.-- L'uomo coglie il senso della vita,-- secondo le idee. I figli di Dio (*nota:* gli uomini pneumatici ispirati dallo Spirito di Dio) - in modo intraprendente - fanno diventare realtà questo senso della vita. (O.c.,187).

Spirito e linguaggio. (20/22)

Non dalla coscienza, vagamente presa, l'uomo si distingue dall'animale, che possiede anch'esso la coscienza.

La coscienza umana è determinata dallo spirito, dalla mente e dalla ragione, così come dalla volontà e dallo spirito. Questo può essere visto, per esempio, nel fatto che, a differenza della coscienza animale, l'uomo ha concetti universali (con una base induttiva), anzi idee superiori (ideali).

a.2.-- Abbiamo visto che anche gli animali possedevano una specie di linguaggio (grida). Il linguaggio umano, tuttavia, è "completamente e radicalmente determinato dalla mente (o.c.,189)". La parola umana, per esempio, esprime non solo gli stati di coscienza, ma anche il "senso onnicomprensivo del tutto".

Nota: questo è ciò che, nel linguaggio scolastico occidentale, costituisce "la scuola trascendentale della comprensione dell'essere o della realtà".

Definire l'essere umano senza alcuna specificazione come un essere di coscienza è rimanere al di sotto del livello umano dell'esistenza.

Ecco perché Solovjef segue l'antica saggezza (filosofia), che definisce l'uomo come un essere che esibisce il 'logos', cioè lo spirito e l'articolazione di questo spirito. Questa è la coscienza, ma tipicamente la coscienza umana.

È proprio per questo che l'uomo, molto più e profondamente diverso dall'animale, ha accesso alla verità oggettiva, --la verità sulla totalità di tutto ciò che è.

“La capacità, inerente alla natura stessa della ragione e del linguaggio, di concepire la verità che abbraccia tutti e unisce tutti”. Così dice il traduttore francese. La coscienza umana, determinata dal suo spirito, si abbandona, è in sintonia con la totalità come totalità, - ciò che è più, e qualcosa di nuovo, nell’evoluzione. È la base della peculiarità dello specifico umano.

b.--Se ogni persona, presa come singolo individuo, o ogni nazione raggiunga quell’ideale di “uomo” è un’altra questione.

La capacità di cogliere la verità sulla totalità di tutto ciò che è, nello spirito e nel linguaggio della mente, un tempo era attiva in modi molto diversi negli individui e nel grembo delle nazioni.

Solovjef crede, come una vaga linea generale, che nel corso della storia della cultura e delle idee si possa discernere una sorta di graduale elevazione dell’umanità al di sopra del livello di vita tipico degli animali. Ma non molto di più.

Il valore aggiunto.

(i) Nell’ordine fenomenico esiste sicuramente una stretta associazione e un profondo legame materiale tra l’animale (si pensi alla scimmia) e la forma umana dell’essere,

(ii) Attraverso il suo spirito e il linguaggio in cui questo spirito si esprime, tuttavia, l’uomo, apparentemente, trascende l’animale, anche la scimmia più alta. Solovjef, per esempio, cita Platon o Goethe, paragonati al Papu, come era conosciuto al tempo di Solovjef, o all’impressione di immagine dell’eschimese di quel tempo.

Apparentemente, Solovjef si rifugia nella cultura occidentale per trovare qualcosa che possa “provare” l’evoluzione culturale dall’uomo arcaico all’uomo moderno. Tuttavia, il suo pessimismo culturale profondamente platonico-cristiano gli impedisce di vedere in esso più di un semplice progresso “razionale”.

La scimmia, il “mangiatore di uomini” (semi-selvatico), l’uomo di cultura moderna.

(a) Un mangiatore di uomini non è, forse, di per sé un tipo di uomo molto più alto della scimmia... Ma questo non è dovuto alla natura umana stessa: essa è irriducibile all’animale. Il “basso” dell’orco (e di ogni “selvaggio”) sta nel fatto che, sebbene umano, è apparentemente da situare al di sotto della sua forma di vita tipicamente umana.

“La pienezza umana - dice letteralmente Solovjef - richiede spirito, cioè ragione e volontà. Questi sono presenti - anche se a volte in forma rudimentale - anche nel selvaggio più arretrato”. Solovjef si distingue così categoricamente da un Hume o un Darwin che, disdegnando la mente illuminata, guardava i cosiddetti “selvaggi primitivi”. In questo senso si attiene alla tradizione biblica, che vede in ogni essere umano, forse rudimentale, un figlio di Dio.

“La scimmia, dice, finché rimane nella forma creatura di una scimmia, non acquisisce alcun plusvalore sostanziale in termini di vita piena.

(b) La coscienza storico-culturale. - Abbiamo visto che l'animale ha una dose di consapevolezza del tempo: nell'ora ricorda un certo numero di cose e anticipa il futuro. Ma non ha una “coscienza storica” di livello umano.

(i).-- La connessione biologica tra i sessi, uno dopo l'altro, negli animali si manifesta, ma solo nell'ereditarietà dei tratti. Anche se gli animali partecipano, in una certa misura (secondo la teoria dell'evoluzione), all'evoluzione delle forme di vita animali e ai suoi gradi completi, i risultati di questa evoluzione su larga scala e la sua finalità sono situati al di fuori della coscienza animale.

(ii).-- Una serie ininterrotta di generi porta dal cosiddetto ‘mangiatore di uomini’ (il ‘selvaggio’ o ‘semi-selvaggio’ nel linguaggio del giorno) a figure come Platone o Goethe. Oltre al legame ereditario, c'è, nella forma umana dell'essere, una solidarietà basata su una memoria storico-culturale.-- Questo è, tra l'altro, il più e il nuovo, che distingue l'uomo dall'animale.

L'uomo deificato e il vero uomo di Dio (Gesù). (22/26)

In contrasto con uno Scheler, che era un seguace cattolico di Platone e di S. Agostino di Tagaste (354/430; il più grande Padre della Chiesa d'Occidente), Solovjef, come realista cristiano russo, menziona anche l'evoluzione iniziata con la comparsa storica di Gesù di Nazareth.

Prima di continuare con le idee di Solovjef sullo sviluppo della vita sulla terra, citiamo un'opinione, che è di natura per rendere più comprensibile il fatto che anche il cristianesimo appartiene all'evoluzione.

W. Vogel, *La religion de l'évolutionnisme*, Bruxelles, 1912, 321, cita Louis Ménéard, *Hermès Trismégiste*, Parigi, 1910.

Idea principale: le religioni nel vero senso della parola sono modi di risolvere i problemi umani.

“Il cristianesimo non ha colpito il centro vivo del mondo antico come un fulmine, ha avuto, a suo modo, un periodo di incubazione. Mentre era ancora alla ricerca dell'articolazione definitiva delle sue principali verità, le menti pensanti della Grecia, dell'Asia e dell'Egitto erano anch'esse alle prese con i problemi di cui cercava la soluzione (...).

L'umanità aveva, infatti, sollevato grandi questioni filosofiche e, tra l'altro, etiche, come l'origine del male, la destinazione finale, la caduta e la redenzione delle anime. La posta in gioco, in quella lotta, era il controllo delle anime.

La soluzione cristiana ai problemi menzionati ha superato tutte le altre (del tempo). Sono anche caduti in una sorta di oblio a causa di ciò. (...). La svolta del cristianesimo fu preparata da coloro che si immaginavano di essere i suoi contendenti, quando in realtà erano solo i suoi precursori.

Meritano il titolo di “precursori del cristianesimo”, anche se alcuni di loro erano contemporanei del cristianesimo e altri sono arrivati un po' più tardi. In particolare: la svolta di una religione risale solo al giorno in cui viene accettata dal popolo. Così come la vera regola di un pretendente incoronato risale solo al giorno in cui la fa”.

Fastidioso è che Ménéard parla in termini politico-militari di “controllo delle anime”. Eppure egli articola una verità fondamentale sulla nostra religione biblica: una volta legata ai problemi della vita reale. In questo senso aveva un carattere vitale - o, come diciamo ora, ‘esistenziale’ -.

Alle “anime” del primo cristianesimo piaceva essere “controllate” dall'impressione che convertirsi al cristianesimo avrebbe risolto uno o più problemi della loro vita.

Ascoltiamo ora cosa dice Solovjef sulla questione.

1.-- Idea principale: il cristianesimo è una nuova forma di essere (forma di vita).

(i) Anche nell'esempio del cristianesimo si vede all'opera una legge dell'evoluzione: le forme di vita inferiori sono una condizione necessaria ("condizionante"), ma non sufficiente ("creatrice") perché quelle superiori seguano.

Applicazione:

(i) Cristo non è semplicemente il prodotto della storia globale pagana e giudaica, così come, per analogia, il regno di Dio, che è l'essenza precedentemente nascosta del cristianesimo di oggi, non è semplicemente il prodotto di quello stesso cristianesimo e della sua attuale storia terrena.

(ii) In altre parole: l'evoluzione biologica (attraverso le forme di vita vegetale, animale e umana basate sull'esistenza inorganica) e la storia culturale (attraverso i suoi problemi e le sue soluzioni parziali) hanno lavorato e lavorano ancora oggi sulle condizioni naturali ed etiche, nella misura in cui sono necessarie all'autonoma autorivelazione dell'Uomo di Dio, Gesù, come modello e fonte di grazia per l'umanità deificata da Lui.

2-- Aspetto principale: la divinità come idea guida. (24/26)

Chi, per esempio, conosce un po' le liturgie cristiane, ispirate soprattutto dai Padri della Chiesa greca (33/800), sa che il leitmotiv è: "L'incarnazione di Dio è la deificazione dell'uomo". Questa idea di base non è che la cristianizzazione di un'idea greca antica, tra le altre, che era già chiaramente espressa dagli Orfici, dai Paleopagorici (560/300) e dai Platonici successivi e in qualche misura elaborata nella liturgia e nella vita quotidiana.

L'uomo diventa veramente umano (cioè realizza la sua vera forma di vita) solo allontanandosi dal livello di vita animale, in una certa misura, e avvicinandosi al livello di vita delle divinità.

Nella tarda antichità - soprattutto dal -200 al +600 - ciò diede origine a un tipo di filosofia separata, chiamata 'theo.sophia', filosofia data da Dio.-- In quella grande tradizione tardoantica si muove il moderno platonico cristiano, che Solovjef ha sempre voluto essere, anche se alcuni aspetti (per esempio una forma talvolta vaga di misticismo orientale) sono criticabili.

(i).-- L'evoluzione interna.

L'idea del 'Regno di Dio' è emersa nella mente umana in due modi:

a. l'ideale dell'uomo pagano divinizzato (per esempio nella forma dell'imperatore (dominato)) e

b. l'idea del 'Regno di Dio', incentrato sul Dio-uomo Gesù.

L'ideale pagano è entrato nelle menti degli uomini di quel tempo attraverso la filosofia "teosofica" come metodo. L'idea biblica del "Regno di Dio" è passata anche nella mente degli ebrei, ma piuttosto attraverso "l'ispirazione profetica", che non esclude necessariamente i libri di saggezza e rivelazione dell'Antico Testamento.

Nota - Che Solovjef propenda effettivamente per le teosofie tardoantiche, appare - brevemente - dal fatto che egli, o.c., 189, n.5, fa notare come entrambi i metodi - quello puramente naturalistico, come preparazione, e quello biblico-profetico, come completamento - nel sistema dell'influentissimo pensatore Filone Giudeo, cioè Filone di Alessandria (-20/+50), siano giunti a un primo tentativo di unificazione: Filone è, quindi, agli occhi di Solovjef "l'ultimo e più grande pensatore del mondo antico".

(ii).-- L'evoluzione esterna.

Parallelamente - ma, naturalmente, più lenta (secondo Solovjef) - a questo duplice sviluppo spirituale interiore, ci fu l'evoluzione esterna: l'unificazione politica e culturale dei principali "popoli storici" dell'Est e dell'Ovest prese forma nell'Imperium Romanum, l'impero romano.

In Grecia e a Roma, tuttavia, l'umanità 'naturale' (precristiana) raggiunse i suoi limiti: vide il senso ultimo della vita in qualcosa di 'assoluto' e 'incondizionato', cioè la deificazione dell'umanità tutta animale.

(i) Tra gli Elleni, questo senso divino di scopo era visibile nella bella forma corporea sensuale (che i Greci interpretavano come qualcosa di "divino", come osservò una volta un Aristotele con i piedi per terra), così come nell'una o nell'altra idea filosofica superiore.

(ii) Con i Romani, la stessa "idea di divinità" si manifestò nella volontà ragionata di costruire un sistema di potere politico-culturale, l'Impero. Questo assunse una forma orientalizzante nella "divinizzazione" che alcuni imperatori successivi a Roma centrarono sulla propria persona e posizione di potere durante quello che fu chiamato "il dominio".

Ma dalla concezione biblica della divinità di Solovjef, l'idea o l'ideale pagano di deificazione doveva rimanere fin troppo astratto o addirittura puramente immaginario.

Con questo giudizio molto negativo sugli antichi dei e dee pagani, Solovjef si colloca in una tradizione puramente ebraico-biblica, che li considerava “niente” (il che è certamente un’esagerazione).

Nel linguaggio occidentale, il mondo divino arrivava oltre la rivelazione biblica, così come le realtà soprannaturali bibliche, oltre il grado “naturale” della realtà.

Nel linguaggio della Chiesa occidentale, questo è chiamato “extra-naturale”. Beh, le realtà soprannaturali non sono, di per sé, assolutamente “niente”. Sono solo “niente” in confronto alla divinità soprannaturale.

3.-- Risultato.

“Eppure l’idea (pagana) di ‘divinità’ richiede di essere incarnata”, - dice Solovjef. In contrasto con l’imperatore romano “divinizzato” come culmine, viene poi il vero Dio-uomo, Gesù. “Come la scimmia anticipa l’uomo, così l’imperatore romano divinizzato annuncia il Dio-uomo”.

Quando il mondo pagano si trovò di fronte al fallimento del suo ideale, alcune anime credenti e alcuni saggi ebbero la prospettiva di qualcosa di diverso ma dello stesso ordine di esseri.

Questa fu - secondo Solovjef - l’incarnazione della Seconda Persona della Santa Trinità, il Figlio del Padre. L’uomo deificato, ma fondamentalmente situato all’interno dell’ordine puramente naturale o extra-naturale, anche se adornato con lo splendore (la gloria) dell’imperatore romano, nel dominato, rimane, infatti, “un sogno vuoto”.

Questo, mentre il Dio-uomo Gesù, anche nel povero aspetto di un rabbino itinerante in Israele, può rivelare la sua vera natura divina, nelle sue guarigioni ed esorcismi.

Conclusione.

Il risultato di un ideale senza uscita si rivela così, a posteriori, l’incarnazione del Figlio di Dio. È qui che inizia l’evoluzione della vita sulla terra:

- (i) un certo grado di preparazione,
- (ii) ma fondamentalmente imprevedibile forma di essere, alla quale si può applicare giustamente il termine “piena umanità”.

Ecco come un vero platonista e credente della Bibbia può brillantemente ‘integrare’, anzi ‘ristabilire’ o ‘aggiornare’, la dottrina evolutiva.

Nota - Vorremmo aggiungere una precisazione alle intuizioni di Solovjef. -- In natura, l'essere diviso è allo stesso tempo il fattore e la posta in gioco di ogni ascesa di livello: l'essere individuale è e rimane, in termini di realtà della vita, di prim'ordine.

Conseguenza: *il* livello in cui qualcosa vive è determinato dalle forme di creature (*nota:* inorganiche, vegetali, animali, umane), ma queste forme di creature (livelli) sono, in termini di valore di realtà, solo di seconda scelta. Il livello di vita significa la fase in cui si muovono le singole creature, l'ambiente di vita generale che è stato stabilito dal loro progresso lungo la scala dell'evoluzione.

Cfr. W. Vogel, *La religion de l'évolutionnisme*, 325, dove l'autore annota un'idea analoga.-- Certo, Solovjef ha messo in evidenza le infinite alternanze che gli esseri individuali rappresentano all'interno dell'"ordine" (tipo di vita, forma di essere), soprattutto nella fase umana dell'evoluzione. Tuttavia, vale la pena sottolineare questa singolarizzazione del tipo generale.

Ciò che, infatti, moltissimi scienziati professionisti dimenticano è che, non appena si entra nello stadio della vita (pianta, animale, uomo), entra in vigore l'osservazione di Padre Ch. Lahr, S.J, *Logique*, Paris, 1933-27, 605. "Le scienze biologiche comprendono quindi, allo stesso tempo, le scienze che si occupano dei fatti, che hanno un ordine nel tempo, e le scienze che si occupano degli esseri, cioè delle forme di vita, che vivono insieme nello spazio.

(i) Nella misura in cui le scienze della vita si occupano di fatti, il loro metodo è quello delle scienze naturali.

(ii) Nella misura in cui si interessano agli esseri individuali e al loro tipo, "il loro metodo differisce abbastanza da quello delle scienze naturali". Non è una legge che è centrale.

Il termine "tipo

Un tipo di essere vivente è tutto ciò che è un sistema di tratti: un certo numero di tratti distinguibili esistono invariabilmente e necessariamente insieme (tali che uno di essi (distinto) non esiste senza l'altro (non separato)), mentre escludono certi altri tratti.

Modello applicabile.

1. Il tipo di induzione è di tipo socratico: si esamina un numero limitato di individui a caso - per esempio un certo numero di mucche -; si confronta (metodo comparativo); si arriva a un sistema di caratteristiche. Poi si generalizza: ciò che si è trovato di alcuni individui, si afferma di tutti (induzione socratica), cioè il tipo.

2. È stato stabilito che le mucche sono “ruminanti” (Ruminantia), come lo sono, per esempio, cervi, cammelli e giraffe.

a. Un ruminante include sempre: zoccoli biancastri, stomaci multipli, molari con corona piatta (= il sistema dei tratti: distinti, ma non separati).

b. Questo sistema esclude sempre: branchie, stomaco singolo, canini, molari con una corona di pomelli (= il sistema dei predatori).

Targeting.

Lahr, O.c., 607, dice che una tale tipologia fa appello alla purposiveness come principio (quello che governa il sistema di caratteristiche degli esseri viventi, come i ruminanti o i predatori). Per spiegare la coerenza tipica dei tratti - la loro invariabilità, la loro combinazione - si deve proporre l'adattamento di tali forme di vita all'ambiente:

“Così si comprende il fatto che tanti esemplari (individui), testimoni di un'esistenza individuale e indipendente, soggetti - per il resto - a una tale varietà di condizioni di vita esterne, tuttavia, da un sesso all'altro, seguono lo stesso tipo di comportamento e continuano a ripetere immutati gli stessi tratti tipici”.

Jakob von Uexküll

von Uexküll (1864/1944; biologo romantico), ad esempio nel suo *Theoretische Biologie* (1920), dà come modello il compito (della famiglia degli acari (Ixodidae), che vive come parassita sulla pelle dei mammiferi): la zecca ha solo tre sensi: la vista le permette di trovare un ramo; l'olfatto e la temperatura le permettono di sentire un animale a sangue caldo passare sotto quel ramo. La zecca scende su quell'animale per succhiarne il sangue.

I sensi dell'animale, cioè, sono una specie di “sette”: la loro sola costruzione permette di far passare attraverso di essi solo ciò che è necessario alla sua vita e alla sua sopravvivenza. Dal suo gruppo di sensi altamente adattati e specializzati si può dedurre con certezza il suo modo di vivere.

Se volete: l'animale, in quanto animale, è completamente determinato dal suo know-how, espressione della sua forma di creatura.

Arnold Gehlen

Gehlen (1904/1976), per esempio nella sua famosa opera *Der Mensch (Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940)*, si collega alle idee di Uexküll per demarcare l'uomo dall'animale. L'uomo, in contrasto con l'animale iper-sintonizzato, è disadattato, zoologicamente parlando. L'uomo, in contrasto con l'animale iper-sintonizzato, è disadattato, animale parlando. Almeno l'essere umano iniziale: manca di coperture di capelli (non è protetto dall'ambiente); manca di organi di attacco o di fuga (= non protezione); manca di acutezza sensoriale, caratteristica degli animali (disadattamento). Soprattutto nelle condizioni di un neonato e di un bambino.

Conclusione:

Nell'interpretazione di Gehlen (un'interpretazione animale, sottolineiamo) l'uomo è "una forma di essere caratterizzata da difetti". Tutte le capacità - compreso il suo spirito e le sue creazioni culturali - sono compensazioni per le sue mancanze. La natura gli ha dato la ragione e la libertà di volontà, in modo che potesse costruire la sua vita in modo autonomo. Mentre l'animale è iperspecializzato, l'uomo è aperto al mondo che lo circonda. "L'uomo non ha un centro animale. Ha un mondo vivente".

Riferimento bibliografico : H.-J. Schoeps, *Over de mens (contemplazioni dei filosofi moderni)*, Utr./ Atw., 1966, 216 / 232).

Schoeps critica severamente la visione di base di Gehlen: ad esempio con *Adolf Fortmann (1897/ ...), Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel, 1951, dice: "È la mente che costruisce il corpo".

In altre parole, ciò che Gehlen, sulle orme di van Uexkull, ha accuratamente osservato è precisamente la conseguenza della forma di essere dell'uomo, non il contrario.

Più precisamente e nello spirito di Solovjef: proprio perché la coscienza umana non è racchiusa da un iperadattamento, testimonia che è determinata da uno spirito onnicomprensivo e ciò si riflette, fin dall'inizio, nell'accoglienza e nella crescita di questo essere umano che, grazie allo spirito, può disporre di una moltitudine di ruoli (=adattamenti). È proprio a questo scopo che serve il suo disadattamento (animale). Con una forma di essere troppo regolata, la mente aperta sarebbe ostacolata.

Individuo e individualismo con Platon.

Per costruire delle intuizioni (scientifiche e filosofiche) reali e universalmente valide, Platone pose un accento molto forte (alcuni direbbero troppo forte) sull'idea nella sua generalità.

Tuttavia, bisogna stare molto attenti:

(i) Per il sano metodo platonico, come l'ha spiegato ad esempio nella *Settima Lettera*, il fenomeno singolare (ad esempio il cavallo individuale) è e rimane il trampolino per ascendere all'idea universale ('hippotès', 'equitazione', cioè la forma dell'essere realizzata in tutte le copie di 'cavallo');

(ii) come *G.J. de Vries, Plato's image of man*, in: *Tijdschrift v. Philos.* (Lovanio) 15 (1953): 3, 426 / 438, uiteendeed, è:

- a. Combattere radicalmente l'individualismo sfrenato (si pensi ai sofisti),
- b. ma riconoscere - altrettanto radicalmente - l'individualità degli esseri umani.

1. Lo spirito (logos) in ogni individuo è, in principio, identico e anche comune. È per questo che individui molto diversi, come dichiarano espressamente nei dialoghi di Platone, per esempio, e difendono opinioni individuali, possono tuttavia raggiungere un certo grado di unanimità, soprattutto per quanto riguarda i valori principali di una società.

2. Ma ogni individuo può far valere questa identica e comune "ragione" a modo suo (a.c., 434). I tratti individuali della conoscenza, il cui "sistema" contrappone l'individuo, in quanto individuo, al resto, devono quindi essere mantenuti: il positivo (individuale) è, dopo tutto, più ricco, più prezioso (un'immagine superiore del bene supremo (valore - senza - più)), che la mancanza di esso.

De Vries dice quindi giustamente: "Che un Socrate e un Theaitetos - nonostante la loro unione nell'intuizione acquisita congiuntamente - ognuno a modo suo, per differenza di età e di temperamento, realizzino la ragione in se stessi, è un arricchimento della vita filosofica, che Platone non ha voluto perdere. nonostante l'aspirazione all'"unità", la diversità rimane un valore positivo" (A.c.,10). (A.c.,434v.).

Nella teologia di Platone, questo sano individualismo è ulteriormente rafforzato: ogni persona cerca di rappresentare a modo suo nella vita la divinità che ha seguito durante il viaggio lungo l'asse celeste per contemplare i "regni celesti". -- Dopo la morte, l'anima individuale non si fonde in una vaga anima dell'universo: rimane un individuo.

B.III.-- L'idealismo teocentrico. (31/34)

Idealismo” qui sta per “teoria delle idee”.

a. Platon

Platone è il fondatore della dottrina delle idee. Un'idea platonica è:

(i) una forma di essere - ad esempio la forma della materia inorganica, la vita vegetale, la coscienza animale e lo spirito umano -,

(ii) nella misura in cui questa forma di essere governa (come principio, spiegazione di) i fenomeni in cui è accertabile.

Conseguenza: l'evoluzione, nella misura in cui è l'introduzione di forme dell'essere, è allo stesso tempo l'introduzione di idee, che - nell'interpretazione platonica - esistono come modelli di tutte le copie possibili. Il fatto che queste forme di essere, in natura e intorno a noi, debbano essere preesistenti, è dovuto al fatto che sono attive come modelli tono-immagine fin dall'inizio.

Nota - Non è quindi sorprendente che essi siano, nell'interpretazione di Platone, “divini”, tra le altre cose, il contrario di “mortali”.

b. Albino di Smurna

Albino di Smurna (= Smirne) (100/175) è il primo pensatore che, secoli dopo Platone, situa le idee platoniche (divine) nella mente di Dio (come essere supremo, - non ancora compreso come Dio biblico). Le forme delle creature, attive nella natura come modelli pittorici, sono allora idee di Dio. Queste idee di Dio guidano Dio nel fondare (ordinare o, nel senso biblico, anche creare realmente) la natura (l'universo).

Se la teoria platonica delle idee è “ideocentrica” (le idee sono il centro e il culmine divino della sua visione del mondo e della sua filosofia di vita), allora la teoria delle idee di Albino è una “teoria teocentrica delle idee! Dio è il centro e le sue idee (modelli di lavoro, modelli di ordine e di creazione) stanno, contemporaneamente, nella sua mente come modelli per tutto ciò che è ordinato o anche creato da quel Dio.

I platonici cristiani hanno adottato e sviluppato questa tesi. Pensate per esempio a S. Agostino. Era, dopo tutto, facilmente compatibile con la visione biblica di Dio.

È su questo sfondo che si deve comprendere la figura di Soloviev (come quella degli altri realisti russi): sono “idealisti teocentrici”.

Nota - Per comprendere meglio la visione di Solovjef, è opportuno definire più precisamente l'idea di “materia”.

Riferimento bibliografico : *Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, Cahier 41: Science et Matérialisme, Parigi, 1962: dicembre.*

- James K. Feibleman, *The New Materialism*, The Hague, 1970.
- G. Verbeke, *La genesi dello spiritualismo filosofico*, in: Tijdschr. v. Philos. (Leuven) 8 (1946): febr., 4/26;
- *id.*, *La determinazione dell'essenza dello spirituale*, in: Tijdschr. v. Philos. (Lovanio) 8 (1946):4, 435/464.

Spiritualismo

Diciamo, per cominciare, che lo 'Spiritualismo' è:

- (i) la natura non materiale dell'anima umana (spirito) e
- (ii) presuppongono l'immaterialità della Divinità.

Materialismo

Il "materialismo", in questa prospettiva, è la negazione di entrambi i presupposti e la loro riduzione al materiale - o al meramente immaginario.

Quando riassumiamo le infinite discussioni sulla "materia", vediamo che, a grandi linee, ci sono due opinioni principali.

(i) "La materia è ciò che è senza vita, senza coscienza, senza spirito. Chiamiamo una cosa del genere 'materia pura' (nient'altro che materia).

(ii) "Materia" è quella realtà da cui vediamo emergere prima la materia inorganica, poi successivamente la vita, la coscienza, lo spirito. Lo chiamiamo 'materia ricca', (più che materia).

Questo secondo punto di vista è sostenibile solo se si considera la vita, la coscienza e lo spirito come potenziali, cioè come un dono (più o meno nei suoi germi nella materia pura).

Nota - Questa doppia interpretazione è spiegata, in modo molto dettagliato, in *D. Dubarle, D.P., Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*, in: *Science et Matérialisme* (citato sopra), 37/70.

Conseguenza: è chiaro che il concetto di "materialismo" cade in due significati radicalmente diversi, a seconda che si sia "materialisti" nel primo (materia povera) o nel secondo (materia ricca) senso della parola.

Soprattutto i significati moderni della parola 'materialismo' aderiscono al significato 'ricco'.

Nota - In realtà, la nostra storia di idee sull'idea di materia è ancora più ricca.

Riferimento bibliografico :

- J.J. Poortman, *Ochêma (Storia e Significato del Pluralismo Illiano)*, Assen, 1554;
- *id.*, *Vehicles of Consciousness*, 4 voll., Utrecht, 1578 (libri, in cui l'idea del 'pluralismo illirico' è discussa più estesamente).

Ilic" significa "materiale" (per quanto riguarda la sostanza). Pluralismo' significa,

- (i) tranne la materia "grossolana" (della nostra fisica e chimica),
- (ii) Esistono sostanze più rarefatte, "sottili", "fini".

Questi portano poi nomi come ad esempio ‘astrale’ (in una scuola questo significa ciò che in un’altra significa ‘eterico’) o ‘eterico’ (di solito ‘astrale’ significa più sottile e ‘eterico’ meno sottile).

Come è noto, questa antica idea di “sottigliezza” (risale alle religioni arcaiche (e anche i Milesiani, tra cui Anassimandro di Mileto (-610/-547), che li chiamava “apeiron” lo stretto cioè ciò che è suscettibile di tutte le possibili forme grossolane o psichiche-intellettuali, conoscevano questa idea) rimane comune nei circoli occultisti fino ad oggi.

I “materialismi” che mettevano al primo posto questo significato sottile, in opposizione a quello grossolano, erano per esempio lo stoicismo e l’epicureismo (che erano allo stesso tempo profondamente religiosi, certamente la Stoa). Non conoscevano lo stretto concetto platonico di ‘spirituale’ (= spirituale, incorporeo, immateriale).

L’interpretazione di Solovjef.

(1) *La fondazione fenomenale.*

Solovjef afferma molto chiaramente: ci sono fatti (in linguaggio platonico: fenomeni) che possono essere compresi solo se si avanza un’ipotesi evolutiva. “Non può, in questo senso, essere negato”. Questo è puro platonismo.

(2) *L’interpretazione teocentrica-ideologica.*

1.-- Il fatto che, dalle forme inferiori di esistenza, emergano quelle superiori (la vita, la coscienza animale, lo spirito umano) o si rivelino (la vita pneumatica, ispirata dallo spirito di Dio, emanata dal Dio-uomo Gesù), non prova affatto che le forme superiori di esseri - certamente ‘idee’ ai suoi occhi - siano ‘prodotte’ o addirittura ‘create’ da quelle inferiori.

La ragione: ontologicamente, cioè nella misura in cui c’è un contenuto di realtà in esse, le forme superiori di esistenza sono più ricche di realtà, anche se si definiscono solo -in un corso di tempo ed evoluzione- dopo quelle inferiori. Ciò che è meno o non reale non può assolutamente produrre, e tanto meno “creare”, ciò che è più reale.

Solovjef non affronta la questione se la materia reale non possa a volte contenere vita “germinale” (potenziale), coscienza animale e spirito umano.

2.-- *Il ruolo delle forme inferiori dell’essere.*

Questo si limita a fornire “condizioni materiali”, cioè “un ambiente favorevole” (secondo Solovjef).

Nota 1. Quello che Solovjef non menziona lui stesso, ma che certamente può essere citato qui, è l'idea di un "biotopo". Il "biotopo" può essere definito come "il centro (luogo) in cui una pianta o un animale è radicalmente inserito" (il centro appropriato della vita). Questo porta immediatamente al carattere di un habitat piuttosto uniforme (omogeneo).

Nota 2. Nulla vieta, per analogia (significato in parte identico in parte non identico), di parlare di "biotopo dell'uomo" o anche di "uomo pneumatico" (introdotto dal modello Gesù).

Nota 3. Che la materia sia interpretata come senza vita, senza coscienza animale e senza spirito umano o meno (le interpretazioni più povere, più pure e più ricche della materia) non è, in una tale visione, così importante.

Nota 4. Ciò è tanto meno discutibile in quanto l'idea biblica della creazione, che era certamente solovieviana, sostiene che tutte le forme di essere - sia puramente materiali che spirituali - sono create da Dio. Anche quella forma di essere, chiamata 'evoluzione': Dio crea, in modo sovrano trascendente (cioè che trascende l'attualità creata) e, allo stesso tempo, in modo sovrano immanente (cioè situato all'interno della struttura del creato stesso) l'intera evoluzione, - il cui fatto non può quindi mai essere usato come argomento contro il concetto biblico di creazione.

Coloro che, come accade ancora oggi, cercano di contrapporre l'evoluzione all'idea di creazione, presuppongono un'idea viziata (e fondamentalmente ridicola) di "creazione".

Eterno e non eterno.

1. Che l'evoluzione ci mostra, nelle sue forme, cose nuove, - anche il materialista più rozzo lo ammette. -- In un senso limitato, quindi, anche agli occhi di Solovjef, la novità è all'opera.

2. Eppure l'idea di "materia inorganica", "vita organica" (vegetale e animale), "spirito umano", "vita pneumatica" è eterna. In che senso? Poiché Dio, nella visione di Solovjef, esiste da tutta l'eternità, anche i suoi modelli di creazione (idee di Dio) esistono da tutta l'eternità. Così, ciò che appare come "nuovo" nel corso del tempo evolutivo è - di fatto, nello sfondo divino - "eterno".

Nota sul valore del buon senso. (25/48).

Gli specialisti in biologia o in scienze umane (antropologia) potrebbero notare che, ad esempio, la visione di Solovjef sull'evoluzione della vita non tiene conto dei dati scientifici all'avanguardia, ad esempio per quanto riguarda la transizione dall'inorganico all'organico (si pensi alla discussione sui virus).

In altre parole, questi specialisti hanno un certo elitarismo, perché solo gli specialisti possono, in questa ipotesi, parlare con sufficiente autorità della vita e dell'origine ed evoluzione della vita. D'altra parte, dal XVIII secolo, c'è quello che si chiama "commonsensismo".

Quindi, una breve spiegazione del giusto valore di quello che si chiama "buon senso":

Il platonismo in materia (35/38)

Dal momento che stiamo impostando questo corso all'interno dei presupposti del platonismo, consideriamo prima tre punti.

(1). *Il buon senso.*

Non bisogna confondere il "buon senso" con il "senso comune". -- "Comune" significa, qui: "ciò che è comune a un maggior numero di persone". "Comune" qui significa "ciò che, in termini di pensiero logico, funziona correttamente". Platone conosce questo aspetto dell'uomo.

(a) *Cosmico*

I fenomeni, che l'universo ci offre di sperimentare, mostrano, secondo Platone qualcosa come 'anankè', il destino inevitabile. La nostra mente orientata all'ordine non vede attraverso una serie di dati, - non vi trova nessun ordine, nessuna efficienza. L'anankè si presenta come disordinato e inefficiente.

Ma gli stessi fenomeni dell'universo mostrano anche un secondo lato, quello della ragione-scopo. Si chiama "nous" (intellectus, mente) o "logos" (ratio, "ragione").

Nell'universo, oltre ad 'anankè', è all'opera anche 'nous'. Il 'senso comune' è situato nell'aspetto ragionevole-purpose, 'sensato' (non assurdo).

(b) *Umano*

L'anima umana, secondo Platone, è una trinità di facoltà (parti, elementi, aspetti). Nota: Platone non intende dire con questo che non ci sarebbe un quarto aspetto, per esempio. L'enumerazione è senza pretese. Ma è molto utile nella pratica, come verrà mostrato più avanti.

"L'anima è composta da un grande mostro, un leone minore e un piccolo uomo". (G.J. de Vries, *L'immagine dell'uomo di Platone*, in: Tijdschr. v. Phil. 15 (1953): 3, 432).

Questo differenziale (grande, meno grande, piccolo) è anche tradotto da:

(i) **Il grande mostro.** “La parte bramosa” (“epithumet ikon”), cioè i bisogni animali di sonno, cibo e bevande, vita sessuale e proprietà economica),

(ii) **Il leone minore.** “L’orgoglioso” (“thumoeides”) o il danaroso, cioè l’animale, anche se “più nobile” bisogno di onore, che si manifesta in coraggio e fiducia in se stessi, in rabbia e risentimento (se deluso),

(iii) **Il piccolo uomo.** “La parte ragionevole” (“logistikon”), cioè il senso comune nell’uomo. L’aspetto più alto, il vero pensiero logico, Platon lo chiama ‘piccolo’ (‘il piccolo uomo’), in contrasto con il grande mostro e il leone minore.

In breve, Platone non si faceva illusioni sulla quantità di buon senso nell’umanità, come l’aveva conosciuta ad Atene e per esempio in Sicilia.

(2). Opinione pubblica (opinione pubblica).

Nemmeno il buon senso, proprio così, è l’opinione prevalente.-- Platon non si faceva illusioni neanche su questo. Ha conosciuto Socrate di Atene (-469/-399), il suo più tardi grande maestro, fin dalla sua prima giovinezza.

Ebbene, dopo la restaurazione della “democrazia” (come effettivamente funzionava allora, cioè in declino), nel -403, Socrate, su iniziativa di Anutos (= Anytus), uno dei capi del partito popolare moderato, fu accusato in tribunale di “malvagità”. Nel -399 il caso arrivò davanti a una giuria, che lo condannò con una piccola maggioranza. Anche se gli fu data la possibilità di fuggire all’estero, Socrate scelse la morte con la coppa.

Questa ingiustizia, fatta a una figura così alta, scioccò Platon e gli altri sokratiekers. Con alcuni di loro fuggì per qualche tempo nella città di Megara.

Ciò implica che Platone ha chiaramente compreso la malleabilità (‘manipolabilità’) dell’opinione pubblica in una democrazia in decadenza.

In secondo luogo: i sofisti (-450/-350), un gruppo di “maestri di saggezza” che, per denaro, offrivano istruzione, speculavano proprio su questa malleabilità,--attraverso la loro retorica o l’abilità di influenzare l’opinione pubblica, se necessario con mezzi di base (eticamente inferiori). Il che fece sì che Platone, in loro, vedesse il “piccolissimo uomo”.

Il senso comune, in senso meliorativo, era dunque, per Platone, ben diverso da una tale opinione pubblica.

(3). Pensiero di gruppo (pensiero di classe).

Il senso comune, nell'interpretazione platonica, non è nemmeno il pensiero di gruppo, oggetto della sociologia per esempio. -- Era un aristocratico. Ma questo non gli ha impedito di affermare che anche il lavoratore manuale può condurre una vita illuminata dal mondo delle idee (di cui si parlerà più avanti), centro di un aspetto principale del platonismo.

In altre parole, non solo i filosofi professionisti ("filosofia" in senso specialistico), -non solo i "generalisti" ("vita filosofica" in senso generalista) hanno accesso al mondo delle idee, grazie al "nous" (spirito) presente in tutte le persone, in principio.

Per inciso, una vita professionale, come quella del droghiere o dell'oste, per esempio, non è di per sé affatto riprovevole: nella misura in cui tali persone sono 'buone' (partecipano all'idea più alta del 'bene'), la loro vita professionale è 'plausibile' (G.J. de Vries, a.c.,432;435).

Conclusioni.-- Nell'interpretazione platonica, il senso comune è ciò che, in termini di senso comune, è presente in tutti gli esseri umani, almeno in linea di principio, e che essi, nel contesto di una qualche comunità (ad esempio una polis o città-stato; ad esempio l'oikoumenè, il mondo abitato conosciuto al tempo), sono in grado di manifestare.

Platone non nega che ci possano essere grandi differenze d'opinione tra i popoli (era troppo navigato per questo) o, non ultimo, tra gli individui (questo è abbondantemente chiaro da tutti i suoi dialoghi): la 'ragione' o 'spirito' che è fondamentalmente la stessa in tutti gli uomini rimane, per lui, un fatto, nonostante le contraddizioni manifeste.

Nota - La neurologia e la psichiatria più recenti hanno scoperto che anche nel:
(i) neuroticus / neurotica (il paziente nervoso),
(ii) lo psicopatico/psicopatico e
(iii) la mente psicotica/psicotica (l'anima malata) ed eventualmente la mente logicamente coerente rimane attiva, anche se in misura minore o maggiore disturbata.

Un primo esempio è la paranoia: un mucchio di deliri (senza molto contatto con il mondo quotidiano), messi insieme per formare una specie di "sistema chiuso", tradisce lo spirito che è fondamentalmente presente in tutte le persone.

Lo stesso vale per l'etnologia: i primitivi pensano in modo logico, anche se a partire dai loro assiomi o presupposti.

Una buona parte della pedagogia di oggi riconosce che i bambini condividono “la mente comune”. Tuttavia, di nuovo, come i Primitivi, la mente dei bambini ha i suoi preconcetti, alcuni dei quali differiscono da quelli degli adulti.

In altre parole, nel bambino, nel primitivo, nel paziente psichiatrico, “la piccola persona”, cioè la mente primordialmente sana che non può essere offuscata da nulla, è sempre attiva, in misura maggiore o minore.

Nota: in termini strettamente logici: bambini e primitivi, pazzi e normali hanno una stessa logica, che si basa sulla collezione (tutti/qualcuno/uno solo/nessuno) e soprattutto sul sistema (= sistema: intero/alcune parti/una sola parte). Ma ognuna di queste categorie applica questa logica unica, identica e universale in modo diverso (anche perché ognuna di esse ha i propri presupposti (assiomi, lemmi)).

il senso comune”.

Il termine deriva da Claude Buffier

René Descartes (1596/1650; fondatore della vena aprioristica all’interno del razionalismo illuminista moderno) è partito da ‘le sens intime’ (la mente individuale): il soggetto moderno o io guarda sia se stesso che il mondo esterno (compresi i suoi simili) dall’interno (in una sorta di introspezione). Questo è il cosiddetto metodo del ‘le sens intime’ (il metodo della coscienza individuale). Cartesio costruisce tutta la scienza professionale e tutta la filosofia moderna-illuminista su questa certezza di base ultra-piccola, come una specie di sovrastruttura.

Claude Buffier (1661/1737). Al contrario, il gesuita *Claude Buffier*, nel suo *Traité des premières vérités* (1717), propone il metodo del senso comune: invece del ‘le sens intime’ di Cartesio, propone ‘le sens commun’, la ragione nella misura in cui è comune a tutti gli uomini. Il senso comune vede intuitivamente che, oltre al proprio io interiore (lato introspettivo), il mondo esterno con i suoi simili (lato estrospettivo) sono ugualmente reali e certi.

Il senso comune (Thomas Reid) (38/40)

David Hume (1711/1776; figura di punta della tendenza sperimentalista (“empirista”) all’interno del razionalismo illuminato moderno) voleva fondare una scienza dell’uomo su una base puramente sperimentale (contro la Scolastica medievale e, soprattutto, contro il metodo cartesiano de “le sens intime”, che ragionava aprioristicamente).

(a) Il ventitreenne *Hume* pubblicò, nel 1739, *A Treatise on Human Nature* (due capitoli). Hume è - come si dice - come Cartesio, un mediatore: noi raggiungiamo il nostro io più profondo, le cose del mondo esterno, i nostri simili, consapevolmente, non se non indirettamente, per mezzo di rappresentazioni (da cui il nome 'Rappresentazionismo').

Non è il mio sé (come essere permanentemente esistente), ma solo una rappresentazione ('idea') di esso che raggiungo direttamente. Lo stesso vale per il mondo esterno e il vicino.

Da questo, Hume conclude uno scetticismo radicale: la sua certezza radicale e scientifica sono solo le impressioni (rappresentazioni) dei dati, non i dati stessi.

(b).1. *Thomas Reid* (1710/1796; noto tra l'altro per il suo *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764)) fu profondamente scioccato dallo scetticismo moderno-razionale: le certezze della vita, che tutti tranne le menti illuminate pensavano di avere, sembravano totalmente minate.

Come contro-modello, Reid progetta una filosofia del senso comune (chiamata anche "filosofia scozzese"), come base di una scienza della mente.

(b).2. Il primo esempio di una tale scienza della mente è il metodo sperimentale di *Francis Bacon* (1561/1626; *Novum organum scientiarum* (1620)), come fu elaborato in una fisica matematica (fisica matematica) da *Isaac Newton* (1642/1727; *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687)) tra gli altri e soprattutto.

Reid ha notato che Newton, mentre ragionava, partiva da premesse trovate dall'esperienza e dal ragionamento induttivo (= generalizzazione) tra gli altri, e da lì proseguiva il ragionamento.

Il secondo esempio: la geometria euclidea. Anche *Euclide* di Alessandria (-323/-283; *Elementi di geometria*) partiva da proposizioni, chiamate 'assiomi' (postulati), per ragionare da lì. Sperimentando o ragionando a priori (Newton, Euclide), si parte sempre da certezze concepite intuitivamente, non provate o provabili.

(b).3. Le scienze umane, come le immaginava Reid, dovevano assomigliare a quel metodo.

(i) Ci sono le premesse della logica; - per esempio, il fatto che "due più due fa quattro" - che il rosso è diverso dal blu. Ci sono anche i precetti della matematica, inconfondibili.

Reid chiama entrambe le classi di certezze di base certezze "necessarie", presupposti.

(ii) Ma ci sono anche le ipotesi non necessarie (accidentali, contingenti):

a. la realtà, immediatamente colta (immediatismo) di tutto ciò che è chiaramente percepibile;

b.1. la realtà immediatamente afferrata di tutto ciò che è ricordato, nella misura in cui è chiaramente percepito (memoria);

b.2. la realtà immediatamente afferrata del sé permanentemente esistente, nella misura in cui è indirettamente suscettibile nei nostri stati interiori (per esempio “mi sento in salute”) o atti (“ho preso quella decisione”) (coscienza dell’io); -- finora Reid sembra piuttosto cartesiano (le sens intime o il lato introspettivo).

c.1. C’è, estrospettivamente, la realtà direttamente percepibile di un mondo esterno, il che rende la nostra mente, in effetti, una mente nel mondo;

c.2. Inoltre, lì, in mezzo a quel mondo, c’è una moltitudine di esseri umani simili, la cui “mente” è più o meno direttamente riconducibile al loro comportamento (alter ego, compagni di umanità). - Così che, nella filosofia della mente di Reid, emergiamo come “menti-con-altre-mente-in-mondo”. In un mondo comune, quindi. Questo è molto diverso dalla solitudine illuminista-razionalista di molti ‘io’, chiusi nella loro vita interiore e che osservano da lontano ciò che sembra essere o è fuori. Il che deve portare ad uno scetticismo radicale.

Conclusion: i postulati delle scienze umane costituiscono la seconda parte (contingente) del capitolo dei postulati.

(b).4. Metodologico.

La geometria di Euclide è deduttiva, basata su assiomi (postulati).

La fisica matematica newtoniana funziona induttivamente (= una forma di metodo riduttivo), partendo dalle proprie premesse (in parte scoperte dall’esperienza).

La conoscenza è quindi in tutti i casi basata su premesse, dalle quali si traggono conclusioni in modo deduttivo o induttivo.

Ma dove si colloca la comprensione intuitiva delle proposizioni stesse? Reid chiama questa capacità ‘comon sense’, il senso comune. Nessuno ne è privato: è comune a tutti gli uomini.

Conclusion: Il pensiero comune è un pensiero scientifico, ma per una volta non porta allo scetticismo, ma si basa sulle certezze della vita.

Nota - Si può tranquillamente confrontare la scienza della mente di Dilthey con quella di Reid. Si può, infatti, vedere il metodo di Dilthey come un'elaborazione e una precisione del metodo commonsensista di Reid. Cfr. *FLL 05v.*

Nota -- Ciò che de Vries, a.c.,434, chiama "il discorso comune" con Platone, è reso più chiaro in *Luc Brisson, Lettres de Platon*, Paris, 1986 ("seule la septième est authentique") e in *Platon, Der siebente Brief (An die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus)*, Calw, 1948, 35.

1. Platone, in quel passus, resiste al fatto che alcuni dei suoi insegnamenti siano espressi e/o pubblicati in termini scolastici. Perché: in questo caso, l'allievo rischia di aggrapparsi all'espressione puramente verbale, senza afferrare direttamente e con la mente viva l'idea alta, che è più o meno oscurata in essa.

In poche parole: quell'allievo potrebbe - come un computer - riprodurre le parole in modo molto accurato, ma lasciare che il significato più profondo (l'idea) passi inosservato - inconsapevole di ciò che viene effettivamente detto e significato.

2. Il metodo giusto è "il senso comune", "la piccola persona" in ognuno di noi: "Ma sia le conversazioni ripetute ("dialoghi"), proprio su questi punti di apprendimento, che la coesistenza intima fanno nascere, improvvisamente, una tale idea nell'anima. Come la luce che si accende da una scintilla di fuoco. In seguito, un'idea del genere si apre la strada da sola" (*Der siebente Brief*, 35).

Conclusione.-- La somiglianza tra il 'piccolo uomo' di Platone in tutte le persone e il 'Senso comune' di Reid è impressionante. Ma, soprattutto qui, cerchiamo la *profonda differenza*:

(a) Prima di Platone, in un certo numero di scuole filosofiche greche antiche (per esempio i Paleopitagorici), la "hetaireia" era la scuola di pensiero. Anche Anassimandro di Mileto (-610/-545; seconda figura tra i Paleomilesi) fu chiamato 'hetairos', il socio pensatore, del suo predecessore Talete di Mileto (-624/-545; il primo pensatore scientifico dell'antica Grecia). Relazionarsi con qualcuno che la pensa come te era la base.

(b) Con il Nominalismo tardo-medievale (si pensi a un Guglielmo di Ockham (1300/1350)), si comincia a pensare individualmente-soggettivamente. Il fatto che Cartesio prenda "le sens intime" come punto di partenza è un'estensione di questo.

È proprio contro questo che un Buffier (il senso comune) e un Reid (il senso comune) si ribellano: vogliono uscire dalla carcassa angusta e soffocante del ‘soggetto’ moderno (l’io con il suo mondo interiore, attraverso il quale guarda tutto, in modo distaccato).

A proposito: i Fenomenologi (almeno in parte) e, soprattutto, gli Esistenzialisti hanno preso una posizione molto simile al pensiero illuminista-razionalista, ed è per questo che i Commonsensists mettono così tanto l’accento su un mondo esterno, sui compagni, come forze reali e immediatamente date. Qualcosa di cui Platon aveva molto meno bisogno.

Il tipo di pensiero prescientifico. (42/48)

Un’applicazione della “piccola persona” in ognuno di noi, del senso comune, è l’intuizione che possono dimostrare le persone non scientificamente preparate.

Il commonsensismo - va ripetuto - non è un tipo di pensiero non scientifico o antiscientifico. Al contrario. Ma ha un occhio di riguardo per il lato molto debole dell’elitismo scienziato (cioè, l’elitismo che è ossessionato dalla scienza), che sembra parlare e imporsi come se solo gli specialisti della scienza possedessero la vera conoscenza, come se avessero una sorta di monopolio sulla vera intuizione. Come un’élite.

Modello psicologico. (42/43)

Prendiamo in prestito l’esempio dal *Dr. Noël Lamare, De passionele jaloezie (La gelosia passionale)*, Kapellen - Anversa, s.d.,157. Questo libro è una traduzione (a volte fastidiosamente cattiva) di un lavoro francese sull’invidia patologica, paranoica, in tutte le sue forme.

La pagina 157 parla di una donna sposata che, entro gli stretti confini della vita matrimoniale tradizionale, crea situazioni estremamente dolorose.

(1).-- *La proposizione.*

Il dottor Lamare - un po’ in vena psicoanalitica - sostiene che le persone “gelose” (uomini, donne) - “gelose” nel senso di “malate di gelosia” - sono in realtà, nei loro sforzi e obiettivi inconsci, omofili (lesbiche) mascherati e non consapevoli.

(2).-- *L’argomento.*

Il linguaggio della donna in questione è, per esempio, il seguente: “Tutte le donne che mio marito incontra lungo la strada, lui ‘divora con gli occhi’. Mostra “reali tendenze alla rottura”.

Ma il suo modo di dire (‘stile’) ha una particolare ‘enfasi’, ‘tonalità’: dietro questa disapprovazione moraleggiante c’è ‘qualcosa’ (un fattore; nel linguaggio platonico: uno ‘stoicheion’, elemento esplicativo).

Quel ‘qualcosa’ **(i)** determina sì il suo discorso, **(ii)** ma non è esplicitamente menzionato nel testo delle sue parole (al contrario, è ‘soppresso’, -- nel linguaggio psicoanalitico: ‘represso’ (inconsciamente) o ‘represso’ (consapevolmente)). In linguaggio tradizionale: “non vuole sapere quel ‘qualcosa’”.

(2).a.-- Il senso comune.

Un giorno, il marito in questione dice: “Dopo tutto” - non senza ironia - “sono, agli occhi di mia moglie, una specie di donnaiolo. Ma, nel frattempo, quella - di noi due - che è più interessata alle donne, -- quella che (in altre parole) ‘tradisce’ l’altra (almeno moralmente parlando), è, prima di tutto, mia moglie stessa”. Con il termine “moralmente” si intende “interiormente”.

(2).b.-- La comprensione scientifica.

“Per quanto l’uomo fosse inesperto di psicologia profonda, aveva trovato - quasi da solo - la spiegazione di questo strano comportamento di sua moglie”. Così, letteralmente, il dottor Lamare.

(i) Durante i suoi contatti, aveva notato che la donna nutriva un estremo disprezzo, anzi un odio sconfinato, per le mogli del suo stesso sesso.

(ii) È, secondo lui, così: mentre lei vede il marito “sbirciare”, in realtà è lei stessa - a causa dell’identificazione con lui (“transfert”) - che “sbircia” i suoi partner sessuali, le donne, con gli occhi. Succede che lei, lungo la strada, per esempio, torna da quelle donne, le prende brutalmente con lo sguardo e le guarda da vicino, si avvicina a loro in modo curioso o, a volte, segue lei stessa le loro orme.

Ma lei non se ne rende conto, lo sopprime. È come una lesbica che, gelosa di suo marito perché può avvicinare, guardare, ammirare le donne in tutto onore, è felice che lui commetta “quel peccato” perché lei può poi occuparsene.

(iii) Vedere - dice Lamare - tali signore gelose nella bella stagione e nei luoghi estivi, quando i suoi partner sessuali vanno in giro mezzi o tre quarti nudi: il loro comportamento è “molto particolare” (intende: la tendenza inconsciamente lesbica e l’attenzione ai partner sessuali sgorga così).

Conclusione.-- Senza essere uno psicologo professionista, un neurologo o uno psichiatra, quell’uomo era un vero esperto di persone.

Modello sociologico. (44/45)

Andrei Amalrik, Raspoutine, Parigi, 1982, 190, ci dà un modello di comprensione sociale.

Rasputin

Grigori Novykh (1872/1916; soprannome: Rasputin) non è un vero “monaco” (monaco nella Chiesa ortodossa russa); era un “divo” (individuo che si è fatto da solo, con apparente talento; se volete: un carismatico).

a. Era un guaritore, tra l’altro: fermò l’emorragia dello tsarevich, che soffriva di un’emorragia. Il che, naturalmente, gli provocava non poca invidia.

b. Ma esercitò, tra l’altro, alla corte dello zar russo, un’influenza politica talvolta decisiva.

Nel 1916, fu assassinato - in modo altrimenti raccapricciante - da due parenti dello zar e da un membro del parlamento.

Per concludere: Rasputin era molto dotato, ma analfabeta e aveva debolezze fastidiose. E.D. Chermensky (storico sovietico), per esempio, lo descrive come “senza cultura” e, quindi, “politicamente incompetente”. Qualcosa su cui Amalrik non è facilmente d’accordo. Noi analizziamo.

(1) La tesi di Amalrik: “Come persona che non ha seguito alcun corso di studi formale, mi rifiuto di accettare la piatta opinione di Chermensky sul mandarino”.

(2) Argomento di Amalrik.

(I) L’evidenza induttiva. Campioni - preferibilmente molti - dalla storia culturale spesso lo dimostrano:

1/ autodidatti incolti o semicolti

2/ tratti dagli strati più bassi della società,

Alcuni imperatori bizantini, per esempio, hanno iniziato come semplici soldati (chi non pensa al caporale Adolf Hitler?). (Anche Nikita Khrushchev (1894/1971; primo segretario del Partito Comunista): i suoi discorsi maldestri provocavano le risate generali, ma - almeno nei primi anni della sua politica - riuscì a salvare l’Unione Sovietica da una situazione pericolosa.

(II) Definizione approssimativa.

1./ Ad Amalrik è successo - “come a tutti” (dice) - di ricevere consigli da semplici contadini russi, che avevano più senso dei consigli di esperti carichi di diplomi. L’“utilità” è, agli occhi di Amalrik, un elemento decisivo della definizione.

2./ “L’intelligenza innata e l’abilità pratica permettono spesso di padroneggiare problemi complicati. Il “buon senso”, qui sotto forma di intelligenza innata e senso pratico, è la radice (secondo elemento di definizione).

(III) L’applicazione sociale.

(a) Secondo Amalrik, per esempio, la politica è tale che :

a/ infatti ogni politico è un autodidatta (si impara poco la politica dai libri) e

b/ una presa diretta dell’essenza dei problemi è l’unico metodo praticabile.

Ora sappiamo più precisamente cosa significa “senso”, essere in grado di analizzare una situazione politica complessa in modo tale che si possa vedere la sua forma essenziale, ridotta al suo nucleo.

“Questo, mentre un’analisi con i cosiddetti ‘strumenti comuni’ conta gli alberi senza rendersi conto che questi alberi formano una foresta”. Così dice letteralmente Amalrik.

In altre parole: gli specialisti si perdono in così tanti dettagli (“alberi”) che non vedono più la totalità (“foresta”) in cui si trovano. E questa totalità è ridotta al suo nucleo essenziale.

(b) L’esempio di Rasputin - L’ampia informazione (base di ampiezza mentale) che Rasputin possedeva, l’ha acquisita con metodo: grazie alla sua vita, ha potuto fare uno spaccato di tutta la società russa, - dalla feccia della società (gli emarginati) all’élite della nobiltà, conosceva praticamente tutti gli strati vivendo in essi.

Di conseguenza, il suo intuito, sociologicamente parlando, era più ricco di quello del contadino che non lasciava mai il suo villaggio, o dell’ufficiale che era confinato nel ristretto orizzonte del suo reggimento, o del mercante, dell’industriale, del signorotto o del funzionario, ognuno dei quali viveva confinato nella sua ristretta cerchia e le cui opinioni erano valide solo per il limitato orizzonte di essa.

Conclusion: “Questa intelligenza di Rasputin è stata dunque notata da quasi tutti, amici o nemici, che l’hanno conosciuto”. Così, letteralmente, Amalrik.

Immanuel Kant

I. Kant (1724/1804; figura di punta del razionalismo illuminato tedesco).-- Nei suoi *Prolegomeni* (1783) la mente illuminata si mostra: è, infatti, “eine grosze Gabe des Himmels” possedere un intelletto umano indisturbato. Ma bisogna provarlo con i fatti. Invocare il “senso comune” come argomento significa trasformarlo in una specie di oracolo indiscutibile. Il vero filosofare richiede “eine kritische Vernunft”.

Si vede il sospetto e anche l’errata interpretazione di Reid, per esempio.

Dopo tutto, per Buffier e Reid si trattava di un insieme di presupposti, che ognuno, a modo suo, fa e che scaturiscono dal senso comune.

Kant fa una pretesa (altrimenti ridicola) di questo. Anche Kant, con la sua “mente critica”, parte da presupposti - a volte tutt’altro che provati -. La sua sprezzante critica al senso comune lo nasconde, in modo acritico. Perché, se c’è qualcosa di ‘critico’, è l’acuta consapevolezza che tutti noi, critici o ingenui, attingiamo a una fonte di presupposti.

Una difesa del senso comune (George Edward Moore). (46/48).

(a). G.E. Moore (1873/1958) è situato nella Filosofia Analitica (che è anche chiamata: ‘Filosofia Linguistica’, ‘Filosofia Analitica del Linguaggio’, ‘Analisi Filosofica’). Il nome e ciò che è indicato da un nome (il nominato) sono centrali. Questi sono evidenziati nell’analisi dei concetti (termini), dei giudizi (proposizioni) e dei ragionamenti. A volte in elaborazioni molto dettagliate.

Il primo periodo della filosofia dell’analisi del linguaggio inizia intorno al 1900, con due figure principali, G.E. Moore e *Bertrand Russell* (1872/1970; *Atomismo logico*).

Riferimento bibliografico :

-- *G. Nuchelmans, Survey of Analytical Philosophy*, Utr./Antw., 1969 (riguardante Moore: oc., 62/79);

-- *Prove di filosofia analitica*, Hilversum/Amsterdam, 1967;

-- *Louis Vax, L’empirismo logico (De Bertrand Russell à Nelson Goodman)*, Paris, 1970.

(b). *A Defence of Common Sense* è apparso in: *Contemporary British Philosophy*, Londra, 1925.

Come analizzare le proposizioni (preposizioni) del Senso Comune, che sappiamo essere vere, attraverso l’analisi logica del linguaggio? Questa è forse la principale preoccupazione di Moore.

L’analisi di un linguaggio filosofico.

(a) È un fatto che molti filosofi usano un linguaggio che a volte si discosta fortemente dall’uso del linguaggio comune (terminologia specialistica propria). Questo rende il linguaggio a volte molto oscuro e “tecnico”. Difficoltà di comprensione, quindi.

(b) È un fatto che molti pensatori sostengono proposizioni (e partono da presupposti) che sembrano contraddire il senso comune: ad esempio, che non ci sono cose materiali in un mondo indipendente dalla coscienza. Che non ci sono cose materiali in un mondo indipendente dalla coscienza; che ognuno di noi non sa (con assoluta certezza) se l’”alter ego” (l’altro sé, il compagno di vita) ha lo stesso tipo di esperienza (interiore) che abbiamo noi; che il “tempo” e lo “spazio” non esistono; che, quando si tratta di dati empiricamente stabiliti, non possiamo mai raggiungere una vera certezza. Di nuovo: difficoltà di comprensione.

La domanda pressante di Moore: per mezzo di quale tipo di analisi (del linguaggio e delle realtà corrispondenti a quel linguaggio) possiamo verificare sia l'uso del linguaggio che le proposizioni di tali filosofi?

Il metodo comparativo.

Possiamo, certamente, confrontare il linguaggio e le affermazioni del filosofo (come delineato sopra) e quelle dell'uomo e della donna comuni, rappresentanti del pensiero pre-scientifico e pre-guerriero. Cosa ci colpisce allora?

(a) Di regola, i concetti di giudizio e di ragionamento (le operazioni logiche) delle persone comuni, non elitarie, sono espressi nel linguaggio generalmente comprensibile della vita quotidiana.

(b) In molti casi, i presupposti dell'uomo comune sono indiscutibilmente veri: ad esempio

- Che ci sono, infatti, cose materiali, indipendenti dalla nostra coscienza (cioè il senso comune non è coscienzioso);

- Che posso vedere, quotidianamente e nel contatto diretto con i miei simili, che le loro tendenze psichiche sono simili alle mie (nessun solipsismo, nessun individualismo soggettivista);

- Che io, effettivamente, vivo nel tempo e nello spazio (ieri ero ad Anversa, oggi sono a Herentals, domani a Bruxelles) (niente iperspiritualismo);

- che riguardo a qualche fatto empirico (ad esempio, se mio figlio sta facendo del suo meglio a scuola), è possibile avere una certezza assoluta (non lo scetticismo umiano).

Conclusione - Moore sottolinea, tra l'altro, le contraddizioni interne: un pensatore (forse ispirato da idee orientali) negherà l'esistenza del 'tempo' (la vita bloccata nel tempo) e, pur spiegando tale cosa, terrà conto di quello stesso tempo (iniziando, continuando e finendo, per esempio).

Il risultato di Moore:

(i) anche se non tutte le affermazioni dell'uomo comune (evidentemente solo un tipo di "piccolo uomo" di Platone e la premessa di Buffier e Reid) sono indiscutibilmente vere,

(ii) Eppure, in molti casi, sono più solide delle proposizioni talvolta molto paradossali e stravaganti di alcuni filosofi.

In altre parole, non tutte, alcune affermazioni della gente comune sono vere. Questo, mentre una serie di affermazioni filosofiche e specialistiche sono false.

Moore difende quindi il diritto:

- (a) dalla lingua comune e
- (b) dai presupposti del tipo umano ordinario (chiamato senso comune, ma che in realtà ne rappresenta solo un tipo) anche nelle discussioni puramente tecnico-filosofiche.

“Non è possibile che queste convinzioni (e il linguaggio in cui sono espresse) vadano incontro al primo ragionamento filosofico. Al contrario, c’è un nucleo duro di tali credenze contro il quale nessun ragionamento filosofico può reggere. (G. Nuchelmans, *Survey of Analytical Philosophy*, 68). Ecco come Nuchelmans riassume la posizione di Moore.

Come dice *Françoise Armengaud, G.E. Moore*, in: *D. Huisman, dir., Dictionnaire des philosophes*, Paris, 1984, 1859, il termine ‘comon sense’, nel linguaggio di Moore, significa:

- (i) non un insieme di credenze e pregiudizi popolari,
- (ii) né l’opinione diretta (ortodossa, autorevole) della maggioranza,
- (iii) Né un tesoro di opinioni universali e innate.

In altre parole: designa le intuizioni, proprie dei non specialisti. Ma si noti: nella prospettiva di Platone (la ragione comune, il “piccolo uomo” in ogni essere umano), in quella di Buffier e Reid (fonte della premessa), “senso comune” significa qualcos’altro, cioè ciò che è sano tra le opinioni della gente comune.

O in altre parole, il buon senso non è monopolio degli specialisti; anche la gente comune possiede (parte del) buon senso.

Saggezza.-- Come è noto, nelle antiche civiltà, il termine ‘saggezza’ significava una valida intuizione.

Con il tempo, è diventato il termine che indica “educazione generale” e “filosofia specializzata”. La saggezza differisce dalla politeia (polumatheia, polumathia) e da entrambe le accezioni successive sopra menzionate.

Ancora oggi diciamo, per esempio, “Quella donna mostra una grande saggezza”. Oppure: “Quell’uomo possedeva una grande saggezza”.

In effetti, il termine “saggezza” copre un sapere che scaturisce dalla vita, non un’istruzione generale o una specializzazione. Il senso comune, nel suo significato proprio, è portatore di saggezza.

Capitolo I. Il metodo dialettico di Platone. (49 /69)

Introduzione.

Riferimento bibliografico :

- E. W. Beth, *La filosofia della matematica*, Antw./Nijmegen, 1944, 32v;
- Albert Gödeckemeyer, *Platon*, Monaco, 1922, 56/63;
- E. De Strycker, *Storia concisa della filosofia antica*, Anversa, 1967, 103v;
- O. Willmann, *Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit*, Braunschweig, 1907, 48ff.

(A). Come dice e mostra E. De Strycker, o.c., 92, il platonismo non è un ‘sistema chiuso’, come si può trovare specialmente con i pensatori illuministi-razionalisti moderni. Per Platone - come per i pitagorici - la filosofia è ‘philosophia’, la ricerca della saggezza (intuizioni valide), per quanto ciò sia possibile per un essere umano su questa terra. “È sempre in cammino e non può fare errore peggiore che pensare di aver raggiunto il punto finale, anche se su una questione molto limitata”. (E. De Strycker, O.c.,92).

Questo è ciò che chiamiamo “il metodo induttivo”, che impara a conoscere la realtà complessiva (l’essere) attraverso il campionamento. “Il sistema - nella misura in cui può esistere un sistema - è quindi essenzialmente incompiuto e consiste in un certo numero di linee convergenti, dirette verso un punto, che è al di fuori del nostro campo visivo”. (Ibidem).

(B). Anche se nelle opere di Platone (dialoghi) ci sono molte parti che sono “informali” (ragionamento non impegnativo), un metodo emerge, con forza, da tutto ciò che ci ha lasciato: il metodo dialettico.

Caratteristiche generali.

Chi, in senso strettamente platonico (perché il termine ‘dialettica’ ha più di un significato), può essere chiamato ‘dialettico/i’?

(1) Il dialettico pensa -- in primo luogo -- per se stesso e ricerca per se stesso, -- finalizzato alla formazione della propria anima immortale -- ma lo fa -- in secondo luogo -- in “intima comunione”: in amicizia (presso gli antichi pitagorici e platonici l’amicizia era “sacra”), preoccupato della formazione dell’anima (“psuch.agogia”) del suo simile, che diventa così “hetairos”, compagno di pensiero/socio di pensiero. Questo prende la forma del dialogo (conversazione).

Ma questa consultazione reciproca sulla verità è governata da un metodo:

- (1) definizioni e
- (2) il legame “premessa/ inferenza (proposizione derivata) sono comuni nel corso della conversazione.

In altre parole: il taglio logico è decisivo.

(2) Il dialettico è in contrasto con il retore (maestro di eloquenza) e il sofista (pensatore che usa l'eloquenza).

Il retore, il sofista, cerca prima di tutto di convincersi di qualche proposizione. Soprattutto, cerca di persuadere il suo prossimo, amico o nemico, con la parola scritta o parlata. Nella parola, vede un potere che ha un effetto convincente. Il retore e il sofista cercano di esercitare questo potere delle parole - che si tratti di un ragionamento logicamente valido o non valido è di secondaria importanza - principalmente sul pubblico (nell'assemblea pubblica, in tribunale, in una stanza di discussione).

La decadente democrazia greca (specialmente ateniese e siciliana) era un terreno di sogno per i retori e i sofisti.

Platone era piuttosto ostile a questo tipo di pensiero. L'anima immortale e la sua formazione, i valori superiori, la cerchia piuttosto ristretta della conversazione, gli pesavano troppo. Perseverò con la sua "retorica" (eloquenza e abilità): nel 387/386 comprò un terreno e fondò l'Akadèmeia, l'Accademia, una scuola di dialettica.

Descrizione dettagliata.

Seguendo soprattutto i matematici del suo tempo (soprattutto nei circoli pitagorici), Platone attribuisce grande importanza ai metodi diuretici e ipotetici.

(A).-- *Il metodo dietetico.* (50/51)

I concetti - fin da Socrate - sono stati centrali. Diairesis', divisio, divisione, significa la separazione di un tutto nelle sue parti, di un insieme nei suoi elementi.

I concetti possono essere ordinati tra loro (metodo comparativo): si parte dal "genos" (genere, genere) - ad esempio il concetto animale - per suddividerlo in sottoconcetti, come ad esempio cavallo, cane. Nella moltitudine di "cavallo, cane, gatto" il genere (concetto totale) porta unità. Li riassume da qualche parte.

La definizione può essere derivata da questo: "Un cavallo è un animale che possiede (caratteristiche ben definite), (che lo distinguono dagli altri animali e dal resto del cosmo)". Si vede in esso il genere (collezione universale) e la specie (sottoinsieme).

Nota - Si può confrontare questo metodo diairetico (= diiretico) con *quello che FLL 27v. Tipologia*. Platone sviluppò questo metodo soprattutto nel *Faidros*, nel *Sofista* e nella *Politikè*.

Naturalmente, si può anche lavorare nella direzione opposta: il metodo sinottico.

Creature come un cavallo, un cane o un gatto possono essere riassunte (“sinossi”) nel termine “animale”. In questo modo si situano i concetti (parziali) in un concetto (totale).

Bisogna notare che le persone che definiscono i loro concetti in questo modo, sia per se stessi che, ancora di più, in una conversazione o discussione (eristica), creano chiarezza per l’interlocutore (“compagno di pensiero”). Il che rende superflue molte parole e frasi inutili, anche oggi.

(B).-- Il metodo ipotetico (lemmatico-analitico). (51/69)

Una volta che i concetti sono ben definiti, si è in grado di formulare giudizi chiari (proposizioni, proposizioni derivate).-- Questo tema Platone lo sviluppa soprattutto nello *Stato vi/vii*.

(B).1.-- Il metodo ipotetico nella matematica dell’epoca. (51/54)

L’ipotesi è un giudizio (proposizione, asserzione) che viene proposto - senza prova, senza giustificazione. È il nome della nostra “premessa”.

Da una proposizione si può derivare un teorema (= “sintesi”), come si faceva in matematica all’epoca. O anche: il contrario, da una proposizione (da trovare) si può derivare l’ipotesi (proposizione) (= ‘analysis’).

(i) La “sunthesis

I matematici di quel tempo postulavano “archai” (principia, “principi”) o “stoicheia” (elementa, elementi). Si trattava di proposizioni non dimostrate, considerate irriducibili e ovviamente utili nel ragionamento matematico.

“Coloro che si occupano di geometria e aritmetica partono da premesse. Per esempio, i pari e dispari, le figure, i tre tipi di angoli, - e ciò che corrisponde a loro, secondo il lavoro di indagine.

Poiché presuppongono tali cose - come se le conoscessero con certezza - non danno valore al renderne conto, né per se stessi né per gli altri: ‘È evidente a tutti’”. Così, letteralmente, *Platone* nello *Stato 510c*.

In altre parole, il fatto che Platone “non trovi queste proposizioni così ovvie” si riflette già in questo testo.

(i) Bis: *La prova per assurdo* (*‘reductio ad absurdum’*).
Aristotele lo chiama “apagogè” (prova apagogica).

La struttura di questa “sunthesis” o deduzione (dalle proposizioni) è la seguente: se si parte dalla proposizione, si arriva alla proposizione contraddittoria (contraddittoria). Che è quindi senza rime, “incongruo”. Da qui il nome.

D. Nauta, Logica en model, Bussum, 1970,27v. dice che i matematici pitagorici conoscevano la prova dall’assurdo: “La più bella conquista dei pitagorici è che hanno dimostrato che è impossibile trovare un modello razionale (una frazione) per la radice quadrata del numero 2 (radice 2). Cioè: per il numero il cui quadrato è 2. (...). Il più bell’esempio di “prova dell’assurdo” dell’antichità.

In una dimostrazione per assurdo, si suppone che un contro-modello “esista”, cioè un esempio o “istanza” che soddisfa i particolari del problema ma non la domanda (ciò che deve essere dimostrato).

Si mostra poi sistematicamente che un tale contro-modello non può esistere, perché porta ad una incongruenza o contraddizione (altri termini sono ‘contraddizione’ e ‘paradosso’). Si dimostra allora che ogni oggetto, che soddisfa i dati, deve anche soddisfare la domanda”. (O.c., 27/28).

Conclusion.-- *La* sintesi o deduzione semplice (da assiomi e proposizioni) è la costruzione di un sistema logico, come per esempio la successiva geometria euclidea (*Fll* 39).

(ii) *L’analisi*.

Questo è un movimento all’indietro del pensiero (laddove la sunthesis è un movimento in avanti del pensiero): invece di dedurre da proposizioni (costruzione deduttiva), si cercano gli ‘archai’ (principi, che li governano) o gli ‘stoicheia’ (elementi, che li governano o li spiegano) da queste stesse proposizioni. “Cosa presuppone il concetto di ‘numero pari o dispari?’” In quali condizioni è possibile (concepibile) una figura geometrica? “Quali presupposti governano i tre tipi di angoli?”

Dove la deduzione in avanti (costruzione) parte dalle premesse, la “deduzione” all’indietro cerca le premesse delle premesse. Questa è una ricerca di base. -In questo caso, per esempio, si cercano i fondamenti della matematica o di un’altra scienza positiva. Questo è il modo analitico di pensare: si “analizza” una (proposizione) per le sue condizioni di possibilità - per i suoi “principi” o “elementi”.

Conclusion. Schematicamente riassunto:

(a) sunthesis o costruzione assiomatico-deduttiva: “se (proposizione), allora inferenza”.

(b) analisi o ricerca di base: “se premessa, allora (premesse)”. Il primo movimento di pensiero è progressivo, il secondo regressivo.

Nota: il metodo lemmatico-analitico. (53/54)

Riferimento bibliografico :

-- *O. Willmann, Abrisz der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Wien, 1959-5, 137;

-- *id., Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 48ff (*Das Prinzip der Analysis*). Questo è un tipo di sintesi o deduzione. Uno dei metodi più fruttuosi della matematica moderna, il principio di analisi, è di origine antica e platonica. “Di Platon è stato riferito: “Egli mise per primo l’indagine per mezzo di ‘analysis’ a disposizione del Thespian Leodamas”. (Diogene Laërtios 3:24)”. (*O. Willmann, Gesch.*, 48).

(i).-- Il punto di partenza è la dualità (sistechia, coppia di opposti) ‘dato/richiesto (cercato)’ come è noto a tutti i matematici, tra gli altri. O, in greco antico, ‘faneron/afanes’ (visibile/ invisibile; immediatamente dato/non immediatamente dato).

(ii).-- Il richiesto (= sconosciuto) è, in un lemma, premessa (ipotesi), trattato come se fosse il dato (cioè come se fosse noto).

Viene trattata come se fosse una “scatola nera” (il suo contenuto effettivo rimane per il momento sconosciuto).

Da questo, si traggono conclusioni “deduttive”, in un’analisi delle implicazioni (ipotesi).

O. Willmann, Abrisz, 137, dice giustamente che il nome sarebbe molto meglio “metodo lemmatico-analitico”.

O. Willmann, *Abrisz*, 137, dice: “Di questo tipo sono le soluzioni di questioni che iniziano con la frase: “Supponendo che la questione sia risolta (ecc.)”.

Tutta l'algebra si basa su questo metodo: la quantità sconosciuta (richiesta) viene inserita, lemmaticamente, come la quantità 'x'; immediatamente l'equazione (in cui viene inserita) viene formulata in modo che, per ipotesi, si eseguono operazioni con l'incognita, come se fosse una nota (data)”.

O. Willmann, *Gesch.* 48, dà il seguente modello.-- Il problema recita: “La somma di 7 + un numero (sconosciuto) è 19 (= il dato). Chiesto: qual è questo numero?”.

Nota -- Dove i matematici medievali parlavano di 'res' (l'ignoto), François Viète (1540/1603; fondatore del carattere tipografico) -- chiamato anche Viëta -- e René Descartes (1596/1650) hanno introdotto le lettere (Descartes : 'x').

Infatti: invece di lavorare con i numeri (ad esempio “7 + 12 = 19”), Viète, per la prima volta, ha lavorato con le lettere: “a + b = c”.

Quali progressi sono stati fatti in questo modo? Il progresso matematico sta nel fatto che -- introducendo lettere come lemmi, ipotesi, presupposti (“supponendo che il numero richiesto sia 'b'”) (che è un'analisi) -- la synthesis (operazione deduttiva) diventa possibile: “7 + b = 19”.

Il progresso matematico, inoltre, sta nel fatto che un valore numerico universale o privato (qui: b) acquisisce il carattere operativo dei numeri singolari.

Più chiaramente: introducendo b, b ottiene l'editabilità di **12**.-- Ma l'editabilità (carattere operativo) è synthesis, costruzione deduttiva,-- resa possibile dall'analysis, presupposizione di una condizione di possibilità (il lemma 'b' invece di 'un numero (12)').

In breve: inserendo 'b', si finge che 'un numero (sconosciuto)' fosse già noto. Ma è proprio questo che rende possibile l'aritmetica.

(B).2.-- Il metodo ipotetico nella dialettica platonica.

Platone li applica nei suoi dialoghi.

(i) La sintesi platonica (deduzione) (54/57)

Nella sua *Politeia I* Platone analizza 'deduttivamente' (sinteticamente) un'affermazione di Cefalo (Cephalus), che ha dato la seguente definizione di rettitudine (= condotta morale): 'Dire sempre la verità e restituire sempre ciò che è dovuto'.

Ciò che colpisce della definizione di Kefalos è la sua generalità (universalità), espressa dall'avverbio "sempre": tutti i casi di dire la verità e dare (giusto) ciò che è dovuto (giusto) sono "rettitudine" (qui nel senso molto ampio di "azione coscienziosa").

Digressione.

Josiah Royce, Principles of Logic, New York, 1912-1, 1961, 12, lo spiega.

(a) La definizione - nella dottrina platonica del metodo - è governata da un insieme di casi particolari (singolari e privati) (in questo caso: dire la verità, fare giustizia) in cui il concetto (qui: giustizia) si applica e può essere definito.

(b) Ma gli esempi (applicazioni, modelli applicativi) da soli non costituiscono una definizione (essenza, modello normativo o "regola").

Per esempio, non elencando altro che i diversi casi di argilla (applicazione), non impariamo ancora cosa sia l'argilla stessa ("regola").

A tal fine, è necessario:

(i) in termini generali, riassume ciò che è comune a tutti questi casi individuali di argilla (caratteristica comune).-- Ma è così se vogliamo definire il concetto di "conoscenza" o i concetti di "rettitudine", "virtù" (= comportamento invariabilmente coscienzioso). Perché: una definizione mira all'essenza, a ciò che Platone chiama "l'idea", cioè la forma dell'essere di cui i casi elencati sono esempi.

Ecco il caso:

a. dire sempre la verità e fare sempre giustizia

b. è l'idea generale di "giustizia", almeno nell'interpretazione di Kefalo.

Ma guarda cosa fa Platon. Testa la definizione con il metodo apagogico (prova dell'assurdo).

(a) Supponiamo che questa definizione sia corretta, cosa sarà deducibile (sunthesis) da essa? Fingendo che sia corretto, Platone applica il metodo lemmatico.

"Supponiamo che un amico, di buon umore, ti affidi delle armi. Più tardi, essendo diventato pazzo, te li chiede indietro. Presumibilmente, glieli restituisci (gli dai quello che gli spetta).

Nessuno dirà che, in questa "ipotesi", si sta "agendo rettamente e quindi si ha il dovere di restituire le armi a un pazzo".

(b) Platone, assistendo Kefalos (provvisoriamente, metodicamente), ragiona su (= synthesis, deduzione). Cosa incontra? Il contrario di ciò che Kefalos, infatti, intendeva: l'applicazione indiscriminata della definizione porta alla negazione della definizione.

Spiegazione.

Royce, O.c., 12, scrive:

(i) Una definizione, **(a)** a partire dai casi singolari o privati, **(b)** espressa in termini universali.

Ma devono, inoltre, essere messi alla prova. Questo viene fatto applicandolo a nuovi e diversi esempi. Questo, con l'intenzione esplicita di rilevare i suoi difetti (falsificazione).

Per una formulazione veramente universale di un concetto:

(a) deve essere verificabile in tutti i casi da essa contemplati (regola;-- inclusione) e **(b)** deve essere falsificabile in tutti i casi che ne sono al di fuori (eccezioni;-- esclusione) (*FLL 27v.: tipo*) (*FLL 51: metodo diairetico*). In questo modo si sa se la definizione è troppo o troppo poco.

Guarda: quello che Platon, senza mezzi termini, nota sulla definizione di Kefalos, è che quando qualcuno dà (di nuovo) delle armi a un pazzo, diventa, in linea di principio, complice dell'abuso di quelle armi. Di conseguenza, non dà a terzi, le vittime, ciò a cui hanno diritto (per esempio un corpo illeso, la vita) (in contraddizione con la definizione). In altre parole: qui sorge l'idea di "complicità nel male fatto da altri".

Spiegazione.

Royce, ibidem, lo esprime così:-- La verifica delle definizioni è particolarmente ben servita dalla realizzazione che nessun concetto generale (latino: universale) esiste in isolamento.

Qui emerge una delle caratteristiche principali del platonismo: gli universali formano un sistema. I dati singoli o privati possono, superficialmente, sembrare non correlati. Infatti, sono membri di una coerenza globale.

E. De Strycker, Concise gesch., 98, lo dice come segue:

(i) Platone chiama l'interrelazione "koinonia" (communio, comunità): "tre" mostra "koinonia" con "numero dispari"; "neve" con "freddo invernale".

(ii) Questo intreccio rende i concetti un sistema ordinato e coerente. I neoplatonici successivi (-50/+600) chiamarono questo sistema 'kosmos noëtos' (mundus intelligibilis, mondo pensante).

Si noti che l'idea dell'"uno" (= il bene, cioè il completamente prezioso) è la base unificante (premessa, "elemento") di quel sistema.

Qui questo è evidente: "si faccia sempre giustizia" corre, in alcuni casi, in tandem ("koinonia") con la "complicità nel male altrui". Questo senso di coerenza ('Gestalten') è tipicamente platonico.

Conclusione.

È qui che la somiglianza e la differenza con il "metodo ipotetico" puramente matematico diventa evidente:

(i) I matematici li applicano alle entità matematiche (spazio matematico e numero matematico);

(ii) Platone li applica alla vita: la filosofia - nell'interpretazione di Platone - ha a che fare con la vita. Cerca risposte che siano oggettivamente fondate (giustificate), ma che, pertanto, non cessano di riguardare la vita e quindi implicano una decisione o una scelta. Solo quando una scelta è fatta da persone vive, rivela ciò che contiene, a quali conclusioni conduce.

Cfr. E. De Strycker, Concise History, 90.-- La logica diretta dei matematici, sì, ma applicata a situazioni vitali o di vita,-- come, ad esempio, consegnare armi a un pazzo.

(ii) *L'analisi platonica (ricerca fondamentale) (57/69).*

Un piccolo esempio: analizzare il 'logos' (qui: giudizio) "La virtù è insegnabile" sulle sue premesse è cercare un 'archè', un principio, che governa quella frase, o uno 'stoicheion', un elemento, che rende quell'affermazione significativa. Per esempio, "la virtù è un tipo di sapere". Se la virtù è davvero un tipo di conoscenza, allora è - come ogni intuizione - insegnabile.

Questo può essere definito come ricerca di base sull'etica (teoria morale).

Ricerca sui fondamenti ontologici.

Platone è più di un epistemologo (ricercatore di base) di una o più scienze, -- matematica, etica.

Vede l'essere, la realtà totale, in cui si trovano tutte queste scienze e i loro oggetti (entità matematiche, vita coscienziale). Ecco perché Platone cerca quello in cui tutte le proposizioni (e, immediatamente, tutte le inferenze da esse) convergono.

Come *O. Willmann, Gesch. D. Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 1036, dice: Platone vide due concetti “trascendentali” (onnicomprendivi, che non escludono nulla):

a/ ‘Essere’, concetto che egli derivò, in primo luogo, da Parmenide di Elea (540/...), fondatore della logica e dell’ontologia eleatica, e che egli ripensò a fondo (in modo da includere anche il divenire);

b/ ‘valore’, che di solito viene reso come ‘il bene’, in olandese.

Come dice anche Willmann, *ibidem*: specialmente il più vecchio Platone pitagorico (aderì ad alcune delle idee principali della scuola pitagorica); -- così nacque la serie dei trascendentalismi: essere, valore,-- unità (cioè la connessione che la molteplicità dell’essere esibisce attraverso la somiglianza e la coerenza),-- verità (meglio: significatività, cioè ciò attraverso cui tutto l’essere (tutti i dati) può acquisire significato per la nostra mente, -- diventare “intelligibile”, comprensibile).

A proposito: Platone ha identificato il valore e l’unità (solitamente tradotto con ‘l’uno’).

Nota: i temi filosofici: ontologia (essere), ordine (unità), epistemologia (verità) e assiologia (valore), sono ancora oggi prevalenti e illuminanti, almeno in forma aggiornata.

Tutto questo sembra, naturalmente, soprattutto ai filosofi non professionisti, estraneo alla vita. Quando guardiamo noi stessi e il mondo mentre siamo in vita, molte cose ci sembrano preziose: quando vediamo una Florence Griffith, a Seul, correre ai 24esimi Giochi Olimpici (e pensiamo a tutto il suo stile di vita, come viene ritratto dai giornali), succede che anche le persone che non sono molto interessate allo sport esclamano: “meraviglioso”.

Beh, non sanno che stanno rispondendo platonicamente: non solo “Fast Flo” ha unghie lunghe, che dipinge in tutti i tipi di colori fluorescenti (“Flo-rescente”); sta lavorando a un libro di ninne nanne e favole, un romanzo di atletica e anche un romanzo (autobiografico) e disegna (un mucchio di cartoline di Natale). Queste cose provocano la parola ‘meraviglioso’, -quando uno li vede pregare nella 4 x 100 metri.

Ebbene, se si sa che, per Platone, ‘il bene’ è anche ‘il bello’, allora si capisce un po’ meglio che l’esclamazione ‘bello’ è una reazione platonica. Bello”, nel senso greco antico e soprattutto platonico, è tutto ciò che suscita ammirazione e stupore.

Nota - Si pensa all’idea di “kalo.k.agathia”, che è resa dalla nostra parola “alta condotta morale”, e che si dice di un uomo o di una donna che conduce una vita il più coscienziosamente possibile.

La prima parte della parola (kalo) significa “pulito”: per esempio, quando vediamo qualcuno, in circostanze molto difficili, rimanere fedele a un’amicizia, diciamo ancora oggi: “Ha agito in modo pulito”. In breve: l’espressione platonica “pulito” non ha l’“estetismo” (godimento) che si aggrappa alla nostra parola moderna.

Così si capisce che il ‘valore’ (incluso il valore morale), per il platonista, include anche la ‘bellezza’.

Un modello due volte diverso.

Pulito: nel senso tecnico, è su larga scala. Chiamiamo la bellezza su larga scala, ad esempio, ‘grandiosa’ (elevata, sublime). La piccola scala pulita la chiamiamo per esempio ‘lovely’ (graziosa, -- bella).

Modello di applicazione.

Quando, nei giorni d’estate, come turista o, a volte, come pellegrino, venendo dalla città italiana settentrionale di Aosta, lungo la Dora Baltea, ci si avvicina al Monte Bianco, allora, a Courmayeur, l’ultimo paese prima del tunnel, si vede improvvisamente, sulla sinistra, abbastanza in alto sulle montagne, una piccola chiesa “carina”.

Se si prende la strada che porta a questo punto attraverso la Dora Baltea, si incontra un fiume minore che sfocia nella Dora Baltea, la Dora di Veni (in francese locale “Val Veny”), in cui, con un forte ruggito, il torrente di montagna che il Monte Bianco emette - in parte dovuto all’enorme ghiacciaio - tuona verso sud.

E guarda: durante tutta la salita, ti imbatti improvvisamente nella bella chiesetta dedicata a Notre Dame de la Guérison. Non si può entrare - almeno in estate - senza incontrare l’incessante andare e venire delle preghiere. Quando, dopo una preghiera, ci si ferma a contemplare la scena, il contrasto è impressionante: da una parte, la graziosa chiesa, nella sua piccola insignificanza sgradevole; dall’altra, il feroce massiccio del Monte Bianco: Alcuni esclamano: “magnifico”.

Dov'è ora la ricerca di base ('analysis')? -- Quando, con Platone, ci si chiede: "Qui qualcosa di bello (Florence Griffith); là qualcosa di bello (Notre Dame de la Guérison /massif de Mont Blanc). Quando si vede come queste cose 'belle' sono nate e, col tempo, rischiano di perire, sorge la domanda: cosa c'è all'origine di tutta questa bellezza?"

Si può anche metterla in un altro modo, ipoteticamente (come i matematici dell'epoca, per esempio): "se c'è ('è') 'qualcosa' per cui Florence Griffith, Notre Dame de la Guérison e il massiccio del Monte Bianco possono essere sperimentati come 'belli' - ciò che Platone chiama 'il bene', 'il bello' (i due concetti 'si incontrano' (*FLL 56v. (koinonia di idee)*)), allora sia quell'esperienza che il suo oggetto, il buono e il bello (per restare nell'antico linguaggio platonico), sono comprensibili, "sensati", logicamente giustificabili.

Confronto.

Abbiamo visto che Platone rimprovera ai matematici e agli etici di partire da premesse (pari/dispari, figure geometriche, tipi di triangoli; -- bene e male (coscienzioso, 'giusto', e senza scrupoli, 'ingiusto') e, da lì, ragionare - che è solo 'sunthesis' (procedimento assiomatico-deduttivo (*FLL 51 ss.*) - senza riflettere a ritroso su quelle premesse.

Platone sottoponeva anche l'allora teoria della bellezza e dell'arte (poi chiamata "estetica") alla propria analisi: si chiedeva quale fosse la condizione di possibilità, non solo nell'uomo - che ammira (soggettivamente), ma anche e soprattutto nell'oggetto ammirato, - quello che si trova "bello", "grandioso", "amabile", "carino" e simili. Quest'ultimo lo chiama 'il buono', ovvero 'il bello'. Questa è la ricerca di base dell'estetica.

Relativizzazione.

'Relativizzare' significa 'vedere il valore non assoluto di qualcosa'. È proprio ragionando verso l'assolutamente matematico (l'uno), l'assolutamente etico (il bene), l'assolutamente bello (il bello) che Platone vede che ciò che noi, qui sulla terra, chiamiamo 'bello', per esempio, è a due valori, 'ambivalente', cioè suscettibile di due opposti giudizi di valore (per esempio bello e brutto).

Florence Griffith, Notre Dame de la Guérison, il massiccio del Monte Bianco, -- sono belli, ma mai "il bello in sé, -- nella sua forma assoluta".

La bellezza, per esempio, di La bellezza della performance della Griffith impallidisce di fronte al ricordo che lei, come molti atleti, potrebbe aver commesso qualche forma di doping; la bellezza del magnifico massiccio del Monte Bianco diventa inquietante e spaventosa quando si sa che ogni anno vi muoiono delle persone; la bella chiesetta di Notre Dame de la Guérison assume una nota stridula e oscura quando si vedono tutti gli ex-voto (concrezioni di ogni sorta di disturbi e malattie) appesi alle pareti interne.

La considerazione di questi lati in ombra mette in prospettiva la “bontà” (carattere di valore) e la “bellezza” (splendore), che ad una prima visione, forse ingenua, travolge lo spettatore.

A Platone è stato rimproverato di aver enfatizzato così fortemente questi lati d’ombra e, in un certo senso, di aver “ucciso” ogni “estetica”, nella sua stessa radice. Questo è un po’ vero. Ma, anche se questo aspetto relativizzante si avvicina alla visione dei Kunic (Cinici; fondati da Antistene di Atene (-455/-375; allievo sia di Socrate che di Gorgia di Leontinoi (-480/-375; uno dei più grandi sofisti)), il platonismo è lontano dall’essere una filosofia Kunica culturalmente pessimista. Al contrario: nel platonismo, sia il cosmo che la cultura umana sono affermati, ma non “assolutizzati”.

Conclusione.

È come dice *de Vries, Plato’s Image of Man, 437:*

- (i) Platone vede in ogni cosa la dualità universale (‘ambivalenza’),
- (ii) Da cui solo l’idea del bene è libera.

Questo è dovuto alla sua volontà assoluta di sottoporre - a ritroso - i nostri punti di partenza (presupposti), da cui viviamo, a un esame, l’esame fondamentale (= analisis).

Espresso in un termine moderno, prevalente soprattutto dopo Kant, Platon è “critico” dei nostri presupposti -- in greco antico, “le nostre ipotesi”.

Nota - Questo aspetto implica che Platone esponga la finitezza radicale di tutto ciò che siamo e sperimentiamo delle realtà che ci circondano. Questo, perché pensa a partire dall’“an.hupotheton”, l’“assoluto” (ciò che non è governato da alcuna condizione di possibilità).

Un’applicazione scolastica (medievale) (51/66)

Per afferrare ancora meglio l’analisi platonica (ricerca di base), è opportuno considerare ciò che Giovanni di Salisbury (1110/1180; Prima Scolastica) dice della sistesi (coppia di opposti) ‘tesi/ipotesi’.

Per cominciare, Giovanni di Salisbury appartiene alla scuola di Chartres (XI/XII secolo). Come pensatore era un *platonista cristiano*.

1. Ma era anche un “umanista”. Questa parola è presa qui nel senso più ampio: è un Umanista qualcuno che vuole organizzare la vita e il suo quadro, la società, in modo tale che l’essere umano (‘humaniora’), come persona e come personalità, possa svilupparsi pienamente grazie a un’educazione superiore, specialmente di carattere storico-culturale e letterario e artistico. L’antichità è il modello.

2. Questo fu possibile per Giovanni in un ‘Rinascimento’ (rifondazione. Attualizzazione) soprattutto degli scrittori latini:

(i) M.T. Cicerone (-106/-43; il grande oratore ed Eclettico (cioè ispirato da una moltitudine di correnti) e Seneca di Cordova (+1/+65; pensatore stoico);

(ii) P. Vergilius Maro (-70/-19; grande poeta), P. Ovidius Naso (-43/+17; poeta), Q. Horatius Flaccus (-65/-8; poeta), D.J. Juvenalis (+60/+130; poeta satirico, che criticava la decadenza di Roma).

“L’Umanesimo del XII secolo fu il precursore del Rinascimento”. Così H. Davis, Thomas Aquinas and Medieval Theology, in: R.C. Zaehner, ed., *Thus Man Seeks His God*, Rotterdam, 1960, 110 (riferendosi a Fred. B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, New York, 1953, ix / x).

A proposito, Giovanni è l’autore di *Metalogicus* (una teoria del valore della logica) e di *Policraticus* (la prima grande teoria medievale dello stato).

Roland Barthes, *L’aventure sémiologique*, Paris, 1985, 115; 143/145, ci dà i fatti sulla ‘tesi/ipotesi’. Tradotto nella nostra lingua: “l’idea astratta (ideale) / la situazione concreto-singolare (circostanze)”.

(1).-- Teorema di Platon. (62/64)

De Vries, Plato’s Image of Man, 430, ci dà un esempio.

Agli occhi di Platone, l’uomo è prima di tutto un’anima immortale. Il corpo mortale è sia strumento che immagine di quell’anima. Ma è uno strumento difettoso e un’immagine deformata. “Così può diventare un ostacolo all’attività dell’anima e, in tal caso, è “una prigioniera”, in cui l’anima è rinchiusa come un’ostrica nel suo guscio e dalla quale brama di essere liberata”.

1. Questo ci porta a una delle cosiddette visioni “dualistiche” di Platone. Il “dualismo” è inteso come l’opinione che ci sia un divario tra spirito e materia, tra anima e corpo, tale che lo spirito e l’anima sono sopravvalutati e la materia e il corpo sono sottovalutati. Questo è ‘zinstiching’ (hineininterpretieren), non ‘zinvatting’ (interpretazione corretta) della tesi di Platone.

2. Abbiamo visto che, a parte il bene stesso, nulla ha valore assoluto: Platone annovera tra queste realtà duali le sue stesse affermazioni, soprattutto in quanto esprimono idee.

Nota: si riferisce alle affermazioni riguardanti l’anima e il corpo, specialmente il corpo come una ‘prigione’, in cui prevale l’Orfismo (una dottrina dell’anima immortale e la rigorosa moralità basata su di essa). Ma, come tutte le sue “tesi”, non hanno più che una validità limitata. (A.c., 430).

Che questa fosse veramente l’opinione di Platone è dimostrato, per esempio, nell’ultima opera di Platone, i *Nomoi* (Leggi), dove dice: “L’uomo dovrebbe essere grato per tre ‘beni’. Le divinità, la sua anima e il suo corpo”. Il che dimostra l’alta considerazione di Platone per ciò che rappresenta il grado più basso della realtà, il corpo.

O ancora, nel *Faidon* (Phaedo) 115b: l’anima dovrebbe occuparsi di se stessa (si pensi alla psuchagogia (FLL 49)). Ma nel *Faidros* (Fedro) 246b: allo stesso modo, l’anima deve prendersi cura di “tutto ciò che è inanimato”. “Non può sottrarsi a questa responsabilità: legato al corpo, anela - “guardando in alto come un uccello” - alla visione delle idee, ma la liberazione prematura attraverso il suicidio non è permessa.

Come Plotinos di Lukopolis (203/269; il grande neoplatonico speculativo, che disprezzava questa terra), Platone parla di una “fuga”, ma con Platone questa liberazione è “un diventare il più vicino possibile alla divinità (FLL 24: deificazione)” in un’attività che rimane all’interno della vita terrena.

La ricerca della pura “theoria” (cioè la percezione delle idee) allontanandosi dal corpo può portare presto all’“hubris” (cioè al superamento delle frontiere, di solito sopravvalutando se stessi), che non è disposto a prendere in considerazione i limiti dell’esistenza umana.

“Anche un allenamento troppo severo del corpo per sottometterlo non è auspicabile”. (de Vries, a.c., 430v.).

Conclusioni.

(a) Una definizione e il teorema corrispondente di Platone devono essere situati nel sistema totale dell'essere, governato dal bene (il valore senza più), come da un sole incorporeo, che illumina tutto (*FLL 56: koinonia*).

(b) Un'idea astratta, per essere pienamente compresa, deve essere situata nella pienezza della vita (*FLL 57*). Quello che succede qui, per esempio, con quello che Platone considera l'apice della vita di successo, la contemplazione delle idee (di cui si parlerà più avanti): questo deve essere messo in prospettiva, tenendo conto dei limiti del nostro corpo, che non è progettato per una vita meramente contemplativa.

Siamo quindi lontani dal dualismo o koinismo che spesso viene messo nelle parole di Platone quando parla del corpo come una prigione.

(2).-- La tesi di Giovanni di Salisbury. (64/66)

Giovanni di Salisbury assegna a due soggetti il proprio compito:

(i) ciò che si chiamava nella prima Scolastica “dialettica” riguarda l'ideale, preso astrattamente; si chiamava, nel latino della metà del secolo, “tesi”, “positio”, “propositum”.

Per esempio: “Ci si deve sposare? Non viene menzionata una sola circostanza singolarmente concreta.

(ii) Ciò che allora si chiamava “retorica” riguarda l'ideale, situato in un insieme di circostanze. Questo si chiamava allora “ipotesi”, “causa”. Qui ‘ipotesi’ non significa ‘premessa’ (*FLL 51*). Significa ‘situazione’, l'insieme delle circostanze in cui un'idea astratta diventa reale.

Per esempio, “Carine dovrebbe sposarsi? Questa “Carine” è un individuo singolo, che vive per esempio ad Hasselt, nell'anno 1987 (tempo/spazio o “quando/dove”), che rompe il suo fidanzamento, perché diventa depressa (azione e motivo dell'azione), contro le aspettative del suo ambiente (contrasto), ma come ha fatto una sua amica - anche se in circostanze molto diverse (è partita per un paese in via di sviluppo) - (esempio), - su consiglio di uno psicologo (influenza dell'autorità).

In breve: per John, la dialettica era filosofia e la retorica letteratura, l'una astratta, l'altra singolare-concreta.

Così si capisce che Giovanni era sia un platonista cristiano (dialettico) che un umanista (retore). Non voleva le idee astratte senza le realtà vive e le realtà vive senza le idee astratte. Questo è il vero scopo del sistema “tesi/ipotesi”.

Spiegazione.

1. Abbiamo dato alla *FLL 64* la situazione secondo lo schema Antique, chiamato ‘chreia’ (letteralmente: schema utile), chria, chrie. Nella versione di Afthonios di Antiocheia (+270/ ... ; un retore tardo antico) il chrie contiene otto ‘cephalaia’, capita, punti di vista (prospettive), - che sono riassunti in un verso:

“Quis (chi), quid (cosa), cur (perché, perché), contra (contrasto, contro), simile (somialtanza) et paradigmata (esempi), testes (influenze di autorità). Ci sono delle varianti... Questo schema sembra legnoso. Ma ha un valore euristico: fa sì che uno, riflettendo, trovi dei pensieri (‘heuresis’, inventio, trovare).

2. Carine è un’infermiera di ventuno anni. Anche se sia i suoi genitori che il suo fidanzato avevano preparato il suo imminente matrimonio nei dettagli, dopo due o tre anni di fidanzamento, lei lo ha bruscamente interrotto. Ha detto: -- “Ho paura quando mi vedo sposata. Non mi vedo felice. Al contrario. Al contrario, sto diventando sempre più ansioso man mano che il giorno del matrimonio si avvicina”.

Lo sconforto intorno a lei era grande. “In una tale prospettiva non dovrei sposarmi! Dopo tutto, nessuno è obbligato a sposarsi. Sposare qualcuno non è una libera scelta?”.

Nota - Si tocca qui l’ipotesi, le circostanze singolari-concrete, che governano una situazione: in circostanze normali ci si deve sposare, naturalmente. Quel “dovrebbe” è anche vissuto come un “potrebbe” (una forma di esperienza di felicità).

Ma qui è diverso: è il contrario (inversione).-- Confronta questo con *FLL 55* (prova per assurdo: chi persegue una definizione senza considerare le circostanze relativistiche (‘sunthesis’, - deduzione pura), arriva al contro modello.

Disse al suo psicologo: -- “Con John è iniziato tutto in modo così promettente: abbiamo anche costruito una relazione appassionata.-- Ma - e questo fin dall’inizio - il tarlo era dentro: avevo la sensazione che sarei andata in prigione non appena avessi accettato il matrimonio, come si intende di solito.

In un’altra occasione ha detto: -- “Mi vergogno, infatti, di doverlo dire: soffro di una specie di contraddizione in me stesso. Quando, per esempio in una discoteca, mi avvicino a un ragazzo invitante, il rapporto si rompe di continuo: tutte le ore che passo con lui intimamente, sento, da qualcosa di molto profondo dentro di me, una patetica sensazione di disagio che mi erode. - Voglio amore, sì, vero sesso. Immaginate: nelle mie fantasie mi sorprende continuamente ad essere violentata da una dozzina di uomini - giovani uomini - e poi ad essere felice. Sono rosso di vergogna, quando lo dico.-- Ma, sono con un ragazzo solo, guarda che il sesso si estingue. Divento frigida, passiva, -- ansiosa, insicura, inibita, spenta. -- Così, gradualmente, non mi vedo mai come una donna sposata. È come se il matrimonio significasse la mia morte. Capisci una cosa del genere?”. -

Nota - Per chi vuole approfondire il campo psicologico, *H.J. Schoeps, Over de mens (Beschouwingen van de moderne filosofen)*, Utr./Antw, 1966, 282/292 (*De aanphobiede mens*), dove è citato ad esempio *Harald Schultz-Hencke, Der gehemmte Mensch*, Leipzig, 1940-1, Stuttgart, 1947- 2, (‘desmologie’ è ciò che Schultz-Hencke chiama la disciplina che si occupa di ‘bondages’ (desmos’ = legame, freno). Naturalmente, Carine è qualcosa per lo psicologo-psichiatra.

Conclusione.-- Confrontando la tesi (opinione) di Platone con quella di Giovanni di Salisbury, vediamo la somiglianza.

(i) La deificazione, raggiungibile, agli occhi di Platone, dalla contemplazione delle idee, è la tesi, l’ideale. Ma questa liberazione dell’anima dalle delusioni di una vita legata al corpo biologico si scontra con dei limiti: il suicidio è ingiustificabile; lo stesso vale per un allenamento fisico troppo severo; -- tutto ciò che è inanimato, compreso il corpo, è un alto valore, affidato all’anima; allontanarsi dal corpo per puro orgoglio è irresponsabile.

(ii) Il dovere del matrimonio ha dei limiti -- “Solo il bene” (il valore senza più) non ha limiti).

Un'applicazione attuale. (67/69)

Riferimento bibliografico : Jos Muurlink, *Anthropologie voor opvoeders en hulpverleners (Ideologische manipulatie of zelfbepaling)*, Bloemendaal, 1981, 17/19 (Oppositionalism).

Oppositivismo” è un termine nuovo, ma un’idea vecchia. “L’oppositivismo sorge quando ci si oppone con forza a un particolare termine o concetto e si pone un altro termine o concetto opposto ad esso, al quale si attribuisce un valore di validità assoluta”. (O.c.,17).

Tradotto in termini platonici, un concetto si confonde con l’assolutamente indegno, l’altro con il bene (il valore senza valore).

Modelli applicativi. - Li prendiamo in prestito da questo lavoro su agogie(k).

(1) Biologico (psicologico).

Gli uni assolutizzano il ruolo della predisposizione: alla nascita, in un essere biologico individuale o in una psyché individuale, tutte o quasi tutte le possibilità di vita sono predeterminate, fissate.

Gli altri esagerano il ruolo dell’ambiente: un essere individuale è, nel suo corso di vita, completamente o quasi completamente “determinato” dall’ambiente in cui si trova.

Quando, platonicamente, si situano entrambi i concetti nelle effettive realtà biologiche e/o psicologiche (*FLL 57; 64*), cioè nella vita reale, dove appaiono intrecciati e con altri e con dati opposti, solo allora diventa imperativo che un essere diviso è determinato sia dalla sua disposizione che dal suo ambiente. In altre parole: buon senso (*FLL 35*), senza ‘Oppositivismo’, senza idee preconcepite con i propri cavalli di battaglia o idee preferite.

(2) Sociologico.

Modello a. Gli individui assolutizzano gli individui umani come agenti delle relazioni in una società (per esempio le relazioni tra i diseredati e le classi diseredate, tra i privilegiati e i diseredati).

Gli altri assolutizzano le relazioni sociali come unici custodi degli individui, che vi entrano per nascita o così.

Situate nella vita, sembra che entrambe le tesi contengano la loro verità, ma sono limitate.

Modello b. -- Alcuni assolutizzano il soggetto individuale (‘io’) come elaboratore di tutte le ‘strutture’ (soggettivismo), altri le strutture come elaboratori degli individui (strutturalismo).

Entrambe le tesi sono - viste platonicamente - collegate da una 'koinonia' (interconnessione; *FLL* 56; 60) e, immediatamente, limitate nel loro 'valore' -- come limitate sono tutte le tesi di Platone (*FLL* 63). Con la differenza che Platone lo sapeva e lo giustificava anche filosoficamente. Ciò che molti antiplatonici sembrano non sapere.

(3).-- Filosofico.

Riferimento bibliografico : M. Richard, *La pensée contemporaine (Les grands courants)*, in: *Chronique sociale de France*, Lione, 1977, 179 (citato da Muurlink).

(1) In questo contesto, ci riferiamo innanzitutto a pensatori come Louis Althusser (1918/1990; strutturalista marxista), Michel Foucault (1926/1984; poststrutturalista), Gilles Deleuze (1925/1995; nietzschiano):

a/ "la pensée bourgeoise" (il pensiero borghese), contro il quale si opponevano talvolta con veemenza e

b/ 'la modernité' (la modernità), che spesso difendono con enfasi.

(3).1. Pensiero borghese.

Dato: la vita nella nostra società, con l'incoerente e il disordinato (*FLL* 35: *anankè*) in essa.

Chiesto : Come creare coerenza e ordine?

I suddetti 'Moderni' si caratterizzano come segue. - Tutte le filosofie, fino ad oggi, hanno voluto dare alla vita e alla società un fondamento, un terreno necessario e sufficiente (foundation(al)ism), dandole un "essenziale" (significato: senso o significato superiore).

Questo perché facevano affidamento sulla ragione, come capacità, nell'uomo, di ordinare e "fondare".

Immediatamente tutta la filosofia fino ad ora si è ridotta ad un'ideologia, cioè ad un insieme di concetti, che danno una base alla vita e alla società, -sì, si sono ridotti ad una fuga in un mondo immaginario di rappresentazioni ('des idées', -ma non inteso in senso platonico), -questo con la pretesa di 'governare' la vita e la società 'dogmaticamente' (senza un esame fondamentale delle proprie posizioni per non vederne i limiti).

(3). 2. Pensiero "moderno".

Moderno" qui non significa solo opporsi a tutto ciò che risulta antiquato! È prima di tutto anti-fondamentalismo.

Dato: la vita e la società, nella misura in cui non possiamo comprenderle con la "ragione", la "frammentazione", l'incoerenza.

Chiesto : Spiegare come e perché/perché l'assurdo (opaco alla mente) - l'"anankè" di Platone - esiste e perché/perché la nostra mente sembra incapace di renderlo trasparente.

a.-- La cosmologia di Platone, cioè la sua teoria del cosmo, tiene in debito conto l'incongruenza in esso. Il Dèmourgos, Demiürg o Cosmo-costruttore, che fa e, soprattutto, ordina il corpo (cosmo-corpo) e l'anima (cosmo- o mondo-anima) del cosmo, cerca di realizzare il mondo superiore delle idee, guidato dall' Idea più alta, il bene (il valore senza dubbio).

Questo è, ovviamente, metà mitico e metà speculativo. Ma ciò che ci interessa profondamente qui è ciò che il Costruttore del Mondo - che i cristiani, in senso biblico, chiameranno Dio - deve compiere per rendere il mondo superiore delle idee una realtà: Deve far entrare da qualche parte l'"anankè" (caso disordinato), da cui non c'è scampo, -- tradotto malamente con "necessità"), che di per sé non rientra in un'azione ordinata, finalizzata, pianificata.

Modello di applicazione.

Il Demiurgo platonico, per esempio, vuole dare solidità al corpo biologico, che consiste principalmente di carne. A questo scopo progetta il sistema osseo. Questo include ossa sufficientemente dure, ma non così dure da non potersi rompere, ad esempio in una caduta o se schiacciate sotto una roccia.

Una sostanza biologica che sia allo stesso tempo flessibile come la carne e dura come le ossa è impossibile.

Questo è, agli occhi di Platone, un modello di 'anankè', inefficienza, inutilità, all'interno dei piani dell'opera propositiva (teleologica) del Demiürg.-- Cfr. *FLL 27v. (i tipi si escludono a vicenda); 51 (metodo diairetico); 5 (definizione).*--

b.-- La modernità, con la sua enfasi sul nonsense, attualizza così un aspetto del platonismo tradizionale, che riconosceva e pensava molto chiaramente la "frammentazione" della vita e della società e del cosmo, nei limiti della mentalità dell'epoca.

Ma c'è una chiara differenza: il pensiero platonico cerca di realizzare - per quanto possibile - l'ordine, l'ordine, - lo scopo, - la ragione (spirito). Cosa che a volte manca molto nel pensiero pessimista della modernità.

Continuando a parlare del nonsense, si moltiplica il ... inutile.

Capitolo II. La “stoicheiosi” platonica (analisi dei fattori). (70/97)

La ‘stoicheiosis’, elementatio, decomposizione dei fattori, è un aspetto molto importante del metodo dialettico. Per Platon l’analisi dei fattori è un metodo.

(1).-- Analisi dei fattori.

In olandese “fattore” è tutto ciò che è elemento (collezione) o parte (sistema) di una totalità. Un fattore è co-determinante (co-spiegante) per la totalità in cui si trova o a cui si riferisce.

Modello di applicazione.

(a) “Il fatto che Elsie fosse molto sensibile fu un fattore decisivo nella sua vita” (fattore interiore).-- “Il fatto che i suoi genitori fossero agricoltori fu un fattore da non sottovalutare

(b) nel suo ciclo di vita” (fattore esterno). È subito chiaro che un fattore è, nel metodo ipotetico, una premessa. Così si dice: “Se si suppone che Elsie fosse molto saggia, allora la sua rapida ascesa diventa comprensibile”. “Se si suppone che i suoi genitori fossero contadini, allora è facile capire come, in mezzo alla sua vita di città, avesse sempre bisogno dell’aria aperta, “per respirare lì”, diceva. -

Nota - In matematica, “fattore” è uno qualsiasi dei numeri che determinano una moltiplicazione (formano un prodotto); per esempio, 2bc.--

L’inverso, la “fattorizzazione”, consiste nel togliere i fattori dal numero complesso.

Nota - Significato epistemologico: l’analisi dei fattori è il metodo con cui si rintracciano i fattori che determinano (e quindi spiegano) certe correlazioni. Per esempio, in un test psicologico, la correlazione tra ambiente sociale e interesse culturale.

(Stoicheiosi. (70/75)

Secondo E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, Antw./Nijmegen, 1944, 44, riassume i due significati principali dell’analisi dei fattori in Platone.

(a). Il significato diairetico (FLL 50).

Qualcosa può essere presupposto (‘archè’, un principio) in quanto è presente in una totalità, come parte costituente di essa.-- Aristotele, allievo di Platone, usa il termine ‘elemento’ (stoicheion) in questo caso: ad esempio “Le lettere sono i costituenti di una parola”.

(b).-- . Il significato ipotetico (FLL 51).

Qualcosa può essere una preposizione di qualcosa, -- senza esserne un elemento integrante.-- Aristotele, qui, usa semplicemente il termine “preposizione” (principio).

Per esempio, “L’invenzione delle lettere è la premessa della parola scritta”. L’inventore di un alfabeto non è un costituente dell’alfabeto. - Ma è un costituente della totalità, di cui sia l’inventore che l’alfabeto inventato sono elementi, rispettivamente parti integranti.

Nel linguaggio corrente (teoria dei sistemi): l’inventore e ciò che si inventa sono sub- o iposistemi del super- o ipersistema, di cui sono parti.

Conclusion - Anche il secondo significato, quello ipotetico, presuppone il primo, quello diaerico. Così che ‘stoicheion’, elemento come fattore, e ‘archè: premessa come fattore, corrono insieme da qualche parte, ma ognuno esprime un punto di vista diverso (prospettiva).--

Riprendiamo Elsie: la sua alta intelligenza fa parte della sua personalità; i suoi genitori - agricoltori fanno parte della totalità che costituisce Elsie e il suo percorso di vita. Le totalità differiscono ma il pensiero dalle totalità è identico. Questo è lo scopo dell’analisi dei fattori nel platonismo.

Appl. Modello. -- E.W. Beth, O.c.,44, cita *G. Milhaud, Les philosophes géometres de la Grèce*, Paris, 1900, 341 -- “Il punto non è più, agli occhi di Platone, una parte costituente della linea, -- non è più uno ‘stoicheion’: è un ‘archè’ (premesse).

L’interpretazione del punto, che viene criticata da Platone, è dunque la concezione ingenua del punto geometrico come frammento di una linea (per cui la linea viene interpretata come la somma dei segmenti di linea ad essa collegati)”.

Questo dimostra che Milhaud non sta dicendo che l’elemento di un insieme e la premessa di quello stesso insieme non possono essere tenuti completamente separati.

Appl. modello.-- I Paleopitagorici (-550/-300) avevano già capito che elemento e premessa, sebbene distinti, non sono separati.

O. Willmann, Gesch.d.id.,I (Vorgesch. u. Gesch. des antiken Ideal.), 272, scrive: L’unità (‘monas’, monade), presso i pitagorici, esiste per ogni numero (il due è il numero più piccolo),--non è essa stessa un numero (‘numero’ è sempre un multiplo dell’unità); tuttavia è in ogni numero.

Di nuovo: componente e premessa sono distinti, ma non separati.

Questo si collega al primo filosofo di Hellas, Talete di Mileto (-624/-545; l' "acqua" (che significa liquido) come "sostanza primordiale" o fluido che, essendo liscio, naviga attraverso tutto).

"La prima definizione di numero è attribuita a Talete, che lo definì come un "insieme di unità" ('monsaon sustèma: un sistema di unità, definizione quasi identica a quella di Euclide, cioè "la moltitudine costituita da unità". (...) Eudosso definì un numero come una "moltitudine determinata" ('plè thos horismenon'). Così *Thomas L. Heath, A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, 1931-1, New York, 1963-2, 38.

Nota - Semiologia della parola greca "sustèma".

-- *M.A.Bailly/ M.E. Egger, Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1903, 1875, spiega come segue.

(a). Sustèma" significa la totalità (somma):

(i) di una molteplicità di dati (ad esempio, "tutti i fiori" è il "sustèma" dei fiori; raccolta),

(ii) delle parti distinguibili di uno stesso fatto (es. "tutto il fiore" è il "sustèma" del fiore; sistema o sistema).

(b). Applicazioni.-- "To holon sustèma tou somatos" (l'intero sistema del corpo); - gruppo (un gruppo di persone, il collegio sacerdotale); -- branco (una mandria di animali); -- collezione/sistema (una costituzione come insieme di leggi fondamentali; un sistema filosofico); -- stanza (l'insieme dei versi), accordo (un accordo musicale), quantità (una quantità di sangue).

Conclusione: quando Talete definisce il numero come "il sistema di unità", la sua definizione si situa in tutto il sistema linguistico dei Greci riguardo al "sustèma".

Nota - Semiologia della parola greca "plèthos". -- Stesso dizionario, 1570.-- 'Plèthos' significa 'quantità' (numero).

(a) Grande quantità (abbondanza): una massa di persone, la (grande) massa, la maggioranza;--una massa d'oro, una pianura incommensurabile, un gran numero di mesi.--Piccola quantità: un piccolo numero.

(b) Quantità indeterminata: "Quante navi c'erano?"

Conclusione: i matematici hanno introdotto "plèthos" nelle loro scienze come quantità indefinita (grande, media, piccola). O idem 'numero'.

Linguaggio platonico. È evidente che Platone ha aderito a questo uso del linguaggio.

A. Guzzo, *Le concept philosophique de 'monde'*, in: *Dialectica* 57/58 (vol. 15: 1/2; 15.03.1961), 89/127, scrive, a.c., 97, sul concetto di 'cosmo' (mondo ordinato) di Platone come segue.

Secondo *Theaitetos* 205a, i termini "tutto" e "intero" sono equivalenti nella misura in cui entrambi significano "tutte le parti".

Nel suo dialogo *Parmenide*, Platone sottolinea regolarmente che la ragione di questa equivalenza sta nel fatto che non si può concepire "ciò che è uno" (cioè una totalità) senza le sue parti e viceversa. Cosa che *Filebos* 15d/17a conferma: nulla può essere pensato se non come il numero definito delle sue parti ben ordinate.

Eredità socratica - W. Klever, *Dialectical thinking (On Plato, mathematics and the death penalty)*, Bussum, 1981, 24vv, dice di Socrate, il maestro di Platone per eccellenza, quanto segue.

- (1) Aristotele dice: "Due cose possono essere giustamente attribuite a Socrate:
(i) argomenti induttivi e
(ii) definire il generale.

I due insieme sono il principio della scienza" (*Metaphys.* 1078b29).

È chiaro che Aristotele, come Socrate e Platone, intende per 'scienza': la scienza dell'universale nei dati. Che la 'scienza' possa anche avere come primo oggetto l'individuo, i pensatori citati lo fanno da qualche parte, ma, in vista di un'etica del pensiero democratico che deve essere ristabilita, enfatizzano - eccessivamente - il generale.

Il "Metodo induttivo" era, prima di tutto, l'applicazione dell'induzione sommativa, cioè la sintesi di tutti i casi studiati in un concetto comune.

(2) Socrate nei suoi dialoghi sull'"agorà", la piazza pubblica, ad Atene, per esempio, si scontrava regolarmente con persone fortemente convinte, -- sì, per citare Muurlink, oppositive, (*FLL* 67). Ma parlavano senza mai entrare nei presupposti sui quali, inconsciamente il più delle volte, lavoravano. Presupposti che hanno deciso il corso della loro parte nel dialogo!

"Socrate non poteva mai trattenersi dal ricondurre la conversazione (*op.*: *analysis*; *FLL* 57vv.) a questi presupposti delle tesi esplicitamente discusse.

Platone dimostra questa regressione socratica alle ipotesi (*FLL* 54v.) in tutti i suoi dialoghi e la includerà esplicitamente nella sua epistemologia dialettica dello *Stato*". (*O.c.*, 25).

(3) Socrate non è un insegnante; non è uno scrittore di libri. Parte dalla posizione che “non sa nulla” (cioè non ha una “conoscenza dogmatica”). Tuttavia, egli cerca costantemente degli interlocutori per non limitarsi a “discutere”, ma per impegnarsi in un vero e proprio dialogo, cioè per costruire un rapporto con l’altro mentre parla.

La “filosofia” - per Socrate - non è insegnare, né scrivere libri, è dialogare in modo scientifico; “dialegesthai”.

Come si sa (*FLL 49*), Platone mantiene il dialogo, ma non esclude l’insegnamento filosofico e artistico (Umanesimo: *FLL 62*) e la scrittura di libri. Al contrario, li coltiva intensamente entrambi.

Nota - Semiologia della parola greca “archè”. - Bailly/Egger, 281.

(a). *Significato generale*: qualcosa che (co)determina, fattore.

(b).1.-- *Inizio(sel)*;-- per esempio, “l’inizio (origine) di una lite (*Iliade 22:116*); fine: la fine di una corda (dove comincia); (l’inizio di) un ramo: per esempio, dove un corso d’acqua si divide in due;-- “praxeon archai kai hupotheseis” (le premesse e le basi delle azioni;-- Demostene).

(b).2.-- *Autorità*, potere,-- comando.-- Ufficio pubblico: “hai archai” (il governo, coloro che controllano una popolazione); il dominio o l’area, che è governato: impero, principato.

Conclusione: “archè” è ciò che deve essere preso in considerazione per capire qualcosa; certamente necessario, forse sufficiente ragione o fondamento di qualcosa. Così si capisce una lite, se si conosce la sua ragione (origine); così si capisce un paese, se si sa come è governato.

Nota - Semasiologia della parola greca “*stoicheion*”. - Bailly / Egger, 1795.

(a).-- . Significato generale: tutto ciò che fa parte di una linea o di un rango (ordine).

(b)1.-- La lancetta che determina l’ora (meridiana).

(b)2.-- La lettera,-- non come cosa separata, ma come segno che definisce una sillaba o una parola intera (così in *Theaitetos 202e*: “grammatòn stoicheia” (le lettere della parola scritta).

(b)3.-- Fattore (sia costituente che premessa).-- Così in *Platone, Leggi 790c*.-- Così anche in *Theaitetos 201* (i fattori, che governano l’universo).

I punti principali, che governano una descrizione, una storia o una linea di ragionamento (riassumere).

Per esempio, *Stoicheia geometrias* (Elementa geometriae, Elementi di geometria) del famoso greco *Eukleides* (-323/-283 *FLL 40*);, che certamente aveva dei predecessori in questo.

Per un antico geometra, dopo tutto, cose come il punto, la linea, il piano e il corpo erano gli ‘elementi’ (costituenti/premi) del pensiero matematico spaziale.

Per la successiva teoria aristotelica del pensiero (logica), la comprensione, il giudizio e il ragionamento erano ‘ta stoicheia’, gli elementi (cioè sia costituenti che premesse).

Inoltre: i pianeti erano chiamati ‘elementi/preposizioni’; nella tarda antichità: i segni dello zodiaco (come fattori del ciclo della vita umana; significato astro(teo)logico. Questo termine ritornerà, più tardi, nelle lettere di San Paolo (+5/+67; il grande apostolo) (secondo *F. Prat S.I., la théologie de Saint Paul, II, Paris, 1937-20, 503/509 (Nota G: les éléments du monde)*).

Nota.-- Ciò che sembra essere sfuggito a Bailly/Egger è che quelli che erano chiamati gli elementi materiali (da Empedocle di Akragas (= Agrigentum): fuoco, aria, terra, acqua (‘rhizomata’, li chiamava)), erano indicati da Platone con la parola ‘stoicheia’ (*Sophistes 252b; Timaios 48b*).

Nota.-- Il termine “stoicheiosi”, secondo lo stesso dizionario, significa:

- (i) Costruire qualcosa da un insieme di dati,
- (ii)a insegnare gli “elementi” di una materia di apprendimento,
- (ii)b il libro su questi elementi.

Il principio (= presupposto) della ragione o del fondamento sufficiente.

Immediatamente è chiaro che il ritorno socratico e platonico ai presupposti (elementi) è esso stesso un altro presupposto, cioè il fatto che qualcosa (tutto ciò che è) - se deve essere intelligibile - ha le sue condizioni necessarie (prese separatamente) e, preferibilmente, sufficienti (prese congiuntamente) (‘ragioni’, ‘motivi’, ‘presupposti’, ‘elementi’) o in sé o fuori di sé.

Quello che abbiamo visto *FLL 70*: fattori interni ed esterni.

Applicazioni del metodo dell’analisi dei fattori.-- Abbiamo cercato di chiarire l’idea di ‘fattore’ (analisi dei fattori) e di ‘stoicheiosi’, anche e soprattutto linguisticamente, nel modo più completo possibile. Passiamo ora ai modelli applicativi.

La sistesi ('sustoichia') (76/80).

Una prima, semplice applicazione, ma con usi molto attuali, è la 'su.stoichia': la coppia di opposti.

Riferimento bibliografico :

-- O. Willmann, *Gesch.d.Idealismus, I (Vorgeschichte u. Gesch.d.antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2, 10 (*Ploutarchos v. Chairöneia* (+45/+125; *platonista eclettico*) sulle coppie di idee "superiore/ inferiore; bene/ male; perfetto/ imperfetto"); 273.

I Paleopitagorici elaborarono la coppia dei contrari, -- letteralmente: 'elementi che vanno insieme' (subj.: 'di natura opposta') in un punto di insegnamento notevole. A un certo punto, era in circolazione una specie di lista di categorie ('katego.rie' = concetto di base) che, apparentemente, derivava da tradizioni antiche.

Persone come Claude Lévi-Strauss (1908/2009; antropologo strutturalista) hanno fatto notare a noi, e a molti altri etnologi, che quelli che noi chiamiamo - a volte in modo dispregiativo, nello spirito dei razionalisti illuminati - 'Primitivi' (aka: 'Pensatori arcaici') mostrano un alto senso di classificazione (*FLL 50: Metodo Diario*), chiamato 'tassonomia'.

Qualcosa di questo emerge nelle seguenti sistechie, fortemente pitagoriche: "bene/male; luce/buio; maschio/femmina; dritto/storto; destra/sinistra - ordinato/disordinato; invariabile/mutabile; definito (definito)/ vuoto (indefinito); -- quadrato/rettangolo; pari (numero)/ dispari (numero)".

Forse di origine non paleopitagorica sono "conoscibile/non conoscibile; identità/non identità (= somiglianza/differenza).

Quest'ultimo sistema gioca un ruolo decisivo nel pensiero di Platone (e di Aristotele). È la premessa e l'elemento principale di ogni harmologia.

Nel metodo diaittico appena menzionato (*FLL 50ss.*), il 'tautotès' (identitas), opposto e allo stesso tempo pensato insieme all'"heterotès" (alteritas), è decisivo, naturalmente.

La base è e rimane anche l'analogia, cioè ciò che è simultaneamente (sotto un punto di vista) identico e (sotto un altro) non identico (diverso).

Nota - Qui, di nuovo, è un campo di opposizione (*FLL 67*): alcuni enfatizzano, fino all'unilateralità, l'identità (Assimilismo, Concordismo), altri la differenza (Diversismo). Il modo di pensare analogico è una via di mezzo.

Bisogna notare che - semasiologicamente - “su.stoichos” significa “ciò che appartiene alla stessa serie”: per esempio, tutti i punti della stessa linea sono situati “sustoicha”.

Nel concetto di “sustoichia” la totalità si limita a due elementi, che sono diversi (per esempio il bene e il non bene), ma appartengono a uno stesso insieme o sistema (qui: la morale). È un caso di analogia.

Nota - Il dialogo di Parmenide pone un' enfasi molto forte sulle sistechie. Per esempio *Parmenide 129a/e*. Lì si parla tra l'altro della ‘mescolanza’ (identità) e distinzione (non-identità) delle idee.--”Nel più grande imbarazzo si arriva (...) alla pretesa che le idee esistano in se stesse, separate le une dalle altre (133b). Tutte le idee sembrano avere la loro esistenza o il loro essere nel loro coinvolgimento l'una con l'altra, come le idee ‘schiavitù’ e ‘dominio’ si implicano a vicenda”. (*W. Klever, Plato, Mathematics and the Death Penalty*, 53).

A proposito: la grande figura della cosiddetta “Nuova Dialettica” del XIX secolo, G.Fr. Hegel (1770/1831; figura di punta dell' Idealismo “Assoluto” tedesco, - ispiratore di Karl Marx (1818/1883; figura di punta del Materialismo Dialettico)) chiamò una volta il dialogo *Parmenide* “die heilige schrift der philosophie” - apparentemente in risposta alla dialettica (l'incastro; koinonia (*FLL 56*) delle idee.

Il dialogo *Sofista*, anch'esso un dialogo più maturo, sviluppa intuizioni analoghe: “Solo attraverso l'intreccio reciproco dei concetti (‘ton eidon sumploki’) nasce l'intuizione” (259°). Questo è vero - come dimostra l'esempio della ‘schiavitù/regola’. - si applica anche, e soprattutto, a concetti opposti.

Crediamo di essere qui alla fonte della famigerata “dialettica del signore e del servo” di Hegel (e, in senso rivoluzionario, di Marx). Totalità degli opposti. O, come dicevano anche gli antichi greci: “armonia (= unione) degli opposti”, -- un antico tema religioso.

Nota: seguendo le orme di *Ferdinand de Saussure* (1857/1913; *Cours de linguistique*, 1916-1), con la sua fonologia (distinta dalla fonetica tradizionale) o teoria strutturale del suono, che ruota pesantemente intorno a coppie di opposti (per esempio ‘enseigner/ renseigner’), gli strutturalisti hanno fatto rivivere la sistesi. Il che dimostra la sua attualità.

Nota.-- Una dottrina di ordine paleopitagorico.

Archutas di Taras (= Tarantum, Sicilia) (-445/-395) era noto nell'antichità come tecnologo pitagorico. Era anche amico di Platone.

Un testo è a suo nome: "Supponiamo che qualcuno possa mettere tutti i concetti ('genea', 'genera') sotto uno stesso 'archa' (= 'archè': elemento presupposto) ('analusai: analisi (ricerca fondamentale; *FLL* 52)) e, da quello stesso elemento presupposto, comporli e unirli di nuovo insieme ('suntheinai kai Sunarthmèsastai', sintesi (costruzione; *FLL* 51)).

Una tale persona mi sembra esibire il più alto grado di saggezza (*op.*: intuizione valida). Perché possiede un punto di vista dal quale può conoscere la divinità e, immediatamente, tutto ciò che è. Una tale persona capisce come la divinità ha unito tutto insieme attraverso l'accoppiamento e la disposizione dell'opposizione ("en tai sustoichiai kai taxai"). (O.Willmann *Gesch.d.ideal.*, I, 284).

Nota - Si noti la coppia opposta "analisi/sintesi" (ricerca di base/costruzione deduttiva).

Si noti anche come l'idea di deificazione vada insieme all'analisi dei fattori (*FLL* 24; 63) l'uomo, grazie al 'piccolo uomo' (*FLL* 36), cioè il senso comune o la ragione, si sviluppa al di sopra di sé, nella sua evoluzione inferiore, verso la divinità, paragone per pitagorici e platonici.

Non è senza ragione che *Werner Jaeger, A la naissance de la théologie (Essai sur les Présocratiques)*, Paris, 1966, 11, ha detto che tutte le correnti di pensiero greche - tranne la scettica - finiscono nella teologia. Ciò che un certo numero di umanisti atei sembra talvolta dimenticare o sorvolare. Gli antichi greci, dopo tutto, erano un popolo profondamente religioso. Anche nel loro pensiero.

Un sistema psicologico. (78/80)

(*La gelosia appassionata*).-- La donna invidiosa, nella sua vita animica, mostra chiaramente una sistesi. Questo perché ci sono due fattori contraddittori (elementi fondamentali) all'opera nella sua personalità.

Il dottor Lamare ha scoperto:

- (i) interesse caldo (soprattutto sulle spiagge assolate) per i consorzi (elemento lesbico), ma anche
- (ii) grave disprezzo (disapprovazione indiretta, morale, nel marito).

Questo è un caso di taseologia (teoria delle tensioni, degli eventi, dei conflitti; conflittologia (teoria del conflitto). Lo stesso fatto suscita più di un apprezzamento, almeno due apprezzamenti, quindi, che sono contraddittori.

Esempio psicoanalitico: Edipo, imitando l'amore del padre per la madre (mimetismo), crea un conflitto con lo stesso padre: entrambi vogliono, allo stesso modo, desiderare lo stesso oggetto: la madre. Ciò che è stato sviluppato da *René Girard* (1923/2015) in *La violence et le sacré*, Parigi, 1972.

Nell'esempio di Lamare, l'oggetto di valore si trova prima di tutto nella donna lesbica stessa. Ma anche al di fuori di lei.

Ermeneutico (= interpretativo):

(a) uno stesso fatto (o i sessi fuori di lei o il suo lesbismo dentro di lei,-- o l'uomo nella sua relazione con i suoi sessi) provoca:

(b) più di un'interpretazione (interpretazione: lesbica che afferma/più che disapprova; -- segretamente d'accordo/parzialmente disapprovante).

Un "entimema" nella logica aristotelica è un ragionamento non detto (spesso inconscio) (conclusione o sillogismo). Enthymematically (cioè, guardando il ragionamento inespresso o inconscio nella donna), possiamo redigere il seguente schema di pensiero.

R.-- Per quanto riguarda l'uomo.

Frase 1: "Vedo mio marito come un donnaiolo" (fatto percepito).

Frase 2: "Beh, da un lato, come lesbica, vorrei essere al suo posto (e lo sostengo,-- non detto, inconsciamente); dall'altro, trovo il suo 'peeping' riprovevole (come uomo sposato con me, non deve essere attratto da altre donne) (interpretazioni contraddittorie del fatto osservato).

Conclusio : "Così sto attraversando una tensione dolorosa, sì, un conflitto di vita.

B.-- Legge sul lesbismo.

Frase 1: "Vedo i miei partner sessuali" (fatto osservato).

Frase 2: "Beh, se mi impegno nella mia inclinazione lesbica, allora ho un interesse (occasionale) per le donne (approvazione);

Se però coinvolgo i miei preconcetti etici (il lesbismo è moralmente riprovevole), allora sono inibito in questa inclinazione (disapprovazione) (interpretazioni contraddittorie del fatto osservato).

Conclusio : "Sto vivendo un conflitto, nel profondo di me, sì, una tensione duratura".

C.--Come per i miei compagni.

Frase 1: “Vivo nello stesso mondo con le mie mogli” (fatto percepito).

Frase 2: “Bene, da un lato - come lesbica (già come donna) - mi sento solidale con lei e sono compagni di sofferenza; dall’altro lato, però, come donna sposata con un guardone, mi sembra che siano rivali (interpretazioni o giudizi di valore contraddittori del fatto osservato).

Conclusio : “Così vivo una tensione duratura in una situazione di conflitto”.

Nota - Qualsiasi sillogista vi dirà che un discorso conclusivo nasce da due idee, nella misura in cui sono intrecciate (*FLL 56: koinonia*). Quindi il discorso conclusivo di Aristotele non è che una schematizzazione della dottrina platonica della compenetrazione delle idee (qui: le tre interpretazioni contraddittorie, confrontate con il fatto osservato, danno luogo a una tensione (conflitto) come risultato del ragionamento).

Modelli di analisi dei fattori platonici. (80/81)

E.W. Beth, La saggezza della matematica, 36 ss. -- Il modello viene da *Filebos 18b/d.*-- Prima di tutto: come tutte le culture arcaiche lo facevano -- attribuire un beneficio, un fatto culturale, a un essere superiore (divinità, antenato) -- così facevano gli antichi egizi: la divinità Theuth o Thoth era considerata il fondatore (portatore di salvezza, salvatore) della scrittura geroglifica.

Ecco come Platone, come modello della sua analisi dei fattori, racconta questa rappresentazione mitica.

1. “Qualcuno - o una divinità o un uomo divino - secondo un mito egizio, il suo nome era Theuth - notò che il suono era infinitamente vario. È stato il primo a realizzare i seguenti punti:

- (i) le vocali, in questa infinita varietà, non sono una, ma molte;
- (ii) ci sono altri suoni (semivocali) che, pur non essendo vocali, hanno comunque un certo valore sonoro; anche questi sono un certo numero;
- (iii) un terzo tipo è distinguibile; ora le chiamiamo consonanti.

2. Poi ha diviso le consonanti fino a poterle distinguere separatamente. Allo stesso modo, ha fatto con le vocali e le semivocali fino a conoscerne il numero - ognuna e tutte insieme chiamate ‘lettere’.

3. Ma ha visto che nessuno di noi poteva capirne una sola lettera senza tutte le altre. Pensò al fatto che in questo caso c’era una connessione che li rendeva una cosa sola.

Perciò assegnò loro una sola scienza, che chiamò ‘grammatica’”.

Conclusion.-- Ecco una 'stoicheiosi', elementatio, analisi dei fattori.-- Lei ci prova:

(i) descrivere gli elementi che, una volta stabiliti, definiscono la grammatica (fonetica o fonologica), cioè lettere e tipi di lettere (*FLL 75*: Elementi di una scienza);

(ii) concepire la grammatica come una teoria del sistema (sistemologia), come facciamo noi *FLL 73* (una totalità, qui: la collezione e il sistema di lettere, non si può pensare logicamente senza i suoi 'elementi' e le sue 'parti' (ogni lettera separatamente) e viceversa (tutti insieme, non senza tutti gli altri'): se un elemento (proposizione), allora tutti gli altri (divisione) ma anche: se tutti gli altri elementi (proposizioni), allora quello. Che è la definizione di "sistema".

Modelli di "stoicheiosi" platoniche (81/82)

E. Beth, La filosofia della matematica, 46/51 (*Sul bene*). *Aristosseno* (= Aristosseno) Van Taras (= Tarantum) (+- -375/ ...), il musicologo, era un allievo di Aristotele, ma con inclinazioni pitagoriche (la filosofia musicale dei Paleopitagorici). Scrisse *Rhuthmika stoicheia* (Elementi del ritmo), un titolo che suona significativo in questo contesto (la natura del ritmo e la sua unità più piccola).

Anche: *Archai kai stoicheia harmonikès* (Preposizioni ed elementi di armonia). Di nuovo, un titolo significativo, in questo contesto. Cfr. *FLL 75: elementi di scienza*.

Ebbene, nella sua *Armonia* 44,1/15, sull'autorità del suo maestro Aristotele, riproduce il contenuto di un discorso 'Sul bene' di Platone alla fine della sua vita. In esso parla il pitagorico Platone: con sorpresa di molti ascoltatori, Platone non parla direttamente del bene nella vita umana, ma dei numeri (letteralmente: arithmoi, forme numeriche) dei pitagorici come primi elementi di una teoria da proporre. Questa si chiama, in olandese, la dottrina dei numeri di idee.

Il modello. -- Platone, in quel discorso, pone il linguista come modello.-- Il linguaggio è una totalità.-- Ma, prima di affrontare questa totalità, egli esamina gli elementi che essa espone. Questi sono

- (1) parole (è composto da loro; sunthesis (*FLL 51; 60; 78*),
- (2) sillabe (le parole sono composte da esse),
- (3) I suoni (che compongono le sillabe).

L'originale. -- Il 'modello' è il noto, con il quale si illumina l'originale' (l'ignoto, qui la filosofia (naturale) intesa da Platone).

a. Come il linguista disseziona la totalità e i suoi elementi, così fa il vero filosofo della natura: prima, però, di descrivere (definire) la totalità, anch'egli dovrebbe analizzare gli elementi che governano l'universo. (*FLL 75*: Pensate ad esempio agli elementi di questo mondo in San Paolo, sulla scia dei pensatori antichi). I corpi celesti appartengono a questo.

b. Ma Platone, in questa esposizione, passa a quelle che si chiamano "idee-numeri", come l'"Uno Definito" e il "Due Indefinito" (cose di cui, per lui, si erano occupati i Paleopitagorici).

Nota -- Ricorda, un po', quella che più tardi sarà chiamata 'mathesis universalis' (si pensi a *Ramon Lull* (Raymundus Lullus) (1235/1315: *Ars generalis*, un sistema di concetti fondamentali e di giudizi di base, da cui - grazie a combinazioni e operazioni meccaniche - si possono derivare le scienze); --si pensi, soprattutto, a R. Cartesio, che voleva generalizzare l'algebra, e di *G.W. Leibniz* (1646/1716; cartesiano), che scrisse *De arte combinatoria* (1666), un preludio alla logica (logica formalizzata) di oggi.)

Conclusione.

(1).-- *FLL 51vv.* ci ha insegnato che Platone -- per risolvere logicamente i problemi della vita -- prese come modello la matematica di allora.-- Ora vediamo, qui, come egli propose come modello la linguistica di allora.--

(2).-- Sembra esserci qualche analogia tra lo strutturalismo contemporaneo, che ha le sue radici sia nella linguistica di F. de Saussure (*FLL 67; 77*) sia nella matematica, ad esempio, del gruppo *Bourbaki*; *Eléments de mathématique*, pubblicato dal 1939, in trenta numeri: la nozione di 'sistema' - e immediatamente di 'struttura' - vi è centrale, - non la risoluzione di problemi).

Cfr. *G.-G. Granger, Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, 1967, 1/6 (*Au lecteur, sur les structuralismes*).- In ogni caso: un platonista scopre, molto rapidamente, alcune idee principali del platonismo nello strutturalismo.

Un'equazione: il metodo cartesiano. (82/84)

R. Cartesio (1596/1650; fondatore della filosofia razionalista moderna e illuminata) vedeva la matematica come il modello della filosofia - non era solo metodico; voleva soprattutto essere un metodologo. Questo significa: voleva che fosse applicata una logica rigorosa.

Riferimento bibliografico : E. Lenoble, René Descartes, in: J. Bricout, dir., *Dict. pratique des connaissances religieuses, II*, Paris, 1925, 778/786.-- Ecco come Lenoble caratterizza il metodo cartesiano.

1.-- Idea principale.

a. Cartesio non disprezzava assolutamente l'empirico, rispettivamente il metodo sperimentale. Eppure il metodo matematico prevale.

Come, di passaggio, Foucault, *Les mots et les choses, (Une archéologie des sciences humaines)*, Paris, 1966, 66/72 (*Descartes*), scrive, Descartes voleva una teoria generale dell'ordine (o.c., 66). Si tratta di "una mathesis, intesa come scienza universale della misura e dell'ordine". (O.c., 70s.). Questa è l'idea di Cartesio della 'mathesis universalis' (matematica globale).

b. Lo spirito umano, chiamato "raison" (ragione), coglie prima di tutto la totalità dei dati grazie a un'intuizione intellettuale! Soprattutto quando sono "chiari e inequivocabili" davanti alla mente. In altre parole, la fase intuitiva è globale - ma questa stessa "ragione" non può che cogliere "chiaramente" "le simple", l'elemento singolare.

Conseguenza: il metodo cartesiano completo comporta la divisione in "semplici" (elementi, costituenti) - "analisi" - e la ricomposizione nel tutto, - quindi - "sintesi".

2.-- Spiegazione.

a. Analisi (ripartizione).

Di fronte a dati complessi (composti e intricati), dobbiamo scomporli fino a raggiungerne gli elementi irriducibili.

La nostra mente terrena lo coglie chiaramente. Testare l'analisi: ciò che egli chiama "énumération complète" (enumerazione completa, induzione sommativa) verifica, alla fine, se tutti i singoli componenti o "semplici" sono stati esaminati e sono pronti nella mente. Era contrario alla vaghezza.

b. Sintesi (ricomposizione).

Solo ora può iniziare la ricostruzione della totalità. Uno per uno pensiamo gli elementi insieme secondo singole relazioni (trasparenti).-- Così dai dati più semplici - passo dopo passo - fino ai più complessi.

Verifica della sintesi: ancora "énumération complète" o induzione sommativa, -- verifica se tutti gli elementi e tutte le relazioni sono coinvolti.

Conclusion - Ciò che gli antichi greci chiamavano 'akribeia', accuratezza, è diventato, a partire dalla scienza naturale moderna, 'esattezza', cioè i fatti qualitativi, preferibilmente chiariti sperimentalmente, precisamente espressi matematicamente. Questa è la differenza tra Platone (akribeia) e Cartesio (scienza esatta).

Ma la somiglianza è comunque impressionante: si sostiene, in nome del metodo globale, che Cartesio fa dimenticare la totalità. Questo è semplicemente sbagliato: ciò che fa dimenticare è la vaga totalità. Niente di più.

Analisi esistenziale nelle opere di Franz Kafka (1883/1924). (84/97)

Abbiamo visto che l'intenzione di Platone era di illuminare la vita in una società come il mondo ateniese e siciliano dell'epoca. Questo, per mezzo di un metodo ispirato alla matematica e alla linguistica, traendo conclusioni da elementi preconcepiuti e/o il contrario soprattutto, poiché egli è il fondatore stesso della filosofia, nella misura in cui le è stata data una forma propria di essere,-- grazie a lui.

Il suo metodo può ora essere applicato alle opere di Kafka? Cercheremo di dimostrare che è possibile.

Le opere di Kafka sono state tradotte in molte lingue. Sono stati filmati, messi in musica e adattati per il palcoscenico. Viene persino letto nelle scuole secondarie. Perché - soprattutto dopo la seconda guerra mondiale - è considerata letteratura mondiale.

Riferimento bibliografico :

-- W.J. Simons, *Attualità senza tempo di Kafka riconosciuta solo tardivamente*, in: *Spectator* 30.08.1983, 34/36;

-- H.-J. Schoeps, *Over de mens (Riflessioni di filosofi moderni)*, Utr./Antw., 1966, 119/141 (Franz Kafka: la credenza in una posizione tragica). -

Nota - Kafka ha suscitato interpretazioni contraddittorie (FLL 75).

(i) Certamente *Albert Camus* (1913/1960; noto per il suo controverso *L'homme révolté* (1951; contestato da politici sia di destra che di sinistra (compreso Sartre, che quindi rompe con Camus)), come pensatore esistenziale, non è lontano, quando dice: "In ogni caso, l'opera di Kafka riflette il problema dell'assurdo (FLL 35; 68) nella sua totalità". (Citato da Simons, a.c.,36).

(ii) Si può comunque dare molta fiducia a *Schoeps*, perché - con *Max Brod*, un amico di Kafka - ha pubblicato *Beim Bau der chinesischen Mauer* (1931; estratti dagli scritti lasciati in eredità da Kafka).

Schoeps, essendo di origine ebraica e un tipico ebreo cristiano, era anche ben disposto a penetrare il mondo di Kafka,--un po' secondo il "metodo verstehende" (*FLL 06: Dilttley*), cioè a dedurre dai segni esterni (per esempio i testi di Kafka, anche quelli inediti; per esempio una serie di fatti eclatanti della vita di Kafka) la vita interiore e l'anima più profonda.

(iii) Ma anche uno psichiatra come il dottor Hesnard - si pensi al suo *A. Hesnard, L'univers morbide de la faute*, Paris, 1949 (in un capitolo finale: *Quelques enseignements de la psychiatrie éthique, II (Application à l'art)*, dove viene trattato il caso di Kafka) - può fornirci una valida interpretazione.

Prima ermeneutica (85/87).

Copiamo, all'inizio, la caratterizzazione del dottor Hesnard. Ma, prima di farlo, dobbiamo situare il senso di colpa religioso - perché è quello che certamente era nel caso di Kafka - nel mondo della psichiatria. *Dr. co Trygve Braatoy, Uit de praktijk van een psychiater (Een populaire inleiding tot de medische psychologie en de psychiatrie)*, Utrecht, 1939, 180/190 (*Eenige beschouwingen over de godsdienst in psychiatrie*), è un testo scritto da un medico caloroso, 'verstehend' (comprensivo), con lunga e ottima esperienza clinica.

Braatoy non è uno psicoanalista (conosce il freudismo) e, in questo senso, è meno prevenuto contro la religione di più di un freudiano.

I problemi, nel campo della morale, portano - quasi sempre - un timbro più o meno evidente di peccaminosità religiosa.

Molto sorprendente, spesso, come caratteristica predominante del quadro clinico, sono tali stati di ansia religiosa debilitante in - ciò che è chiamato - la depressione melanconica". (O.c., 180).

Braatoy, come medico 'comprensivo', affronta la domanda vitale: "Perché/perché questa 'malattia' si manifesta come un incubo incessante, religioso, in cui il paziente non viene lasciato solo per un momento dal suo carico di peccato, rimpianto e pentimento?" (Ibidem). Il modo in cui un malinconico/melanconico dichiara il suo problema psichiatrico, il linguaggio che usa nel processo, tutto questo ricorda "la lezione di religione della nostra gioventù" (O.c., 180v.).

Dopo questo testo informativo di Braatoy, il prossimo testo di Hesnard sarà molto più facile da capire.

“Franz Kafka (...) era figlio di una madre gentile, attraente e timida. Soprattutto, era figlio di un Padre radioso, intransigente e autocompiaciuto, dominatore e schiacciantemente autoritario (...).

Una volta diventato adulto, quel figlio non è riuscito a salire la scala della società (...).

Le opere di questo figlio sembravano a poco a poco riflettere un mondo strano, cioè il mondo in cui lui stesso viveva. Quel mondo - qualcosa che è ovvio per tutti e, in particolare, per Kafka stesso - è il mondo della colpa del peccato (“le monde de la faute”). E quel mondo nella sua forma più tragica (...).”

(2) Basandosi tra l'altro sui diari di Kafka, Hesnard scrive:

“(a) Questo oscuro e assurdo, incomprensibile e tirannico senso di colpa ha pesato sull'intera esistenza (cioè sulla vita reale) di questo artista.

(b) Più di questo: Kafka si è comportato - per tutta la sua vita e in tutti i suoi campi di attività - come un colpevole che non riesce a scoprire l'esatta natura di un errore imperdonabile.

Ebbene, quel mondo molto 'kafkiano' - l'ha descritto in tutte le sue opere - è il nostro “mondo morboso della colpa”. (O.c.,441ss.).

W. Simons, a.c., 34, cita qui un breve estratto da *Brief an den Vater* (un centinaio di pagine, in cui Kafka, nell'ultima fase della sua vita (36 anni), ripensa alla sua vita passata).

“Tu puoi trattare un bambino solo come sei stato creato: con forza, rumore e slancio. Nel mio caso, inoltre, Tu sembravi molto adatto, poiché mi avresti reso un ragazzo forte e coraggioso”.

In termini freudiani: un caso edipico (Franz non ha saputo interpretare correttamente suo padre fin dalla prima infanzia). In termini ebraico-teologici: una punizione per il peccato, ma colorata dalla figura paterna non elaborata.

Per tornare a Braatoy, o.c.189, un certo Ole Hallesby, allora il più influente professore di teologia in Norvegia, diffuse un'immagine di Dio (noi diciamo 'impressione di immagine',--che differisce molto dalla vivente divinità biblica), che Braatoy caratterizza come segue:

“Un dio crudele, -- qualcosa che in realtà dà ragione al malinconico/melanconico nel suo ragionamento, perché da un tale dio non ci si può aspettare alcuna comprensione delle sue difficoltà”.

Nota - Qui stiamo mettendo il dito sull’eminente teoria delle idee di Platone, che mette in guardia contro la tentazione di confondere la nostra ‘immagine’ terrena e già umana di Dio con la vera ‘idea’ di ‘Dio’ (cioè ciò che Egli è veramente). Torneremo su questo punto più tardi.

Nelle parole di Sant’Agostino di Tagaste, non confondiamo la ‘caricatura’ di Dio con la vera ‘idea’ di ‘Dio’, cioè Dio stesso come è, indipendente dalle nostre esperienze e stati (talvolta molto soggettivi). Il platonismo si distacca dalla dottrina delle idee, che incontriamo qui in una delle sue applicazioni più pregnanti.

Ebbene, qualcosa come una caricatura di Dio ha dominato, come “fattore” decisivo, la vita e la convivenza di Kafka.

Seconda ermeneutica. (87/89)

1. Schoeps, o.c., 123vv, inizia con una piccola opera di *Kafka, Zur Frage der Gesetze*. Si tratta delle “leggi” conosciute negli ambienti ebraici, di cui i teologi sono pieni di chiacchiere (compresi i Chassidim, che Kafka descrive come una sorta di “nobiltà” teologica).

Kafka, in quest’opera, si sente un ‘Am ha-arez’, un ignorante, ma un ignorante che è arrivato così lontano da chiedersi se quelle ‘Leggi’ siano talvolta false. Kafka vive nella costante impressione di essere “governato da leggi che non si conoscono”. (O.c.,123). Infatti, sperimentalmente (“fenomenicamente”, nel linguaggio platonico), l’unica legge visibile e tangibile è la “nobiltà” dei teologi, che la interpretano a beneficio del “popolo” (der “Am ha-arez”).

Nota - Si avverte qui la perdita della fede o, almeno, la crisi della fede in cui Kafka, con molti contemporanei ebrei, vive.

2. Schoeps, o.c., 124vv, aggiunge immediatamente qualcosa che ci porta al cuore della colpa kafkiana.

La grande massa dell’”Am ha-arez” (“il popolo”), in opposizione ai guardiani della legge (“la nobiltà”), si discostava da queste leggi. E una cosa del genere è, in termini ebraici “dritti” (ortodossi), una vera “gesera”, un giudizio di Dio.

Il racconto di *Kafka, Inseguendo un cane*, esprime questo giudizio di Dio in modo significativo: un cane racconta come il ‘popolo’ delle mani, molte generazioni fa, si è smarrito.

Questo “errore” o “colpa del peccato” pesa molto sulla famiglia canina di oggi, che non può più nemmeno interpretarlo, ma portarne il peso.

Schoeps spiega il termine ‘cane’.

(i) Il *Talmud* (*Sanhedrin* 97a) parla di una profezia di sventura, dicendo che, negli ultimi tempi, un tempo di “terrori di ogni genere”, che precede la venuta del Messia, “le facce degli ultimi tempi saranno come quelle dei cani” (O.c.,124).

Siamo di fronte a un’escatologia, una dottrina della fine dei tempi: è, per Kafka, come se questa predizione di sventura del Talmud fosse diventata una realtà quotidiana e determinasse in parte la nostra esistenza presente, la nostra esistenza quotidiana, -- come un elemento che deve essere messo al primo posto se vogliamo capire cosa sta succedendo nella nostra cultura occidentale, vista qui da una prospettiva puramente ebraica.

Nota - Il Talmud (letteralmente: “studio” o “insegnamento”) è un “libro sacro” degli ebrei, che contiene le intuizioni teologiche degli studiosi della legge del Vecchio Testamento. Tra gli altri, c’è il Talmud di Gerusalemme e il Talmud dei Babilonesi (di Rab Asji (352/427) e dei suoi successori).

(ii) Questa atmosfera apocalittica (rivelazione delle calamità della fine dei tempi (in greco, ‘apokalupsis’ è revelatio, rivelazione), in cui vive un Kafka, è spiegata da Schoeps con un testo di Friedrich Nietzsche (1844/1900), che chiama nichilismo, cioè il travolgimento delle idee alte - nota: non si tratta di idee umane, che sono talvolta caricature di idee - che informano l’uomo nella sua esistenza terrena (‘esistenza’), è già alla fine del XIX secolo sia percepito che descritto:

“Gli eventi più significativi trovano più difficile l’accesso ai sensi: per esempio il fatto che il dio cristiano è morto, -- che, in ciò che sperimentiamo, non c’è più una bontà e una guida celeste, non c’è più una giustizia divina e -- in generale -- nemmeno una ‘moralità immanente’ (nota: un’etica fenomenicamente percepibile).

Questa è la terribile notizia che impiegherà ancora qualche secolo per essere recepita dagli europei. E allora, per un certo tempo, sembrerà che tutto il peso sia sparito dalle cose” (*Morgenröte*) (O.c.,119).

Nota: sia Kafka che Nietzsche rimangono all'interno di "ciò che sperimentiamo", di "ciò che si nota". Platonico: all'interno dei fenomeni.

Seconda correzione: quando Kafka e Nietzsche parlano della scomparsa di "dio" nella nostra cultura, agiscono come se radicalmente tutti gli occidentali avessero abbandonato la religione, mentre solo alcuni, specialmente tra gli intellettuali (scienziati, artisti, pensatori) lo hanno fatto.

Partendo da alcuni, parlano come se fossero tutti. Partendo dal privato, fanno affermazioni universali.

Questo non significa che la parte che vive attraverso la critica culturale, per esempio nel senso kafkiano o nietzschiano (perché c'è una moltitudine di vite), non sia una di quelle dominanti nella nostra cultura. In questo senso, la crisi di alcuni riguarda tutti.

Conclusioni: Ciò che Le Naspi di un cane dice sulla nostra cultura canina (anche se da un punto di vista ebraico) si "trova essenzialmente in tutte le opere letterarie di Kafka": l'oblio di ciò che è, di fatto, la causa della critica culturale di oggi (O.c.,126).

Chiarimenti sul secondo approccio. (89/97)

Ora che ci siamo fatti un'idea dell'aspetto psichiatrico e teologico, possiamo esaminare l'aspetto artistico. Potremmo riassumerlo così: in forma narrativa, si tratta del dipanarsi dell'enigmatico (ciò che Camus chiama: l'assurdo, cioè ciò che sfugge alla nostra mente, --l'ananke di Platone (FLL 35; 68; 84)).

O in un linguaggio più popolare: "Da dove l'ho preso? "Dove l'abbiamo preso?". Se si intende culturalmente ampio.

Modello applicativo. - Prendete, per esempio, *Der Prozess*. Joseph K. è accusato da un misterioso tribunale superiore. Né Joseph K. né i suoi avvocati hanno accesso al dossier che lo accusa. Almeno non direttamente. Ecco l'enigma.

Joseph K. sta cercando di stabilire la colpa per la quale è stato perseguito. Si appella quindi agli avvocati: il loro compito principale è quello di indovinare il reato. "Dedurre dagli interrogatori il contenuto del dossier, che ne costituisce la base, - questo è molto difficile". (Schoeps, O.c.,130). Dedurre il reato per mezzo degli interrogatori è dedurlo indirettamente.-- Ecco la deduzione.

La struttura della gesera (giudizio divino): ipotetica (FLL 54; 73).

Siamo, nelle parole di C.S. Peirce (1839/1914; pragmatico), ben dentro la derivazione abduittiva.

Ricordiamo il suo esempio immortale:

Frase 1.-- Questa manciata di fagioli è bianca.

Frase 2.-- Beh, tutti i fagioli in questo sacchetto sono bianchi.

Conclusio -- Quindi questi fagioli vengono da questa borsa”. Un’abduzione o ipotesi è solo probabile (non - apodittica).

Trasferito:

Preposizione 1.-- Mia, la nostra attuale esistenza è assurda

Ebbene, secondo la tradizione veterotestamentaria-talmudica, un’esistenza così assurda è il risultato di una sorta di colpa.

Conclusio -- Quindi la mia, la nostra assurda esistenza è il risultato di un debito.

Espresso platonicamente: se presupponiamo la colpa come elemento (FLL 74), allora la mia, la nostra esistenza, nella sua absurdità o ‘anankè’, diventa comprensibile.

Il lato induttivo della gesera.

Ch. Lahr, *Logique*, Paris, 1933-27, 591/598 (*L’induzione*), distingue i tipi di induzione.

(i) **L’induzione aristotelica** (= sommativa) (FLL 83: modello cartesiano): da tutti (= somma, summa) i casi individuali si conclude tutti insieme (= induzione sommativa o generalizzazione).

(ii) **L’induzione socratica** decide da una parte di casi (insieme privato) alla totalità dei casi (insieme universale) e da tutti i casi reali a tutti i casi possibili esattamente della stessa forma di essere (= induzione ampliativa).

(iii) **L’induzione baconiana** è - fondamentalmente - una variante delle due precedenti: l’oggetto attuale non è la generalizzazione in generale, ma un tipo di generalizzazione, cioè la causalità.

Quando tra due o più fenomeni è stata stabilita una connessione (antecedente/consequente,--se necessario: causa/effetto), si conclude che si tratta di una connessione legittima (generalmente valida per tutti i casi della stessa natura).

Questa forma di induzione è chiamata “baconiana”, non perché l’abbia inventata lui (FLL 56: la complicità è un tipo di causalità), ma perché sospettava la sua portata sperimentale (*P. Bacon, Novum Organum* (1626)).

Ebbene, questa connessione causale è al centro del giudizio di un Dio.

Esempi (1). Vecchio Testamento. (90/93)

Giudici 1:6/7,

“Adoni-Bezek ha preso il volo. Ma lo inseguirono, lo catturarono e gli tagliarono i pollici e gli alluci.

(Interpretazione) Adoni-Belzek disse: “Settanta principi con i pollici tagliati e gli alluci tagliati hanno raccolto i rifiuti della mia tavola. Dio mi ha ricompensato per le mie azioni. -- Fu portato a Gerusalemme. Lì è morto. -

Nota - Sorge la domanda: “Su cosa si è basato Adoni-Bezek per attribuire la punizione a qualcos’altro, in questo caso: un giudizio di Dio, rispetto alla semplice coincidenza (una forma di ‘anankè’, cioè ciò che la nostra mente non può spiegare, ma si impone come fatto, brutale)?”.

Anche se ha adottato questo come abitudine di pensiero (‘interpretazione tradizionale-sacra’) da altri, “Quale fu la base per il primo uomo, che vide in esso qualcosa di diverso da un semplice ‘anankè’, brutto fatto non dichiarato, e fondò la tradizione, per vedere in esso un giudizio di Dio?”

C’è, credendo sensatamente (le Scritture sono ispirate dallo Spirito di Dio), una sola spiegazione: Su una comprensione ‘superiore’ - spesso chiamata ‘mistica’ - cioè un’idea (che non va confusa con le sue rappresentazioni umano-terrestri o con i concetti educativi).

In altre parole, il fatto stesso, nella sua cosiddetta “brutale inesplicabilità”, getta una luce su se stesso, cioè l’idea, che si “rivela” in e attraverso quel fatto.

1 Re 21: 17/19.

(Fatto) *1 Re 21:13* -- “Poi fu riferito a Izebel, “Nabot è stato lapidato a morte (*nota*: su istigazione di Izebel stessa, che, per così dire, ha costretto il principe a farlo). È morto. -- (Profezia del giudizio divino).

“Ma allora fu pronunciata la parola di Jahvè a Elia (il profeta) di Tishbe. “Alzati e vai da (il principe) Achab (...). È nella vigna di Nebot (*cioè* contro la sua espressa volontà), di cui ha preso possesso. Digli: “Così dice Jahvè, nel luogo dove i cani hanno leccato il sangue di Nabot, là lecceranno anche il tuo”.

Ecco l’origine dell’interpretazione, cioè il castigo di Dio o Gesera e non la coincidenza, espressa chiaramente dall’autore ispirato di *1 Re*: “la parola di Yahweh”, che è la luce che illumina il fatto brutale e futuro del castigo - un’idea anche platonica - dall’interno, per così dire.

2. Samuele 12:10.

Conosciamo il peccato che il re Davide ha commesso con Betsabees.

Parte 1: “Davide vide una donna che faceva il bagno. Era una donna molto bella. Ha chiesto loro di scoprire chi fosse la donna. Gli fu detto: “Si tratta di Betsabees (...), la moglie di Uria l’ittita”. Allora Davide la mandò a chiamare. Lei venne da lui e lui ebbe un ‘rapporto sessuale’ con lei. (...). Ma la donna rimase incinta e lo fece sapere a David”.

Parte 2. David fece collocare Urias “su un posto avanzato, dove la battaglia era più pericolosa”. Urias è stato ucciso.

Parte 3. Coprire una “colpa” funziona a livello umano-terreno. Non, però, sul piano di Dio. Quello che Davide aveva fatto era - agli occhi di Yahweh - “malvagio”. Ecco perché Yahweh mandò il profeta Natan a Davide.

Nella forma abilmente elaborata di una parabola - alla maniera dell’Oriente - Natan racconta una storia simile a Davide. Bastava sostituire i nomi “il ricco” e “il povero”, così come “un agnello”, con “Davide”, “Uria” e “Betsabee”, e il giudizio divino aveva il suo “presagio!

Ora ascoltate il “seguito”: “Uria l’ittita, tu hai ucciso. Hai preso sua moglie per te. Bene, dunque, la spada non si allontanerà mai più dalla tua casa reale. Questo, perché tu mi hai disprezzato (*nota*: è la parola di Jahvè) facendo tua la moglie di Uria l’Hittita e con la spada degli Ammoniti (*nota*: contro i quali era in corso la guerra), per farlo uccidere.

Ecco come parla Yahweh: “Sì, dalla tua stessa casa porterò calamità contro di te: davanti ai tuoi occhi prenderò le tue mogli (*nota*: Davide aveva più di una moglie) e le darò ad un altro, che dormirà con loro - in piena luce del giorno. Tu hai, infatti, agito in segreto, ma io porterò a termine la mia minaccia davanti a tutto Israele in piena luce”.

Allora Davide disse a Natan: “Ho peccato. E Natan gli disse: “Yahweh, perdona il tuo peccato”. Perciò tu non morirai. Ma poiché tu hai mostrato con l’atto in questione il tuo disprezzo per Yahweh, il bambino che ti è nato morirà di necessità”. Segue la storia della malattia e della morte del bambino in questione.

Nota - Conosciamo la legge della semina-raccolta che è all’opera qui per l’ennesima volta: “tutto ciò che l’uomo semina, anche quello raccoglierà” (*Galati 6:7/9*). Ciò che Davide ha seminato, cioè la causa del giudizio di Dio, raccoglierà anche - se non si pente.

1. È lo stesso per le osservazioni o affermazioni platoniche (*FLL* 56; 60; 58; 77; 80): c'è sempre qualche osservazione o affermazione che le mette in prospettiva, cioè che specifica i loro limiti.

Così, sfuggono sia alle determinazioni o ai giudizi "assoluti" dei pazienti psichiatrici, che si disperano (*FLL* 85), sia ai teologi "assolutisti", come Braatoy (*FLL* 65v.), che pensa di doverli denunciare o in una classe di religione o sulla cattedra di un istituto teologico.

Qui, la confessione di colpa di Davide e l'atto di perdono immediatamente comprensivo di Dio migliorano entrambi la - di per sé assolutizzata - dura roccia della "legge della semina-raccolta": "Perciò non morirai - come previsto dalla legge unilaterale della semina-raccolta".

2. Ci riferiamo, a questo proposito, al *Catechismo ad uso di tutte le diocesi del Belgio*, DDB, 1946, 51 (223v.).

L'idea di "peccato vendicativo" contiene - secondo (quello che viene chiamato) "il vecchio catechismo" - due lati causali:

(i) il presagio, cioè un grado impressionante di rabbia,

(ii) il seguito, provocato da quel grado di malvagità, cioè "la giusta vendetta di Dio, anche in questo mondo".

In altre parole, non ogni atto peccaminoso, ma un tipo limitato di esso, cade sotto la legge di semina-raccolta del Gesera (il giudizio di Dio). Come tipo il "vecchio catechismo" menziona per esempio "l'omicidio volontario".

Il che, nel caso di David (anche se attraverso intermediari), risulta essere appropriato. Ma anche, ad esempio, "l'immoralità contro natura", "l'oppressione dei poveri, delle vedove e degli orfani" e - questo deve rendere religioso un marxista - ultimo ma non meno importante "l'ingiusta trattenuta dei salari dei lavoratori".

Non dissotterremo queste idee - perché sono idee, realtà misticamente suscettibili, non prodotti di pensiero terrestri-umani - ma sarebbero degne almeno di una meditazione.

Esempi. (2) Talmudico.

Oltre ai modelli veterotestamentari e apocrifi, Schoeps, o.c., 128, cita esempi dal Talmud.

(i) Se l'omissione del sacrificio di pasta, se l'omissione dell'anno giubilare, allora siccità, scarsità di cibo, longevità e nessun profitto mercantile.

(ii) se la negligenza o - ciò che è peggio - la distorsione della giustizia, allora epidemie (peste) e siccità.

Questi esempi ricordano ciò che si può sentire nelle religioni primitive, con le sue visioni magico-mitiche. I pensatori illuministi-razionalisti (si pensi al protofilosofismo greco (per la maggior parte) o ai “Philosophes” del XVIII secolo) comprendono una tale “mentalité primitive” (Lucien Lévy-Bruhl (1857/1939; pensatore, che rimprovera al pensiero cartesiano, in quanto già illuminato e razionalista, di non capirlo) o un tale “pensiero selvaggio” (Claude Lévi-Strauss (1908/2009; *La pensée sauvage* (1962) è un’opera di questo etnologo). Ma probabilmente copre più verità di quanto immaginano questi razionalisti illuministi.

Conclusion: -- Abbiamo parlato (*FLL 90*) dell’induzione.

(i) L’induzione causale allora, che presta attenzione alla connessione ‘presagio’ (causa)/sequenza (effetto)’.

(ii) L’induzione causale, non basata sull’esperienza terrena diretta o sulla sperimentazione, ma:

(a) sui fatti (es. pollici e alluci tagliati, morte cruenta, -- malattia e morte del bambino),

(b) che vengono interpretati sullo sfondo del misticismo) (si ottiene l’intuizione, chiamata “illuminazione”, che in quei “fatti”, che tutti possono vedere e sentire (“fenomeni” platonici), una “idea” è una struttura (legge) invisibile e tangibile all’opera).

Dal primo essere umano sulla terra che se ne rese conto, si sviluppò gradualmente una specie di “tradizione” che aveva come contenuto una specie di “legge”, ma non di natura naturale o chimica. Questa legge ha ricevuto una delle sue molte formulazioni possibili, per esempio, nell’idea cattolico-teologica del “peccato vendicativo”.

In questo senso ben definito, si può parlare di induzione ‘sacra o religiosa’, ‘mistica’.

Schematizzazione.

L’abbiamo visto: se il peccato (colpa), allora la punizione.

Formalizzare un po’, nello stile di Jan Lukasiewicz:

“Se Z, allora S.-- Bene, Z. Quindi S”. Questo è lo schema deduttivo.

“Se Z, allora S. Quindi Z”. Questo è lo schema riduttivo.

Possiamo già vedere quale schema sarà tipicamente kafkiano: lo schema riduttivo.-
-Ci conferma esplicitamente Schoeps, O.c.,129.

“Così, dal carattere e dalla forma della punizione, si deve cercare di trovare la ‘x’ del peccato,--anche se una verifica ‘reale’ (*nota*: un accertamento terreno) non può riuscire.

Questo è precisamente ciò che accade nell'opera di Kafka. Nei grandi romanzi come nei racconti, questo 'motivo' continua a ripetersi come una tendenza: determinare la natura della colpa dalla natura della punizione.

Ora rileggi *FLL 84*: "Il metodo ipotetico platonico - deduttivo (sunthesis) o riduttivo (analysis) - può essere applicato alle opere di Kafka?".

Crediamo che uno Schoeps, di cui non si può dire che non fosse capace di una corretta interpretazione di Kafka, ci abbia dato la risposta, chiara come il sole.

Naturalmente, si dovrebbe introdurre una sfumatura, come: "Se - entro condizioni ben definite

a. assenza di qualsiasi senso del peccato (che appare nella dimenticanza radicale di Kafka del fatto del peccato), . pentimento (come nel caso di David) - Z, poi S. Bene, S.- - Quindi Z".

Schoeps, o.c., 125, lo mette come segue: "È dunque la colpa - nella sua essenza, certo, una colpa non più riconoscibile - che ha talmente oscurato il mondo che il suo ordine (*nota*: organizzazione) non può più cogliere 'la vera parola' (*nota*: apparentemente la rivelazione di Dio e le idee superiori che esprime). Questo perché la pressione dei tempi (*nota*: la graduale alienazione (dell'umanità moderna (specialmente ebraica)) dalla rivelazione divina originale ha già reso quella parola troppo solida e i 'cani' (*nota*: gli uomini del tempo della fine) troppo 'cani'".

La storia della salvezza ... rovesciata nella storia della rovina.

L'apostasia dalla "legge" della rivelazione fa della storia la storia della calamità umana, che si manifesta come la crescente separazione del mondo dal suo destino rivelato.

Questo, attraverso un'unica, affrettata serie di distruzioni, - che, giudicate dalla cecità umana (la storia come calamità), devono essere considerate proprio come sviluppo superiore e progresso costruttivo". Così Schoeps, interprete di Kafka, o.c., 125.

Nota - Questo ricorda le tesi della Frankfurter Schule (Theodor Adorno (1903/1970), Max Horkheimer (1895/1973): si pensi a *Dialektik der Aufklärung* (1944), *Negative Dialektik* (1966)).

Sosteneva che l'umanità illuminista-razionalista era "autodistruttiva". L'uomo, grazie alla 'ragione' (*FLL 83*), impegnato nella scienza e nella tecnologia, invece di liberarle, lavora al contrario.

Ciò che l'Umanesimo (l'essere umano 'autonomo') dell'Illuminismo aveva pianificato come progresso, si è trasformato nel suo opposto: per esempio, il macchinismo così lodato e incoraggiato dai pensatori del 18° secolo ha, nel frattempo, portato molti lavoratori industriali a diventare schiavi della macchina così glorificata. La Scuola di Francoforte l'ha chiamata "dialettica negativa". Ciò che era inteso come liberazione dalla morsa della natura è, il più delle volte, una dipendenza.

Confrontate questo con quello che Schoeps dice dell'opera di Kafka: Kafka era ebreo di nascita. Le idee religiose, che agli occhi dei suoi contemporanei - e, forse, di se stesso - erano diventate 'mitiche', cioè 'buone per i primitivi', lo fecero cercare sempre di nuovo quello che nel linguaggio ebraico si chiama 'la legge'.

Secondo Schoeps, ciò che, agli occhi di Kafka, è la catastrofe consiste nel fatto che questa umanità attuale - senza "la legge" - continua nel vuoto,--questa umanità attuale, senza la coscienza di essere una creazione di Dio (Agnosticismo (non si sa se Dio esiste); Ateismo (si afferma che non esiste); Scetticismo (si dubita)), perde i tratti stessi che la caratterizzano come persona(i), e, immediatamente, cresce in una massa senza nome e - vista singolarmente - i. Invece di essere una persona (corpo), diventa una 'cosa' o una 'cosa senza vita'. (O.c.,131).

Modello applicativo. -- Nell'immaginazione artistica di Kafka, per esempio, questa cosa si è sviluppata in un essere spettrale chiamato "Odradeck". Slavamente intesa, questa designazione equivale a "fuorilegge". Infatti, come modello dell'uomo di oggi "da cane", non ha più un "io" ma è un "esso". Proprio come gli oggetti che l'uomo usa.

Così, per esempio, Odradeck ha assunto "la forma insensata di una bobina di filo" (Schoeps, o.c.,131). È diventato così "un meccanismo di funzionamento automatico". Questo non suggerisce forse una rappresentazione dell'umanità attuale come una macchina (funzionante o laboriosa), nell'immensa cornice di un pianeta industrializzato, l'ideale del XVIII secolo?

Si potrebbe chiamare, per analogia con la 'Dialettica negativa', 'Storia sacra negativa'. In realtà, 'Storia del destino consacrato'.

Tragedia o redenzione dalla tragedia.

Tragico" è, in uno dei tanti significati a cui questa parola ha dato origine, "situazione senza prospettive".

Cfr. *Karl Jaspers, Ueber das tragische*, Monaco, 1952.

1. Jaspers (1883/1969; medico-psichiatra ed esistenzialista) dice che la ‘tragedia’ presuppone la caducità, sì, la caduta effettiva, ma non lo è assolutamente. La ‘tragedia’ è la coscienza attraverso la mente (mente/parola) dell’impermanenza e del declino. Cfr. o.c.,18.

Inoltre, l’acuta consapevolezza di essere coinvolti in un processo di transitorietà e deterioramento fa sì che si guardi avanti, istintivamente e/o con la mente, alla redenzione. Questa prospettiva di redenzione finale, desiderata, è il secondo aspetto per il quale il ‘tragicus/tragica’ si differenzia dall’essere umano meramente transitorio e/o morente.

2. L’opera di Kafka è “tragica”? Dopo tutto quello che abbiamo detto su di esso - e su Schoeps in particolare - sì! Per lui, il Kafka riflessivo, la vita “cane-attuale” è in corso e, allo stesso tempo, un segno di transitorietà.

Ma, come confermò Max Brod a Bruxelles nel settembre 1967, in una conferenza sul suo amico Kafka, “Kafka stava solo lottando per una visione pura del mondo e un futuro più luminoso”.

Il che, leggendo la maggior parte dei prodotti di questo tragico scrittore, può essere un po’ sorprendente. È come se Kafka, almeno sotto questo aspetto, assomigliasse a *Nikolai Gogoly* (1809/1852; scrittore russo). Gogoly, come uomo ortodosso profondamente religioso, credeva nel mondo superiore delle idee, lo sfondo di questo mondo visibile e tangibile.

Ma quando scrive - tranne che nella splendida opera sulla *Liturgia russa della Messa* - non si tratta di idee, ma di caricature di idee, di personaggi meschini o criminali che popolano le sue storie.

Leo Kobbilinski-Ellis la definì “la tragica impotenza di Gogoly”, che - mentre rideva della caricatura - piangeva perché erano solo caricature e non idee. Kobbilinski-Ellis l’ha chiamata “la risata piangente”.

Si dovrebbe supporre lo stesso con Kafka. Schoeps, o.c.,138/141, lo conferma in parte. In Kafka - così scrive, o. c.,140 - viveva la speranza messianica. Schoeps dice: “il mito della fede in una posizione tragica” (Ibid.).

Forse il fatto che Max Brod, a Bruxelles, disse che a Kafka, in gioventù, piaceva leggere: “Scrittori moderni, ma anche Platone”, è una delle ragioni per cui Kafka pensava ipoteticamente e rimaneva speranzoso. E la sua immagine di Dio non era così caricaturale come diceva brevemente *FLL 87*.

Capitolo 111.-- Elementi di scienza dell'anima platonica (psicologia).

Introduzione.-- Ora che abbiamo conosciuto, in senso platonico, sia il concetto di 'vita', anche nelle sue fasi valutative (*FLL*. 7/34), sia il concetto di 'senso comune' (*FLL*. 35/48),-- dopo aver provato sia il metodo dialettico (sia definizione che ipotesi; *FLL*. 49/69) sia l'analisi dei fattori, come metodo platonico (*FLL*. 70/97), possiamo applicare questi quattro grandi elementi platonici ai dati descritti.

Qui seguiamo un modello. Z. Barbu, *Samenleving. cultuur en persoonlijk*, Utr./Antw., 1973 (Eng.: *Society, Culture and Personality*, Oxford, 1971), spiega, o.c., 145, che le idee 'order(ning)', 'structure' e 'system', sono le premesse delle idee:

1. Personalità (un fatto psicologico),
2. "società (un elemento sociologico) e
3. cultura" (un fatto culturologico).

Per questo abbiamo, specialmente in *FLL* 49/69 (p. es. 56 (*sistema*), 64 (*il sistema totale dell'essere*) (= realtà)) e, soprattutto, in *FLL* 70/97 (p. es. 71 (*pensare dalle totalità*), ma passim (= diffuso ovunque)), messo in evidenza le tre suddette proposizioni della triade umana "persona/e/società/cultura" il più spesso possibile - e in termini preferibilmente platonici, come p. es. "elemento" e "proposizione", ma anche p. es. "sistechia" (coppia di opposti), il più centrale possibile per tutto il pensiero dialettico, anche quello non platonico. Per esempio, "elemento" e "premessa", ma anche per esempio "sistechia" (coppia di opposti), così centrale per tutto il pensiero dialettico, anche quello non platonico.

Non pensate che un Barbu stia in piedi da solo.

J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam, 1955, 74/77 (*Società, personalità e cultura*), nella linea di un Talcott Parsons / Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), 1951, situa il nichilismo-problema nel quadro di una teoria dell'azione, che presuppone la triade di cui sopra come cornice di pensiero.

Ma anche un Mikhail Bakhtine, pensatore e letteratologo russo, in contrasto con lo strutturalismo (*FLL* 67), pensa dalla suddetta triade. Tuttavia, dà loro dei nomi "poetici". Il linguaggio e soprattutto il dialogo sono definiti come "voci". C'è

- (i) la voce che parla (// personalità),
- (ii) la voce, a cui si parla (// società), ed entrambi sono situati
- (iii) all'interno della "voce" (metaforicamente, ovviamente) della cultura, all'interno della quale si parla.

Questo approccio tripartito è applicato, per esempio, in *Tzvetan Todorov, La conquête de l'Amérique (La question de l'Autre)*, Parigi, 1982.

-- Vedi anche: *Mikhail Bakhtine, Esthétique de la création verbale*, Parigi, 1984 (tradotto dal russo);

-- *T. Todorov, Mikhall Bakhtine et le principe dialogique*, Paris, 1981.

Conclusioni.-- Basandoci su questi solidi esempi, iniziamo ora una triplice analisi del platonismo. Guardiamo alcuni elementi della persona, della società e della cultura, come una sana comprensione del platonismo può elaborarli.

1.-- L'anima come essere e principio di vita. (99/104)

Lo abbiamo già stabilito: l'anima immortale è centrale nel pensiero e nella vita platonici.

a.-- L'anima è essenzialmente individuale.

FLL 27 (Solovjef), 30 (Individuo e individualismo con Platone) ci hanno già messo sulla strada:

(i) Prima della sua incarnazione in un'anima e in un corpo terrestri-mortali, l'anima, nella visione reincarnista di Platone (egli aveva predecessori in questo, tra gli altri con i Paleopitagorici), è già radicalmente individuale, 'fusa', -- non una pura 'emanazione' - - un frammento di anima-materia da qualche parte, rilasciato da un universo o anima-mondo -- ma decisamente un 'essere'.

(ii) Dopo la morte, l'anima rimane un singolo individuo.

b.-- L'anima umana è un termine intermedio (si tratta di questo) (99/100)

(i) Nel Platone storico, legato al tempo com'è, si incontra ad esempio il seguente ordine di precedenza: imperiture sono le idee (almeno quelle superiori), le divinità (maschile e femminile), l'anima immortale dell'uomo.

Deperibili, invece, sono le anime mortali degli uomini (nota: Platone non è il solo ad usare un plurale di anime, comprese quelle dell'uomo; anche una serie di Primitivi e alcuni movimenti occultisti distinguono un tale plurale),-- inoltre: i corpi terreni, compreso il corpo, che è reso corpo vivo dall'anima immortale.

(ii) La tragedia dell'anima.-- *FLL 96v.* ci ha introdotto al concetto di tragedia di Karl Jaspers:

(a) l'impermanenza, sì, la distruzione effettiva (per esempio nella morte),

(b) ma trasceso da due cose:

a. la chiara consapevolezza dell'impermanenza e

b. qualche prospettiva di liberazione da questa transitorietà.

Bene, se questa è l'idea di "tragedia", allora la tragedia è al centro del concetto platonico di anima. Quest'anima è, dopo tutto, da un lato ovviamente in sintonia con le cose imperiture (idee, divinità) e, dall'altro, altrettanto chiaramente in sintonia con ciò che nello spazio e nel tempo è deperibile (anima umana mortale, corpo).

Più di questo: è più di una semplice mediazione. L'anima è allo stesso tempo immagine e controparte dell'eterno. La stessa anima è allo stesso tempo modello (paragone) e creatore del corpo. L'anagogico (verso l'alto) e il catagogico (verso il basso) sono dati dinamici, non lenti o inerti.

Nota.-- Così il platonismo può essere chiamato uno spiritualismo.

Spiritualismo", in una delle sue possibili definizioni, significa "credere, da un lato, in tutto ciò che è divino e, dall'altro, in tutto ciò che è incorporeo".

Ora abbiamo entrambi gli aspetti negli scritti di Platone. In contrasto, per esempio, con il suo allievo molto laicista, Aristotele, che non sembra nemmeno conoscere un'anima umana immortale.

Sullo "spiritismo", vedi *FLL 32*.

c.-- L'anima umana come fonte di vita. (100/103).

Tutto ciò che è a.psuchon, inanimato, è agli occhi di Platone 'senza vita' e ciò si mostra nel fatto che tale cosa deve essere attivata dall'esterno (per esempio in un movimento fisico), prima che ci possa essere 'vita' (capire: attività).

Tutto ciò che è 'em.psuchon', animato (letteralmente: con un'anima dentro), è vivo. Questo può essere visto nel comportamento esterno: si vede che qualcosa della natura dell'essere è attivo dall'interno, da se stesso.

L'anima in sé.

Che l'uomo sia un'anima (immortale, almeno spiritualmente dotata) è evidente dal suo comportamento: in tutta libertà, ha intuito (spirito), perseveranza (volontà) e senso del valore ("desiderio")

L'anima riflessa nel corpo.

Come essere tragico, l'uomo possiede un corpo, ma non è. Non coincide con la corporeità, ma, pur essendo radicalmente incarnato (Platone non lascia il minimo dubbio su questo; al contrario, ne soffre).

Quello che sono veramente è anima, immateriale (incorporeo; Platone è il primo a dichiarare il concetto di “incorporeo” in tutta chiarezza), allo stesso tempo: immortale. Quello che si chiama ‘il mio corpo’ è un possibile (tra i tanti, perché, nella reincarnazione, ci sono molte incarnazioni) riflesso (‘immagine’, dice Platone, nella sua terminologia tecnica) di ciò che io, realmente, sono, anima.

Nota - Dal punto di vista educativo, questo porta alla ‘psych.agogia’, la formazione dell’anima (*FLL 49; 63*), una parte estremamente centrale di tutta la filosofia platonica. Come era già con i Paleopitagorici. È una fortuna che il grande classicista *Werner Jaeger* - famoso per la sua *idea di Paideia* (in latino: ‘humanitas’) - ce lo abbia ricordato.

Appl. modello.-- Si sa che, presso gli antichi greci, la “bellezza” (*FLL 58/61*), pensata insieme alla “bontà” (capire: “valore”), pesava molto: si pensi all’edificio e alle sculture immortali, per esempio.

Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique, Paris, 1926, 57s., cita il cupo scientifico Aristotele: “Supponiamo che un giorno incontriamo un uomo il cui aspetto è quello delle divinità create dai nostri scultori. In tal caso, una cosa è certa: ci inchineremmo tutti in segno di sottomissione, volentieri, e gli renderemmo omaggio, come se fosse un essere superiore”.

Zielinski racconta questo aneddoto in relazione a ciò che chiama “l’auto-rivelazione del divino nella bellezza”.

Di nuovo: *FLL 24, 53, 78* ci ha insegnato che la teologia era inerente al pensiero greco antico -- anche in un Aristotele secolarizzante! -- Che cosa dice Platone al riguardo?

(i) Il caso raro.

È “attraente” una “bella anima” (cioè un’anima, una persona o una personalità, che suscita ammirazione e stupore) in un “bel corpo” (cioè un aspetto fisico, che suscita ammirazione e stupore).

(ii) Il caso frequente.

Ciò che è “affascinante” è ancora una bella anima in un corpo che non è bello. Qui, tuttavia, il “brutto” Socrate, per il quale Platone aveva un’ammirazione sconfinata, peserà molto.

Inoltre, l’armonia, cioè lo stupore e l’integrazione di un certo numero di elementi in una totalità (*FLL 71*), -- l’armonia proveniente dalle regioni “celesti”, è la caratteristica ideale dell’anima senza macchia.

Questa armonia deve essere sviluppata dall'anima (cioè noi, le persone) sia in se stessa (formazione della personalità) sia nel corpo, come espressione dell'anima.

Il che può sorprendere noi moderni: Platon si affida alla formazione musicale, alla ginnastica e alla danza.

Citiamo qui *G. Rouget, La musique et la transe (Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession)*, Paris, 1980, 267/315 (*Musique et transe chez les grecs*). Anche se l'autore si discosta su alcuni punti da ciò che si pensa tradizionalmente nei testi di Platone, ciò che dice è in linea con l'intera ispirazione del platonismo.

“Ci sono alcune persone che - per quanto psicologicamente vulnerabili - soffrono di ‘follia divina’ (*nota*: ‘mania’, un raptus o ‘trance’ attribuita a un essere alieno) a causa del risentimento di qualche divinità.

Si sono curati dedicandosi alla danza rituale. Questo inizia con un motto musicale e cresce in una danza (completa). Il motivo: la musica e la danza - grazie all'effetto del loro stesso movimento - reintegrano il malato nel movimento generale del cosmo. La guarigione è assicurata dalla benevolenza delle divinità sacrificali”.

È abbondantemente chiaro che, qui, sono in discussione antiche (‘arcaiche’), che lavorano con forze ed esseri extraterrestri (si dice ora anche ‘paranormali’), usanze di natura sacra. È subito certo che un platonico, nonostante la sua razionalità, non è separato dal mondo arcaico.

Nota - In questa formazione dell'anima e cura del corpo, (*FLL 61*) il platonismo sembra essere molto lontano dagli antichi Kunic, con il loro pessimismo culturale. Che Diogone di Sinope (-413/-327), per esprimere il suo altezzoso disprezzo per la ricchezza e i convenevoli sociali, vivesse in una botte, può essere, kunicamente parlando, un ‘happening’, ma l'uomo comune (*FLL 35/48*), con il suo ‘senso comune’, non può raggiungerlo così facilmente.

Si potrebbe dire: l'“uomo comune” non può essere così facilmente d'accordo con un platonismo che privilegia l'anima come essenza di tutto l'essere umano. Questo può essere vero. Ma prendersi cura di se stessi, ricchi o no, rimane radicalmente accessibile anche per l'uomo comune. Ed è proprio questo il senso di Platon.

Sorge una domanda: “Dov’è ora l’armonia, - nella danza rituale menzionata?”. Consiste prima di tutto nel fatto che, danzando e, allo stesso tempo, facendo musica (cioè ‘coreia’, l’unità di danza, musica e poesia (canto)), l’uomo si inserisce nell’universo.

Questo deve essere basato sulla materia sottile o sottile (*FLL 32*), che, essendo stretta, naviga attraverso tutto: è una specie di sostanza animica che va sia dalla danza ai corpi celesti che dai corpi celesti alla danza.

Inoltre, facendo sacrifici, si stabilisce la riconciliazione con gli esseri potenti che, tra l’altro, controllano la sostanza dell’anima (che è una forma di armonia). Ricordate: l’uomo è un microcosmo nel cosmo.

d. - L’anima umana come un essere “eterno, immortale” (103/104).

La Bibbia, che pensa da una religione molto diversa e dai suoi presupposti, afferma che la creazione ha avuto un inizio.

Questo è un Platon, ovviamente, sconosciuto. L’anima non è solo immortale (anche questo è biblico), è “eterna”. La reincarnazione ha qui il suo tratto distintivo.

(i).-- La nostra vita, in quanto impermanente (sia creata che condannata), finisce con la morte. *FLL 62/64* ci ha insegnato il valore eccezionale della vita fisica: la morte non può, in nessun caso, essere raggiunta con il suicidio.

Qui si sente la sistematicità della tragedia. Da un lato, questa vita terrena e questo lavoro hanno un valore - un valore elevato, tra l’altro. D’altra parte, è un’esperienza ‘dungeon’ e morire agisce come una liberazione.

Si può, ora, opporsi a questa interpretazione tragica della vita come si vuole: una cosa è certa, cioè che morire non è solo una calamità terrificante. Nella credenza nell’immortalità, anzi nell’ipotesi dell’eternità, la morte perde il suo carattere spaventoso. Almeno in parte.

Questa parzialità è evidente nella vita stessa di Platone: nel -361 fu imprigionato dal tiranno siciliano Dionisio e fu in pericolo di vita; grazie ad Archutas (*FLL 78*), un pitagorico dalla mente scientifica, fu liberato nella primavera del -360. Platon era felice che la sua vita fosse fuori pericolo e che potesse continuare la sua ‘Paideia’, la sua educazione e il suo lavoro culturale. Amava veramente la vita.

(ii).-- Il periodo del nadir è dedicato, tra l'altro, alla percezione più diretta delle idee e anche al contatto con le divinità (FLL 30), per cui, forse, una futura reincarnazione riceve parte della sua preparazione.

Tranne, naturalmente, il fatto che, dopo la morte, l'anima subisce le conseguenze della sua scelta etica (premio o punizione).

Questo aspetto della scienza spirituale di Platone è, ovviamente, fortemente mitizzato. Ma, in contrasto con la Bibbia e la Chiesa cattolica, per esempio, molti contemporanei credevano nella reincarnazione da qualche parte. Che attualizza le rappresentazioni platoniche in questo senso.

(iii).-- *Lo shock da nascita.*

Reificarsi - secondo Platone - è, tra l'altro, confrontarsi con le 'resistenze' e subire una riduzione della felicità. Le pulsioni fisiche e altri tratti sono una sfida. Il già citato *de Vries, l'immagine dell'uomo di Platone*, 430, dice quanto segue:

(i) La nascita porta, per l'anima che si reincarna, un forte shock.

(ii) Ma gli eventuali effetti negativi dello shock da parto possono, già prenatalmente, essere attutiti (ad esempio con movimenti ritmici ininterrotti). Questo, nonostante il fatto che - secondo i testi platonici - l'anima, prima di incarnarsi, può scegliere tra una serie di opzioni.

La dottrina dell'anamnesi.

Come *E.W. Beth, Wis. D. Mathematics*, ha detto che Platone conosceva fondamentalmente due metodi, l'"anamnesi", la memoria, e la "stoicheiosis", l'analisi dei fattori. L'analisi dei fattori ha gradualmente guadagnato terreno - secondo Beth - nell'epistemologia e nell'epistemologia di Platone.-- Come si deve intendere ora questa "anamnesi" cognitiva?

Dato.-- L'anima incarnata attraverso il suo corpo, riflettendo il suo essere, subisce percezioni sensoriali di ciò che Platone chiama "fainomena", fenomeni, cioè realtà immediatamente date.

Chiarezza.

a. Attraverso i sensi, l'anima contatta le immagini delle idee, che sono i fenomeni. Un fatto terreno è una rappresentazione visibile, op:

(i) singolare e

(ii) difettoso, dell'idea superiore presente in esso.

Percepire è dunque, indirettamente, contattare le idee ("vedere").

b. Ma, nell'ipotesi della reincarnazione di Platone, percepire, cioè guardare le idee, è allo stesso tempo ricordare che una volta, prima dello shock della nascita, le si era guardate. Questo ricordo è più o meno vago.

2.-- Le caratteristiche principali della vita dell'anima umana.

Da Platone non ci si deve aspettare una psicologia scientifica, come la conosciamo dal XIX secolo. Idee di base, comunque. Li riassumiamo ora.

(i) La triade “mente (vedere, intuizione) / volontà (perseveranza) / desiderio (attribuire valore, sentire valore)”.

(ii) Quello che abbiamo già toccato, *FLL 25v.* : “un grande mostro/ un leone minore/ un piccolo uomo” (= bramoso, inferiore, orgoglioso, superiore, ragionevole, spirituale). L'allegoria (cioè il confronto più elaborato) nel *Faidros* del cavaliere e dei due cavalli (= parte ragionevole/ parte orgogliosa/ parte desiderante) può essere ridotta a questa seconda triade.

2.a.-- La triade “mente/volontà/desiderio” (105/114)

A. Gödeckemeyer, *Platon*, Monaco, 1922, 81f., spiega brevemente.

Platone, nella linea pitagorica, pratica la ‘theoria’, *speculatio / contemplatio*, cioè sia la ricerca teorica che la contemplazione intuitivo-mistica.

La sua struttura di base è:

(i) “*empeiria*”, *experientia*, esperienza (percezione),

(ii) ma come base per avanzare verso ciò che non è immediatamente percepibile o osservabile. Questo invisibile, questo intangibile, è duplice.

a. È, in termini platonici, un'idea.

L'idea è come un essere invisibile nel fenomeno, che è singolarmente e imperfettamente la sua rappresentazione (= “immagine”, “raffigurazione”). È qui che si concentra la teoria.

b. È anche tutto ciò che è invisibile.

Per esempio, le divinità che appaiono. Così, vedere un'apparizione o sentire parole ispiratrici - si pensi agli scrittori sacri della Bibbia - è un tipo di “theoria”.

Nella liturgia tradizionale, per esempio, il libro del Vangelo viene celebrato come se fosse Gesù stesso a proclamarlo. Chi sperimenta questo, cioè questa presenza di Gesù, in occasione e attraverso quell'annuncio evangelico, sperimenta un processo di ‘theoria’. Non “vede” solo un'idea astratta (l'idea del “Gesù annunciatore”); contatta direttamente, attraverso i simboli del libro e il sacerdote predicatore che legge, Gesù stesso.

Questo è chiamato, specialmente nelle chiese greco-orientali, una ‘teofania’, un'apparizione di Dio.

Nota - O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke (in historischer Anordnung), Kempten/Monaco, 1909, 20, spiega il termine “theoria”, fare teoria e/o visione mistica.

Secondo un antico, deriva da Pitagora stesso, che preferiva lo spoglio attento e/o l’osservazione dei fenomeni della vita quotidiana (per esempio i giochi olimpici del suo tempo (i quali giochi molto religiosi risalgono al -776 e durarono fino al +396)) all’assorbimento senza cervello in essi.

Tuttavia, questa distanza dalla vita quotidiana non deve farci dimenticare che, anche per il pitagorico, i fenomeni quotidiani erano e rimanevano la base.

Nel linguaggio moderno, sia la “teoria (formazione)” che il “misticismo” hanno acquisito una connotazione peggiorativa: “galleggiano” e producono risultati “indimostrabili” (anche non verificabili).

A. Willmann, egli stesso un forte pitagorico e, certamente, un pensatore platonico, dice della ‘theoria’, la teorizzazione, (l’aspetto della ‘contemplazione mistica’ non è coinvolto nel contesto) ciò che segue:

(1) La base è “erfahrung”, “empirisches interest” (osservazione, interesse empirico).

(2) Lo ‘speculatore’ filosofico (perché questo è il limite del testo di Willmann) “geht den hinter der Erfahrung, dem Gegenstande des empirischen Interesses liegenden zusammenhängen nach” (o.c.,20).

In altre parole:

(i) ci sono i fenomeni;

(ii) ci sono, speculativamente-misticamente-comprese, le correlazioni, dietro i fenomeni immediatamente osservabili.

B. Willmann cita poi una definizione - decisiva per la nostra ricerca sull’uomo, in senso platonico - da Platone stesso: Platone chiama la “scienza” “theoria, teorizzazione, ovvero contemplazione mistica, dell’essere (*op.*: realtà)” (“theorètikè tou ontos”).

Che questo sia concordato, una volta per tutte: Theoria” è tutt’altro che “lanoso” o addirittura “indimostrabile”.

Appl. model.-- È proprio qui che il testo di Gödeckemeyer si adatta perfettamente.-
- Come fa Platone a rendere chiaro lo ‘spirito’ dalle osservazioni quotidiane? Affrontando “osservazioni ben definite sul comportamento degli uomini nella vita quotidiana” (sic). Ma non senza un’ipotesi di lavoro, cioè, in questo caso: “uno stesso essere non può fare cose contraddittorie allo stesso tempo”.

Ecco l'idea, che illumina come una luce i fenomeni quotidiani... Ora, quali sono questi fenomeni?

1.-- Platone, come tutti gli uomini (*FLL 35vv.*: il senso comune), osserva a volte che un uomo riscaldato, nonostante la sete intensa, non beve.

Theoria: se si pone come fattore lo spirito accompagnatore (stoicheion; *FLL 70v.*: stoicheiosis), allora un fatto così sorprendente diventa comprensibile (*FLL 75* (condizioni necessarie, sì, eventualmente sufficienti)). Lo "spirito", del resto, nel linguaggio platonico, è, tra l'altro, l'intuizione e la comprensione delle coerenze (*FLL 71*: coerenze = totalità). La coerenza, nel contesto, è l'evitamento, di solito rappresentato dall'"ascesi" o anche dalla "mortificazione", insomma: imparare a controllarsi rispetto al bere.

2.-- Platone, come ogni uomo, sospetta (= theoria), in / dietro tale atto di controllo, più della semplice ragione e/o intelletto. La decisione stessa è più della mente: "L'osservazione che la decisione, che ha origine nella mente umana, è sostenuta dal gene della volontà nella lotta con il desiderio (*nota*: attribuzione di valore, senso del valore), deve servire a distinguere - oltre al desiderio e alla mente - una terza facoltà, la volontà" (Gödeckemeyer, *ibid.*).

Gödeckemeyer, interprete del platonismo, dice subito dopo: "Perché la volontà non è identica al desiderio, poiché, illuminata dallo spirito, gli resiste; né è identica allo spirito, poiché è attiva anche nei bambini e persino negli animali, - entrambi esseri che non possiedono ancora uno spirito.

Nota.-- Tutto il contesto platonico (*FLL 56*) mostra che, specialmente nel bambino, lo 'spirito' è presente ma in una fase pre-razionale (che è apparentemente ciò che si intende qui).

Modello di applicazione.

Riferimento bibliografico :

-- Platon, *Der siebente Brief (Ai coniugi e agli amici di Dion a Siracusa)*, Calw, 1958, 10f.

Tutta la lettera, la cui autenticità non è più in dubbio, testimonia un'acuta osservazione della vita quotidiana, diciamo della "vita", nell'isola di Sicilia (dove vivevano anche i greci).

Dion, alla corte del tiranno siracusano Dionusios, era diventato un uomo influente e amico di Platone.

I costumi - soprattutto quelli politici - scandalizzavano profondamente Platon, in quanto uomo retto. Ecco cosa scrive su "la dolce vita".

“Ispirato da questi pensieri (*nota*: Platon indica la sua filosofia della società), sono venuto in Italia (*nota*: solitamente chiamata ‘Grande Grecia’) e in Sicilia, quando, per la prima volta (*nota*: 467), vi ho viaggiato.

Ciò che mi ha deluso qui, tuttavia, nella mia prima visita, è stata la ‘vita felice’ che è comune in queste regioni. Si tratta del cosiddetto “arrosto italiano e siciliano”: due volte al giorno, ci si concede pasti sontuosi; la sera, non si è soli a letto. In breve, si abbandonano ai piaceri che derivano da un tale stile di vita.

Nessun uomo sotto il cielo può, tuttavia, in un tale modo di vivere - quando, fin dall’infanzia, vive in mezzo a tali cose - crescere in un prudente e dotato uomo di vita. Ancor meno si può pensare a una persona del genere di lottare per una vera capacità, cioè per una vita che, da ogni punto di vista, testimoni la padronanza dello spirito in tutti noi (...).

Inoltre, nessun sistema statale, anche quello con le migliori costituzioni, può raggiungere la felicità della pace interna quando i suoi membri, da un lato, corrono orgogliosamente attraverso tutto per eccessiva dissolutezza,--questo mentre, dall’altro, considerano normale che non si esercitino seriamente, né nel corpo né nella mente, ... tranne quando si tratta di esercitarsi in eccessive abbuffate di cibo e bevande, così come nella lussuria, alla quale ci si abbandona nel letto.

Tali società sono a volte governate da un autocrate assoluto (‘*turannos*’, tiranno), a volte dal potere dell’aristocrazia monetaria o anche dal dominio della folla. Immediatamente cadono da una rivoluzione all’altra. I governanti, in una tale società, non possono nemmeno sentire il solo nome “costituzione”. Per “costituzione”, intendo “un ordinamento giuridico che, sulla base di una legge applicabile a tutti, garantisce la libertà e - per quanto riguarda l’applicazione di questa legge - l’uguaglianza”.

Immediatamente abbiamo, qui, un assaggio della vera ‘*paideia*’ politica di Platone, la coscienza.-- Per il resto, il testo di Platone parla chiaramente per noi, novecentisti.

Egli testimonia, in ogni caso, la percezione di Platone dei fenomeni etici e politici, senza pregiudizi. Affaristico. Anche se profondamente irritato.

Modello applicativo : Un altro esempio di osservazione del comportamento ci offre *W. Peremans, De Griekse vrijheid (De Greek Vrijheid) (Messaggio e avvertimento)*, Hasselt, 1978, 17v.

Siamo all'inizio del IV secolo. "Esausto da una lunga guerra, l'uomo greco ora esige soprattutto 'pace e tranquillità'... per se stesso, - guadagno personale e profitto materiale. L'individuo si arricchisce, mentre lo stato si impoverisce - non si preoccupa più dei principi che si applicavano una volta, non si sente più vincolato da leggi e culto, e si libera da regolamenti e leggi restrittive. Il concetto di 'libertà' assume un contenuto diverso". (O.c.,16v.).

Come reagisce Platon a questo? "Posso ben immaginare che uno 'stato democratico', assetato di 'libertà', non sarà in grado di tenere il passo e comincerà a sguazzare nel vino non diluito della 'libertà'. (...).

1. "Leader che non hanno niente e sudditi che hanno tutto". Questo è il motto! Una cosa del genere merita tutte le lodi e gli onori, sia pubblici che privati. (...).

2. Il padre si abitua a mettersi sullo stesso piano del figlio e ad avere paura dei suoi figli. Il figlio si considera "buono come il padre". Non risparmia né rispetta i suoi genitori. Perché, sì, "vuole essere libero".

3. In un tale stato è il maestro che teme e lusinga i suoi studenti, mentre i signori studenti guardano dall'alto in basso i loro professori.

4. La situazione non è migliore per gli insegnanti a domicilio.

5. I giovani si pongono su un piano di assoluta parità con gli anziani; li assumono a parole e a fatti. I vecchi "si adattano a tale gioventù; si abbandonano a scherzi e battute: per non dare l'impressione di essere schizzinosi e prepotenti, imitano i giovani".

Chi non penserebbe alla "fase antiautoritaria" in cui viviamo? Allo stesso tempo diventa anche chiaro come persona/e, società e cultura (*FLL 98*: triade umana) in effetti non possono essere tenute radicalmente separate, ma esistono insieme in 'koinonia' (*FLL 56; 77; 80; 83*), in coerenza 'dialettica'.-- Cfr. *Lo Stato di Platone 562v.*

Nota -- I modelli applicativi 2 e 3, di cui sopra, li abbiamo interposti per mostrare che la theoria platonica, la teorizzazione e/o la visione mistica, si alimentano da una fonte diversa dai fenomeni nudi.

Infatti: come dimostra il modello applicativo 1 e, sporadicamente, anche il modello 2, Platone parte dall'anima come spirito, cioè la capacità, attraverso i fenomeni ...ripetutamente deludenti, che, in quel caso, si presentano come caricature (*FLL 97*: Gogol) di idee superiori, come ad esempio 'autocontrollo', 'costituzione', 'vera libertà', di 'vedere' le idee, che in essa sono singolarmente e ...deformi.

A proposito, come si potrebbero considerare gli "arrosti italici e siciliani" come caricature della vita umana se non portassero delle idee nella loro mente, anche solo contro la loro volontà? Sono le condizioni di possibilità per la "critica", capire i giudizi di valore sull'indegnità. Una rissa, in tutta la sua esagerazione, testimonia ancora un normale, "responsabile", mangiare e bere. L'abuso della libertà testimonia ancora il suo uso "corretto". Ma il giustificabile, il giusto, è l'idea.

La tragica situazione dell'uomo come "mente/volontà/desiderio".

La tragedia comprende il conflitto tra l'ideale (qui: l'immortalità) e il modo reale di esistenza (qui: il declino). Un'euologia conflittuale è sempre impercettibile, latente, nella tragedia. Troviamo una cosa del genere in Platone? Sì, come segue.

a.-- *De Vries, Plato's Image of Man*, 434, nota che l'"armonia" animale (intesa come assenza di tensione conflittuale) non è un ideale umano per Platone. L'armonia veramente "umana" (*FLL 101*) è legata al conflitto. C'è, dopo tutto, un conflitto interiore tra desideri "leciti" e "illeciti", situato nella stessa vita dell'anima.

b.-- Gli atteggiamenti di valore illegali, cioè quelli inaccettabili per la mente umana, sono all'opera in tutti. Nascono, come vedremo, dal "grande mostro" (bisogni di sonno, cibo, sessualità, ricchezza economica) e, forse ancora di più, dal "leone minore" (onore, risentimento, rabbia). Il "piccolo uomo" (= spirito) è, quindi, coinvolto in un conflitto, a causa della sua triade "grande mostro/leone minore", da un lato, e, dall'altro, il "piccolo uomo".

Come si trasformano ora i primi due termini del triplice conflitto in fattori umani (elementi; *FLL 70*)? Perché, secondo Platon, non hanno affatto bisogno di essere sradicati. Sarebbe un desiderio errato di conservazione. Questo è ciò che troviamo, per inciso, con i Kuniti e gli Stoici che si sono evoluti da loro. Non nel platonismo.

a.-- Il lato controllato.

Lo stato di veglia della coscienza umana assicura che il “viceversa” (il grande mostro) e la “nobile brama di denaro” (il leone minore) siano mantenuti entro limiti spiritualmente giustificati.-- Tre fattori (“elementi”) giocano un ruolo in questo:

- a. le buone abitudini, che possono essere apprese con la pratica,
- b. i nobili “desideri” (la spinta a convalidare, nella misura in cui è la fonte dell’autocontrollo: per ragioni d’onore, lasciamo molte cose che “desideriamo”),
- c. l’intuizione della mente, che vede il ‘bene’ (senza valore) (*FLL 60*: relatività).

b.-- Il lato incontrollato.

Tranne, naturalmente, quando, nello stato di veglia, l’uomo si lascia andare o è guidato (“deriva”), l’uomo, nello stato di sonno, è talvolta sopraffatto dai primi due termini (nobile smania di denaro e desiderio basso). *De Vries, Plato’s View of Man*, 432, dice a questo proposito: nel sonno, la mente si riposa (‘movimento’ è vita (*FLL 102 (cosmico) 104 (prenatale)*)); allora non controlla più (interamente) i desideri illeciti dell’anima mortale, che allora si abbandonano.

La parte lussuriosa (inferiore) soddisfa i suoi desideri e osa, in quello stato, fare qualsiasi cosa - liberata e libera come si sente da ogni vergogna e intuizione. Nessuna diffidenza impedisce a questo aspetto dell’anima di giacere, per esempio, con una madre, a sua immagine, o con qualsiasi altro essere, animale, uomo o divinità.

Nota: Terapia - De Vries dice che Platon, come contraccettivo, raccomanda:

- a. (mente): coltivare pensieri o idee positive (“buone”), poco prima di addormentarsi;
- b. (nobile impulso ad affermarsi): evitare la rabbia o il risentimento - risultati dell’impulso frustrato ad affermarsi - poco prima di andare a dormire;
- c. (desiderio di base): dare ai desideri più bassi la “giusta misura” (evitando il controllo eccessivo o così).

Nota - Non si può fare a meno di sentire che, qui, il platonismo contiene una specie di psicologia del profondo, che, naturalmente, rimane più che aperta a ulteriori elaborazioni.

Conclusione. La situazione di conflitto in cui si trova l’anima eternamente immortale (personalità) non è quindi assolutamente “tragica”, nel senso forte di “senza speranza”. Al contrario, sia l’impulso (nobile) di acquisire denaro che anche il desiderio (di base) sono componenti integranti di una vita nello spirito.

Modello applicativo.-- Che il “desiderio poco nobile” - nel quadro del pensiero platonico - possa essere elevato a parte integrante della vita spirituale (confrontare per esempio con la sublimazione di Scheler; *FLL 12*), appare dalla posizione di Platone riguardo alla “paid.erastia”, l’amore dei ragazzi.

Riferimento bibliografico :

-- *Thorkill Vanggaard, Phallos (Symbol und Kult in Europa)*, Monaco, 1971, 21/47 (Paiderastia);

-- *H.I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, 55/67 (De la pédérastie comme éducation);

-- *A. Gödeckemeyer, Platon*, Monaco, 1922, 56f., 61/68 (Die Schulgründung).

-- *Nathalie Turner, Antiquité grecque: l' homosexualité Comme partie de l' éducation*, in: *Journal de Genève* 18.12.1886, esprime l'opinione di Claude Calame (prof di lingua e letteratura greca), in una conferenza a Losanna.

1.-- Il fatto dell'omoerotismo o omosessualità (lesbismo) tra adulti e adolescenti /adolescenti, in Grecia, non è più negato da nessuno.

2.-- L'interpretazione di questo fatto è un po' diversa. Già gli stessi antichi greci erano contraddittoriamente divisi.

(a) Autori satirici come un Aristofane di Atene (-450/-385; più vecchio contemporaneo di Platone), condannano, con un linguaggio beffardo e insultante, la cruda pulsione biologica in quella forma di ‘eros’, pulsione amorosa.

(b) Altri, tra cui Platone, riconoscono, naturalmente, il crudo lato biologico, ma aspirano alla nobilitazione: tale eros è, a seconda dei casi, il preludio di un anello di entusiasmo, la mania (*FLL 102*), per un mondo di idee che è sentito come maschile, anche se tale eros è un aspetto del grande mostro immorale.

M. Gödeckemeyer, Platon, 56s., delinea questo pezzo di platonismo come segue. Quasi ogni eros è “bello” (*FLL 59*), cioè suscita ammirazione e stupore, ed è lodevole, ma solo quell'eros che incita all'amore nobile. Così letteralmente Gödeckemeyer, *ibid.*

Per Platone, l'istruzione filosofica era, in parte, l'apprendimento rigido sotto la guida di un maestro, come sostenuto dai sofisti, che si lasciavano pagare per questo (cosa nuova nel mondo filosofico). Inoltre, era un processo di pensare insieme nel contesto dell'amicizia (*FLL 49*).

Ma nell'atmosfera dell'antica Grecia pagana, l'amicizia era spesso omoerotica, anzi formalmente omosessuale o lesbica (si pensi a Saffo). Era - quello che ora si chiama - “amicizia privata”.

Platone, di fronte a una tradizione esistente (che, per inciso, aveva forti origini sacre: per esempio, il dio Eros o la dea Afrodite erano venerati), cerca di darle un significato superiore.

a.-- Ogni eros (*minnedrift*) è una specie di mania. Stato trasportato

Questa caratteristica rende la menestesia affine alle estasi, caratteristiche ad esempio delle donne profetiche (si pensi alla Puthia di Delfoi), degli iniziati ('mistici', ad esempio nelle religioni misteriche, ad esempio in onore di Dionusos (bakchanten)) e - last but not least- dei poeti veramente ispirati (si pensi al culto delle Muse).

Ancora: la teologia (*FLL 78;-- 24; 63; 101; 113*) gioca qui un ruolo di primo piano. Quelli che pensano minnedrift al di fuori di qualsiasi religione (come tutta la tradizione filosofica settica, che inizia con i sofisti) si secolarizzano più facilmente di qualsiasi altro.

b.-- Il menestrello specificamente platonico-filosofico

Questa è, guarda caso, la forma più alta di eros.

(i)-- Tra i greci, la menestesia era associata alla bellezza (e al valore).-- Certamente questo era il caso nel platonismo, dove l'idea più alta non era un'astrazione senza valore, ma - come abbiamo visto, *FLL 60* - l'idea del "bene", che Platone chiama talvolta "dio" (che sopravvive ancora nella nostra espressione tradizionale "il bene supremo").

Si dimentica troppo spesso che il platonismo - proprio perché è la dottrina delle idee - è un'assiologia, prima di tutto. -- La vera vita, la vita felice, quindi, sta nel coinvolgere quel bene supremo, il valore - senza - più, nel corso della vita.

(ii)-- Minnedrift è, tra l'altro, descritto da Platone nel suo *Faidros*. Lì parla della psicologia della tentazione di un valore inferiore, qualcosa che è seducente. Ciò che si intende è in particolare la bellezza fisica, cosiddetta "esterna".

La tentazione consiste nell'essere spinti con desiderio sfrenato verso qualcosa che appare allettante all'esterno. Lo facciamo senza nemmeno chiederci se l'atto non problematico di rispondere a tale tentazione sia in coscienza giustificabile, "lecito".

Questo processo di natura catagogica (spinta verso il basso) continua fino al momento in cui la memoria più profonda (Ipotesi di reincarnazione: *FLL 104*: Teoria dell'anamnesi) vede nel bel fenomeno il valore superiore (anagogico, verso l'alto), cioè il pulito-in-sé, il pulito-senza-più, l'assolutamente pulito,- che, come sappiamo, coincide con il bene-senza-più.

Così Platone sublima ciò che, all'inizio, appartiene ai valori più bassi.-- Allo stesso modo, Platone può parlare di un'ispirazione specificamente filosofica (come spiega ad esempio E. Montier, *A l'école de Platon*, Paris, s.d., 122/125 (sul cavaliere e i due cavalli)).

Nota: Si conosce l'avversione delle nostre tradizioni puritane, tra le altre all'interno delle Chiese cristiane, - ispirata principalmente da un Sant'Agostino di Tagaste (354/430; il più grande Padre della Chiesa d'Occidente), - avversione che denuncia così facilmente il peccato e, ancor più, il peccato mortale, appena l'eros è coinvolto. Ebbene, dopo quello che è successo prima, bisogna violare la storiografia del platonismo per osare affermare che è proprio questa scuola di pensiero che è all'origine di questa "ostilità al sesso".

2.b.-- La triade "grande mostro/ leone minore/ piccolo uomo"

Riassumere, psicologicamente, ancora una volta con Gödeckemeyer, *Platon*, 82f .

In ogni anima umana - proprio come nella società, la Kallipolis o 'bella società', come la chiamava Platone - ci sono tre aspetti, 'merè', le cosiddette 'parti', all'opera.

(i)a.-- Un fattore è orientato al sostentamento e al guadagno, -- il grande campione, chiamato anche parte "vegetativa".

(i)b.-- Un fattore rende l'uomo alla deriva, il leone minore, chiamato anche parte "animale".

(ii)-- Un fattore fa desiderare all'uomo la verità e la sua comprensione, il piccolo uomo, chiamato anche parte "umana".

La teoria delle virtù di Platone. (114/115)

Alasdair MacIntyre, *After Virtue (A Study in Moral Theory)*, Londra, 1981, contiene una severa critica del razionalismo illuminato europeo, dopo il crollo della Scolastica medievale (800/1450).

Sotto le influenze 'critiche' di un Cartesio (*FLL* 82v.), Intellettualista Razionalista, e, in misura ancora maggiore, di un John Locke (1632/1704; fondatore formale dell'Illuminismo), Razionalista Empirico, nacque un'etica che ci portò a considerare con sospetto tutto ciò che veniva chiamato 'virtù'. Coloro che ora appaiono virtuosi rischiano di essere etichettati come arretrati o puritani.

Ebbene, MacIntyre ci fa suonare un altro campanello: solo un ritorno all'etica della virtù, cioè una teoria del comportamento coscienzioso centrata sulla formazione della competenza morale - cioè la virtù: essere virtuosi in materia di coscienza - può salvarci da questa crisi dei valori etici.

Platone ci ha lasciato una teoria trasparente delle virtù.-- *P. Schneider, Hrsg., Johannes Rehmke, Geschichte der Philosophie, Wiesbaden, 1959, 40*, ne dà un eccellente resoconto. Distingue, con Platone, quattro virtù cardinali, un classico dell'etica delle virtù.

Le tre virtù.

(i) Se la vita di uno ha come caratteristica principale lo spirito, la piccola persona, allora, secondo Platone, egli possiede la "sophia", la saggezza (Uno dei diversi significati del termine "sophia").

(ii)a Se la vita di una persona è testimoniata dallo spirito, il leone minore, allora egli possiede "andrea", spirito (maschile).

(ii)b Se la vita di una persona è la prova del desiderio immorale dello spirito, il grande mostro, allora possiede "sofrosune", il senso della misura.

b.-- L'unica virtù generale.

L'armonia (*FLL 101, 110*) è, in Grecia fin dai Paleopitagorici e da Platone, un concetto fondamentale, che va di pari passo con la stoicheiosi (*FLL 71: pensare a partire dalle totalità*).

Ora un'applicazione di questo è quella virtù che dà ciò che è dovuto a tutti e tre gli aspetti principali della nostra vita animica ("rettitudine"). La virtù globale è dunque la 'dikaiosune', la rettitudine, cioè la coscienziosità, nella misura in cui dà il suo dovuto a una moltitudine (qui: i tre aspetti) di parti, senza eliminare o sottovalutare un elemento.-
-In effetti, questa dottrina delle virtù 'cardinali' o principali è una teoria della personalità (equilibrata).

La triade dell'anima. (115/116)

P. Schneider/J. Rehmke, o.c., 38, situa la triade 'mostro/leone/uomo' (è così che li chiamiamo) - nella scienza spirituale totale di Platone.

A.-- La dualità tragica.

Nel grembo della madre, nasce un corpo biologico. Un impulso alla (ri)incarnazione spinge un'anima - eterna, immortale, disincarnata com'è, solo 'vita' (movimento) in sé - a incarnarsi in ... un corpo diventato mortale, impermanente.

A partire da quel momento, la nostra anima (intesa come radice della nostra personalità) è impegnata in una lotta.

B.-- *La dualità nella vita dell'anima.*

La nostra vita animica attuale e percepibile è l'espressione della base tragica. Quindi, la nostra anima ha delle "parti" ("merè") che non stanno bene insieme (mancanza di armonia).

(a) *La "parte" divina-indipendente*

Si chiama anche 'nous' (intellectus), 'logistikon' (razione, ragionamento), 'filomathes' (ciò che ama imparare, desiderio di imparare). È, in sostanza, l'anima stessa, come era prima dell'incarnazione e come sarà dopo, arricchita o impoverita dalla vita terrena. Si caratterizza per l'apertura (mistica e/o teorica) alle realtà invisibili (come ad esempio le idee).

(b) - *La "parte" mortale-peritura*

Questo sorge solo quando l'anima eterna si incarna. Infatti, questo è ciò che Platone chiama "l'anima mortale". È, come conseguenza dell'anima immortale, la forza vitale, che dà vita ('movimento') al corpo, che è inerte, senza vita, immobile.

Quest'anima mortale ha ora due "parti":

(i) *La nobile ricerca del denaro*

Thumos' (letteralmente: alito di vita; -- forza animatrice), 'thumoeides' ('carattere' e/o 'temperamento', come si dice "Almeno lui/lei ha carattere"; nell'uso linguistico piuttosto: in aumento, rapido all'ira, -- l'opposto di 'gentile'; anche 'ribelle'). Questo è il "leone minore", affamato di onore e fama.

(ii) *Il desiderio immorale*

Epithumia" (desiderio, brama; - passione); "epithumet ikon" (desiderio sgradevole); "philochrèmaton" (ciò che è avido, - possessivo, - denaro). Questo è il grande mostro (mangiare/bevere, dormire, vita sessuale, proprietà economica. - Vedere cosa questo "mostro" "desidera" nel nostro corpo-anima ("anima mortale")).

Entrambe queste ultime parti sono gli antagonisti del piccolo uomo che è in noi, l'anima immortale. Per esempio, durante il sonno, quando la piccola persona sta "riposando", si esprime la brama del grande mostro (*FLL 111*).

Nota - Un'osservazione importante è fornita da de Vries, *Plato's image of man*, 431: sia il piccolo uomo che il leone minore hanno i loro desideri. Così che il termine 'desiderio' deve essere inteso come a volte stretto, a volte largo.

2.c.-- Spiegazioni su “piccolo uomo/leone minore/ grande mostro”.

Esploreremo ora separatamente ciascuna delle tre famose “parti” dell’anima umana totale. Questo, sia con modelli puramente platonici che con modelli applicativi attualizzanti. Questo per dimostrare che la scienza dell’anima di Platone è ancora valida e utile.

2.c.a.-- *The Undemanding Desire (The Great Monster)*. (117/136)

A *proposito*, l’autocrate (‘tiranno’) è prevalentemente controllato dal suo grande mostro, che paradossalmente lo ‘tiraneggia’ (è quindi non libero), mentre allo stesso tempo, secondo Platone, mostra una dose di vera libertà, poiché egli stesso, in qualche misura, sceglie i suoi oggetti di desiderio.

Con questo, Platone da qualche parte vuole misurare sia la libertà che la non-libertà nell’essere umano di quel tipo. Cfr. *FLL 107*, dove sia i bambini che gli animali “vogliono”. La giusta misura della libertà è, anche adesso, un problema.

***Modello patristico*. (117/121)**

Evagrio Pontico (346/399) - Euagrios - era un monaco, i cui testi ascetico-mistici ebbero un’influenza molto grande sul mondo monastico (specialmente i monaci del deserto; una volta visse come monaco nel deserto egiziano dopo una crisi di vocazione).

Ma è stato anche molto influente nella Chiesa d’Oriente e d’Occidente, anche se ha dato luogo a controversie. Viene letto ancora oggi. Prove: A. Grün, *OSB, Dealing with the Evil One (La lotta dei vecchi monaci contro i demoni)*, Bonheiden, 1984.

Steller, un benedettino, scrive sulla psicologia della tentazione di Evagrio in termini di C.G. Jung (lo psicologo del profondo), - il che disturba un po’ la lettura corretta. Per Evagrio appartiene alla Patristica (33/800). È un platonista in termini di psicologia. Come Platone, crede nei ‘demoni’, cioè esseri invisibili, che ci ‘tentano’ nel nostro grande leone o nel nostro grande mostro. Il monaco, che è tentato, è tentato prima di tutto dai suoi desideri, ma i demoni, estremamente astuti, giocano su questo.

Il metodo di Evagrio consiste nel lasciar passare prima la tentazione per poter conoscere sia la sua radice psicologica in se stessi che il demone o i demoni che agiscono su di essa. Dopo questa fase diagnostica, la terapia può iniziare.

Evagrio distingue tre tipi di tentazioni, che si collegano al grande mostro che è in noi: la gola, la fornicazione, l’avidità.

Un campione.

(i) Avidità (“greediness”).

Evagrio descrive come il demone (o i demoni) del mangiare e del bere non inducono direttamente all'eccesso nel mangiare e nel bere, ma piuttosto instillano un pensiero negativo -- “Il pensiero della smania sussurra al monaco il rapido fallimento del suo metodo di mortificazione.

a. Questo pensiero gli fa venire in mente: il suo stomaco, il suo fegato, la sua milza, - inoltre: l'idropisia (*nota*: accumulo malato di acqua nell'organismo), una malattia di lunga durata; infine: l'assenza di un medico (*nota*: nel deserto).

b. A volte questo pensiero lo fa pensare a certi fratelli che sono soggetti a queste affezioni.

c. Spesso il demone spinge anche questi malati ad andare da un asceta (‘penitente’) per raccontargli la loro sorte, fingendo di essere diventati tali in seguito alla loro mortificazione”.

In altre parole, guardate gli effetti indesiderati della mia vita penitenziale, e capirete che devo rinunciarvi.

Agli occhi di A. Grün, o.c.,³⁷ questa è una forma di ciò che gli psicologi, ora, chiamano “razionalizzazione”. Ragioni apparentemente ragionevoli sono l'espressione di un impulso inconscio, -- qui per sfuggire alla penitenza o all'austerità alimentare. L'uomo meschino dice: “Ci si sta illudendo”. - Alla faccia di quello che Grün chiama - non male come idea - “un primo impulso primordiale”.

(ii) L'incostanza (“fornicazione”).

Grün, interprete di Evagrio, dice che questo demone lavora principalmente aggirando l'immaginazione.

a. “Il demone della non castità spinge a desiderare ogni tipo di corpo”. Così si accaparra senza pietà coloro che vivono in astinenza. Qualcosa che li fa rinunciare all'astinenza, “perché tanto non otterranno nulla”.

b. Egli contamina l'anima tentandola con “atti vergognosi”.

c. Le fa dire certe parole e sentirle ancora e ancora come se l'oggetto del desiderio non casto fosse visibilmente presente nella carne”.

Anche se è l'immaginazione che viene alla ribalta, sono di nuovo i pensieri negativi ad essere attivi: “perché tanto non ottengono nulla!

Secondo Evagrio, succede più spesso che il demone impuro entra direttamente nel corpo e lo fa eccitare. Che sarebbe una forma più leggera o più pesante di “possessione”.

(iii) Possesso (“avidità”).

“Gli specchi avidi della vecchiaia, l’incapacità di fare il lavoro manuale, -- le carestie e le malattie in arrivo; -- l’amarezza della povertà e “quale vergogna è dover ottenere le necessità della vita dagli altri”.

Di nuovo: il metodo della razionalizzazione! Con il pensiero negativo della ‘povertà’.

Dice A. Grün, o.c.,38v. “Chiunque abbia sperimentato i tossicodipendenti e il loro modo di argomentare si sentirà confermato dalle osservazioni di Evagrio: anche qui, ogni motivo per limitarsi è messo in discussione da ragioni apparentemente accorte. Ma, in realtà, dietro queste “ragioni” c’è il bisogno infantile di possedere sempre di più. Da bambini, non si è imparato a rinunciare e ad adattarsi alla realtà”. In altre parole, ciò che il monaco del deserto Evagrio osservava nella tarda antichità, grazie al suo metodo psicologico, sembra essere ancora attuale.

(iv) Sonnolenza.

Platone dice che anche il bisogno di dormire appartiene al grande mostro o agli ‘impulsi primari’, per citare Grün.

Evagrio, che lo classifica con l’accidia (un tipo di bisogno deluso di denaro), descrive, sinceramente, un sonnifero: “Quando legge (*nota*: lettura ascetico-mistica per i monaci), l’accedente spesso sbadiglia e si sente fortemente attratto dal sonno: si strofina gli occhi, allunga le mani,-- gira gli occhi lontano dal libro e fissa il muro.

Poi guarda di nuovo il libro, legge un po’, e si stanca cercando di dare un senso alle parole - poi conta le pagine ed esamina la scrittura. Disapprova la scrittura, così come l’intera performance.

Infine, ripiega il libro, lo mette sotto la testa e dorme un sonno poco profondo. Finché non viene svegliato dalla fame e mangia qualcosa”.

Come commenta Grün: scritto con umorismo. In effetti, si vede la ridicolaggine di un monaco del deserto, che non ama affatto la lettura spirituale! Anche questo è, nella visione platonica, il grande mostro, che comprende gli impulsi primari - compreso l’impulso primordiale a dormire.

Note

(1) Oggi si prende facilmente in giro la psicologia classica della tentazione. Ma si leggono i Vangeli sulle tentazioni di Gesù nel deserto, -non si può scrivere così in fretta, biblicamente parlando.

(2) La *theoria* di Euagrios -- *FLL 105v*. ci ha introdotto all'antichissimo concetto greco di 'theoria', che noi traduciamo, meglio di tutti, come 'penetrazione'.

In quanto platonista, egli mostra, come Platone, la triadicità di ogni scandaglio platonico, cioè il penetrare fino agli (ultimi) motivi, cioè gli elementi, ovvero le premesse.

(i) *Descrizione comportamentale.*

L'antica 'ekphrasis' (descriptio, descrizione) ha mostrato tre tipi principali nel tempo, vale a dire la descrizione del paesaggio, la descrizione delle prospettive (prosopoeia) e la descrizione del carattere (ethopoeia).-- È chiaro che Euagrios, nella descrizione umoristica del monaco svogliato - assennato, dà una breve prosopoeia o uno schema del comportamento esterno.

Si tratta di un tipo letterario ('genere') che, nel comportamentismo (cfr. Thorndike, *Animal Intelligence* (1898)) e nella psicoreflexologia (I. Pavlov (1849/1936)), ha assunto una forma scientifico-psicologica.

Euagrios non descrive il monaco in questione dall'interno (riflessivo-introspettivo), ma lo guarda dall'esterno, con akribeia, per scandagliare la sua vita animica.

(ii) *Descrizione del personaggio.*

Soprattutto la descrizione impura, con il suo contenuto immaginativo, e la descrizione avida, con le sue paure tra le altre, ci danno una breve etopea o descrizione della vita dell'anima dall'interno, in cui i pensieri, i sentimenti, lo sforzo sono centrali, come sono vissuti riflessivamente (per "riflessione" o ritorno a se stessi), introspettivamente (guardando dentro), vissuti.

Questo è un tipo letterario che si può trovare per esempio nella psicologia della coscienza non contemplativa (O. Külpe (1862/1915); J. Lindworski S.J. (si pensi alla sua *Scienza sperimentale dell'anima* (1935)), O. Selz (psicologia del pensiero); Ph. Selz (psicologia del pensiero); Ph. Kohnstamm (Nutsseminarium)) o nella psicologia fenomenologica (Franz Brentano (1838/1917; intenzionalità); Edmund Husserl (1859/1938)), ha assunto una forma scientifica.

(iii) *Descrizione di Mantic.*

L'antica parola greca 'mantide' significa 'veggente' ('profeta'). Manteia" è la capacità soprannaturale o, come diciamo ora, psichica di "vedere" (chiamata anche "chiaroveggenza" o "sensibilità").

È chiaro che l'osservazione metodica dell'azione degli esseri demoniaci, sia nel corpo che nell'anima (si pensi all'essere posseduti da un demone arrapato), non è né un'ordinaria descrizione esteriore né un'ordinaria descrizione interiore, ma una classe a sé.

Riferimento bibliografico :

- S. Kicken, *Alternatieve wetenschap (Op het spoor van nieuwe paradigma's)*, Antw. / Amsterd., 1975 (91/ 111 (*Alternative in psicologia: parapsicologia* (nel 1882, la Society for Psychological Research fu fondata in Inghilterra));

- Y. Castellen, *La metapsychique*, Paris, 1955 (rassegna delle principali varianti della 'metapsychika'), (= paranormologia);--

- J. Feldmann, *Fenomeni occulti*, Bruxelles, 1938-1; 1949-3 (opera cattolica, che tratta sia la paranormologia scientifica che il vero e proprio 'occultismo' (che va oltre la pura scienza professionale)). -

Nota - Non discuteremo ulteriormente questo metodo psicologico a causa della sua enorme complessità.

Aggiornamento delle note esplicative. (121/124)

“La creazione dell'Accademia come società permanente per la prosecuzione delle scienze esatte e umane fu, di fatto, la prima istituzione di un'università”. (*Enc. Britannica*, Chicago, 1967, vol. 18, 21). Per Platone, il termine 'scienze' (che appare più volte nei suoi testi) significava un'idea alta (si intende: un valore alto, perché tutte le idee parziali sono idee parziali dell'idea più alta, il bene, cioè Il valore-senza-più). Per questo ci siamo riferiti prima alle forme scientifiche e attualizzanti, per esempio, della psicologia (della tentazione) del platonista Evagrio.

-- a - La psicologia di Platone è una psicologia dei valori. -

Il termine 'psicologia dei valori' deriva, per noi del XX secolo, da ciò che si chiama 'psicologia della mente' (*FLL 05 (Dilthey); 38/40 (Reid)*)

Fu soprattutto Eduard Spranger (1882/1963), allievo di W. Dilthey, a sviluppare una psicologia dei valori.

Il suo tipo di psicologia della Scienza dello Spirito vuole una theoria (in termini antico-greci), cioè una penetrazione, in modo che il nucleo della/e persona/e spirituale/i - cfr. *FLL 115 (rettitudine)* - sia esposto, almeno per quanto ciò sia possibile.

L'uomo, per uno Spranger, è interpretato come membro di un mondo di valori. La forma individuale di un essere umano, visto singolarmente, sta nell'insieme unificato (unico, individuale) di valori (*FLL 71; 101: 107*), che egli mostra attraverso il suo comportamento esterno.

L' "anima" umana (capire: personificazione)

(i) è sia un portatore di valori (inconsciamente "scelti")

(ii) se è determinato da un sistema di valori esterno ad esso.

Pensare e ragionare, sentire e decidere, -- tutto questo diventa più facile da capire se, come "elementi", si mettono al primo posto i valori ("beni" nel linguaggio antico-medioevale).

Come *Bigot / Kohnstamm / Palland, Leerboek der psychologie*, Groningen / Jakarta, 1954-5, ha detto in modo lapidario: "Se si sa che cosa l'uomo valuta, allora si può dire chi è". (o.c., 430). Oppure "Dimmi quali valori 'desideri' (per rimanere nel linguaggio platonico), e io ti dirò che anima hai".

-- b. - La psicologia platonica è una psicologia strutturale.

"Dimmi quali idee prendi sul serio e ti dirò come sta la tua anima". Ma, nel sistema di Platone (benché aperto, ma quasi chiuso), le idee, incluse in quelle del bene, che è anche l'uno (*FLL 58*), cioè la base (premessa) trascendentale (onnicomprensiva) della coerenza cosmica, in cui l'uomo si trova, costituiscono un sistema. Un sistema che esibisce una struttura, o piuttosto una configurazione (in termini pitagorici: 'arithmos', un insieme di elementi, posti in una figura geometricamente disegnabile).

L'idea di 'valore' nella psicologia di Spranger è "ciò che dà (senso alla) vita dell'anima": Ebbene, ciò che ha 'senso', sì, è "ciò che è fattore all'interno di una totalità di valori". -

Nel suo linguaggio, la 'struttura' è "un tutto, le cui parti, reciprocamente, presentano una relazione 'organica' (*nota: l'esempio qui è un organismo vivente*) tale che, senza le parti, il tutto non esiste più e, viceversa, le parti senza il tutto cambiano di natura".

Assiologico (teoretico del valore): un tale insieme psicologico o "struttura" è significativo, perché è orientato ai valori.-- Con Platone, questa struttura si mostra nella giustizia (*FLL 115*).

-- c - La psicologia platonica è una psicologia culturale. -

E. Moutsopoulos, Platon, in: *D. Huisman, dir., Dict. d. philosophes*, Paris, 1984, 2074, dice: "Il principio paideia, che governa tutta la filosofia di Platone, significa sia 'insegnamento' che 'cultura'".

Infatti, come ha sottolineato W. Jaeger, sia la cultura che l'educazione (come trasferimento di cultura) - in una parola: 'paideia' (humanitas) - sono sempre parte integrante della filosofia greca. Non solo il platonico o il pitagorico.

Confronta, con questo, Spranger: egli distingue, in termini hegeliani,

(i) "mente soggettiva", cioè la struttura che i valori esibiscono nel "soggetto" (cioè l'individuo), e

(ii) "spirito oggettivo", cioè la cultura sovraindividuale con la propria struttura di valori. Spranger crede di poter ridurre questi "oggettivi" (cioè i valori presenti in una società) a sei tipi principali.

Questi sono:

1. economia (in cui l'uomo economico, essenzialmente, dice: "Che cosa renderà, in denaro o altro valore economico?"),

2.a. Comunità (dove la coscienza sociale è di casa: gli interessi comunitari, radicati nell'"amore" interindividuale, pesano qui ("Bisogna fare qualcosa per gli emarginati!"));

2.b. Stato (il cosiddetto uomo di potere diventa un "politico", eventualmente uno "statista" (il politico più evoluto) per elaborare il suo senso del "comando");

3.a. Scienza (l'"uomo teorico", spinto dalla smania di sapere, è assorbito dalle osservazioni, dai concetti o dalla critica della scienza);

3.b. Arte (l'esteta è immerso nell'esperienza della bellezza in tutte le sue forme e nella creazione dell'arte);

3.c. la religione (l'uomo religioso è immerso nel sacro, nei santi e nella sua divinità).

Questi sono i sei tipi di sentimenti di valore (= strutture) che Spranger ha evidenziato nelle sue Lebensformen (1914).

Nota: -- Allport e Vernon, nel 1951, hanno sottoposto questa classificazione ad una "analisi fattoriale" (*FLL 70*), una decomposizione delle personalità secondo "fattori" ("elementi").

La loro conclusione: è valida, a condizione che i tipi siano in sintonia (ad esempio, un uomo estetico ha anche un senso politico; si pensi agli "artisti impegnati" per esempio; l'uomo religioso, come il calvinista medio, può avere forti preoccupazioni economiche).

Questo è olio sul fuoco dell'idea di Platone della 'koinonia', dell'incastro, delle idee (*FLL 56;--64; 98; 107;-- 60; 68*".-).

Bisogna notare che i sei ideali di vita sprangeriani (perché questi sono valori, nella misura in cui "danno senso" a una vita) si elevano sopra molti altri anche nel platonismo. Così che la psicologia di Spranger può benissimo essere vista come un parziale aggiornamento di quella platonica.

(L'”anima” di cui parla Spranger non è semplicemente l'”anima” di Platone. È un “soggetto spirituale persistente, che è molto diverso dal semplice ‘flusso di coscienza’” di un William James (1842/1910; fondatore del pragmatismo). Ma Spranger non dice nulla sulla sua forma più profonda.

(Spranger è un tipico pensatore tedesco moderno. Pienamente consapevole dell'enorme crisi culturale (*FLL 88*), voleva sviluppare sia la psicologia che la pedagogia come strumenti per superare questa crisi di valori. In questo assomiglia chiaramente a Platone, che cercò di prendere strade simili nella crisi culturale dell'epoca.

Ma con Spranger non ci si può liberare dell'impressione che, per esempio, la religione non sia altro che un fattore culturale, - senza alcuno sfondo oggettivo, che si evolve insieme alle eterne correnti della storia culturale. Si aggrappa ai “valori eterni”, ma rimangono - come è stato chiamato - “centrati sulla cultura”.

Con Platone, i ‘valori’ - lui dice ‘idee’ - sono situati sia nella cultura del suo tempo, per esempio, sia in una sfera soprannaturale, che illumina la cultura in cui vive, ma è più di questo.

Ulteriori chiarimenti sugli ‘impulsi primari’ -

La ricchezza che offrono le idee di base del platonismo sulla psicologia, se diventano, come dice Alfred Fouillée, “idee di forza” che ci ispirano nella nostra ricerca di nuove intuizioni, ci obbliga a guardare separatamente le “pulsioni primarie” di una natura immorale.

(i) -- *L'impulso primordiale che crea il bisogno di dormire.*

Approfondirlo, ad esempio dal punto di vista medico o psicologico, non è necessario: quali enormi sforzi non fanno le persone di oggi per ...dormire bene! Che enorme industria farmaceutica si è assicurata intorno a questo! Quante tecniche fisiche e psicologiche non sono state sviluppate per insegnare alla gente a dormire!

FLL III ci ha insegnato che Platone era già chiaramente consapevole del “problema del sonno”, sebbene nel suo contesto temporale.

(ii).-- *L'impulso primordiale, che suscita il bisogno di nutrimento.*--

Anche qui si applica il termine “problema alimentare”. Dalla sitiofobia (rifiuto del cibo; si pensi all’anoressia mentale”) alla “golosità”: che problema! Consultare ad esempio tre libri:

- R.C. Atkins, *La nutrition révolutionnaire du docteur Atkins (ou se soigner sans médicaments)*, Paris, 1981,

-- R. Masson, *Soignez-vous par la nature (Traité de naturopathie pratique)*, Paris 1977-1;1987-2

-- C. Kousmine, *Soyez bien dans votre assiette jusqu' à 80 ans*, Paris, 1980,--

Che problema! Ed è un problema in cui il lato spirituale, apparentemente, proprio come nel problema del sonno, gioca spesso un ruolo decisivo.

Le FLL 64 (un “allenamento” (mortificazione) troppo rigoroso del corpo rifiutato), 108 (incontri di mangiare e bere) ci hanno insegnato come Platone vedeva e rifiutava questi estremi.

(iii) . -- *L'impulso primordiale che spinge l'uomo alla vita sessuale.* (125/127)

Ancora: proprio come il problema del sonno e dell'alimentazione, il problema sessuale. Come entrambi i temi precedenti, è oggetto di un enorme sforzo, di un'intera industria (“l'industria del sesso”) e di scienze mediche e non mediche, tra cui la “sessuologia”. --

Sesso” -- Derivato dalla parola latina “sexus” (sia “virilis” (maschile) che “muliebris” (femminile), il termine “sesso” è stato usato anche in olandese.

Questo, invece di, per esempio, noi “di entrambi i sessi”. Ma improvvisamente, il termine americano “sex” domina, fino al linguaggio dell’uomo medio”. Diciamo: dagli anni cinquanta in poi. Il nuovo contenuto concettuale può essere ridotto a una forma di “libertà” riguardo alla vita sessuale (“sesso libero”). Ma allora non la libertà controllata, che appartiene alle idee superiori (valori) di Platone, ma la libertà che noi, nel suo testo *State 8: 562v. (FLL 109)*, si sono incontrati: la libertà di natura anarchica o libertaria. *Koinonia*, convergenza di idee (FLL 56) ancora: vita sessuale, sì, ma non senza libertà! -- Platone, a quanto pare, conosceva anche il ‘sesso’: *FLL 108 (lussuria del letto)*, 112 (*amore dei ragazzi*). Abbiamo visto con quale cautela giudicava ad esempio la ‘paiderastia’, se necessario contro alcuni contemporanei.

Nota: -- Qui c'è spazio per una discussione dettagliata di libri come

(i) D.N. Morgan, *Love (Plato, the Bible and Freud)*, Englewood Cliffs, N.J., 1964 (in cui le proposizioni di Platone sull'"amore" possono essere confrontate con quelle della Bibbia (che per prima ci ha insegnato l'idea di "amore del prossimo e di Dio") e quelle di Freud),

(ii) A. Nygren, *Eros et agapè (La notion chrétienne de l'amour et ses transformations)*, Paris, 1944 / 1952 (in cui, da un punto di vista protestante, l'"eros" pagano (pulsione d'amore) e l'"agapè" biblica (la parola greca per "amore del prossimo e di Dio") sono esaminati nel corso della loro disintegrazione e convergenza nel corso della storia culturale.

Nota - Si potrebbe dire, con il rischio inerente alle interpretazioni puramente ipotetiche, che la sublimazione dell'antico 'eros' greco (ad esempio sotto forma di amore maschile), come sostenuto da Platone, in qualche modo prefigura l'amore' biblico.

Questo reclamo include i seguenti punti:

(i) Sia Platone che la Bibbia sono dominati dalla tendenza ad imparare - attraverso la mente - a controllare le pulsioni primarie (compreso l'eros o, in latino, il *sexus*);

(ii) Sia Platone che la Bibbia tendono a diffidare delle forme incontrollate degli impulsi primari, senza eliminarli. C'è però una differenza sorprendente, riguardo all'eros/sexus: nella Bibbia prevale una sorta di sospetto che, in ogni eros/sexus, pensa di dover e vedere il male (che, ad esempio, in un caso di Sant'Agostino, è stato chiaramente espresso). Questo tipo di sospetto è chiaramente assente nel pensiero di Platone.

Opm.-- M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankf.a.M., 1948, 95ss, elabora, a suo modo, il modo in cui San Francesco d'Assisi (1182/1226; fondatore dell'ordine francescano), non senza collegamenti con la letteratura medievale del menestrello (amore cortese), ha cercato di conciliare l'"eros" (qui fortemente legato alla natura, "cosmico" come dice Scheler) con la "caritas" cristiana (= "agapè").

Opm.-- Basta leggere le riviste giovanili per vedere come non solo il termine "sesso" ma anche i termini "amico" e "amicizia" hanno vissuto il significato della "rivoluzione sessuale" e la sua nuova idea di libertà. In passato, "ho un amico" significava qualcosa come "ho un confidente". Ora significa "ho qualcuno con cui andare a letto".

Nota - La “rivoluzione sessuale”, per essere sicuri, non è caduta dal cielo.

(i) Per esempio, A. Adam, *Les Libertins au XVIIe siècle*, Paris, 1964, mostra che già nel XVIIe secolo si usava “libertà” nel senso anarchico-libertario.-- Ora è un fatto che i libertini, a loro volta, non sono caduti dal cielo: si pensi ai testi medievali, che non esprimono l’amore cortese, ma l’”eros” molto profondo.

A Ginevra, per esempio, questi testi “bruciati” sono rappresentati, per così dire, dal vivo in uno dei teatri della città. *Richard Vachoux* è il produttore. Il titolo è “*Les Chevaliers de la Table Ronde (Estaminet courtois)*”. I testi scelti da R. Vachoux rompono l’idea che si ha di cavalieri coraggiosi in ginocchio ai piedi della loro “dama”: -- Le poesie, i pezzi in prosa e le commedie che Vachoux ha scelto, testimoniano un arrampamento senza vergogna, -- che siano scritti da Charles d’Orléans, Pierre Duc o Courteline”. (*Journal de Genève* 21.08.1988: Ces lestes troubadours).

(ii) Si dovrebbe anche leggere Denis de Rougemont (+1985), *L’amour et l’Occident*, Parigi, 1938, che ha come tema principale i trovatori del sud della Francia, ma che tematizza ancora oggi tutta la lotta tra interpretazioni nobilitanti e degradanti dell’impulso primordiale ‘eros/sexus’.-- È chiaro: la Minne cortese reagisce contro i costumi degradanti attuali.

Conclusioni.-- L’Occidente, fin dalle sue origini, ha condotto una battaglia di coscienza intorno all’”eros/sexus”, che non ha ancora portato a buon fine.

(iv).-- **L’impulso primordiale, che instilla nell’uomo il bisogno di beni economici.**-
- Cominciamo citando un testo di Platone, che è citato - contro Platone - da *H. Arvon*, *La philosophie du travail*, Paris, 1961,5.

Ecco il testo: “Il desiderio di ricchezza - come afferma Platone nelle sue Leggi -

(i) privarci di qualsiasi attività di svago e

(ii) ci impedisce di occuparci di ciò che non è la nostra ricchezza individuale.

Se l’anima di ogni cittadino fosse semplicemente assorbita da tali beni materiali, sarebbe del tutto incapace di dedicare qualsiasi cura a qualcosa che non sia la ricerca quotidiana del profitto. In un tale presupposto, ognuno per sé è pronto ad approfondire o esercitare con foga qualsiasi abilità o attività che riguardi quei beni materiali.

Questo è l'unico valore per cui vive ogni stato, nella misura in cui non è disposto a fare alcuno sforzo nella ricerca della scienza o, più in generale, nella ricerca di tutto ciò che è bello e buono. Come risultato di questo vorace appetito per l'oro e l'argento, ogni uomo, in questa ipotesi, è pronto a usare tutti i mezzi e i metodi, senza distinzione, - sia i più giusti che i più vergognosi. Basta che renda più ricchi”.

Nota -- Arvon individua in questo testo una prova eloquente del disprezzo di Platone per il lavoro manuale: “La nobiltà dell’idea (...) si oppone al carattere libero di un’azione sulla materia, azione che presuppone una realtà imparafaita e irraggiungibile. -

A tale interpretazione non qualificata di un testo platonico rispondiamo come segue: “Il testo platonico è un testo del passato.

(i) Arvon, contro lo spirito del platonismo, non situa questa affermazione nella totalità delle sue affermazioni (il che contraddice lo spirito sistemico di Platone).

(ii) Come disse una volta de Vries: ogni affermazione di Platone deve essere interpretata insieme al suo contrario. -- Cfr. *FLL 56* (pensiero sistemico); 63 (validità limitata delle tesi di Plat.); 63 (una visione unilaterale delle idee è, forse, hubris);-- 37 (anche il lavoratore manuale può condurre una vita illuminata dalle idee).

Analizziamo ora, senza il pregiudizio di Arvon, il testo così com’è?

(1) Ciò che colpisce, logicamente parlando, è che il metodo ipotetico (*FLL 52* (*bew. uit net onijmde*,-- qui di una sete universale di arricchimento); *54vv.* (*il metodo ipotetico applicato da Plat.*)).

(2) Ma questo testo è più di un ragionamento. Descrive (*FLL 106vv.* (osservazioni ben definite sul comportamento delle persone nella vita quotidiana): egli descrive infatti il capitalismo greco di quel tempo. E questo come forma del grande mostro, che inghiotte tutto il resto (ciò che resta del senso dei valori volti al non arricchimento).

Conclusione - Lo scopo del testo citato non è quello di denigrare il lavoro manuale, ma di denunciare in modo logico ed empirico il profitto senza senso. È una critica platonica del capitalismo, per usare un’espressione moderna.

Confronto con l'interpretazione marxista.

Il testo citato da Arvon mostra che - in un'interpretazione platonica - gli individui, presi dalla mania di possedere, come esseri umani possono essere completamente determinati dalla vita economica.

Ora ascoltate K. Marx / P. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Berlino, 1932-1 (in realtà scritto nel 1845 / 1846).

-- “La prima premessa di tutta la storia umana è, naturalmente, l'esistenza effettiva degli individui umani. (...)-- Gli esseri umani possono essere distinti dagli animali per esempio dalla coscienza, dalla religione, -- da qualsiasi cosa. Infatti, cominciano a distinguersi dagli animali non appena cominciano a produrre il loro cibo. (...). Poiché gli uomini producono il loro cibo, producono indirettamente se stessi. (...)-- Il modo in cui gli uomini producono il cibo (che si può trovare in natura) è già, di per sé, un tipo di attività ben definito degli individui in questione. È un modo ben definito di esprimere la vita, il loro modo ben definito di vivere. Come questi individui esprimono la loro vita, così sono. Ma ciò che sono coincide immediatamente con la loro produzione, sia con ciò che producono che con il modo in cui lo producono. Ciò che gli individui sono dipende dalle loro condizioni materiali di vita.

Conclusione.

(i) Confronta con quello che abbiamo detto sull'Ermeneutica della vita di Dilthey (FLL 05: La storia è il lavoro della vita): Marx / Engels si impegnano nella “theoria” (penetrazione) della storia:

(a) descrivere le attività effettive, - qui, prima di tutto, le attività di formazione degli alimenti e dei beni (*FLL 106: osservazioni ben definite*); 128,

(La grande differenza rispetto a un Dilthey (e ancor più a un Platone) è che Marx / Engels tacciono sull'anima (Dilthey: spirito, soggetto).

(ii) Ma, come con Platone la spinta all'arricchimento definisce tutto l'uomo, così, con Marx / Engels, ogni attività economica definisce tutto l'uomo ... nel suo 'essere'.

Conclusione: Platone non deve essere bollato come un “fuggitivo del mondo e della terra” (così da Arvon), perché denuncia il carattere ingenuo dell'economia, nella misura in cui essa esprime l'arricchimento, -- dalle sue alte idee.-- Confronta con l'uomo economico di Spranger (*FLL 123*).

Secondo confronto con un'interpretazione marxista. (130/133)

Il primo capitalismo del Medioevo e la sua ulteriore elaborazione,-- le teorie economiche liberali (Fisiocrazia (François de Quesnay (1694/1774)),-- nel principale Liberalismo economico (Adam Smith (1723/1790)),-- hanno creato una situazione nell'Europa moderna, che, nel *Manifesto comunista* (1848), ha una delle sue descrizioni e interpretazioni.

Ecco un estratto che ci riguarda.

“La borghesia ha svolto nella storia un ruolo molto rivoluzionario: dove ha preso il potere, ha disturbato tutti i rapporti patriarcali del Medioevo. Il borghese ha rotto spietatamente i legami multicolori che, nel Medioevo, legavano l'uomo alla sua autorità naturale. Non ha lasciato, subito, altro legame tra l'uomo e l'uomo che il puro interesse personale,--solo il freddo pagamento in contanti.-- Ha annegato la sacra emozione, inerente alla pia ostentazione, allo zelo cavalleresco, alla malinconia piccolo-borghese, nelle gelide acque del calcolo egoistico.-- Ha fatto scomparire la dignità, inerente alla persona, nel valore di scambio.

Ha sostituito le innumerevoli libertà garantite e duramente conquistate con un'unica libertà commerciale senza scrupoli. In una parola, ha sostituito lo sfruttamento avvolto nell'immaginazione religiosa e politica con uno sfruttamento aperto, spudorato, diretto, arido.

La borghesia ha derubato della loro sacralità tutte le attività che prima erano considerate con rispettosa diffidenza; ha trasformato il medico, l'avvocato, il prete, lo scienziato nei suoi salariati. La borghesia ha strappato il velo dell'affetto dalle relazioni familiari e le ha ridotte a una relazione puramente pecuniaria (...).

La Borghesia non può esistere senza i mezzi di produzione,--anche senza i rapporti di produzione,--anche senza tutti i rapporti sociali, tutti e tre i quali essa rivoluziona. -

D'altra parte, il mantenimento immutato del vecchio modo di produzione era la prima condizione di vita di tutte le classi produttive precedenti. Il costante sconvolgimento della produzione, il costante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'eterna incertezza e il movimento distinguono il periodo borghese da tutti gli altri periodi.

Tutte le relazioni fisse e radicate, insieme alle conseguenti credenze rese venerabili dall'età, cambiano prima di potersi irrigidire.

Tutto ciò che è stabile e fisso è perduto; -- tutto ciò che è sacro è profanato. La necessità di un mercato sempre più ampio per i suoi prodotti spinge la borghesia su tutto il pianeta: deve stabilirsi ovunque, installarsi ovunque, stringere legami ovunque. Sfruttando il mercato mondiale, la borghesia ha unificato la produzione e il consumo di tutti i paesi. (...).

La vecchia, limitata e nazionale autosufficienza è ora sostituita da una comunicazione a tutto campo, da una dipendenza a tutto campo dei popoli gli uni dagli altri.-- Così nella produzione materiale, così nella produzione spirituale: i prodotti intellettuali dei singoli popoli diventano comuni. L'unilateralità nazionale e la ristrettezza di vedute diventano sempre più impossibili: dalle molte letterature nazionali e locali nasce una letteratura mondiale. (...) In breve, la Borghesia sta creando un mondo a sua immagine. (...)"

Commento. (131/133)

(1) Si noti il prestito di economia e libertà (liberale) (*FLL 56: koinonia*). E la libertà, che anche Platone conosceva, anche se nella sua forma di allora: *FLL 109*. Confronta con *FLL 30 (libertà illimitata)* e *125 (sesso libero)*.

Ma di nuovo: l'individuo, in un tale quadro vivente e pensante, è sia libero che non libero (*FLL 117*): nonostante l'enfasi sull'individuo (assolutamente) libero, la Fisiocrazia e il Liberalismo economico hanno fondato un sistema in cui la libera scelta individuale è talvolta estremamente ridotta. Cosa che il testo marxista, di cui sopra, sottolinea incidentalmente.

(2) Si noti anche la tendenza nichilista nascosta nelle forme di "libertà" di cui sopra:

(i) L'individualismo sfrenato, ad un certo punto, non tiene più conto dei valori sociali superiori (idee, - ad esempio la solidarietà);

(ii) la vita sessuale sfrenata (si pensi al sesso in video) fa crollare tutte le idee superiori (ad esempio la castità, la fedeltà coniugale);

(iii) il liberismo economico sfrenato, se non tiene conto delle regole di moderazione di A. Smith, il grande fondatore di quella che viene chiamata “economia classica”, distrugge sia le idee sociali superiori (solidarietà, lotta all’usura, legislazione tariffaria, controllo dell’emissione di banconote) sia le idee ecologiche superiori (protezione dell’ambiente).

Riferimento bibliografico :

-- M. Heidegger, *Holzwege*, Frankf.a.M.,1950, 193/247 (Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’);

-- Ernst Jünger, *Ueber die Linie*, in: W.F. Otto U.a., *Anteile (M. Heidegger zum 60. Geburtstag)*, Frankf.a.M., 1950, 245/284 (uno studio sul Nichilismo);

-- H. Redeker, *Existentialisme (Een doortocht door filosofisch frontgebied)* Amsterdam, 1949, 194/231 (*Intermezzo (L’esistenzialismo a confronto con il pensiero tedesco)*),-- un capitolo, in cui viene discussa la ‘Nihilistische situatie’ (sic), creata e pensata dal pensiero tedesco.

Nota: -- L’espressione non-Sean “Gott ist tot” significa sia il concetto cristiano di Dio che le idee superiori (= ideali, valori) fondate nel Dio dei cristiani europei (e occidentali),-- secondo Heidegger, o.c.,199f.

Heidegger dice giustamente: “L’affermazione ‘Dio è morto’ significa che il mondo trascendentale è senza potere fare nulla (cioè nella mente degli uomini). Quel mondo non dà vita. - La metafisica, intesa come platonismo nel linguaggio di Nietzsche, è giunta alla fine.

Nietzsche intende la propria filosofia come il contromovimento contro la ‘metafisica’, cioè - per lui - contro il platonismo”. (O.c., 200).-- Il ‘Nichilismo’ è dunque “Assenza di un mondo trascendentale, in coscienza vincolante” (come dice Heidegger, *ibid.*).-- Ma “Il Nichilismo, pensato nella sua essenza, è piuttosto ‘die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes’ (il movimento fondamentale della storia dell’Occidente)”. (O.c.,201).-- Questa parola di Heidegger è confermata per esempio dal sesso e dal sistema di libero mercato sfrenato (= liberismo), toccato sopra.

Nota: -- J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam, 1960 (dove il nichilismo è affrontato culturalmente), 1/19 (*il concetto di nichilismo*), discute la semasiologia del termine. - *opm.*:

Nota: -- Un altro termine per ‘Nichilismo’ è ora in uso, cioè ‘cinismo’ (in riferimento a *Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft*, Frankf.a.M., 1983 (ma da una premessa orientale - mistica, ‘Kunisch’ chiamata)). -

Nota: -- Il processo di cultura e di educazione, chiamato Nichilismo o Cinismo, va di pari passo con un processo di desacralizzazione. Questo è lapidariamente espresso nel *Manifesto del Partito Comunista*, dove si dice: “Tutto il sacro è dissacrato”.

È vero che anche Marx / Engels desacralizzano, dove per esempio “smascherano” il “sacro” come “santa apparenza” - proprio come nichilisti-cinici (per parlare con P. Ricoeur, che etichetta Marx, Nietzsche e Freud come smascheratori). Ma è altrettanto corretto che Marx / Engels situino il meccanismo del Libero Mercato, così come effettivamente funziona in senso occidentale, nella “metafisica”: con le sue idee, ideali e valori “sacri” (cioè “superiori”) - per smascherarlo da lì.

Dopo tutto, se non ci sono assolutamente ideali più alti, “sacri”, nella sfera economica, su cosa si basano Marx / Engels per smascherare i loro avversari, i liberali illimitati, come “profanatori”?

(3) Infine, notate come Marx / Engels pongono la “economia sconsecrata” alla porta di precisamente una classe, la tanto odiata Borghesia, cioè l’insieme degli imprenditori (“patroni” o “padroni”), che stanno alla radice della nostra economia occidentale, chiamata “Capitalista” - come se la “sconsecrazione” dei rapporti economici fosse stata l’opera di quella sola classe!

Non pensando filosoficamente all’idea di “nichilismo / cinismo”, Marx / Engels l’hanno infine fraintesa come un mero fenomeno di classe - restringendo così la loro critica sociale, un termine in voga negli ultimi decenni, a una forma di critica sociale (di classe).

Confronto con un’interpretazione psicoanalitica. (133/135).

Riferimento bibliografico :

-- H. Arvon, *La gauchisme*, Parigi, 1977- 2.63 / 69 (Naissance du Freud-Marxisme).

-- È l’allievo di Freud, Wilhelm Reich (1897/1957), che era allo stesso tempo un militante socialista, che ha cercato di conciliare il marxismo e la psicanalisi, -- rompendo la posizione apolitica di Freud. I gauchisti (“situazionisti”) diffondono le idee di Reich. Eppure, all’interno di una psicoanalisi non marxista, si possono anche sezionare le pulsioni economiche primarie.

-- Ch. Odier, *Les deux sources-consciente et inconsciente - de la vie morale*, Neuchatel (CH), 1943,130, ci dà un modello applicativo.

Titolo: “Il complesso dei piccoli furti.

L’impulso primordiale, che interpreta tutto in termini di guadagno economico, può assumere forme paradossali. Platonico: la stessa idea economica di “profitto” può manifestarsi in fenomeni molto diversi, anzi opposti. -- Complesso” può essere tradotto, in modo semplificato, come “idée fixe” (idea fissa).

A. Modello normativo.

Il complesso della piccola frittura è, secondo Odier, un fenomeno piuttosto frequente.

(i) È l’impulso possessivo di **a.** prendere, **b.** ottenere o **c.** riprendersi (“besoin captatif”).

(ii) Tende a diventare invariabile, cronico, sì, metodico.

(iii) Si concentra su ciò che è insignificante (incidentale, accidentale, minuto). Odier nota, inoltre, che questa forma possessiva - non così cattiva - di avarizia si accompagna ad una tendenza benevola, donativa (“tendance oblativ”), che può - a volte - svilupparsi in una vera indulgenza, -- anzi, in una meravigliosa noncuranza, quando si tratta di grandi spese o perdite.-- “Le piccole voci di un bilancio sono più importanti, per questo comportamento complesso, di quelle grandi. Le perdite minori provocano uno shock più grave di quelle maggiori”.

B. Modelli applicativi.

(i).-- Un parigino, quando viaggia in treno, lo fa invariabilmente in vagone-lit (estremamente costoso). Se prende l’autobus, fa invariabilmente molta strada a piedi (risparmio ultra-piccolo).

(ii) - Un uomo molto coraggioso

1/ Ricompensare la moglie con gioielli e pellicce,

2/ diventa però molto arrabbiata quando, per errore, posta una lettera di troppo.

(iii).-- Senza vergogna, un funzionario statale racconta come, al lavoro, non può fare a meno di dirottare le graffette. “Gongolo per questo”, dice. “È come una vittoria in miniatura su un nemico potente e invisibile”.

C. Interpretazione psicoanalitica.

Il fenomeno e la sua idea (struttura) sono interpretati da Odier come segue

(a).-- . I piccoli furti tradiscono spesso una propensione scenica dell’infanzia (tipicamente freudiana), in cui è all’opera la possessività o anche il lamento (kwerulantismo)

(b).-- . L’Ueber-Ich adulto (cioè l’insieme dei presupposti morali attuali, situati nella sfera inconscia dell’anima di una persona) condona i furti. Ma più l’Ueber-Ich punisce senza pietà i grandi furti, più è facile scavalcare le mini-rapine.

Nota: -- È più o meno chiaro qui che ciò che gli psicologi chiamano “Ueber-Ich” e che chiamano “coscienza inconscia” non è la pura coscienza che scaturisce dal nostro “spirito” (“la piccola persona” in noi). Questo tipo di cosiddetta coscienza mostra regolarmente caratteristiche demoniache.

c.-- Il funzionario statale, onestissimo (Odier lo conosceva bene), ma non finemente sintonizzato, confondeva “lo Stato” (notare l’astratto) con “il padre” (ancora: notare la parola astratta tanto amata dagli psicoanalisti).

Nota: -- Ancora una volta tipico della coscienza caricaturale che è l’Ueber-Ich.-- Spiegazione dell’infanzia: suo padre aveva ricambiato la sua natura esigente con grande avidità e avarizia.

Nota: -- La coscienza inconscia semplicistica (agli psicoanalisti piace dire ‘Primitiva’ (come se ciò che è ‘Primitivo’, è anche ‘semplicistico’) si fa prepotente nel “Ab uno disce omnes”: se una ‘figura paterna’, allora tutte le figure paterne. Se mio padre, allora anche ‘Padre Stato’.

Vista sommaria del grande mostro. (135/136).

Se si stabilisce che Platone, oltre alle pulsioni erotiche (l’analogo della ‘libido’ o lussuria primordiale di Freud) e alle pulsioni di attacco (l’analogo della pulsione di morte di Freud) (*FLL III*: nobile pulsione di denaro), propone anche la pulsione notturna di riposo e la pulsione di possesso, per indicare i giudizi di valore inferiori nell’uomo, allora il suo insieme di presupposti è più ampio di quello di Freud. Ma prendiamoci un momento per guardare una sintesi magistrale. E questo dal punto di vista marxista.

-- *Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888, ii in fine (= alla fine).

-- L’occasione per questo lavoro era un libro pubblicato di recente, cioè C.N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885.-- Engels rimprovera a Starcke, in un linguaggio tipicamente marxista - veemente, di usare i termini “Materialismo” e “idealismo” in un senso “papista” (= cattolico romano).-- Ascolta:

Il “Filisteo” intende per “Materialismo

(i) mangiare, bere,

(ii) sbirciare, lussuria carnale,

(iii) Avidità, avarizia, usura, truffa,--

(iv) Agire in modo presuntuoso (= arrogante).

In breve: tutte quelle sporche e cattive qualità alle quali, segretamente, si abbandona”. Per “idealismo”, la stessa persona dalla mentalità ristretta intende la fede nella virtù, l’amore generale per l’uomo e, senza dubbio, la fede in un mondo migliore.

--

Con queste cose si vanta, in presenza di altri. Ma, per se stesso, ci crede solo fino a quando - dopo i suoi “eccessi materialistici”, a cui di solito si arrende - deve sopportare i richiami naturali o il fallimento e, mentre lo fa, canta la sua canzone preferita: “Che cos’è l’uomo? Metà animale, metà angelo”.

Nota: -- Peter Sloterdijk sostiene che è dal razionalismo illuminato che il cinismo è diventato comune in Occidente. Ma Engels non può riassumere meglio sia il grande mostro, di cui indica tutti i tratti tranne il desiderio di dormire, sia il leone minore, che tocca quando parla della dimenticanza.

2.c.b.-- Il nobile desiderio (il leone minore). (136/175).

I nomi con cui viene tradotto sono: parte ‘coraggiosa’ o ‘emotiva’ dell’anima; onore, prestigio, autoconservazione; le espressioni di un impulso valido, che si esprime in esso, sono l’oggetto del ‘thumos’, la spinta a vivere; coraggio, rabbia e risentimento; il ‘demone dell’ira’, il ‘demone della tristezza’, il ‘demone dell’accidia’ (Euagrios); queste sono le forme di comportamento solitamente indicate.

Nota: -- Euagrios cataloga il “demone della vana gloria” e il “demone dell’orgoglio” nello “spirito” dell’uomo. Ma, poi, egli interpreta il ‘nous’ (‘intellectus’), lo spirito, diversamente da Platone. Se, inoltre, lo spirito dell’uomo è essenzialmente - come Euagrios sembra insinuare - vano e orgoglioso, allora non c’è nessuna facoltà nell’uomo che possa salvarlo. Nel pensiero di Platone, la mente è precisamente questa capacità.

Conclusione: classifichiamo giustamente la vanità e l’orgoglio tra “il leone minore”.

Modelli applicabili.

FLL 127v. (L’arricchitore spietato) ci ha dato, indirettamente, un modello della perseveranza che la spinta monetaria è, ancora e ancora (a meno che non crolli).-- C’è un modello personale nella vita stessa di Platone. La *Settima Lettera* (edizione Calw., 13ss.) è comprensibile, se si parte dal senso dell’onore di Platone. (136/140).

L’occasione è il suo primo viaggio in Sicilia (-389). I parenti e gli amici di Dion si appellano espressamente alle capacità di Platon come pensatore politico. Ecco come Platone, in un’analisi riflessiva (*FLL 120*), uno dei metodi psicologici, descrive il proprio impulso ad essere valido.

“Ho considerato la situazione e ho soppesato se avevo il dovere di andare (in Sicilia), come avrei sparigliato le carte sulla nave. In quel momento la seguente considerazione fu decisiva nel senso di un dovere di andare. Anche se avessi convinto un solo uomo della verità della mia idea della restaurazione etica dello Stato, avrei ottenuto tutta la salvezza in questo mondo che sta in quell'idea. Sono stati proprio questo pensiero e questo sentimento di coraggio che mi hanno fatto decidere di lasciare la mia amata casa. Non il motivo, che i pensieri deliranti di alcuni mi hanno attribuito.

In primo luogo, il rispetto che avevo per me stesso mi ha fatto decidere di farlo. Mi sono rifiutato di dare l'impressione di avere una certa forza solo nella teoria, mentre quando si trattava di implementazione pratica, non ero da nessuna parte.

In secondo luogo, non dovrei nemmeno essere sospettato di tradire i miei amici, specialmente Dion. Con lui, dopo tutto, ero legato dai legami dell'ospitalità e da quelli di una lunga relazione. Inoltre, in effetti, era in un pericolo non da poco.

Presumibilmente: Dion cade in una profonda sofferenza o viene esiliato da (il tiranno) Dionusios e dal resto dei suoi avversari politici.

In questo caso ho immaginato che lui, da qualche parte in fuga, venisse da me e mi dicesse: “Platon, come battuto, come esiliato vengo da te.

Non che io non abbia un esercito di fanti e cavalleria per difendermi dai miei nemici. No, è perché ho bisogno di un insegnante e oratore etico e politico - un campo in cui, come so bene, lei ha una padronanza impeccabile -.

Questo, per guidare i giovani sulla via del bene e della rettitudine, e per unire i loro cuori nella fermezza dell'amicizia e dell'alleanza. Ma, essendo stato completamente abbandonato da voi sotto questo punto di vista, sono stato immediatamente, per vostra colpa, espulso da Siracusa e sono ora qui come fuggitivo.

Per te, personalmente, la mia calamità significa anche il più piccolo danno. Più grave è il fatto che hai tradito la filosofia. In altre circostanze, lei è così pieno di lodi per la “filosofia” e critica continuamente il fatto che il resto dell’umanità non prova nulla per la “filosofia”. Non è dunque, insieme a me, che anche la “filosofia” ha disertato da voi, - questo, senza presentare la minima scusa? -

Se avessimo vissuto a Megara (che è in Grecia), saresti venuto come consigliere politico, senza dubbio, per realizzare i piani per i quali ti abbiamo chiamato. Altrimenti non avresti avuto una disposizione d’animo onorevole. No, sottrarsi al proprio dovere fingendo che la distanza (da Atene alla Sicilia), il lungo viaggio, e la grandezza dello sforzo richiesto, sarebbero un fallimento.

Supponiamo: Se Dion mi avesse parlato così, sarei stato in grado di dare una risposta valida? Assolutamente no... È per questo che ho viaggiato. (...)”.

Chiarezza (138/140).

(i) Si vede che, almeno per Platone, la ‘filosofia’ è più dell’accademismo

(cioè da una sedia, discutendo di “idee” senza “impegno”). -- La vera moralità (= solidità morale) non consiste nel voler credere (in qualcosa); consiste ancor meno nel voler sostenere qualcosa, nonostante si abbiano dei dubbi. Consiste nel voler agire mentre si è in uno stato di totale incertezza su un valore che è certo come ideale, ma che appare incerto come bene da realizzare”. (A. Fouillée, *l’avenir de la met aphysique fondée sur l’expérience*, Parigi, 1889, 272).

Di questo atteggiamento tipicamente ‘idealista nei confronti della vita’ abbiamo qui, nella vita di Platone, un esempio molto chiaro, anzi un vero paragone: “Ora o mai più bisogna rischiare,--almeno se si vogliono realizzare le proprie idee (...)”. (FLL 137).

“La filosofia si occupa dei problemi della vita; cerca risposte che siano oggettivamente fondate, ma che - per questo - non cessano di riguardare la vita e che, pertanto, implicano una decisione o una scelta”. (E. De Strycker, *Bekn. geschied. v/d Ant. fil.*, 90).

Nota: -- Si confronta questo, molto brevemente, con *J.-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme*, 1970, 54: "D'abord, je dois m'engager, ensuite agir, selon la vieille formule: "Il n' est pas besoin d'espérer pour entreprendre. (...). Il quietismo, - è l'atteggiamento delle persone che dicono: "Gli altri possono fare quello che io non posso fare". -

- La dottrina che vi presento è precisamente il contrario del quietismo, poiché dichiara: "Non c'è realtà se non nell'azione" (...)"

Sartre presuppone prodotti mentali puramente umani, poiché la sua dottrina è una tra le tante.

La differenza sta nel fatto che - per Sartre - la sua 'dottrina' non può subire da nessuna parte il giudizio delle idee superiori, che illuminano come applicazioni singolari (e anche allora imperfette) delle stesse idee superiori, come il bene (= valore - senza - più; *FLL 63*) o il giusto (*FLL 115*), che Platone propone come 'norme' delle sue 'proposizioni limitate'.

(i) Né Platone né Sartre sono "quietisti" ("quies" (Lat.) = "riposo").

(ii) Ma Sartre parte da una premessa nichilista, mentre Platone parte da una premessa ideologica.

(ii) ***L'"idea di potenza" di Alfred Fouillée (1838/1912).***

Conosciuto tra l'altro per il suo *La psychologie des idées-forces*, Parigi, 1893, dice, a proposito dell'"idea di potenza", che essa conduce sia il cammino (naturalmente, -come uno sperimentatore in un laboratorio lavora con un'"ipotesi" (lemma)) sia influenza il risultato (come qualcuno che vuole realizzare un'idea, grazie alla sua azione).--.

Si vede che, almeno nella misura in cui Fouillée permette all'idea, intesa come prodotto mentale umano, di svolgere un ruolo informativo, egli si colloca nella pura "filosofia dell'impegno" platonica.

(iii) ***Il metodo dell'ipotizzazione (pittura).***

Vediamo Platon, *FLL 137*, dire: "In quel caso ho immaginato che Dion (...) venisse da me (...).

Questo si chiama, nella retorica tradizionale (teoria letteraria), una 'ipotassi' (pittorica) -- 'Hupotuposis', schizzo, descrizione, può anche essere drammatizzato. Ma qui questa drammatizzazione è, inoltre, carica di - quello che oggi si chiama - 'un incontro', cioè un confronto diretto con un fatto dato, - qui, la questione dell'amico, dei suoi parenti e amici.--

Il termine ‘incontro’ (‘Begegnung’, ‘Rencontre’, ‘Encounter’) è ormai relativamente comune: il suo reale contenuto concettuale è, altrettanto reale, presente nell’ipotesi pittorica di Platone, senza la sua effettiva teoria. Di nuovo: un tema, attualizzabile dal platonismo.

Modello applicativo arcaico. (140/142).

Prima di continuare con il prossimo magnifico pezzo sul pensiero e il discorso primitivo, un po’ di semiologia sul termine retorico antico ‘suspensio’, sospensione.

-- J. Broeckaert S.J., *Le guide du jeune littérateur, I (Eléments généraux et compositions secondaires)*, Bruxelles/ Paris/ Bois-le-Duc, 1872, 100 (*La sospensione*), ne dà una descrizione: “La sospensione consiste nel lasciare l’attenzione dell’ascoltatore/lettore nell’incertezza su ciò che si intende dire”. Si può vedere che questa modalità retorica antica di informazione corrisponde all’attuale “suspense” inglese.

Applicazione.

Attilio Gatti; *Humans and Animals in Africa*, Antw./Amsterd., 1953, 187/190, cosa sia il ‘thumos’, la forza vitale, ci tratteggia, per mezzo di un testo, dalla mano di un negro-africano, che lo aveva servito, come ‘ragazzo’, durante le sue missioni etnologiche, al servizio dei governi, a sud del Sahara. Gatti, fine conoscitore dell’”anima” dei primitivi, dovette rinunciare al suo soggiorno in Ruanda, per motivi di urgenza, quando scoppiò la seconda guerra mondiale nel 1939. Mandò a casa uno dei suoi ragazzi, che più tardi, pieno di affetto primitivo, gli raccontò la sua sorte. Ecco il testo.

“Al buon maestro di un tempo. Da suo figlio, che si chiama Bombo e che lui chiamava il ‘sempre timoroso’. Salute, pace e prosperità.-- Questo scritto non è per aiuto, ma una notizia gratificante.-- Il raccolto di arachidi è buono. Il gioco è abbondante. I bambini stanno crescendo. Le donne stanno bene, anche se una di loro era malata, quando i tamburi, per la prima volta, hanno parlato nella notte, dicendo che i bianchi arrabbiati e i gialli arrabbiati, da lontano, sono andati in guerra contro i belgi, i francesi, gli americani e gli altri che sono loro amici.

- Una delle donne era malata, la più anziana.-- Ma i tamburi parlarono di nuovo: dissero che i nemici torturavano e uccidevano anche gli uomini e le donne di misericordia, che curano le ferite e seppelliscono i morti,-- anche gli uomini e le donne di Dio, come quelli che mi hanno insegnato ad adorare il vero Dio, a leggere la parola scritta e a scriverla, con le mie stesse mani.--

Una delle donne era malata, soffriva molto. Gli altri sospiravano e piangevano molto.

Ma i miei piedi mi hanno portato lontano dal villaggio; il mio cuore mi ha portato dove si sono accampati i soldati. Lì il guaritore bianco ('medicine-man') ha praticato la sua magia: mi ha guardato negli occhi e nelle orecchie; mi ha accarezzato il petto; mi ha infilato degli aghi nelle braccia, che erano carichi della medicina dell'uomo bianco. E guarda un po', ero un soldato! Ero un soldato e mi hanno fatto marciare, girare e stare fermo. Finché il tenente dell'uomo bianco mi diede un fucile, che era di proprietà degli uomini bianchi del governo, ma apparteneva a me per pulirlo, lucidarlo e portarlo,-- molte ore.-- Poi imparai a metterci la guancia, chiudere un occhio e con l'altro sbirciare in un piccolo foro e premere con l'indice. Ed ecco, la pistola ha tuonato e il mio cuore ha tremato di terrore e la mia spalla era intorpidita dal dolore. Ma... il proiettile era finito nel mezzo di un pezzo di carta rotondo.

Poi il tenente dell'uomo bianco disse: "E ora andremo molto più a nord, e catteremo le pallottole non in pezzi di carta rotondi, ma nel cuore dei malvagi nemici della buona gente. -- Ed ero pieno di paura, perché mia madre non mi aveva reso né audace né coraggioso.

-- Dopo molte lune di viaggio, il tenente dell'uomo bianco disse: "Soldati, i nemici sono qui!"-- E uno di loro, che non poteva essere visto, alzò il suo fucile contro il tenente dell'uomo bianco; ma io sentii il movimento e sapevo dove si trovava in agguato, e, essendo il primo, gli piantai una pallottola nel cuore.

E, sebbene stessi ancora tremando di paura, fui fatto caporale. "Perché le mie orecchie sono state trovate buone.

Poi, un altro giorno, ho visto che il tenente dell'uomo bianco stava per superare una strana trappola. Così i miei piedi corsero davanti a lui e le mie mani scoprirono la trappola e la tirarono fuori. E la trappola fece un grande tuono con un fulmine. Ed ero terribilmente spaventato. Ma tutto andava bene, perché ero l'unico ferito. E il tenente bianco non è morto, ma può continuare a combattere contro i nemici malvagi.

Poi il colonnello bianco in persona è venuto all'ospedale. E tutti erano silenziosi e attenti. Ed ero debole per la perdita di sangue, per il sonno e per la paura. Ma era venuto solo per appuntarmi una medaglia sul petto. "Perché i miei occhi sono stati trovati buoni".

E quando ebbe appuntato la medaglia, disse: "Ora sei guarito". Torna al tuo villaggio e diventa capo. Il che è un grande onore e un bene.-- Ma non sono stato in grado di parlare. Invece, ho riso e riso. E il colonnello bianco disse: "Perché ridi, come uno scimpanzé grasso?". E io ho detto: "Perché l'ago è passato attraverso il panno e mi sta facendo il solletico al seno". Poi il colonnello bianco si mise a ridere. Tutti gli altri hanno riso. Tutti ridevano, proprio come uno scimpanzé grasso. Anche se non ho solleticato i loro seni con l'ago di una medaglia. È stato un grande scherzo! E ora sono di nuovo a casa. E mia moglie maggiore sta bene. E anche il raccolto di arachidi è buono.

E ti auguro lo stesso, il tuo fedele ragazzo, Bombo". -- Gatti aggiunge che, sul retro della seconda pagina della lettera, c'erano alcune altre righe, "nella stessa difficile scrittura". Gatti aveva difficoltà a leggerli:

"Queste parole sono mie, ma la scrittura no: perché le mie due mani non sono più con me. La caduta li ha portati via con il suo tuono.-- Ma questo non ostacola, perché ora ci sono altri uomini che scrivono e lavorano e cacciano per me.-- E tutto va bene.-- Perché la caduta mi ha portato via anche gli occhi. Ma le mie orecchie sono ancora buone".

Chiarezza:

(1) Si vede: è un perfetto esempio di sospensione, ma non come procedimento letterario. L'ingenuo negro-africano in questione semplicemente non aveva pensato a scrivere tutto in modo ordinato.

(2) Questo pezzo di prosa primitiva è un modello magistrale di ciò che Josiah Royce chiama "lealtà", cioè dedizione.

Conclusione.-- Questo primitivo, a sua insaputa ("Mia madre non mi ha fatto né audace né coraggioso"), è tuttavia diventato un uomo "coraggioso". Ma in modo primitivo. Questa vita-elan primitiva contrasta nettamente con l'autocommiserazione moderna che sentiamo sempre più spesso da certi compagni. È come se la modernizzazione stesse "rompendo" qualcosa del coraggio ininterrotto della vita, tipico dei primitivi, nell'anima di queste persone scoraggiate.

(3) Si noti anche il potere di ciò che i greci chiamavano "eukleia", fama, onore, ciò di cui si può essere orgogliosi.

Spiegazione narrativa. (143/147) ‘Narrare’, in latino, significa ‘raccontare storie’. Il termine molto recente ‘narratologia’ significa ‘teoria’ della narrazione e del racconto.

Riferimento bibliografico :

-- G. und I. Schweikle, *Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 298 (*Narrativik*);
--J.-M. Adam, *Le récit*, Parigi, 1984 (opera di introduzione alla storia della narratologia);

-- Vladimir Propp, *Morfologia della fiaba* (1928), è una delle prime opere narratologiche attuali, poiché Propp analizza la struttura della fiaba russa, come una storia.

-- Tzvetan Todorov, nel 1969, suggerì “narratologia”; ma altri vogliono per esempio “narratiek” o, dopo il greco, “diegetiek”. Questione di nome scientifico.

-- Due grandi nomi, in Francia: Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3 volumi, Parigi, 1983/1985; -- Gérard Genette, *Nouveau discours du récit*, Parigi, 1983.

Ricoeur definisce la ‘storia’ come “l’esposizione di una sequenza di fatti”, che sia presentata in una narrazione puramente verbale o in uno spettacolo teatrale (anche cinematografico, per esempio).

Genette definisce la ‘storia’ come “una mera rappresentazione verbale di un ordine di fatti”, seguendo un idioma antico che distingue la ‘diègèsis’, narrazione verbale, dalla ‘mimèsis’, rappresentazione sulla scena di un ordine di fatti. -

Platone, differenziandosi da Aristotele in questo, aderisce alla definizione ampia: “Ogni poema (*nota*: si intende ‘poema illuminante’) è ‘diègèsis’, racconto, di fatti passati, presenti o futuri. La narrazione così ampiamente definita può esibire tre tipi:

- (i) “haplè diègèsis”, il racconto puro (*nota*: puramente testuale),
- (ii) “dia mimèseos”, il “mimetico”: storia rappresentata sulla scena,
- (iii) (...) la miscela dei due”. (Platone, Repubblica 3: 393 v.). -

Nota: - La dicotomia tra i due punti di vista è irrisolta, come per esempio mostrato da M. Mathieu-Colas, *Frontières de la narratologie*, in: *Poétique* (Paris) 1986 (février) (Raconter, représenter, décrire), 91/110.

Narrativismo. (143/145)

Il “narrativismo” è una tendenza a ripetere: quando noi stessi, come individui o come membri di un gruppo (famiglia, stato, classe), non siamo raccontati o quando noi stessi non raccontiamo di noi stessi, rimaniamo come materiale fattuale non elaborato, senza essenza (= idea).-- P. Ricoeur, in : *Construire* (Ginevra), 24.09.1986, 28/29 (Intervista di J.-Fr. Duval), dice che:

(i) quello che chiamiamo tempo umano, acquista “forma di creatura” solo quando diciamo, per esempio, “Dal -776, si ha un’Olimpiade ogni quattro anni, - questo, fino all’anno 396 dopo Gesù Cristo”. Il nostro calendario gregoriano “data”, cioè ordina cronologicamente-storicamente, tutto ciò che accade in questo modo. Cristo era considerato come “il centro della storia umana”. Questo fatto biblico-teologico diventa un sistema di calendario.

(ii) Ciò che chiamiamo storia umana acquisisce la sua “essenza” solo quando si selezionano le “tracce” (vestigia come edifici, testi, storie) del passato in modo che una vera storia, cioè una sequenza fattuale, emerga da una massa informe di dati.

Proprio come, senza la nostra matematica spaziale, lo spazio rimane una dimensione informe, così ciò che accade rimane una sequenza informe finché non gli viene data una “forma” dalla storia (storica o fittizia).

-- “Il n’y aurait, probablement, pas d’ordre dans le temps, si nous ne le racontions pas. Roland Barthes (1915/1980; studioso di testi), d’altronde, ha molto insistito là-dessus: nous ne connaissons pas de société qui n’ait pas de récits “. (A.c., 29)

-- P. Ricoeur, *L’identité narrative*, in: *Esprit* (Paris) 1988: 7/8 (juillet/août), 255/314, parla della nostra singolarità (‘identità’), sia individuale (il mio io) che collettiva (noi, i fiamminghi).

-- Derek Parfit, *Reason and Person*, Oxford, 1986, aveva sostenuto che il nostro pensiero unico, soprattutto individuale, è “solo un ripensamento” rispetto alle leggi fisiche e psicologiche.

Ricoeur si oppone a questa visione: l’io, che agisce nella vita che vive, è allo stesso tempo un’essenza e un’“identità”, che diventa reale e irriducibile a qualcos’altro attraverso il racconto (mi viene detto; racconto). Ricoeur chiama questa “identità narrativa”.

Riferimento bibliografico :

-- B. Verschaffel, *Storia, coincidenza e storia*, in: *Tijdschr. v. Filos.* (Leuven) 1988: 1 (marzo), 20/39 (articolo consapevole dei commenti sul Narrativismo);

-- F.R. Ankersmit, *Twee vormen van Narrativisme*, in: *T.v.Fil.* (Louvain) 1988:1 (marzo), 40/81 (cosa è essenziale e cosa non è essenziale nella narrazione, in particolare la narrazione storica).

Alla faccia dell’approccio scientifico.

Applicazione nel platonismo.

Che Platone, già al suo tempo e naturalmente a modo suo, praticasse il narativismo è evidente dal suo *Timaios*.

Quell'opera è una cosmologia, una 'teoria' (se si può usare questa parola) del cosmo.-- Ora questo cosmo (materiale), *FLL 35; 68v.; 84*, è in parte opaco alla nostra mente, 'anankè' (= ciò che, necessariamente, si deve portare con sé).

Conseguenza: questa terra, come parte di essa, rimane, per la maggior parte, opaca, "irrazionale".

Di conseguenza, Platone non può praticare alcuna vera "theoria" sul cosmo, se non sotto forma di un "eikos muthos", una storia che abbia qualche probabilità. La massa informe delle cose terrene che diventano e passano acquisisce, in questo modo narrativo, una qualche forma di essere. Ma questo non è altro che un 'eikos logos', un resoconto logico, -- con qualche probabilità, -- una "congettura dall'aspetto razionale".

Conseguenza di ciò: La teoria di Platone sul cosmo prende, infatti, la forma di una 'cosmogonia', cosmogonia, cioè un racconto sulla sua origine. Come fanno i "miti".

Conclusione.

Una storia, mitica o no, è, nella visione platonica, un inizio di teoria, di intuizione della forma creatura. (145/146)

Torniamo ora alle due storie.

(1) *La storia di Platone stesso.*

a. È, subito, chiaro che la figura di Platone appare improvvisamente molto diversa, più viva, più 'animata', quando lo si sente raccontare del suo amico, lontano nel tumulto della Sicilia, Dion, delle proprie esitazioni, del 'salto nell'ignoto' (*FLL 137*: "Ora o mai più bisogna osare...").

b. Ma mentre racconta, racconta la sua storia. Questa sequenza di fatti è tale che il coraggio della sua vita, il "leone minore" che è in lui, è a un bivio. Gettato in una situazione non scelta da lui, deve progettare, cioè escogitare un'azione, con o senza codardia. In questo tradisce la sua vera anima.

Conclusione.

Senza il tempo, non è concepibile nessuna storia: è incastonata in esso. Ma senza fatti storici, nessuna storia. Ma anche: senza storia, nessuna espressione dell'anima (*FLL 106 (Osservazioni ben definite); 129 (Vita-ermeneutica);-- 120 (Descrizione del comportamento)*)

L'osservazione di Sartre che "non c'è che realtà (intende: realtà comportamentista, percepibile dall'esterno) nell'azione", può essere interpretata in questo modo: senza essere costretti da situazioni esterne (= senza essere 'gettati', come dicono alcuni esistenzialisti), le vere proprietà dell'anima ('virtù' o 'vizi') non giungono ad espressione (esternamente accertabile).

Nota: poiché abbiamo sentito Platone, ovviamente, propugnare l'azione (politica), anche nel suo caso, è immediato, ovviamente, che la sua psicologia è una psicologia dell'azione.

Questa forma di psicologia fu introdotta da Théodule Ribot (1839/1916; pensatore e psicologo sperimentale francese), che fece della psicologia “une science de l'action” (una scienza dell'azione, una “prasseologia”), come dice *Charles Baudouin, L'ame et l'action (Prémises d'une philosophie de la psychoanalyse)*, Ginevra, 1969, 11.

(2) La storia del Bombo negro-africano.

a. Qui vale la stessa osservazione: l'anima, -- l'"anima non resa audace e nemmeno coraggiosa da sua madre" (*FLL 141*), una volta confrontata (= incontro (*FLL 140*)) con situazioni, in cui il 'thumos', il nobile desiderio (di soddisfare aspettative e ideali), necessariamente ... 'diventa' (notare il 'divenire'), rivela una forma inaspettata di coraggio e audacia, sì, di audacia.

b. Di nuovo: una psicologia dell'azione (atto, azione) può solo scoprire (scandagliare) il vero, inconscio “desiderio” di rispondere alle aspettative, di eccellere e così via - tutte cose che sono il dominio del “leone minore in noi”.

Non, per esempio, una psicologia del canapè! Non una semplice psicologia della conversazione! Ma una psicologia che, per così dire, percorre ... per fare osservazioni sulla vita quotidiana (*FLL 106; 128; 129; 145*). Quello che oggi, a volte, si chiama “osservazione partecipante”. Qualcosa che è sostenuto dalla ‘*verstehende Psychologie*’ tra gli altri. La psicologia di Platone come psicologia del desiderio. (*143/147*)

Platone, come si è detto, riconosce tre tipi principali di “desiderio”, cioè il desiderio inerente al grande mostro, al leone minore e al piccolo uomo nelle nostre anime.

È lo stesso Theodule Ribot, come dice Ch. Baudouin, o.c., 11, 24, 63, che ha fatto della psicologia una “*psychologie de la tendance*”.

La “tendenza a valorizzare” si esprime nella coscienza grazie alla “spinta a sentire”, grazie al “desiderio”.

In questo modo, l'attribuzione di valore spiega tutti i sentimenti - che già Benedetto (Baruch) de Spinoza (1632/1677; filosofo cartesiano) pensava di poter ridurre a "modalità" (modi di espressione) del "desiderio".

Per quanto riguarda la vita intellettuale, essa si basa sull'atto di attenzione; ebbene, la nostra attenzione va nella direzione di ciò che ci interessa, in altre parole, nella direzione dei nostri valori". (Ch. Baudouin, O.c.,12).

Baudouin continua dicendo: "Se si guarda più da vicino, si scopre che, anche sulla base delle proposizioni di base di Ribot, è stata fondata la psicoanalisi di S. Freud (1856/1939; fondatore della psicoanalisi). Qualcosa che io (= Baudouin) ho potuto dimostrare due volte (in: *Psychanalyse de l'art*, Parigi, 1929 (Introduzione), e, già prima, *Etudes de Psychanalyse*, Neuchatel (D). 1922, 25, 36)".

Infatti: l'attrazione di Freud per il valore, espressa a volte con il termine 'Wunsch' (desiderio), a volte con 'Trieb' (rabbia), sta, come nel caso di Ribot, alla base della vita psicologica. Diciamo: la base della vita senza più (*FLL 112; 125v.*, -- rispetto alla forma 'libido' dell'attrazione del valore con Platone).

Nota: -- P. Champion, *Diderot et le 'conatus' de la narration (Pour une politique spinoziste de la narration dans Jacques le Fataliste)*, in: *Poétique* 1986 (février), 63/76, difende la tesi che anche una storia - compresa la storia che racconta - possiede un "conferimento di valore".

"Per Spinoza, *Etica* (1677), *iii*: 9, "ogni essere, secondo la propria potenza, compie lo sforzo necessario alla sua esistenza" (...). In questa prospettiva io (P. Champion) ho voluto introdurre la nozione di storia-conatus". (A. c.,65).

La 'narrazione' diventa, in questa premessa, lo sviluppo (in parole o dramma o simili) dell'attribuzione di valore ('conatus', nel linguaggio di Spinoza, è 'attribuzione cosciente di valore: che scaturisce dall'attribuzione inconscia di valore'), propria di un io (soggetto), che, per così dire, coincide totalmente con questa attribuzione di valore.

Applicazione.-- Confrontare la storia 1 (Platone) e la storia 2 (Bombo): si percepisce, mentre si legge, che un valore, cioè non deludere gli altri, rispondere alle aspettative altrui, "l'orgoglio" (platonico), traspare nel testo stesso.

Il mito di Narkissos.

Famoso in tutto il mondo, soprattutto dopo S. Freud, che lo ha reinterpretato nella psicologia del profondo, è il mito di Narciso. Poiché racconta di una forma notevole di affermazione, ne diamo qui il contenuto, in entrambe le versioni sopravvissute.

(1). *La versione alteriocentrica.* (centrato sul pari)

Narkissos era un giovane uomo. Aveva una sorella che amava molto e che gli somigliava molto.

Ma la ragazza ha incontrato una morte prematura. Per non dimenticare mai la sua immagine, Narkissos continuava a fissarsi giorno e notte, piegato sulla superficie dell'acqua di un pozzo. Pensava, in questo modo, di tenere l'immagine della sua defunta sorella con lui in modo permanente. Ma, così facendo, la sua vitalità è diminuita a tal punto che è lentamente appassito e morto.

Chiarezza.

(i) La struttura di base è, apparentemente, il sistema “delusione/disappunto”.

(ii) Come abbiamo visto, *FLL 90 (causalità)*, anche qui c'è un presagio (frustrazione) e un seguito (tristezza),--con come sanzione immanente (= conseguenza interna-necessaria) la perdita della forza vitale e la morte.

(2) - *La versione egocentrica.* (la versione freudiana)

Il narcisismo (a volte abbreviato in “narcisismo”) è oggi sinonimo di presunzione, (presunzione, vanità.) I freudiani hanno volgarizzato il termine. Ora capiremo come.

(a) Narkissos era il figlio della ninfa Leiriope (Liriope) e del dio del fiume Kèfisos (il torrente Kèfisos o Kèfisos è a Fokis).

Quando venne al mondo, il veggente cieco (*FLL 105 (The Invisible Seeing)*; 120 (Teiresias (= Tiresias) è una ‘mantide’) Teiresias predisse che Narkissos “avrebbe vissuto, fino al giorno in cui, avrebbe visto la propria immagine”.

(b) L'aspetto di Narkissos da giovane era di una bellezza eccezionalmente rara. Era quindi il punto d'incontro di innumerevoli giovani ragazze. Ma, come un uomo disinibito, Narkissos non ricambiò i loro sentimenti d'amore. Finché la ninfa Eco (letteralmente: eco) si innamorò perdutamente di lui.

Ma, ancora una volta, la giovane ragazza fu tenuta in disprezzo e in disgrazia da Narkissos: morì di crepacuore e di vergogna dolorosa.

Le sue sorelle erano profondamente scioccate dall'intero evento. Si sono quindi rivolti alla dea Nemesis, la dea della giustizia distributiva, che punisce certe forme di “hubris”.

Le sorelle si lamentarono con Nemese dell'eccessiva felicità di Narkissos e, in particolare, della sua compiacenza.

La dea della vendetta ha deciso di portare giustizia alle amanti altezzosamente respinte, rispondendo alla profezia di Teiresias. Quando Narkissos era a caccia, Nemese lo pregò presso una fonte di dissetarsi: allora, per la prima volta, vide il suo volto riflesso nella superficie dell'acqua. Sul colpo si innamorò follemente della propria immagine, ma, nonostante i suoi vani sforzi, l'immagine rimase fuori dalla sua portata.

Eppure continuava a fissarlo, - tanto che si dimenticò di mangiare e bere. Come risultato, la sua forza vitale si è sbriciolata. Immediatamente, da qualche divinità, fu gradualmente trasformato in un fiore, che mise radici ai piedi della sorgente.

Da allora, il fiore di narciso si riflette nell'acqua della primavera, per morire in autunno.

Nota - C'è di più in questo fiore di narciso che un mito 'eziologico' (che spiega l'esistenza di qualcosa): nella religione greca:

(i) il dio locale Ade (inferi) in Pulos, (letteralmente: 'porta'), in Elis, conosciuto ('Pulos', porta, in realtà significava, 'porta degli inferi' (cfr. il Vangelo, dove Gesù promette che "le porte degli inferi" non schiacceranno la Chiesa));

(ii) inoltre, l'Ade universale, dio degli inferi, che, insieme alla sua consorte Persefone (= Perserefoneia), la principessa degli inferi, governa su tutto il mondo sotterraneo ('inferno'). Ebbene, il narciso era considerato il fiore a lui dedicato, con la conseguenza occulta che chi lo coglieva - inconsciamente o coscientemente - improvvisamente, davanti agli occhi della sua mente, vedeva la terra aprirsi, il dio Ade in persona salire a prenderlo, come appena accaduto a Korè, la figlia del dio supremo Zeus.

Interpretazione del mito duale. (149/151)

L'atè o il giudizio divino. Prima rileggi *FLL 89/97 (Gesera)* -- Fondamentalmente, è la stessa idea generale (= struttura). Per chiarire questo, dobbiamo scomporre brevemente la semasiologia (insieme di significati) del termine greco "atè".

(a). Fenomenale.

Il termine 'atè', giudizio divino, descrive un processo (una sequenza di fatti).

(i) "atè" significa, prima di tutto, cecità della mente (perversione del senso, follia) - per esempio, nell'Iliade di Omèros e nell'Odissea.

(ii) "atè" significa, anche, la sua conseguenza: una trasgressione (ad esempio un crimine commesso in uno stato crepuscolare).

In sintesi, "atè" significa, inoltre, "malizia" (incidente, errore di calcolo).

Nota - Il verbo 'ateö' significa "mi comporto come un pazzo".

(b). Transfenomenale.

Il processo (presagio: follia/continuazione: cattiva condotta), descritto sopra come un fenomeno direttamente osservabile, ha uno sfondo sacro e ideale nella religione greca arcaica.

(i) "Atè" significa, così interpretato ("theoria", scandagliare), la punizione, che è la conseguenza di un intervento divino: la punizione divina.

(ii) Metonimicamente, poi, 'atè' significa anche colui che infligge quella punizione, cioè 'Atè: l'autrice (Urheberin,-- cfr. Nathan Soderblom) della punizione, che consiste nell'insensatezza e nella follia. Come dea universale è una

(ii)1. la dea che genera tutte le disgrazie (disastri, calamità),

(ii)2. la dea, che modifica questi errori di calcolo dando tutti gli errori di calcolo (processo di ispirazione).

(iii) Ci sono, tuttavia, divinità non universali - ad esempio le Erinues (= Erinyes) - che giocano un ruolo analogo negli errori di calcolo su base religiosa.

A proposito: Platone, Gastmaal 195d, menziona Atè. Ora rileggi entrambe le versioni.

(La versione alterocentrica

Questa menziona un 'hubris', il superamento dei confini, cioè l'incapacità di rassegnarsi al destino (che tra l'altro (non solo) le divinità determinano), - in questo caso, la morte prematura della sorella di Narkissos. Uno che non può lasciare andare ciò che desidera, ciò che vuole, quando una forma di 'ananke' (FLL 35; 58; 84; 145), un fatto ineluttabile che non può essere compreso dalla mente, fa sperimentare il desiderato, il voluto, come irraggiungibile.

Questo assomiglia a una specie di "illusione (di senso)", che ha come risultato l'esaurimento insensato della forza vitale, che non è disponibile senza limiti. Cfr. FLL 116: L'anima mortale (forza vitale), di Platone.

Nota: il processo ('kinèsis', motus, in greco e latino) di "attraversare un confine/ esaurire una forza vitale" avviene fenomenicamente, "immanentemente", cioè senza fattori esterni, come le divinità. Il mito contiene, prima di tutto, come la 'theoria', una penetrazione del processo naturale.

(2)-- La versione egocentrica.

Questa, come descrizione del processo, è ancora più forte, se possibile: Narkissos non si limita ad aggrapparsi a un fatto irraggiungibile (la propria immagine), -- finché non muore, per mancanza di forza vitale; e sia il veggente che la dea Nemese strutturano il processo.