

**CI.7.3.Filosofia della vita,
CI.7.3.2, parte II, da p 151 a 314**

Note di studio: vedi p. 291.

Contenuto: vedi p. 313

Ciò implica che l'idea superiore (o almeno soprannaturale), attiva in quel processo, immerge l'intero evento in un'atmosfera sacra,--come l'idea 'atè'; dea della vendetta (qui: Nemesis), resp.

Questo processo fenomenico e transfenomenale è "visto" dal veggente Teiresias, fin dalla nascita. Lo predice quindi nel linguaggio 'allusivo' (allusivo, non così chiaro), peculiare dei 'discorsi degli dei' o oracoli.

Conclusion - La prima versione si limita alla "descrizione" narrativa dell'evento naturale; la seconda versione aggiunge una dimensione non naturale. Questa è la 'theoria' mitica (penetrazione di un processo).

L'idea dell'antico greco 'kuklos' (151/152).

L'interpretazione completa di questo mito, nella sua duplice versione, include un altro "elemento" (premessa) greco antico, cioè l'idea (= struttura) "ciclo" ("kuklos", ciclo).

G. Daniels, Religious-historical study on Herodotus, Antw./Nijmegen, 1946, 27/38 (Herodotus' view on the government of the gods) ci fornisce un'eccellente descrizione di questo.

*Erodoto di Halikarnassos (~484/ -425; noto per le sue *Historiai*, Investigations), il "padre della storiografia" (meglio con W. Jaeger: "padre della terra e dell'etnologia"), è noto come teologo.*

Spesso, nel corso fenomenico degli eventi, cerca di scoprire un'idea (struttura, che governa quegli eventi) (= penetrazione, 'theoria'). Il nome di questa idea è 'ciclo'. Con questo intende che molti fenomeni:

- (i) Iniziare in piccolo,
- (ii) diventare più grande, crescere fino a un picco - per un breve periodo di tempo e
- (iii) poi, improvvisamente, diventare di nuovo piccolo, sì, vuoto.

I domini in cui opera questa legge sono sia la natura che l'umanità: "Come la divinità in natura cerca di mantenere una certa uniformità e ordine attraverso la saggia distribuzione (*nota*: Nemesis è solitamente considerata come giustizia distributiva) delle forze (*nota*: a cominciare dalla 'forza vitale'), così ha anche stabilito certi limiti nella vita delle persone, e non tollererà per nessun motivo una violazione di questi limiti.

Quando però l'uomo non ne tiene conto e supera i suoi limiti, entra in contatto con il 'phthonos', dispiacere (non: 'invidia' o così), delle divinità.-- Oltre a questo termine troviamo però, con Erodoto, anche il termine 'nemesis ek theo': punizione responsabile a causa della divinità. (O.c., 28v.).

Nota.-- Che noi traduciamo giustamente 'phthonos' con 'dispiacere giustificabile' (e non con la parola 'invidia', come spesso si fa frivolamente), lo dimostra Daniels, o.c. 29vv:

(i) Il dispiacere giustificabile è evidenziato dal fatto che il 'phthonos' è lo stato d'animo in risposta ad atti irresponsabili (che, per inciso, sono spesso 'hubris', orgoglio borderline e così via);

(ii) Questo dispiacere è anche rappresentato, da Erodoto stesso, da "nemesi", giusta punizione.

(iii) Una terza ragione è che Erodoto, seguendo Aischulos di Eleusi (525-456; il primo grande scrittore di tragedie), considera le divinità libere dal peccato d'invidia e apre così la strada a Platone, che dice in *Faidros* 247a che "l'invidia si trova fuori dal coro delle divinità". Questo equivale a una rivoluzione nella teologia arcaica, che attribuiva alle divinità sia il bene che il male. Cfr. Daniels, O.C., 31.

L'applicazione.

Un 'kuklos', o negozio dell'usato, si trova certamente a Narkissos.

(1). *La prima versione*

In questo immagina, un illuso come lui, di preservare l'immagine di sua sorella fissando se stesso,--attraversando così un confine che tutti subiscono in casi simili.

(2). *La seconda versione*

Questo, oltre a un simile passaggio di confine, ha all'opera un secondo passaggio di confine: la sua autostima, dovuta a una bellezza che supera i limiti normali, gli fa non solo rifiutare ogni amante, ma anche disprezzarla e umiliarla.--Nemesi interviene proprio in questo modo, parificando ('livellando', dice anche Daniels). Come dea della giustizia distributiva a.o.

Si noti che Narkissos, a proposito del grande leone, supera i confini. La sua assertività, "orgoglio", presunzione, è il "conatus" (Spinoza) del racconto mitico.

Nota -- Abbiamo inserito, *FLL 143*, un pezzo di narratologia. -- È chiaro che anche il mito, 'muthos', appartiene alla narratologia.

“La mitologia è un prodotto della coscienza, che si reinventa costantemente (...)”.
(F.-W. Schelling, *Introduzione alla filosofia della mitologia*, I, 10).

Questa opinione del romantico Schelling nel 1825, che differisce da quella dei razionalisti illuministi ed è favorevole al mito, può servire come introduzione: nel mito, l'uomo arriva a un certo tipo di consapevolezza ('Bewusstsein') della realtà, soprattutto vista come destino umano.

Mito.

Il mito è una storia che, partendo da realtà osservate, pensa fino agli elementi (*FLL 70/97*) o premesse che rendono (più) comprensibili questi fatti osservati. In questo senso, il mito ('mitologia' è, tra l'altro, l'insieme dei miti) è una 'stoicheiosi' (analisi dei fattori).

Questo è chiaro dall'analisi delle due versioni del Narkissosmythe.--È proprio per questo che il mito non è ad esempio una 'favola' che - per i bambini - è un diversivo (sebbene possa anche essere istruttivo); non è nemmeno una favola, che - sempre per i bambini - non differisce molto dalla favola, tranne che per la sua lunghezza; non è nemmeno una leggenda (medievale), se non altro perché il mito, invece di essere edificante, infastidisce. Che i miti delle culture non bibliche irritino è fuori discussione. Platone, tra gli altri, era vessato da quella natura vessatoria (di tutte le cose attribuite alle divinità, di cui aveva una concezione purificata).

Nota - K. Marx dice, da qualche parte, che l'uomo moderno di oggi sarà "ein Mythenfresser" (un mangiatore di miti).

Nel linguaggio marxista, tuttavia, 'mito' significa un insieme di ideali, preferibilmente concepito come 'irreale' (alienato dalle nude condizioni economico-sociali), ma in modo tale che questo insieme di ideali ha una grande influenza sulla psicologia dell'uomo contemporaneo.

Appl. Modello. Così si parla del "mito del Progresso" (con la lettera maiuscola)', proprio degli illuministi-razionalisti del XVIII secolo.

Così, all'epoca, i socialisti parlavano della "Grande Sera" (con la lettera maiuscola), intendendo con ciò che, attraverso una violenta rivoluzione socialista, l'era borghese sarebbe terminata ("sera").-- Questo è un mito, che è piuttosto psicologico-sociologico-culturologico (scienza umana).

Nota -- Semioticamente, 'mitologia' può anche significare 'lo studio dei miti' (per cui, poi, alcuni usano 'analisi del mito'). - Questo commento sarà sufficiente, poiché la letteratura sull'argomento è vasta.

Il “leone minore” sotto forma di vanità. (154/159)

Come sappiamo, la nostra parola olandese ‘vanità’ ha due significati principali:

- (a) vuoto, non pieno (es. “un vaso vano”);
- (b) senza valore -- meglio ancora: irreali (es. “sogni vani”).

Una variante di quest’ultimo significato si trova, per esempio, in “un ragazzo vanitoso” (cioè che si affida alle nullità per essere orgoglioso); infatti, “vanitoso” può anche significare “niente ma” (così in “vana esibizione”).

Ora si dà il caso che quello che Platone chiama “il nobile desiderio” (di cui abbiamo visto i modelli), decade anche in forme irreali. Daremo un breve sguardo a questa forma di comportamento e di vita psicologicamente molto importante.

Nota: (154/155) Lo psicologo che ha messo un accento molto speciale sulla vanità è *Paul Diel*, nel suo *Psychologie curative et médecine*, Neuchatel (CH), 1968,--specialmenteo.c., 133/151 (*La vanité et ses met amorphoses (Origines et conséquences)*).

Ecco come si esprime Diel.

Il termine “vanità” di solito denota cose come “gonfiezza” (“fatuité”), “presunzione” (“prétention”), “superbia” (“orgueil”), “postura” (“arro-gance”), che danno una certa tinta ai tratti del carattere.

(i) Superficialmente, tutti questi distinti “atteggiamenti vanitosi verso la vita” non sembrano avere alcun legame genetico.

(ii) Inoltre, se si esamina il comportamento esterno, non sembrano avere alcuna connessione con altri atteggiamenti di vita imperfetti, come ad esempio la rabbia, la pigrizia, la timidezza, ecc. (O.c.,133).

Mi colpisce che Diel approfondisca il concetto di vanità. Che cosa intende dunque con ciò? “La parola latina ‘vanitas’, vanità, contiene un significato che vive nel francese ‘vain’, sinonimo di ‘insufficiente’. La vanità è un’inadeguatezza che non si vuole conoscere”. (O.c.,134).

La tesi principale di Diel, in tutto il libro, è: la vanità, così intesa, è forse

(i) non solo un tratto tra molti altri,

(ii) ma “uno stato d’animo, che determina la totalità del funzionamento psichico nella misura in cui è sbagliato (‘perverso’)”. (Ibidem). Il fatto che una persona abbia un’opinione di se stessa, che include un’autocelebrazione, causerebbe quindi tutte le aberrazioni psichiche in un modo o nell’altro.

Modello applicabile.

La grande crisi d'isteria, che Freud ha vissuto nella Salpêtrière, non è, nell'interpretazione di Diel, una questione di "sessualità repressa" (come Freud ha postulato). L'isterico - dice Diel - ha bisogno di imitazione e drammatizzazione (play-acting).

Una delle pazienti era riuscita ad attirare l'attenzione dei medici, cosa che i suoi compagni hanno subito colto, consciamente o, per di più, inconsciamente, e imitato... per attirare anche l'attenzione dei medici.

Diel corrobora la sua interpretazione facendo notare che un intero reparto ospedaliero, che riceve una crisi così importante, rimane "un caso unico" e che - anche in un caso individuale - quella "crisi importante" che ha fatto un'impressione così profonda su Freud, - che, di sfuggita, interpreta più o meno un coito, un rapporto sessuale, è estremamente rara.

Conclusion: "È importante ricordare che il motivo represso, che ha lavorato sottoterra e ha causato la crisi, non sarebbe stato - per la maggior parte di queste donne - qualcosa di natura sessuale (*nota:* ciò che pensa Freud), ma piuttosto una tendenza a una visualizzazione che tradisce la vanità. Trascurando questa interpretazione come ipotesi possibile, Freud fu costretto a concludere che c'era un'insoddisfazione sessuale che lavorava sottoterra, in cui immaginava che la causa potesse essere trovata nella prassi del "coito interrotto".

Il tentativo di estendere questa ipotesi ad altre sindromi nevrotiche (*nota:* 'sindrome' è "un insieme di sintomi") - come ossessioni, fobie - finì rapidamente per esporre l'inadeguatezza della sua teoria iniziale". (O.c.,81).

Non si può certo criticare Freud più ferocemente.

Un modello platonico di vanità. (155/158).

Platon, Der siebente Brief, Calw. s.d., 24; 30f., ci dà l'identikit del sovrano Dionusios.

(i) Platone voleva portare un messaggio alla classe dirigente in Sicilia, cioè una scienza profonda, che realizza ciò che è "veramente buono e giusto", sia per il presente che per il futuro, sia nella natura che nell'umanità.

Dionusios non era suscettibile a questo. La sua storia di vita (*FLL 145: senza storia nessuna espressione dell'anima*), che espone la sua vita ignominiosa, lo dimostra.

(ii) Platone abbozza Dionusios (*Der siebente Br.*,30) Dionusios (...) che, tra l'altro, non era privo di talento innato e, quando si trattava di competenze scientifiche, era eccezionalmente studioso, si diletta, da un lato, di (...) dialoghi filosofici, ma, dall'altro, diventava rosso di vergogna, quando risultava, in occasione di quelle conversazioni, che non aveva imparato proprio nulla da ciò che io (= Platone), durante il mio primo soggiorno (in Sicilia), avevo recitato.

Conseguenza: in parte sentiva il desiderio di ascoltare ciò che dicevo, per farsi un'idea chiara; in parte, però, la vanità della sua ambizione lo spingeva a farlo. (...).

Dopo aver declinato il suo secondo invito (...), Dionusios sembra essersi tormentato profondamente con il seguente pensiero, frutto del suo vano orgoglio: "Può darsi che Platone, agli occhi di molti, scontento com'è, non sembri desideroso di venire da lui una seconda volta".

Questo, presumibilmente, perché disprezzavo personalmente Dionusios - a causa delle esperienze che ho avuto con la sua mente e con il suo continuo comportamento esterno così come con il suo modo di vivere".

Nota.-- Si vede subito che la psicologia di Platone era più di una semplice "teoria" estranea alla vita: egli esaminava le persone con cui aveva a che fare nel modo più approfondito possibile, come mostra il suo ritratto di Dionusios.

In particolare, la dualità "atteggiamento mentale/comportamento esteriore" (*FLL 120*), con il "modo di vivere" come punto di vista, è esposta in questa dualità.

Nota.-- Si noti anche, all'interno dell'anima di Dionusios, una sintesi, cioè, da un lato, l'interesse filosofico (superficiale), dall'altro, la vanità (profonda) (cfr. *FLL 78/80* (*fattori animici contraddittori*)).

Quest'ultimo "reprime" o "sopprime" l'interesse filosofico. Platone ne sapeva di più: "Dionusios (...) cercò di afferrarmi e corrompermi con onori e denaro: il suo scopo era che io, in modo visibile a tutti, prendessi le sue parti con la mia amicizia. Questo doveva servire, tra l'altro, a giustificare il fatto che lui (*cioè l'amico di Platone*) aveva bandito Dion. (*Der siebente Br.*,22).

Come nella citazione precedente, ciò che il popolo scopre conta per l'ambizioso-vain Dionusios. Anche se deve essere raggiunto con mezzi disonesti.

Inoltre, Dionusios aveva da tempo bandito Dion, privandolo dei suoi diritti e del suo onore. Questo causò grande preoccupazione tra gli amici di Dion, incluso Platon, naturalmente.

“Quando Dionusios, però, seppe del nostro stato d’animo, ci fece convocare tutti - molto gentilmente - temendo che le nostre paure diventassero ‘la madre di qualcosa di peggio’. Con me in particolare (= Platon) ebbe una conversazione rassicurante e incoraggiante: mi pregò persino di restare, --che “in ogni caso”.

Per: “Niente di buono potrebbe venire dalla mia fuga, ma dalla mia permanenza. Perciò non ha pensato che fosse al di sotto della sua dignità rivolgersi a me come a uno che chiedeva l’elemosina.

Ma sappiamo che le suppliche degli “alti uomini” sono salate di ordini. Ha semplicemente reso impossibile che io salissi su qualsiasi nave facendomi portare al castello e dandomi alloggio lì, in modo che nessun barcaiolo - contro il suo comando, anzi, nemmeno senza un ordine supremo ed esplicito da parte sua - mi avrebbe portato via da lì per nave. (...).

Allo stesso tempo la gente ovunque sentiva: “Come Dionusios tratta ora graziosamente Platon! Ma qual era la verità? (...) Dionusios, più conosceva il mio comportamento e la mia mentalità nel trattare con me, più cercava una sorta di avvicinamento.

Ma aveva anche il desiderio capriccioso di “parlare più bene di lui che di Dion, per esempio”, -- “di considerarlo come un amico in un modo visibile più alto di Dion”. Era proprio quel segno da parte mia che lui desiderava di più”. (Der sieb. br., 16f.).

Nota.-- Di nuovo, (i) la vanità, (ii) con “ciò che pensa la gente”. L’apparenza è molto più decisiva dell’essere. Come il “ragazzo vanitoso si affidava alle inezie per essere orgoglioso” (*FLL 154*), così anche Dionusios: l’immagine è più decisiva della sua vera personalità, - platonica: “della sua anima”.

Notate anche la natura infida di tali “vanità”: “Non si sa mai come tenerle” dice il volgo. L’essere umano egocentrico è chiaramente ritratto qui da Platone.

Tende al “delirio di relazione”: tutto ciò che accade è “coinvolto” nella persona dell’egocentrico, anche ciò che viene detto o fatto senza alcuna intenzione.

Nota - Si prega di notare anche i “comportamenti / mentalità” sistemiche (FLL 120; 158).

Commento psicoanalitico. (158/159).

Citiamo il *dottor N. Lamare, De passionale jaloezie (La gelosia passionale)*, Kapellen, s.d. Cfr. FLL 42.

(1) “L’egoismo (*nota*: egoismo) è la continuazione apparente del narcisismo (FLL 148). Ricordate, a proposito, l’osservazione così giusta di Freud: “Narcisismo ed egoismo sono la stessa cosa”.

(i) La persona narcisista, che è veramente innamorata del proprio corpo, lo adora, - lo cura invariabilmente e con zelo; poiché questa adorazione occupa i suoi principali pensieri e attenzioni, sì, anche tutti i suoi pensieri e attenzioni.

(ii) La persona narcisista è, da quel momento in poi, troppo presa da se stessa per interessarsi agli altri. Così il narcisismo include già l’egoismo, cioè quell’eccessivo e persino esclusivo attaccamento a se stessi che porta l’egoista a pensare principalmente e persino esclusivamente a se stesso, a preoccuparsi solo dei propri interessi, senza curarsi minimamente degli interessi degli altri (...).

(2) “L’egoista percepisce molto bene la sofferenza degli altri, ma non si accontenta del fatto che lui non ne soffra: ne gode anche. La calamità degli altri lo rassicura e alleggerisce il suo peso. Così come un esame dei lavoratori rassicura e solleva il mecenate diffidente: “Non mi hanno rubato nulla”. La felicità degli altri, tuttavia, è una spina dolorosa nel cuore dell’egoista. (...) Come i nostri lettori hanno scoperto da soli (...), l’invidia e la gelosia sono contenute nell’egoismo. (...).

(3) “L’egoista vuole che la gente dia grande valore a lui e, naturalmente, solo a lui. Inoltre: con lui non si tratta di condividere l’attenzione. L’egoismo, naturalmente, dà origine alla vanità (...).

(4) “L’egocentrismo ha qualcosa dell’egoismo. Non può essere separato da esso, poiché entrambi sono basati sull’espressione amara di un ego portato all’estremo. La persona egocentrica fa di se stessa il centro di tutto, compreso il mondo.

Egli coinvolge tutto in se stesso; tutto lo riguarda”. (O.c., 61; 66v.; 68; 69).

Tale è una possibile forma principale (*FLL 154v.*: tesi di Diel sulla vanità) di ciò che Platone chiamava “il leone minore (‘fierheid’)” in noi.

Una descrizione patristica del “Leone minore”. (159/164)

Prendiamo ancora in prestito da A. Grün, *Trattare il maligno, FLL 117/121*. Euagrios di Pontos era un platonista. È dunque interessante come egli, in mezzo alla Chiesa-padre, nel “deserto eremita” dell’Egitto, indichi il leone minore.

1.-- Il demone della vana gloria.

(i) “Il pensiero della ‘vana gloria’ è molto penetrante. Si insinua facilmente in coloro che praticano la virtù. In particolare: dà loro il desiderio nella loro lotta (*op.*: la lotta interiore-privata con il vizio e i vice-demoni) di mostrarsi pubblicamente e, immediatamente, di lottare per la fama tra gli uomini”. (O.c.,46).

Nota - Si vede: un pensiero negativo, di nuovo - Ora vedi come quel pensiero negativo (da un ‘atè’, un’ispirazione calamitosa, di un demone rinforzato (*FLL 149v.*)) ispira due deliri tipicamente ecclesiastici.

(ii)a. A tal fine, questo pensiero fa sì che **1. i** demoni gridino, **2. le** donne siano guarite e **3. una** folla di persone tocchi il suo mantello.

(ii)b. Gli profetizza, inoltre, anche il sacerdozio (*nota*: i monaci del deserto non erano necessariamente sacerdoti) fa assediare le sue porte per cercarlo e, se non vuole venire, per portarlo via in catene”. (Ibidem).

Nota: si vede che l’eremita è abbindolato dal pensiero di diventare un famoso esorcista o un prete di successo.-- Ma guardate l’esito dell’”ate” demoniaco: “Quando questo pensiero lo ha rovinato - per vane speranze - si indebolisce (*nota*: fuori dalla coscienza). Lei lo consegna, allora:

(1) o al demone dell’orgoglio, per sottoporlo a una prova di forza,

(2) o al demone dell’oscurità, che gli inculca pensieri che sono l’opposto delle sue aspettative.

(3) A volte lo consegna al demone della castità, lui, un uomo che, poco tempo prima, era ancora vivace e un santo sacerdote”.

Nota - Si vede un certo kuklos (*FLL 151*) all’opera, nell’”atè”: inizia in sordina, si apre in aspettative folli e finisce con “frustrazione”.

Nota - Che la divinità giudizio ('atè') e il 'kuklos' (ciclo) spesso presenti in esso siano presenti anche nel cristianesimo non è sorprendente: nell'interpretazione biblica, le divinità dei pagani, che 'conoscono' (cioè sono di casa) sia il male che il bene, erano 'demoni' ('spiriti impuri').

2. Il demone dell'orgoglio.

L'uomo 'autonomo' (volitivo), che "non teme Dio e non si preoccupa degli uomini", (come dice la Scrittura del 'giudice ingiusto', che è, in sostanza, un nichilista), non è - nemmeno lui - libero dal giudizio e dal ciclo di Dio.

(1) (Riassunto): Il demone dell'orgoglio conduce l'anima nell'abisso più profondo.

(2)a. (Rise) Egli porta l'anima a non riconoscere Dio come suo aiutante, ma a credere di essere essa stessa la causa delle sue buone azioni. Allo stesso tempo la induce a guardare i fratelli dall'alto come "sprovveduti" e "ignoranti".

(2)b. (Caduta) Tale orgoglio è seguito da rabbia e tristezza. L'ultima disavventura è l'insensatezza, la follia e le visioni di una moltitudine di demoni nel cielo.

Nota: -- Si vede che, nella descrizione cristiana dei fenomeni psicologici:

(i) passano gli stessi dati naturali ed extra-naturali,

(ii) ma che una dimensione soprannaturale tipicamente biblica - Dio come aiutante - è anche presa in considerazione come "elemento" (fattore).

Tali analisi si trovano ancora oggi, per esempio, nei romanzi di F. Dostoevsky (1821/1881), romanziere russo, che all'epoca suscitò stupore in Occidente perché includeva Dio e i demoni (fattori sacri) nei suoi 'fenomeni secolari' sulla base della sua fede cristiana ortodossa.

Dostoevsky, dunque, vedeva attraverso l'"uomo autonomo", su cui l'Occidente secolarizzato andava così forte: "Se Dio non esistesse, allora, in linea di principio, tutto sarebbe permesso" è la massima, che J.-P. Sartre (*FLL 139*) ha copiato da lui, per giustificare un Umanesimo ateo, in cui Dio e le sue idee superiori sono ridotte al 'nihil' (nulla) e l'uomo è radicalmente autonomo, autogestito, anche su tutte le regole etiche.

Per il modo di pensare patristico questo è "il demone dell'orgoglio". Cfr. Franz Kafka, chiaramente, si muoveva nella stessa atmosfera (*FLL 96*). Con Dostoevskij, gli esistenzialisti lo hanno incluso nella loro critica culturale.

3. *Il demone della rabbia e del risentimento.*

Lo abbiamo già visto, *FLL 136 (rabbia e risentimento)*: il “leone minore” (l’orgoglio, in noi) può prendere la forma di rabbia (ira, indignazione) e risentimento (rancore). Vediamo ora come i monaci del deserto (e, senza dubbio, i cristiani) vivono questo avvenimento.

a. *Rabbia.*

“La rabbia è una pulsione caratterizzata da un alto grado di passione. È definito come “un movimento di ebollizione della spinta dell’anima verso il denaro”. Questo “movimento” è diretto contro chi ha commesso un’ingiustizia o ha avuto l’apparenza di commettere un’ingiustizia:

(i) “Tutto il giorno rende l’anima “furiosa”;

(ii) Soprattutto, però, durante la preghiera trascina la mente, perché il volto di colui che ha commesso l’ingiustizia (reale o apparente) è sempre davanti all’anima.

Nota.-- Il tragediografo Euripide di Salamina (-480/-406), nel suo *Eracle infuriato* (probabilmente del -416), ci ha dato un illustre esempio mitico.

La forza della natura, che spesso governa gli eroi euripidei, è, in quel dramma, la ‘lussa’, rabbiosa, attaccante (‘aggressione’). Questa ‘lussa’ o ‘rabbia’ è, sempre nella visione euripidea, ispirata dalla divinità del fuoco (‘Aithèr’) (*FLL 150: processo di ispirazione*). Ma, fenomenicamente (in quanto tangibile e visibile), questo processo è una furia, che si impossessa di Eracle.

Questo ‘movimento’ (‘processo’) comporta due tempi:

(i) Eracle, “mosso” da questo motivo (inconsiamente), distrugge la propria casa e uccide la moglie e i figli.

(ii) La rabbia lo lascia, improvvisamente, come se fosse, per una breve ma intensa durata, una specie di “potere” autonomo, ma incorporato nella sua anima; solo allora - non prima - la sua mente arriva a una comprensione: si rende conto - solo allora - di ciò che ha fatto. Poi si spaventa e crolla. Per espiare dice, allora, solo allora: “Insieme siamo stati colpiti dalla mano di Era (*nota*: la moglie di Zeus, il Dio supremo)”. (*L’Ira*, 1382).

In altre parole, quando Eracle ridiventa se stesso (cioè quando la sua mente, ancora una volta, controlla il duo di impulsi primordiali e orgoglio nobile), si rende conto che “una potenza estranea a lui, ma attiva in lui” lo ha “guidato”.

b.-- Risentimento.

Euagrios tipizza, dopo la forma acuta, la forma cronica: “Quando l’ira dura e cresce fino al risentimento, provoca, di notte, confusione, impotenza, un aspetto pallido del corpo e attacchi di ‘bestie selvatiche’ (nota: ‘bestie selvatiche’ potrebbe essere stato un termine usato per descrivere i demoni; nel deserto Gesù stava ‘in mezzo alle bestie’). Questi quattro sintomi, caratteristici del risentimento, sono di solito accompagnati da numerosi pensieri”.

Nota: P. Nietzsche (1844/1900), nel suo *Zur Genealogie der Moral* (1887), 1: 11; 3:15, ha sviluppato quello che i francesi chiamano ‘ressentiment’ in un concetto base della sua visione nichilista. Ressentiment’ significa memoria di un’ingiustizia, con il desiderio di vendicare questa ingiustizia”. Ciò che, tra gli altri, gli anarchici e gli antisemiti chiamano ‘giustizia’ ha, secondo Nietzsche, la sua origine nel ‘Ressentiment’ (in francese). Vendicarsi - per un’ingiustizia reale o immaginaria - si chiama allora “giustizia”.

Max Scheler (1874/1928; *FLL 12*) ha ampliato questa idea nietzscheana nel suo *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (un capitolo del suo *Vom Umsturz der Werte* (2 Bde; 1919).

Una caratterizzazione di esso spiega la caratterizzazione di Euagrios.

Secondo Scheler, il risentimento è un auto-avvelenamento duraturo (cronico) della vita dell’anima, che ha origine da fattori ben definiti e produce effetti ben definiti.

Ci fermiamo a considerare le cause.

Queste consistono, secondo Scheler, prima di tutto in una repressione (inconscia) sostenuta e/o in una soppressione (cosciente) di - ciò che egli chiama - la “Entladung” (scarica, l’elaborazione immediata) di un certo numero di emozioni e affetti, come la vendetta, l’odio, la malizia, l’invidia, la perfidia.

La volontà, intesa nella sua forma primordiale, di vendicarsi è il punto di partenza più evidente del “risentimento”:

(i) l’attuazione immediata della vendetta (ii) è, per impotenza (basata sulla realtà o meno), rimandata (“inibita”) e rimandata alla più vicina “occasione favorevole”. “Aspetta! Li avrò a tempo debito!”. Ecco, condensato in un proverbio, cos’è il “ressentiment” (nietzscheano-scheleriano nella sua interpretazione).

Precisamente, secondo Scheler: dove il sentimento di vendetta non può/deve risolversi (il sentimento di impotenza, sia esso fisico o etico o le due cose insieme, è più forte dell’impulso di vendetta), è proprio lì che nasce il “risentimento”: è il grado ostinato di bisogno impotente di vendetta.

L'uomo "resistente" è "fermamente convinto" del suo "diritto" (dell'ingiustizia che gli è stata fatta, a seconda dei casi) e ovunque cerca occasioni per esprimerlo. Ma meno opportunità ci sono, più il suo bisogno di vendetta si trasforma in un sordo risentimento.

Nota - Una delle espressioni più sorprendenti è: "L'uva è troppo verde" disse la volpe impotente! La persona su cui ci si vuole vendicare è, certo, molto significativa, accadendo, ma "non si vuole sapere". Allora uno dice: "Non vale nemmeno la pena di prendersi il disturbo!"

4.-- Il demone della tristezza e della nostalgia.

La delusione ('frustrazione') era già la radice della rabbia e del risentimento. È anche la radice della tristezza e della nostalgia. Il nostro leone "orgoglioso" non si rassegna alla delusione, qualunque essa sia.

a.-- La tristezza.

Euagrios distingue due tipi di tristezza:

- (i) un desiderio deluso o
- (ii) farli arrabbiare.

Di per sé lo caratterizza come segue: "Attraverso le profondità dell'acqua non penetra più nessun raggio di sole. La luce, una volta ricevuta, non porta più chiarezza al cuore oscuro: per esempio, un'alba è una gioia per le persone, ma un'anima in uno stato triste prova disagio - anche all'alba. -

Nota - Questa inversione del significato ('valore') per esempio di un'alba dimostra, ancora una volta, che le nostre reazioni alle nostre percezioni includono un'interpretazione (che include l'ermeneutica).

b.-- La nostalgia di casa.

Euagrios descrive la nostalgia come una sequenza di "pensieri" (capire: percezioni + interpretazioni).

(1) In primo luogo, vengono alla mente pensieri che ricordano all'anima la casa, i genitori, il modo di vivere del passato.

(2) Quando questi "pensieri" determinano che l'anima, invece di resistere, risponde e si rallegra interiormente dei piaceri (*nota*: inerenti al ricordo), sprofondano l'anima nella tristezza: "il primo non è più". Inoltre: "a causa di ciò che è ora, ciò che era prima non può più essere".

Più l'anima si rallegra dei primi pensieri, più i secondi la fanno sprofondare nello scoraggiamento e nella depressione.

5.-- Il demone dell'accidia.

A. Grün, *Dealing with the Evil One*, 53, nota che il metodo della retrospettiva fu usato da Euagrios. Questo asceta raccomanda, per esempio, che il demone dell'accidia sia ammesso in silenzio nel corpo per un giorno o due: solo in questo modo si possono raccogliere informazioni su di esso. "Per esaminare il demone in dettaglio, è necessaria una certa familiarità con esso: bisogna ammetterlo a se stessi per poter vedere i meccanismi che impiega di volta in volta (*FLL 117: Fase diagnostica; 120: Teoria di Euagrios*). (Ibidem).

Esaminiamo ora il risultato riguardante il demone della riluttanza. Perché questo è il fenomeno dell'accidia nel terreno.

(i) Caratteristica principale:

Il demone della riluttanza "esprime un'avversione al modo di vivere (in questo caso: la vita onoraria dell'acaro), - compreso il lavoro manuale.

Per rafforzarlo, ricorda i propri parenti e il proprio modo di vivere nel passato (*FLL 163: nostalgia*).-- Naturalmente, tiene in mente le obiezioni dell'ascetismo (pensiero negativo).

(ii) Caratteristiche subordinate.

a. Il lato umano: il demone della riluttanza ispira il pensiero "che l'amore è scomparso tra i fratelli e che, quindi, nessuno porta conforto". Inoltre, quando qualcuno - nel periodo dell'accidia - agisce abusivamente, questo demone alimenta il dispiacere e il risentimento contro chi abusa.

b.1 Il lato diacronico: il demone in questione "rappresenta la durata della vita". Fa sembrare che il sole si muova lentamente o non si muova affatto! Egli incita a "guardare costantemente attraverso la finestra e - se uno è un monaco del deserto - a uscire dalla cella", - questo, per guardare il sole (capire: la posizione del sole per vedere se è ancora lontano dall'ora nona; - anche per cercare un fratello, che potrebbe venire.

b.2 Il lato sincronico: il demone del rifiuto della vita - ecco cos'è - indica il desiderio di un altro luogo: "Lì troveresti più facilmente ciò che ti serve". Lì si troverebbe un modo di vivere meno fastidioso e più vantaggioso". -- Il piacere del Signore non è legato a un luogo". "Ovunque Dio può essere oggetto di adorazione.

Nota -- Riferito, naturalmente, come il grande mostro della riluttanza: *FLL 119* (sonnolenza come componente).

Nota - Il nostro poeta fiammingo Guido Gezelle (1830/1899), un poeta platonico, descrive un analogo stato dell'anima nella sua poesia 'vertijloosheid'. Vertij, significa "ciò che mantiene l'attenzione piacevolmente tesa", come il divertimento, il piacere, l'occupazione, in cui si è assorbiti. Vertijloos" è ciò che manca a "vertij". Questa mancanza è una forma di delusione, ovviamente.

Commento editoriale: le poesie di G. Gezelle sono state scritte in un vecchio dialetto fiammingo e difficilmente possono essere tradotte. Li riproduciamo quindi qui di seguito nel vecchio dialetto.

*"Vertijloos, al den dag,-- en zie 'k in 't nauw gesteken
geen blijden zonnengang -- de duistere wolken breken;
en zie 'k noch bol noch boom,-- noch hout noch iet dat groent
en, met den kwaden dag,-- mijn kwaden zin verzoent".*

Men ziet het: 'slechte luim' kan dienen als omschrijving van levenstegenzin.-- Bij Gezelle, zoals bij velen, is vertijloosheid aan het natuurlandschap gebonden:

*"Het wintert, zonder ijs -- of sneeuw! Ach, of het snerpen
des Noordens nog een snee -- mij liete in 't water scherpen
dat stijfgeworden ligt -- en glad! ... Wacharme, 't stinkt
van 't smoorend smokkelweer, - dat zon noch mane 'n dwingt!"*

Opm. -- Ook de geurzin is een onderdeel van de vertijloosheid: het is Gezelle alsof het weer, -- winterweer, zonder zon, zonder de glans van ijs of sneeuw (merk op de afwezigheid van datgene waaraan hij zich verwacht), "stinkt".

Maar luister verder: "k wille uit en blijde zijn!-- Ach, blijde zijn leert even -- dat schier gestorven was, -- weêr daden doen en leven! ... -- Ik adem, ja genoeg -- om lijf- en longertocht -- te halen, maar mijn hert is lam en zonder locht!"

Nota. - Non ci perderemo nel paragone con la Schwermut, il grigiore, di alcuni Romantici squilibrati, o con lo Spleen, il tetro Schwermut del dandy, che *Charles Baudelaire* (1821/1867), nelle sue *Fleurs du mal* (1857), esprime in autocommiserazione: "(...) la speranza, che ha vinto, piange; la paura repulsiva, come un despota, pianta, sul mio cranio inclinato, la sua bandiera nera" (lxii: Spleen).-- Ma sia la vertigine che lo Schwermut e lo spleen, sono forme di ripugnanza della vita.

Confronto con la 'nausée' (disgusto) di J.-P.-Sartre. (165/168) *H. Redeker, Existentialisme*, Amsterdam, 1949, 263/269 (Prima tappa: La nausée), ci descrive come Sartre, nel 1936, ottenne improvvisamente la fama con il suo *La nausée*.

È una storia in forma di diario, in cui un Antoine Roquentin, situato nella città di provincia 'Bouville', intorno al 1932, racconta come "le cose cambiano per lui".

Schizzo del personaggio: Roquentin è un intellettuale solitario e un po' incolore, impegnato in "ricerche storiche" su un "marchese di Rollebon" (un personaggio di un secolo e mezzo fa). Il mondo che lo circonda gli appare incolore come lui è incolore, e freddamente impersonale: non è un "partecipante" alla vita, ma uno "spettatore" di ciò che gli è fondamentalmente indifferente.

Un modello: con Françoise del Rendez-vous des Cheminots ha una "relazione" sessuale impersonale e senza parole. Un'altra figura del piccolo mondo di Roquentin è "l'autodidatta", un frequentatore abituale della biblioteca, una specie di 'idealista', ma che finisce in una triste situazione: viene espulso per un'accusa di atti omosessuali.

Inoltre, c'è il gérant Fasquelle: "Quand cet homme est seul, il s'endort" (che ricorda *FLL 119 (sonno)*).

Quale cambiamento ci dice il libro? "C'est donc ça la Nausée: cette aveuglante évidence? (...) Maintenant je sais: j'existe; le monde existe. Et je sais que le monde existe.-- C'est tout.-- Mais ça m'est égal. C'est étrange que tout me soit aussi égal: ça m'effraie". (*J.-P. Sartre, La nausée, Parigi, 1938, 173s.*).

Lo spieghiamo in modo più dettagliato.

"L'altro giorno ero nel giardino pubblico. La radice del castagno era conficcata nella terra, proprio sotto la mia panchina. Le parole erano sparite e, con loro, il significato delle cose, le loro istruzioni per l'uso. (...).

Ero seduto, un po' chino, con la testa bassa, da solo di fronte a quella massa scura e nodosa (*nota*: del castagno), che era intera e non lavorata e che mi spaventava.

E da allora, ho ricevuto questa illuminazione. Mi ha tolto il fiato. - Mai prima, negli ultimi giorni, avevo provato qualcosa di simile a ciò che significava "esistere". Ero come tutti gli altri (...). Come tutti ho detto: "Il mare è verde. Quel punto lassù è un gabbiano". Ma non mi sembrava che una cosa del genere "esistesse", -- che il gabbiano fosse un "gabbiano esistente" ("mouette-existante"). Di solito "l'esistenza" è nascosta (...) (O.c.,179; s.).

Ora rileggete, brevemente, *FLL 35 (ananke; // 68v.; 84 (Kafka/Camus); 145 (Timaios); 150 (Nark.))*: i fenomeni, che Platone incontrava, erano spesso opachi, incomprensibili, ma si imponevano come un fatto ineluttabile.

Sartre vive un'esperienza parzialmente simile. O.c., 182s., Sartre continua: "In questo momento la parola 'insensatezza' ('absurdité', 'assurdità') scorre dalla mia penna. Proprio ora, in le Jardin public, non l'ho trovato. Né la cercavo; non ne avevo nemmeno bisogno: stavo, dopo tutto, pensando senza parole, alle cose stesse, con le cose stesse.

Quell'insensatezza non era una rappresentazione, da qualche parte nella mia testa; né era qualcosa che la mia voce pronunciava, ma quel serpente morto da tempo ai miei piedi,--quel serpente di legno (*nota*: la radice del castagno) (...).

E, immediatamente, senza articolarlo chiaramente, ho capito che avevo trovato la chiave dell'esistenza, la chiave del mio disgusto, della mia stessa vita. In effetti, tutto quello che ho potuto afferrare da allora può essere ricondotto a questa profonda insensatezza. Senza senso": di nuovo, una parola. Resisto alle parole. In Le jardin public mi sono confrontato direttamente con la cosa stessa. (...).

In altre parole:

- (i) il dato, la "cosa", (come piace dire a Sartre), è "senza senso", assurdo.
- (ii) La reazione emotiva risultante è il "disgusto".

Simile al "puzza" di Gezelle (cioè quel tempo piovigginoso). Ma ancora molto diverso: con Sartre è più che il tempo (passeggero) dell'inverno. Non è un'esperienza di riluttanza legata al tempo, ma ontologica.

"Ho appena sperimentato l'assoluto o l'assurdo. Non c'era nulla, in relazione a ciò che quella radice d'albero era assurda (...). Assurdo, irriducibile. Niente - nemmeno una profonda e segreta follia della natura - potrebbe spiegarlo. (...).

(i) Un cerchio non è privo di significato, perché si spiega in modo semplice e chiaro girando un segmento di linea intorno a una delle sue estremità. Ma, sì, un cerchio non "esiste".

(ii) Ma la radice dell'albero in questione "esisteva" nella misura in cui non potevo spiegarla. Nodosa, immobile, senza nome com'era, quella radice mi affascinava, riempiva i miei occhi, mi ricordava costantemente che "esisteva". (o.c., *ibid.*).

Conclusion - Nel linguaggio di Sartre - almeno nella sua prima fase - “exister” significa (esistere):

(i) l’essere di fatto di qualcosa, se necessario di tutto (che è l’”esistenza” di metà secolo),

(ii) ma nella misura in cui questa esistenza reale appare inspiegabile, inesplicabile nella mente, -- che reagisce ad essa con, diciamo, “disgusto”.

Il pensiero esistenziale è stato talvolta chiamato un “empirismo della mente” (“empirisme émotif”, -- secondo *J. Wahl, Les philosophies de l’existence*, Paris, 1954, 15). Heidegger, per esempio, reagisce al reale con “paura”, Sartre con “disgusto”.

Come giustamente affermato da H. Redeker, o.c.,267, l’”emozionale” ha, a partire da Heidegger, un ruolo di prim’ordine nel cuore della filosofia stessa.

Uno che se ne è occupato a fondo è *O.-Fr. Bollnow, Les tonalités affectives (Essai d’anthropologie philosophique)*, Neuchatel (CH), 1953. Questa è la traduzione di *Das Wesen der Stimmungen*.

Infatti: da un certo stato d’animo:

(i) dedurre l’essenza di tutti gli stati d’animo (possibili) e, in effetti,

(ii) l’essenza dell’esistenza umana, è un’impresa logicamente precaria.

Perché, per esempio, invece del disgusto o della paura, non partire dall’esperienza della felicità, che appartiene innegabilmente a tutta l’esistenza umana? Bollnow, quindi, critica a fondo la tesi di Heidegger su questo punto.

Il fatto è che un Heidegger e un Sartre hanno contribuito a una notevole psicologia filosofica degli stati d’animo. È in questo titolo che diciamo qui una parola su di loro.

Nota: *Soren Kierkegard* (1813/1855) ha sfondato, dopo il 1916, come “padre dell’Esistenzialismo! Nel suo *Or Or* (2 volumi (1843)), opera giovanile, egli situa la disperazione nel cuore stesso dell’esistenza umana o (umana) ‘esistenza! Con questo ha iniziato una moda, cioè il filosofare a partire da uno stato d’animo.

Nel suo caso, tuttavia, questa era un’espressione della sua personalissima malinconia (*B. von Brandenstein, The Twentieth Century: Age of Despair? Internat. Philosophical Quarterly* (New York / Heverlee), vol. iii, n. 4 (1963: Dec.), 554), -- una malinconia, che nel suo caso era collegata al suo senso del peccato (cfr. *FLL 85: senso religioso del peccato, -- visione psichiatrica*).

Vista sommaria del leone minore. (169/175)

Che sia in piena realizzazione di sé o deluso, il “leone minore” comprende una parte enorme della nostra vita animica. Se ci siamo soffermati su di esso, è stato per mostrare che, partendo da premesse platoniche di natura psicologica, siamo in grado di situare anche le analisi più attuali sull’argomento. In questo senso, il nostro platonismo è una “filosofia eterna”, nel senso che, in ogni fase di sviluppo della psiche umana, il platonismo può funzionare come una forza informativa (“idea di potere”).

Si sa come la ‘Individualpsychologie’ di Alfred Adler (1870/1937) -- prima seguace di Freud, poi suo oppositore in quanto assegnava alla spinta al denaro il posto che Freud aveva assegnato alla libido (erotizzante) -- ha tradotto in qualche misura l’idea dell’‘Uebermensch’ (l’uomo superiore) di Friedrich Nietzsche, il Nichilista, in termini psicologici profondi.

Adler mostrò ripetutamente simpatia per Nietzsche. I valori superiori - per esempio il vero, il moralmente buono, il bello (in senso esaltato), il sacro - non giocano, né con Nietzsche né con Adler, un ruolo proprio che corrisponda a quello di una vera idea superiore, nel senso platonico o biblico.

Adler cercò gli ‘elementi’ (fattori) che rendono ogni essere umano ciò che è. Con uno Spranger (*FLL 121vv.*), come con un Platon, si tratta di valori ben definiti - preferibilmente superiori. Con Adler, come con Nietzsche, questo è - quello che Adler chiama - “die Leitlinie”, l’ideale che governa la nostra vita (perché questo è ciò che è veramente), che scaturisce da un misterioso piano di vita o programmazione delle nostre azioni. Per quanto diversi possano essere gli ideali individuali delle persone, nel loro nucleo sono tutti identici: sono ‘Wille zur Macht’, spinta al potere (perché ‘Wille’ qui è, piuttosto, da interpretare in profondità psicologicamente). Ogni essere umano conosce un solo valore: affermare se stesso, elevarsi al di sopra degli altri, controllare i propri simili, sottomettere i propri simili a se stessi.

Nota - Questo non impedisce ai cristiani credenti (il cattolico Rudolf Allers; il protestante Fritz Künkel) di essere, in qualche misura, “adleriani”. Il che, dal “leone minore”, come è più compiutamente delineato nella *Repubblica di Platone*, 554a e ciò che segue (cap. ix), possiamo ben comprendere.

Tutto questo ci porta a un problema che qui possiamo trattare solo di sfuggita, cioè il problema del potere.

R.F. Beerling, Interpretazioni del potere, in: Tijdschr.v.Filos. 14 (1952): 2, 346/361, definisce il 'potere' come "la capacità di esercitare influenza". (A.c.,348).

Beerling distingue;

(i) "Naturalistico" (capire: Positivista), psicologico, sociologico e
(Tra le interpretazioni "metafisiche" egli annovera giustamente Friedrich Nietzsche, che, agli occhi di Beerling, può essere stato un eccellente psicologo del potere, ma anche, anzi prima di tutto, un ontologo del potere. Il concetto centrale nel mondo delle idee di Nietzsche è la vita. Purtroppo, Nietzsche usa più di un concetto di "potere":

(i) **il** potere, visto come un fatto brutale, sì, molto brutale della natura (che è ciò che è il Naturalismo),

(ii) **il** potere, interpretato come un ideale di vita aristocratico-nobilista (antidemocratico), che predica il disprezzo per il mandriano della democrazia,

(iii) **la** potenza come "elemento" ontologico, cioè tutto il suo esplicativo e illuminante (principio presupposto).

Il risultato: la metafisica di Nietzsche è una miscela, per non dire un'accozzaglia, di queste tre nozioni interconnesse ma non logicamente rigorosamente separate. - Il che non gli impedisce, proprio con una tale 'metafisica del potere', di diventare uno dei protagonisti del Postmodernismo odierno.

Nota: psichiatria platonica.

Poiché il "nous" (intellectus, il nostro "omino" o mente) rappresenta tutto ciò che è giusto, retto e moralmente buono, -- il che implica che tutte le deviazioni, in ultima analisi, sono dovute ai desideri inferiori (= il grande mostro, il leone minore), dobbiamo cercare l'elemento psichiatrico in noi, appunto, nelle due ultime parti animiche dell'uomo.

(a) Un'esposizione ordinata di una psichiatria platonica si trova per esempio in *W. Leibbrand / A. Wettley, Der Wahnsinn (Geschichte der abendländischen Psychopathologie)*, Freiburg/ München, 1961, 59/76 (*Platons Beiträge zur Psychopathologie und Trieblehre*). È impossibile per noi riassumere qui questa presentazione, anche superficialmente (per mancanza di spazio).

In ogni caso, come altri storici della psicopatologia, Leibbrand/Wettley valutano il contributo di Platone, culturalmente storico, altamente.

(b) Il criminale vive di sogni notturni.

E questo avviene nella forma del tiranno. Oltre a citare Platone stesso, ci basiamo anche su *D. Anzieu, Oedipe avant le complex ou de l'interprétation psychanalytique des myths*, in: *D. Anzieu et al, Psychanalyse et culture grecque*, Paris, 1980, 5/25.

L'articolo, a.c., 41/44, tratta di un quinto mito (= elemento mitico), cioè il rapporto sessuale con la madre (*FLL 153: aggravamento dei miti*).

(i)a. Erodoto di Halikarnassos (*FLL 151*), negli *Historiai*, racconta di un tiranno, Hippias, che, con l'esercito persiano, attacca la città-stato di Atene. Per questo motivo viene bandito dalla sua città natale, naturalmente.-- Ma, in seguito, vive un sogno, in cui ha un rapporto sessuale con la propria madre (incesto). Decisione del tiranno: entrerà ad Atene - rappresentata dalla 'madre, che egli, per seduzione, ha sottomesso a sé (la volontà di potenza) -, vi ristabilirà il suo potere, per morire di vecchiaia.

(i)b. Sofocle di Colono (-496/-406; secondo grande tragediografo greco, dopo Aischulos e prima di Euripide (*FLL 161*)), nel suo *Edipo re* (circa -430), vv. 981v., dice letteralmente: "Molte persone infatti, nei loro sogni, hanno avuto rapporti sessuali con le loro madri". Sofocle mette queste parole in bocca a Jokaste, la moglie di Laos e la madre di Edipo.

Nota - "Si può conoscere *Die Traumdeutung* (1900) di S. Freud: si vede che questo libro, alle porte del nostro secolo attuale, è solo una sfaccettatura di una tradizione secolare. È per questo che qui dobbiamo anche discutere la dottrina di Platone (almeno un aspetto di essa).

Robert Baccou, introd./trad., Platon, La république, Paris, 1966, 333; 334; 337; 338, ci dà un aspetto di una possibile interpretazione platonica del sogno.

(All'inizio del *Libro ix*, Platone discute brevemente dei desideri illeciti (contro natura) (*FLL 110*). Questo, in relazione alla genesi (processo di divenire) sia del criminale che del tiranno.

“Si tratta di quei desideri che si risvegliano durante il sonno. Nel sonno, cioè, l’aspetto dell’anima dotato di spirito, gentile e capace di controllare l’altra parte dell’anima (*nota*: il grande mostro/leone minore), viene a riposare. Questo, mentre l’aspetto animale e selvaggio dell’anima, se si ingozza di cibo o bevande, sembra scuotersi da ogni sonnolenza (del desiderio) e va a cercare la soddisfazione dei suoi desideri.

Come sapete, in un tale stato questo aspetto dell’anima osa tutto, liberato e scollegato com’è dai legami di qualsiasi senso di vergogna, così come da qualsiasi intuizione (*FLL 111*).

Così, per esempio, non esita, nell’immaginazione, ad avere rapporti sessuali con la propria madre o con chiunque altro, uomo, divinità, animale... Così, per esempio, non esita a contaminarsi con qualsiasi omicidio, senza aborrire, mangia qualsiasi cosa. (*Nota*: Aristotele, *Eth. Nicomach. H: 6, 1148b* dà come modello il mangiare i cadaveri dei bambini).

Insomma, non c’è follia, non c’è sfacciataggine, di cui quell’aspetto dell’anima non sia capace”.

Nota: Si noti la dualità “follia/spregiudicatezza”. *P. Diel, Psychologie curative et médecine*, Neuchâtel (CH), 1968, 107/113 (sulla nevrosi), 111/113 (*sul criminale cinico*), -- tema che l’autore ripete o.c, 162/157 (*Nervosité et banalisation*), - ci fa prestare attenzione a due forme di psicopatologia, la nevrotica (quella che è la prima e la più vistosa, perché entra in gioco lo psicologo, ovvero lo psichiatra/neurologo) e la ‘banalizzante’, cioè il caso del criminale in quanto tale.i. il caso dell’ottuso nella sua coscienza, che mostra la stessa sindrome, cioè la deviazione, di più, invece di soffrirne (con la nevrosi di essa), funziona sia sessualmente che socialmente, senza vergogna, ‘cinicamente’.

(2) Platon continua a scrivere: “Quello che volevamo stabilire con tutto questo è questo:

(i) In ognuno di noi - anche in coloro che sembrano essere perfettamente autocontrollati - c’è un tipo di desiderio terrificante, selvaggio, che viola la legge;

(ii) questo fatto ci è reso chiaro dai sogni”. Cfr. metodologicamente: *FLL 105 (theoria)*; *120 (penetrazione)*. Di cui abbiamo, qui, un’altra applicazione.

(3) -- Un po’ più avanti, ancora, Platone descrive la genesi (processo di divenire) sia del criminale che del tiranno.

“(a) Prima, (i desideri illegali, innaturali) avevano libero sfogo solo nella forma del sogno, durante il sonno. Perché il tiranno era allora ancora soggetto alle leggi e a suo padre e, nella sua anima, regnava la democrazia.

(b) D’ora in poi, tuttavia, egli - tiranneggiato com’è dall’”eros”, la pulsione amorosa (*FLL 126 (eros non è agape)*; -- *112/114 (amore del ragazzo)*) - senza interruzione mostrare quel tipo di uomo che, a volte, è diventato nel sogno notturno.

Non si sottrarrà a nessun omicidio, a nessun cibo proibito, a nessun crimine. Eros, che vive in lui in modo tirannico - in completo disordine e liberazione da tutti i legami, perché è sovrano in lui -, spingerà un tipo di uomo così infelice, di cui ha preso possesso dell’anima - come un tiranno la città-stato -, a osare qualsiasi cosa,-- questo, per procurargli del cibo, per dargli (*opm*. Questo, per nutrirlo, rende lui (nota eros) e la banda di desideri che lo circonda, cioè i desideri che vengono da fuori di lui - attraverso le cattive associazioni - e i desideri che, nascendo da una disposizione conforme alla sua, hanno rotto i legami e si sono liberati. Non è questa la vita che conduce un tale uomo?

Nota - Ha una certa somiglianza con la libido freudiana, la brama primordiale, ma con questa grande differenza che questa brama primordiale è tirannica, assetata di potere. Il “sesso”, in questo caso, è un mezzo piuttosto che un fine, un mezzo al servizio della volontà di potenza, cioè il leone minore.

(4).-- Ultima citazione: “Per riassumere, un criminale completo è colui che, in piena coscienza diurna, esibisce il comportamento dell’uomo nello stato di sogno del sonno”.

Nota - Che questa tesi, che, come tutte le tesi di Platone, deve essere indebolita da controesempi (*FLL 56; 63*), contenga un elemento di verità della vita reale è dimostrato, per esempio, dalla lettura di *Sabine Paugam, Crimini di passione*, Parigi, 1988.

Questo giovane avvocato difende i criminali, ai quali si avvicina con il ‘metodo della comprensione’ (*FLL 05*); può quindi in qualche modo penetrare nella vita dell’anima dei suoi clienti/committenti. Beh, alcuni elementi ricordano quello che dice Platone.

***La soppressione cosciente o la repressione inconscia.* (174/175)**

Per *Platone*, il grande mostro e il leone minore si incontrano in parte. Per questo mettiamo alla fine, come osservazione conclusiva, un testo della sua *Settima Lettera* (ed. Calw, 24f.).

1.-- *La gloriosa morte di Dion.*

L'abbiamo visto più in alto: Dione, in Sicilia, come seguace di Platone, mise in pratica la filosofia di Platone. Per questo e altri motivi, fu vigliaccamente assassinato dal tiranno Dionusios e dai suoi seguaci. Ma agli occhi di Platon questa fu una morte gloriosa.

(i).-- “Perché, per uno che lotta per i veri valori sia per se stesso che per la comunità statale, ogni sofferenza è qualcosa di giustificabile e ammirevole.(‘pulito’) qualunque cosa possa soffrire”.

(ii).-- Platone spiega, qui, come un certo numero di idee elevate provenienti da una tradizione antica e arcaica, ci informano sulla direzione che dovremmo dare alla nostra vita.

“Nessuno di noi è immortale. E, anche se una tale buona sorte ci capitasse qui sulla terra, non sarebbe quindi beata, come, erroneamente, credono gli analfabeti. Perché non c'è vero male e vero bene per gli esseri che non hanno un'anima (*nota: FLL 116: l'anima immortale*). Questa distinzione vale solo per ogni anima, sia che viva con un corpo o senza corpo.

Conseguenza: si dovrebbe sempre vivere in convinta fede a quelle antiche tradizioni, che - come sapete - ci rivelano che:

1. possediamo un'anima immortale,
2. a quell'anima viene dato un giudice come rappresaglia per quello che fa,
3. Una volta separata dal suo corpo, deve pagare le maggiori pene per i suoi crimini.

Conclusione - Anche per questo motivo, si dovrebbe considerare anche la commissione di grandi crimini e iniquità come un male minore della loro commissione”.

Nota: si vede che il pagano Platone non è così lontano dalle rivelazioni bibliche a questo proposito.

2.-- *Sopprimere consciamente o reprimere inconsciamente*

Platone spiega ora brevemente come, sotto la forte influenza del grande mostro e del leone minore, l'uomo può sopprimere consciamente o reprimere inconsciamente queste verità rivelate.

“Ma tutti questi sono punti di apprendimento che l'uomo puramente monetario e proprietario, che è subito povero dell'oro dell'anima, non nota nemmeno.

E se li sente, li ascolta con una risata. Si cerca, dopo tutto, di arrivare a niente se non a tutto, il più possibile, come un animale senza cervello senza vergogna,--questo, per poter mangiare o bere o per soddisfare la sua brama, propria dell'animale - l'amore ripugnante,--qualcosa che, se si parla con acume, non merita un nome così nobile”.

Nota.-- Lo si vede: cibo/bevande, ‘amore’, denaro e proprietà (*FLL 135 (termine inglese ‘Materialism’)*). Sono quasi tutti elementi che, insieme, compongono il grande mostro, nel quale anche il leone minore, come dice espressamente Platone da qualche parte, si sente a casa.

Il che prova che Platone aveva effettivamente acquisito una sorta di inizio di psicologia sistematica. Altrimenti, ad esempio qui - come altrove - non sarebbe rilevabile la denominazione insieme, -- una tradizione platonica che Engels, il marxista, sostiene essere appartenuta alla lingua cattolica romana fino al suo tempo.

Ma ascoltiamo la *Settima Lettera*: “Un tale è un uomo colpito da cecità, che non può vedere ciò che segue:

(i) la giusta connessione tra i piaceri sensuali tanto agognati, da un lato, e, dall’altro, qualche crimine,--che equivale a un male inaudito che accompagna ogni ingiustizia;

(ii) il fatto che chiunque abbia commesso un’ingiustizia, secondo un destino ineluttabile, deve portare con sé la conseguenza di ogni crimine, - prima qui sopra la terra, finché cammina su questa terra, - poi anche sotto la stessa terra, quando ha finito l’onorevole e del tutto infelice viaggio della vita terrena verso l’eterno heimat.

Nota -- Leibbrand e Wettley, *Der Wahnsinn*, 60, traducono il termine ‘para.frosunè’, nel *Sophistès 228 di Platone*, con ‘Vorbeidenken’, pensare oltre qualcosa. Questo è stranamente simile a qualcosa come la ‘repressione’. Para.fron’ è colui che pensa oltre la verità e le sue conseguenze,-- cioè pazzo, senza senso comune (*FLL 35*),-- cosa che il ‘piccolo uomo’ in tutti noi non è.

Come sappiamo, con Freud, la repressione è un concetto fondamentale. Ma c’è una differenza: con Freud, la morale stabilita sopprime le pulsioni.

2.C.c.-- Il piccolo uomo (mente).

a. *FLL 115* ci ha già insegnato a prestare attenzione agli effetti etici del “piccolo uomo” in noi: sia i desideri meno nobili che il desiderio di denaro (“desideri più nobili”) sono valutati correttamente dalla nostra mente. Questo, introducendo il senso della misura (sofro.sunè) o, molto di più, coltivando il senso della vita equilibrata (dikaiosunè) - la “virtù” che riassume tutte le altre buone doti etiche.

b. *FLL 35* situa, un po', il “nous” (“intellectus”, spirito) in tutto il cosmo: ciò che il “logos”, lo spirito razionale, è in noi corrisponde a ciò che, su larga scala, cosmicamente, si presenta come “causato dallo spirito, cioè il comportamento ragionato-intenzionale”, subito “il piccolo uomo” in noi è la capacità di sentire l’”anankè”, l’irragionevole-intenzionale - l’assurdo - come diametralmente opposto al nostro intelletto.

Si tratta di una sorta di funzione periferica: proprio come un medico conosce ciò che è “sano” occupandosi di ciò che è malsano, “malato”.

Ma guardiamo, ora, altri aspetti principali di ciò che, sia con Platone che con il suo allievo Aristotele,-- ma in modo molto diverso, l’unica cosa che chiamano ‘eterna’ è nell’anima mortale (*FLL 103 (l’anima nel suo insieme);-- 99*).

Il ruolo principale, tuttavia, nell’opera di Platone, che è caratteristico dello spirito, è la percezione delle idee. Qualcosa che abbiamo incontrato regolarmente nelle pagine precedenti. Platone mette al primo posto le “idee”, sia per i dati singolari - inanimati (per esempio tavoli, letti), biologicamente viventi (per esempio piante come gli alberi o animali come i cavalli), anime - sia per le proprietà astratte (come prezioso (“buono”), bello (che suscita ammirazione e stupore), - grande/piccolo (caratteristiche quantitative), - pio, retto (caratteristiche etiche)).

Non si può dunque sostenere che Platone presupponga solo idee, come principi esplicativi (‘cause’), quando si tratta di cose puramente materiali (letto, albero, cavallo, corpo umano): le alte proprietà etiche presuppongono altrettanto bene ‘idee’.

Conclusione: il famigerato dualismo che contrappone “questo” mondo (con le sue realtà materiali) a “quel” mondo (con le sue realtà immateriali) per spiegare la dottrina delle idee non è affatto valido. Il che non impedisce che, molto spesso, la dottrina delle idee sia espressa in questo modo scorretto.

R.-- *L'ideazione come intuizione della "vera" natura.* (177/188)

Politeia 611c ce ne dà una sintesi.

Ma per capire bene il testo platonico, dobbiamo, prima di tutto, soffermarci sul mito di Glauco. Presentiamo qui una delle versioni (*FLL 148: due versioni; 152: mito come genere narratologico*). Preferiamo farlo perché questo mito è un mito di deificazione (*FLL 22 (Solovjef); 24 (deificazione cristiana)*). Deve aver attratto fortemente Platon, da qualche parte.

1.-- *Il mito di Glaukos.* (177/179)

Riferimento bibliografico :

-- *J. Schmidt, Mitologia greca e romana*, Helmond, 1968+, **113**.

a. *Il dio del mare Glaukos*

In origine, il dio del mare Glaukos era solo un povero pescatore della città di Anthèdon, in Boozia (Beotia, -- nell'Ellade centrale). Questo è il suo modo di essere e di apparire "mortale" e non ancora "deificato".

b. *Il processo di deificazione.*

Ci sono due versioni. Uno dice che è diventato immortale e, quindi, deificato attraverso un bagno magico. L'altro parla di erbe magiche. È questa versione che dà Schmidt, o.c. Il processo si svolge in due fasi mitiche.

(i).-- *Fase 1.*

Un giorno Glaukos porta a riva il suo pescato. Il pesce, tuttavia, si posò su erbe magiche, -- un tempo seminate (nei tempi mitici primordiali) da nientemeno che dal dio Crono (Lat.: Cronus).

Questo - detto di sfuggita - è una divinità ctonia (= tellurica) o legata alla terra, -- più precisamente: un Titano. Egli governò, per un certo tempo, l'universo (era del tipo 'governatore integrale'), -- questo, come figlio minore delle due divinità primordiali Ouranos e Gaia, cioè il Cielo e la Terra.

Il suo dominio sull'universo durò fino a quando il dio olimpico (cioè celeste) Zeus lo rimosse da quella posizione di potere. Questo, nonostante il fatto che Glaukos, come Titano, poteva assumere un aspetto gigantesco.

Con grande sorpresa di Glaukos, quindi, i pesci posati sulle erbe magiche cominciarono a fluttuare e ad affondare nelle profondità dell'acqua.

Stuzzicato da questo segno miracoloso, egli stesso mangiò alcune delle erbe magiche: anche lui si sentì spinto, irresistibilmente, verso il mare, -- al punto che vi si immerse per sempre.

(ii).-- Fase 2.

Prima di continuare a raccontare il mito, una nota.

I dirigenti della seconda fase della deificazione sono, allo stesso modo, esseri legati alla terra.

a. Tèthus (Lat.:Tethys), figlia della coppia primordiale, Ouranos e Gaia. Letteralmente ‘tèthus’ significa ‘nutriente’. Era considerata una dea della fertilità, situata in tutte le acque del globo, visibilmente presente nelle numerose sorgenti e fontane.

b. Le Nereidi, un tipo di ninfe marine, sono le cinquanta figlie di Nereo (più vecchio del dio supremo del mare Poseidone, divinità che, oltre alle acque del mare, controlla anche i fiumi, i torrenti e le sorgenti) e di Doris, figlia di Okeanos. Il nome ‘ninfa’ significa che esse, come tutte le ‘numfai’, letteralmente: “ancora velate e, quindi, o non sposate o appena sposate, giovani donne estremamente belle”, rappresentano magnifiche figure femminili.

Il mito delle Nereidi racconta che vivono in un palazzo splendente nelle profondità del mare (Mediterraneo). Nereus, il loro antico padre, rendono la vita “gloriosa” praticando la “coreia”, l’unità di danza, musica strumentale e poesia (canto).

Ma sono resi visibili oggi nelle onde tremolanti e scintillanti sulla superficie del mare. In questo caso, il loro aspetto è quello di “esseri misti”, in questo caso: metà donna (corpo superiore) metà pesce (corpo inferiore).

Conclusion - Con Teti e le Nereidi ci troviamo, ancora una volta, nel mondo ctonio (= tellurico) delle divinità e degli spiriti della natura legati ai quattro elementi (essi “abitano” la terra, l’acqua (in questo caso), l’aria (il cielo) e il fuoco (soprattutto le montagne di fuoco).

Glaukos fu spogliato del suo involucro corporeo mortale da Tèthus e dalle Nereidi. Così, il suo aspetto era d’ora in poi quello di un essere ibrido:

(i) la parte superiore del corpo era quella di un uomo distinto, molto anziano, con capelli e barba color del mare (nelle culture arcaico-telluriane il simbolo della saggezza distinta);

(ii) il tronco, che terminava in una coda di pesce, era coperto di alghe. -- Eppure, subito, il Glauco immortalato, creato dalle Nereidi, sotto Tèthus, partecipava ai doni mantici (*FLL 105;120;148*) o veggenti, propri delle divinità e degli spiriti legati alla terra. Inoltre: era, nell’ellenismo arcaico, trovato da tutti i marinai (che navigavano nel suo territorio), se si avvicinavano a lui con profondo sussulto religioso (riverenza), per essere un salvatore (‘sotèr’), nelle loro preoccupazioni e problemi quotidiani.

Come uomo di mare divinizzato, dopo tutto, attraverso le erbe magiche e la loro lavorazione da parte di Teto e delle Nereidi, la sua forza vitale - i greci la chiamavano 'dunamis' (a volte anche 'fusus', (natura occulta); *FLL 149* (attraversando il confine sbagliato, Narkissos diminuisce la sua forza vitale) - era stata elevata a un livello divino.

Nota.-- In parte a causa dei cambiamenti nelle forze della vita, il "mito" attuale differisce sia dalla favola che dalla fiaba e dalla leggenda (medievale).

La 'forza vitale' (uno dei significati del termine storico-religioso 'anima' - vedi per esempio *FLL 32v. (pluralismo ilico)* -) è, dopo tutto, uno dei concetti più profondamente fondamentali delle religioni arcaiche, - anche del greco antico. I processi "sottili" (rarefatti o particellari) formano il filo d'Arianna di quasi tutti i veri miti.

2.-- L'idea 'anima' con Platone. (179/181)

Se leggiamo per un momento *Politeia 611c*, ci troviamo di fronte a un tipo di *theoria (FLL 106)*, la penetrazione. Ma stranamente, il focus dell'analisi è su un tipo di 'fusus', *natura*, natura (nel senso di 'essere natura').

Natura' significa, nel linguaggio di Platone, prima di tutto, la natura individuale di qualcuno o qualcosa. Arriveremo a questo tra un momento. Ma qui 'natura' significa il lato invisibile.

(i). Ciò che possiamo percepire dell'anima umana (la percezione è sempre il punto di partenza delle teorie) - secondo Platone -, è solo lo stato (modo d'essere) in cui si trova sulla terra, una cosa sola con il suo corpo, - inoltre: colpita com'è da ogni tipo di calamità.

Ma quello stato è solo uno dei tanti stati possibili (immaginabili), cioè il modo di essere accessibile attraverso il suo attuale modo di "apparire" (aspetto fenomenico).

(ii) Ciò che, nel linguaggio platonico, si chiama "la vera natura (modo d'essere)" dell'anima dell'uomo, lo comprendiamo, provvisoriamente, solo per mezzo del "logismos", il ragionamento.

Attraverso questo tipo di ragionamento (perché Platone conosce un plurale di ragionamenti) "il piccolo uomo" in noi (perché di questo si tratta) raggiunge il 'dia.Theaton', una delle forme della 'theoria', cioè una teoria che funziona a tutto tondo, che non si lascia guidare dalla sola percezione dei sensi ("en toi paronti fainetai"), ma, attraverso i fenomeni percepibili stessi, soprattutto di natura psicologica (siamo in piena 'scienza dell'anima' platonica), perfora fino a - ciò che Platone chiama - la "vera fusus, natura, natura (modo di essere)" dell'anima.

Come risultato - dice il testo - "l'anima esce molto più 'pulita' (cioè ammirata) come anche due qualità dell'anima, il comportamento 'retto' (cioè coscienzioso) e - all'opposto - 'non retto' (cioè senza scrupoli)".

L'uso platonico del mito.

1. In questo momento di 'logismos', di approfondimento del ragionamento, Platone inserisce un confronto.

Ricordiamo come una delle versioni del cambiamento d'aspetto (annotata da P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*, Paris, 1988-9, 167 (4: *Glaucos*) ci dice che Glaucos, dopo essere stato trasformato dalle ninfe marine sotto la direzione di Teto, ebbe le spalle allargate, una coda di pesce dall'aspetto possente, una barba (verde come la patina del bronzo).

Ebbene, ascolta come Platone 'mitizza': chi vede il dio del mare Glauco con i soli sensi (una forma di *theoria*, nel senso di "sguardo attento - indagatore"), non può senza grandi difficoltà ottenere la comprensione della sua 'archaia fysis', la sua vera (nel senso di "che controlla tutto il suo essere") natura (insight = secondo tipo di *theoria*). Perché "le vecchie membra del suo corpo sono in parte rotte, in parte danneggiate".

Notate come Platon distingue tra indebolimento e danno. "Tutte le sue membra sono state consumate dalle correnti del mare; su di esse sono cresciute anche cozze, alghe e piccole pietre. Inoltre: è più simile a una bestia di quella che è "la sua vera natura".

2. Allo stesso modo, quando percepiamo l'anima in uno stato (modo d'essere) - si tratta effettivamente di 'percezione', anche se si chiama 'logismos', ovviamente ragionamento -, uno stato causato da innumerevoli calamità, l'anima è in uno stato d'essere - preferiamo esaminare (sempre: *theoria*) quello per cui è in relazione con tutto ciò che è divino, immortale, eterno.

Nota.-- Chi, essendo dotato manticamente, nota un Glauco, come ad esempio Menelao, un greco di ritorno da Troia, non deve, ingenuamente, lasciarsi ingannare dalla prima 'apparenza' (= animale,-- o piuttosto 'essere misto') del Glauco: il suo dono della visione deve, attraverso quella (prima) osservazione, imparare a pensare ('logismos') alla vera essenza ('natura'), che si mostra in quella forma.

La conclusione è chiara: l'ideazione, il processo con cui la nostra mente coglie un'idea, differisce sia dall'ordinaria, grossolana esperienza sensoriale materiale (ad esempio, si vede il 'povero pescatore Glauco) sia dalla percezione extra-naturale (mantica) (ad esempio, Menelao vede, con la sua capacità psichica, una specie di ombra, Glauco). E la materia grossolana e anche la materia tenue o sottile (fine) non appartengono più a ciò che il nous, il logos (la piccola persona che è in noi) mostra: la nostra mente è essa stessa incorporea e dà su dati incorporei.

Il che non significa affatto che diventa estraneo al mondo e alla percezione. Tutt'altro. Situata nell'essenza dei tipi percettivi grossolani e fini, la nostra mente "vede" la natura "vera", "originale".

Catarsi (181/184)

Catarsi" di solito significa "purificazione". L'effetto di una purga medica, le mestruazioni, la potatura degli alberi (taglio), l'essere liberati da una pressione psico-morale (per esempio guardando una commedia) e così via sono chiamati 'catarsi'.

Soprattutto i riti (atti) sacri, che "purificano" un "macchiato" (per esempio da un errore etico) dalla sua macchia (peccaminosa) sono chiamati così. *Erodoto (FLL 151), Hist. 1:35*, Platone (es. *Kratulos 405a*) usano la parola in questo senso.

La struttura (essenza) di una catarsi è sapientemente spiegata da *W.B. Kristensen, Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*, Amsterdam, 1947, 233/266 (*The Ritual Cycle*).

Per esempio, la 'lustratio' romana (sacrificio di purificazione), che consisteva nel fatto che il principe (o il suo rappresentante) girava per il popolo con animali sacrificali per tre volte, è interpretata come una 'purificazione' di natura religiosa. Immediatamente, 'circumambulazione' è diventato sinonimo di 'pulizia'. Ma questo è l'esterno.

Kristensen sottolinea che una pulizia sacra:

(i) presuppone l'esistenza di qualcosa (ad esempio il popolo di Roma),

(ii) che da qualche parte è "impuro" (macchiato) - per esempio dalla malattia, dal peccato - e quindi mostra "morte", cioè mancanza di forza vitale (*FLL 179*). La "purificazione" (per esempio sotto forma di un triplice ciclo) è, quindi, "una comunicazione della vita risorta" (o.c.,238).

Kristensen, citando un modello egiziano (o.c. 239v.)

Nell'antico Egitto, tra l'altro, l'acqua era l'agente di pulizia (disegnata sulle immagini, come un getto, sopra il sovrano). Una serie di geroglifici, che significano 'vita', in molti casi raffigurano 'acqua' (per la pulizia). La didascalia recita:

“Tu sei purificato come uno che vive e prospera. Tu ti rinnovi come tuo padre Re (il dio sole) si rinnova. Tu celebri le feste periodiche come tuo padre Tum (anche lui un dio del sole)”. (Seti I, a Karnak).

Non si potrebbe esprimere più chiaramente che la “pulizia” è “comunicazione della vita”, della vita presente nel detergente, per esempio l'acqua. L'acqua” (notare le virgolette) possiede, nelle interpretazioni sacre, presenti in una forma o nell'altra presso tutti i popoli antichi, “un potere creativo e rinnovatore, che, per aspersione rituale, può essere trasmesso agli altri”. (Ibidem).

Nota: questo spiega in qualche modo come un Talete di Mileto possa arrivare a presupporre “l'acqua” come “sostanza primordiale” (*FLL 33*).

Questo spiega, per esempio, come il primo cristianesimo eseguiva il rito fondamentale del battesimo, che è un segno vivificante, con l'acqua: la purezza rituale che ne deriva include “vivere, prosperare, essere rinnovato”.

È più che la rimozione dell'impurità (in questo caso: il peccato originale, i peccati personali che possono essersi verificati): è “splendore, gloria, vita divina”. E, se si usano altri materiali - per esempio l'incenso - l'essenza è la stessa: l'”incenso”, per esempio, è allora il portatore della vita. Cfr. o.c., 240

Conclusione:

(i) Qualcosa, (ii) che è impuro, cioè senza vita (divina), (iii) è (iii)a spogliato di quell'impurità (la catarsi rigorosa), (iii)b con il risultato che, mediante la vita, la rinascita, la “resurrezione”, la vita rinnovata è il risultato (la catarsi più ampia).

Trasferibile (182/184)

M. Müller/A. Halder, Hrsg., Herders Kleines philosophisches Wörterbuch, Basel / Freib.i.Br./Wien, 1959-2,136 (Platon), dice: “La conoscenza (op.: comprensione platonica):

(i) inizia con l'esperienza nell'ambito dei sensi,

(ii) non riguarda, tuttavia, quel senso in sé. È piuttosto una forma di ascesa dell'anima dotata di spirito nel regno di ciò che supera i sensi, l'”a-priorità” (*nota:* ciò che deve in ogni caso essere messo al primo posto).

In questo modo, la conoscenza (ideale) è la “Loslösung”, il distacco, la “catarsi”, dall’esperienza sensoriale - cioè: il corpo (attuale) e i punti di interesse, che sono situati nel temporaneo e nelle cose (materiali). È, allo stesso tempo, la theoria puramente spirituale (*nota*: immateriale), l’intuizione delle forme dell’essere, situata al di fuori della materia e della storia (terrena)”.

Queste pesanti frasi tedesche si riducono, in parole povere, a questo: come nei riti sacri l’uomo, in quanto possessore della forza vitale, viene liberato da ciò che gli pesa addosso, in modo da passare dalla morte (impurità) alla vita (deificazione), così anche - nelle teorie proprie dello spirito - egli passa da un mondo precedentemente morto (impuro) ad uno precedentemente vivente (il divino-spirituale).

Questa è, precisamente, la teoria platonica della conoscenza: è invariabilmente più di una semplice dottrina della percezione e dell’ideazione. È un aspetto della deificazione globale dell’umanità terrena. Se, almeno, è a questo che mira (*FLL 109 (concetti di libertà); 30 (libertà illimitata); 117 (sia liberi che non liberi)*).

Settima lettera di Platone (ed. Calw. 24)

La lettera ci dà un esempio dei suoi tentativi falliti e riusciti di raggiungere questa catarsi tra i politici: “Della verità di (questi, miei) insegnamenti (*nota*: sulla politica) ho cercato di convincere prima Dion, poi Dionusios, e infine tutti voi. (...).

Uno sguardo alle storie di vita di Dionusios e Dion (...): Dionusios non ha risposto; conduce, oggi, una vita miserabile; Dion sì: è morto di morte gloriosa”.

In altre parole, il vero platonismo è la conoscenza, ma situata nel processo globale catartico o di pulizia della personalità più profonda (“*anima*”; *FLL 115; 121*).

Ecco perché abbiamo detto che il Glaukosmythe (*FLL 177*) deve essere piaciuto molto a Platone e lo abbiamo evidenziato. Non è un ripensamento.

Modello di applicazione.

Platone, Settimo fratello, Calw, 33f. ne dà un metodo. Abbiamo visto che il nous, intellectus, spirito, è ‘filomathes’, desideroso di imparare. Ora, per testare le persone che sono in alto nella scala sociale in termini di ‘filomathia’, il desiderio di imparare, Platone ci ha lasciato le seguenti informazioni.

(Introduzione) “(...) Ho pensato che, soprattutto, dovevo accertare (*op.*: verificare) se Dionusios fosse veramente appassionato di pensiero e di vita filosofica (...). Come è noto, c’è un metodo ben definito per fare una valutazione approfondita in tali prove, un metodo che, di per sé, non è irragionevole e, in particolare, è appropriato nel caso dei grandi imperi (...).

Questi signori devono essere messi al corrente della giusta portata dello studio nel suo insieme; inoltre, devono essere messi al corrente della quantità di sforzo che dovranno fare, dell’impegno che comporta.

(Screening)

(i) Supponendo, dopo tutto, che un empire-bigger abbia sentito tutti questi accenni e sia allo stesso tempo un vero amico della scienza (*op.*: Platonismo),-- in particolare: supponendo che egli possieda una mente matura per l’appropriazione della “scienza”, - - che in quella mente sia presente una scintilla della divinità.

Bene: in questo caso crede fermamente di aver trovato l’ingresso in un regno di miracoli, crede fermamente che ora deve salire, crede fermamente che non può vivere se cerca un’altra strada. Tutte le sue energie le mette (...).

(ii)a Quelli, tuttavia, che non sono, nella loro natura, veri seguaci della scienza, ma possiedono solo un tocco di finzione superficiale, come quelli che hanno lasciato che il sole bronzi solo l’esterno del loro corpo,--questi tipi di persone sono, alla fine, schiacciati dalla convinzione che una tale cosa è troppo difficile per loro, persino “non fattibile”,--che non possiedono l’attitudine innata per fare una tale cosa correttamente.

(ii)b Tuttavia, ci sono alcuni tra coloro che pretendono di sapere di possedere già l’intero campo della conoscenza e non hanno nemmeno bisogno di approfondire la questione.

(Conclusion):

Si tratta quindi - evidentemente e in modo affidabile - di un metodo di valutazione per quanto riguarda i signori con uno status sociale elevato”.

Nota - Questo testo ben scritto è inequivocabilmente chiaro: non ogni individuo, certamente non tra i potenti di questa terra, possiede le condizioni mentali necessarie e sufficienti per raggiungere la vera filomathia, il senso dell’apprendimento, il nous (intellectus) o “la piccola persona che è in noi”. È necessario un intero processo di personalità prima che questo accada.

Per riassumere: il processo di purificazione o fallisce (l'”anima” chiusa di Dionisio; i pretendenti, che si illudono) o riesce (Dion; i parenti e gli amici di Dion, allo stesso tempo gli amici-pensatori di Platone).

Allarga: non solo gli imperi, tutti i popoli mostrano questo processo di cambiamento.

Nota.-- Platone, Repubblica vii:539b, cita un quarto tipo catartico: “Avete notato - credo - che i giovani, quando hanno avuto un assaggio della dialettica (*nota: l'arte di ragionare, non necessariamente solo quella platonica, ma anche ad esempio quella profilosofica*), ne abusano, sì, ne fanno una specie di gioco: la usano per “interrogare” tutto senza sosta.

Quelli che li smentiscono (*nota cit.*), li imitano dimostrando, a loro volta, che gli altri sbagliano. Sono come un branco di giovani cani: si rallegrano quando, con il loro ragionamento, fanno a pezzi e sbranano tutti quelli che si avvicinano a loro.

Tuttavia, avendo dimostrato innumerevoli volte l'erroneità degli altri, avendo visto la propria erroneità dimostrata innumerevoli volte, si abituanano presto a non credere a nessuna delle credenze che avevano prima.

Conseguenza: essi stessi e, immediatamente, tutto il cosiddetto ‘filosofare’ sono screditati dall'opinione pubblica”. (*R. Baccou, Platon, La république, 298*).

Nota: -- È chiaro che il quarto tipo di elaborazione della dialettica di Platone è tipicamente sofistico. Si tratta di una delle tante forme degenerate di ‘dialettica’ (*FLL 49*), di cui oggi possiamo sperimentare molti modelli, per esempio nel famoso movimento Contestation.

Nota: -- Ricezione platonica - o teoria della ricezione. (185/186)

G.u.I. Schweikle, Hrgs., Metzler Literaturlexikon, Stuttgart, 1984, 365f., definisce, in un quadro letteratologico, il termine ‘Rezeption’:

(i) La letteratologia storico-comparativa intende per “ricezione” il modo in cui singole opere o stili (un'opera razionalista o un'opera romantica) vengono elaborati - su scala internazionale - sotto forma di diffusione, influenza esercitata su un pubblico, costruzione della tradizione e così via.

(ii) Dal 1965 la “ricezione” è arrivata a significare - in un senso letterario generale - qualsiasi modo di elaborare la letteratura, ma non senza prestare particolare attenzione ai presupposti (ciò che un lettore si aspetta da un libro o da un articolo, il livello di cultura al quale un’opera letteraria viene letta, la capacità individuale di comprensione, ecc) specifici di un pubblico.

-- Hans Robert Jauss, *La jouissance esthétique (Les expériences fondamentales de la poïesis, de l’aisthèsis et de la catharsis)* (art. pubblicato come traduzione di *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik di Jauss, I, München, 1977, 1*), in: *Poétique (Revue de théorie et d’analyse littéraires)*, 39 (Sept. 1979), 261/274, si basa a.o. su Aristotele (*Poetica*). Aristotele (*Poëtika iv (1448b)*) per includere la “catarsi”, come la intende Aristotele, nella ricezione: la persona che, come spettatore, assiste a un’opera teatrale, può essere commossa da ciò che viene rappresentato (“imitato”) sulla scena: In tal caso, si identifica con i personaggi, lascia correre gli impulsi suscitati dalle scene, e, infine, scuotendoli in modo piacevole, si sente illuminato, come se avesse subito una catarsi, un processo di guarigione.

Nota - Si vede che, in questo caso, Aristotele intende la ‘catarsi’ in un senso psicologico quotidiano; -- radicalmente diverso dal suo maestro Platone (Platone è ancora nella piena tradizione sacra).

Ma da quanto appena detto sulla ‘ricezione’, si può dedurre che anche la catarsi non secolarizzata (*FLL 181*), la continuazione - purificazione del mitico arcaico, come la intende Platone, nella dottrina delle idee e delle anime, appartiene alla ricezione.

Di conseguenza, i quattro tipi di elaborazione da parte di un pubblico (imperi, altri), che Platone distingue tra gli altri, sono una vera e propria teoria della ricezione in divenire.

Nota.-- È noto che Platone, oltre ad essere stato allievo di un certo Kratulos (un seguace di Herakleitos di Efeso), divenne molto familiare con il Paleopitagorismo soprattutto attraverso Archutes di Taras (*FLL 78; 103*).

Ebbene, ecco il metodo di accoglienza di - quello che una tradizione attribuisce a - Pitagora.-- I giovani che volevano diventare membri della sua “hetaireia” (società pensante), erano, prima di essere ammessi alle “prime iniziazioni a una nuova vita” (che era il filosofare pitagorico), sottoposti a un approfondito (la forma pitagorica di theoria).

La sua struttura può essere schematizzata come segue:

(i) i fenomeni: (cfr. gli “Ausdrücke” di Dilthey (*FLL 06v*)), come l’espressione del viso, il modo di andare, le posture di ogni tipo, tutte le abitudini erano accuratamente (“akribeia”) controllate;

(ii) il principio della vita (cfr. “Erlebnisse” di Dilthey (*FLL 06v.*)), che si è espresso in detta serie di fenomeni, è stato sondato come segue:

- a. le anime,
- b. la radice profonda del carattere,
- c. l’idoneità o meno della mente. (Cfr. *Mario Meunier, trad., Hiéroclès, Commentaire sur les Vers d’or des pythagoriciens*, Paris, 1925, 106s.)

Che questa tradizione, nella sua interezza, sia storicamente corretta, non importa: ciò che è certo è che i Paleopitagorici sembrano aver avuto un metodo di ricezione, che è un lontano predecessore della nostra attuale analisi dei fattori (che esamina le correlazioni; *FLL 70*).-- Immediatamente Platone ebbe un modello.

Nota.-- Questo capitolo è intitolato “L’ideazione come intuizione della vera natura”. -- Un altro esempio, oltre a quello della “vera natura dell’anima”, sarebbe “la vera natura della lussuria”.

(a) Nella *Repubblica vii* (538) Platone dice che tutto ciò che è onestà, coscienziosità e simili sono “presupposti (‘principi’)”, che sono legati all’anima.

(b) Bene, da *W. Leibbrand/A. Wettley, Der Wahnsinn*, Freib./München, 1961, 68f., 72, sembra che la nostra capacità di ideazione (la piccola persona che è in noi) possa subito discernere anche la vera natura del sentimento di lussuria.

1. Nel *Filebos* Platone dice che sia la nostra lussuria che la nostra mente (fronèsis) sono dirette, insieme, verso il bene (*FLL 58f.*), cioè il valore-senza-più (l’idea onnicomprensiva)

Il sentimento di lussuria - di cui per esempio un sentimento che passa rapidamente è solo un modello - è il motivo, rispettivamente la motivazione per agire (la vita). Ma, nella totalità della vita, la lussuria è solo uno dei fattori. Se questo fattore è combinato con lo spirito, è moralmente buono; altrimenti, l’esperienza della lussuria è ingiustificabile in coscienza.

Conclusione.

(i) Volendo escludere tutte le esperienze di lussuria, Platone considera “ristrettezza mentale!

(ii) Considerare buone tutte le esperienze di piacere è chiamato nonsenso.

2. Nelle *Leggi* (732), Platone aveva già difeso la tesi che la concupiscenza, la percezione più intelligente e il desiderio sono elementi integranti dell’essere umano.

Ma il vero sentimento della lussuria è descritto lì come “gioia per ciò che è giusto (cioè ciò che è in coscienza giustificabile) e un sentimento di disagio (dispiacere) al pensiero di ciò che è ingiusto (cioè senza scrupoli)”.

In *The State*, Platon chiama “il vero senso della lussuria” una componente della “salute”.

Nota i: Si può vedere che Platone non sostiene mai un intellettualismo unilaterale (dare un ruolo decisivo all’intelletto, minimizzando o addirittura eliminando le altre facoltà dell’anima umana).

Nota ii: Il termine “vero” (“a.lèthès”) significa o “spirituale” (incorporeo, immateriale; *FLL 32 (Spiritualismo; 100)*), poiché l’anima umana più profonda non è né grossolana né fine, o “coscienzioso” (etico, “ideale”), poiché come caratteristica della vera natura dell’anima, il vero senso del piacere è l’apertura anche ai valori più alti.

Entrambi i significati di ‘verità’ sono stati presi come motivo per etichettare una filosofia platonica o platonizzante come anagogica (verso l’alto, diretta verso il superiore) (*FLL 135 (Idealismo)*).

B. -- L’ideazione come intuizione e nell’individuo e nella natura universale.
(188/197)

Con queste altre due funzioni del “piccolo uomo” in noi, ci avviciniamo a ciò che possiamo chiamare “astrazione”. Come figura di punta dell’“astrazione” possiamo citare l’allievo di Platone, Aristotele: Aristotele parte da dati singolari (divisi, individuali) - ad esempio questo cavallo e quel cavallo - per raggiungere, isolare, l’idea universale “cavallo” attraverso l’“astrazione”, cioè l’eliminazione delle caratteristiche puramente singolari.

Platon gli aveva mostrato qualcosa di simile, ma dalla sua prospettiva anagogica.

B.1.-- L’ideazione come comprensione della natura individuale” (188/197)

Riferimento bibliografico : -- *F.Flückiger, Geschichte des Naturrechtes, I (Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Allertum und im Frühmittelalter)*, Zollikon - Zürich, 1954, 132ff;

-- *A.R. Heynderickx, La giustizia nello Stato di Platone*, in: *Tijdschr. v. Phil.* 6 (1944): 1/2, 83v..

Ci basiamo, con entrambi gli autori, principalmente su *Politeia (Repubblica)* ii: 368f. -- Il testo base, lì, recita: “La natura ha fatto ciascuno di noi uguale all’altro, ma diverso per disposizione”. (Vert. Baccou, 118).

Il termine ‘natura’ significa qui, come per i primi Milesiani (Talete), l’insieme delle cose reali, passato, presente e anche futuro (un significato onnicomprensivo, ‘trascendentale’, che si trova già nelle Muse ispiratrici di un Omero (-800/-700), il grande poeta epico).

In quell’insieme mobile dell’”essere” (Talete di Mileto) si collocano - oltre alle cose visibili - anche quelle invisibili: Talete, per esempio, vi colloca i “daimones”, gli spiriti della natura, e le divinità.

Questo significato onnicomprensivo era ancora vivo al tempo di Platone: anch’egli situa la natura individuale degli individui umani all’interno del processo di produzione (‘fusus’ = produzione, concezione, causalità) che è la ‘fusus’, natura, natura.--Vedi, dal punto di vista di Platone, lo sfondo tradizionale.

1.-- La divisione del lavoro. (189/192)

Questo termine è familiare a noi novecenteschi fin dalle analisi marxiste di una società di classe basata precisamente sulla “Arbeitsteilung”.

Ma ascoltate *Platone, Politeia ii: 368f*, dove definisce la natura della giustizia - qui: comportamento coscienzioso, per quanto riguarda tutti i tipi di divisioni, nel contesto della ‘Polis’, civitas, (città) stato.

Quello che si può chiamare, con Flückiger, “diritto naturale platonico”, la base di qualsiasi società, sta o cade con il fatto che ogni individuo può vivere una prassi professionale che si adatta alla sua natura individuale. Cfr. *Politeia 370vv, 432v, 442v*.

Flückiger, tuttavia, nota quanto segue:

(i) nel descrivere la “genesì”, il processo di divenire, della “giusta polis” di una società responsabile in coscienza:

a. egli prende la natura reale degli individui come punto di partenza, il suo “elemento” (stoicheion),

b. ma questa natura fattuale non è ancora la norma generale (l’insieme dei presupposti) di una società. È un elemento, un elemento di base. Niente di più.

(ii) Flückiger vede giustamente in questo la differenza fondamentale tra una teoria sociale platonica e una sofistica. Più tardi, anche gli stoici e gli epicurei proporranno un’analogia “autarkeia” (autarcia, compiacenza).

Platone conosce l’individuo, ma non l’autarchico (come abbiamo già visto, di sfuggita, *FLL 27 (individuo/tipo); 30 (individuo/individualismo),-- 99 (concetto di anima)*). L’individuo, per quanto individuale, è e rimane situato all’interno di una società.

Nota - P. Ducrey, *Histoire de l'antiquité (Les origines de la cité Grecque)*, in: *Journal de Genève* 12.10.1985, ci insegna che, ancora oggi, il processo di formazione della (città) stato greca - "à l'origine des états modernes" (dice Ducrey) - è in gran parte un mistero inspiegabile.

Ducrey, sulla scia di opere più recenti

--H. van Effenterre, *La cité Grecque (Des origines à la défaite de Marathon)*,

-- F. de Polignac, *La naissance de la cité Grecque (Cultes, espaces et société)*,

-- Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*,

Tipizza una "polis" come una "cellula" politica iniziale, che include: almeno una città, un territorio, un governo, un'assemblea popolare, un tribunale, -- inoltre: esercito, produzione e baratto, divinità e religione, arte e cultura del tempo libero, consapevolezza storica, -- filosofia.

Caratteristica principale: gli antichi greci sono i fondatori di un sistema politico in cui il popolo (aspetto democratico) aveva una profonda voce in capitolo e lo fecero in modo tale da riuscire - come meglio potevano - a far "funzionare" tale sistema.

Ora, con questa idea della 'polis', la società greca, nella nostra mente, capiremo meglio la preoccupazione di Platone per uno stato costituzionale, una polis, in cui la 'giustizia' è considerata importabile (cfr. *FLL 115: Virtù come base di una società ordinata*),

Nota: (190/191) Sappiamo fin dalla *Teologia dei Greci (antichi)* di W. Jaeger che, ad eccezione delle filosofie scettiche, tutte le forme di pensiero greco finivano in una 'teologia', una dottrina riguardante la divinità (si pensi all'idea della deificazione: *FLL 22 (Solovjef); 177 (Glaukosmythe)*).

Ma c'è molto di più: la religione era in prima linea, -- all'inizio, come ispirazione del grecismo arcaico e anche di quello successivo.

Così, è abbastanza possibile che l'idea della divisione del lavoro, come sostenuta da Platone, abbia un'origine molto religiosa.

(i)-- Hermann Usener (1834/1905; classicista tedesco (= specialista della cultura greco-latina) e studioso di religione - noto per le sue *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 3 Tle, 1889/ 1899,-- *Götternamen*, 1896,-- *Kleine Schriften*, 1912/1914 - ci ha lasciato un concetto molto particolare e universalmente applicabile, 'Funktionsgott'.

La "divinità funzione" è una divinità il cui campo d'azione è molto limitato a una sola "funzione" ben definita?

Per esempio, abbiamo visto in *FLL 150*, come la dea Atè abbia come suo ‘dominio di lavoro’ strettamente proprio, all’interno del quale lei, come causatrice, è attiva, l’‘atè’, il giudizio divino.

FLL 148 abbiamo visto, molto casualmente, come la dea Nemesis ha come dominio causa-stella tutto ciò che è la giustizia distributiva.

FLL 177 ci ha mostrato che Crono è stato per un certo tempo “dominatore dell’universo” e quindi aveva come suo dominio funzionale tutto l’“essere” passato, presente e futuro (per parlare sia con le Muse che con Parmenide di Elea (-540/... ; il primo ontologo)).

FLL 178 ci ha mostrato il gruppo di divinità e spiriti legati all’acqua: essi ‘controllano’ (hanno come campo di funzione) tutto ciò che è legato all’acqua (di mare).

Così la dea Nikè, Victoria, la vittoria, è la dominatrice del “dominio” delle vittorie.

In India, per esempio, Vayu (Vajoe) è il dio il cui campo di attività è il vento.

(ii).-- *Georges Dumézil* (1898/1986)

Ha elaborato l’idea di Usener di “deità di funzione”: è noto, come *P. Grimal, Georges Dumézil vient de mourir*, in: *Le Figaro Magazine* 18.10. 1986, 178/180, lo ripete ancora una volta, come l’uomo de “la tri-fonctionnalité des sociétés indo-européennes”. In tutta una serie di opere, concepite in uno spirito strutturalista, Dumézil ha cercato di mostrare che le culture indoeuropee si distinguono per una triade (triplice natura):

i.-- il principe-sacerdote, insieme agli ‘studiosi’ (a Roma il ‘dominio’ del dio Giove),

ii.-- i soldati (a Roma l’area di lavoro di Marte),

iii.-- i produttori (agricoltori ecc.; a Roma l’area di funzione del dio Quirino).

Le funzioni guida, la funzione di resilienza e le funzioni della fondazione del benessere erano l’area di lavoro delle “divinità della funzione”, -- ciò che Usener aveva già esposto, meno strutturalmente, certo.

Conclusione.-- Dal punto di vista della storia religiosa, non può essere altrimenti che un Platone, che, specialmente nel suo ultimo periodo di vita, mostrò una crescente venerazione per le religioni popolari, era da qualche parte nella ricostruzione mentale della società (polis greca) guidata da questa dominante religiosa.

Con questo in mente, ascoltiamo ora ciò che egli sostiene come ‘legge naturale’ (per usare la terminologia moderna).

La polis come società di “funzioni” specializzate (191/192)

Poniamo nella nostra mente le basi di una politica”. Saranno, a quanto pare, i nostri bisogni”. Così parla Platone.

F. Flückiger riassume così:-- Una polis nasce perché ogni individuo dipende dall'aiuto degli altri. Che è l'opposto del sofista e anche dell'uomo 'autarchico' (autocompiaciuto) stoico ed epistoceno.

Modelli di applicazione

(1).-- Il bisogno fondamentale per eccellenza, secondo Platone, è il bisogno di cibo (*FLL 118;124*). Questi e altri bisogni simili mi rendono, come essere umano individuale (singolare), con i suoi limiti, dipendente dal contadino, -- dal muratore, dal tessitore, dal calzolaio.

(2).-- Anche se cerco di vivere come un “marginale” (vivendo ai margini di una polis), i bisogni fondamentali menzionati sopra mi costringono a cercare il terreno dove sia io che il contadino, -- il muratore, il tessitore, il calzolaio viviamo, -- lo spazio vitale della polis. I bisogni di materiali di base, tutti di natura economica, tradiscono il mio bisogno di spazio vitale comune.

Platone riassume: “In questo modo uno serve un altro, -- uno rispetto a questo bisogno, un altro rispetto ad un altro bisogno.-- Poiché ora ci sono molti bisogni, molti si uniscono nella stessa dimora e vi si trasferiscono.-- Così si forma un centro comune di vita, che noi chiamiamo 'polis' (città-stato)”. (*Pol. 36ge*).

Nota - Sostituite i nomi di 'contadino': 'muratore', 'tessitore', 'calzolaio' con 'funzioni' e avrete la descrizione teorico sociale 'politica', in linguaggio storico religioso.

2.-- La divisione dei due sessi.(192/194)

Sappiamo che Platone, tra le altre cose, nella sua trattazione del mito dell'androgino, si occupava anche della dualità dei sessi.

Un aspetto che sottolineiamo qui, un po' in relazione a Flückiger. Secondo questo storico del diritto, Platone si unisce alla letteratura eroica sulle amazzoni quando si tratta delle funzioni sociali inerenti alla natura femminile.

a.-- La letteratura eroica su Pentesilea e le Amazzoni. (192/193)

La “letteratura eroica” si divide in parti, vale a dire il passaggio eroico (un po' simile a una fiaba), che si svolge sia nella canzone eroica (breve) che nell'epica eroica.

Il termine greco antico 'hèros', eroe, significava:

1. Signore, capo, aristocratico (nobile),-- cioè, quando si parla dei capi dell'esercito greco, durante l'assedio di Troia (= Ilion, Pergamo) (+/- -1400/-1100), nell'*Iliade* di *Homèros* e nell'*Odusseia* (due epopee);-- in seconda istanza, quando Homèros indica un qualsiasi soldato,-- in terza, quando indica un uomo d'onore che testimonia una certa 'nobiltà' (alta etica) o.g.v. nascita (classadel), coraggio o disposizione (souladel).

2. "Hèros" significa anche, come dai tempi omerici, un semidio.-- Così *Platone*, *Leggi* 738d, situa gli "eroi" tra le divinità o -- come dice lui -- "daimones", ma al di sopra degli uomini terreni.--

3. "Hèros" significa, inoltre, qualsiasi essere umano "deificato" (di cui esistono molti tipi).

Nota - Il femminile di "hèros" è "hèroinè", -- "eroina" se volete.

Nota - Si noti che l'eroe, rispettivamente l'eroina, appartiene al tipo di letteratura eroica, ma allo stesso tempo rappresenta un pezzo di mitologia (*FLL 152*).

La ragione è semplice: un eroe, un'eroina testimonia un'"anima" (*FLL 116*: specialmente un'anima "mortale" o forza vitale), che mostra più forza vitale della persona ordinaria, media -- un fatto che, agli occhi dei pagani, indica la deificazione (una divinità, maschio o femmina, è "divina" proprio per un grado particolarmente elevato di forza vitale, fino all'immortalità). Le 'gesta eroiche', le 'gesta eroiche', sono le espressioni di questo (*FLL 05*).

Nota - Il termine 'eroismo' può essere usato per designare "tutto ciò che riverisce gli eroi/eroine". L'estrema sinistra ("Eroe dell'Unione Sovietica") o l'estrema destra ("Er war ein grooszer Held", nel linguaggio nazista, titolo onorifico per "uomo molto meritevole") onorano ancora oggi la letteratura eroica.

Pentesileia (anche: Penthesilea) era, in un certo periodo, una delle regine di una polis puramente femminile. Questo impero era situato ai margini del mondo conosciuto (Caucaso, Tracia, pianura del Danubio). La classe dirigente era esclusivamente femminile. Gli uomini erano, esclusivamente, tollerati come schiavi. La fecondazione è stata effettuata da uomini stranieri. I bambini maschi sono stati mutilati a vita. Le ragazze, ben coltivate, erano ancora private del seno destro, -- per non essere ostacolate nel tiro con l'arco o con la lancia. Da qui il nome a.mazon, senza seno. L'attività principale delle Amazzoni era la guerra, -- ma anche la caccia era a loro favore.

b.-- La funzione politica della donna.

Dal momento che Platone, nell'ideare la natura individuale, guarda principalmente all'idoneità individuale per qualche professione (preferibilmente la più specializzata possibile), la differenza di genere (che, come fatto biologico, egli, ovviamente, non può negare) non è tanto un'opposizione di nature (biologiche), ma piuttosto un fatto molto subordinato.

Platone, nella sua *Politeia*, ha piuttosto un occhio di riguardo per il fatto che sia le donne che gli uomini hanno la stessa capacità naturale di lavorare. Di conseguenza, entrambi i sessi possono, grazie alla "paideia" (educazione), essere resi adatti alla stessa prassi professionale.

Che Platone veda la differenza biologica tra le nature è dimostrato dal loro comportamento: gli uomini, per esempio, possono - "per natura" - gestire forme di lavoro che richiedono una maggiore forza fisica. Secondo *Politeia* 455d, questa grave differenza di natura fa sì che le donne abbiano un ruolo di seconda classe in quasi tutti i settori della cultura.

Il servizio militare - secondo Flückiger - si applica, nella polis di Platone, tanto alle (giovani) donne quanto agli uomini. Flückiger, O.c.,133, aggiunge che Platone, qui, ha in mente un modello arcaico: le storie eroiche delle Amazzoni, guidate dalla sua bella Pentesilea, che vennero in aiuto dei Troiani: esse erano invincibili finché il loro capo Achilleo non uccise Pentesilea con un solo colpo,--al che egli, in modo non omerico, si innamorò, ammirando la sua bellezza animica e soprannaturale.

3. - La teoria platonica sulla natura individuale. (194/197)

Riassumiamo, ora, metodologicamente.

a.-- I "fainomena", -- Fatto visibile e tangibile: la molteplicità dei bisogni umani e la molteplicità della loro gratificazione attraverso una moltitudine di abilità, elaborate in competenze professionali.-- Ecco - Diltheyan - gli "Ausdrücke".

b.-- L'"archè" (il principio).-- L'elemento (stoicheion), che Platone rappresenta, è la natura individuale, che, pur essendo in parte uguale in tutti, è anche in parte disuguale (che è "analogia").

Così *Platone*, *Pol.* 370, che segue: "Nessuno è, nella sua natura, completamente uguale all'altro. Ognuno ha, sempre di nuovo, una natura diversa ("diaferön tèn fusin"), che lo rende adatto a diverse occupazioni ("ergou praxei")."

Conclude: in una società retta (cioè coscienziosamente organizzata) è opportuno che “ogni individuo - al momento giusto (“en kairöi”) - eserciti una professione che sia secondo la sua natura (“kata fusin”), e, quindi, che non si impegni in altro”. (*Pol* 370c).

Nota - Decidendo, sulla base dell’analisi precedente, su un ordine (o ordini) “giusto” all’interno della società, Platone passa dalla descrizione “definita” (positiva) all’etica, - qui l’etica della società o “giurisprudenza”.

Se volete: dall’ordine dei semplici fatti a quello di ciò che è proprio, coscienzioso. Questo significa che “la piccola persona” (lo spirito) in noi, la nostra anima più profonda, è in sintonia sia con i fatti (aspetto positivo) che con le norme (regole di condotta: aspetto etico-politico).

Il singolare in ognuno di noi.

(i) L’unico, solo, singolare, individuale, singolare - comunque lo si voglia chiamare - può naturalmente essere interpretato in più di un modo.

(ii) a. Ci sono dettagli che rendono qualcuno singolare. Per esempio, Platon trova singolare notare che uno ha la testa piena di capelli mentre un altro ha la testa calva. Ma in breve egli trova ridicolo che l’idea di “natura individuale” possa essere derivata solo da aspetti così banali nel contesto della società, cioè nella pratica della vita quotidiana.

(ii) b. Ma se la natura di un medico differisce da quella, per esempio, di un falegname, - questa domanda egli considera più sensata: un medico, dopo tutto, è - se è questo in profondità - qualcuno con l’anima (capire: personalità più profonda) di un medico, e un vero falegname possiede qualcosa come l’anima di un falegname. (*Pol* 454c). Così che, ancora una volta, la scienza spirituale, intesa platonicamente, diventa molto più decisiva del resto della scienza umana.

Il “leone minore” nella società. (FLL 136)

Il desiderio di essere valido, in se stesso, senza deviazioni, il nobile desiderio, si esprime in modo molto speciale nella prassi professionale.

Platone lo esprime come segue: “Si produce **(i)** di più, **(ii)** meglio e **(iii)** con più facilità, se ogni individuo - secondo le sue attitudini e in un tempo ragionevole - può rispondere a una sola prassi professionale”. (*Pol* 370).--

Questa è la base di una professionalità coscienziosa, così caratteristica di molte persone che “vivono la vita fino in fondo”.

Carattere di due giovani intellettuali.

Ciò che abbiamo detto finora con Platone sull'individuo appartiene più a ciò che oggi si chiama “ergologia”. Ma c'è di più per Platon sul tema dell'individualità.

-- *E. Montier, A l'école de Platon, Paris, 1935, 109 (Phèdre/Lysis)*, ci dà, nei suoi termini, una caratterizzazione dell'anima di due giovani, *Faidros*, da cui prende il nome uno dei dialoghi più famosi (sulla ‘bellezza’, cioè su ciò che suscita ammirazione e meraviglia), e il suo amico un po' più vecchio, *Lysis*.

(i) -- *Descrizione di Faidros.*

(*FLL 120: personaggiob.; 156, Dionus; 158*) “Stiamo per incontrare - nel *Faidros* - di nuovo Socrate come leader della discussione, ma, subito, conosciamo un altro discepolo del Maestro (Socrate), l'estremamente affascinante *Faidros* di *Murrhinos*, che abbiamo già notato nella dimora di *Kallias* e che, più tardi alla cena, incontriamo con *Agathön*.

Nel dialogo che porta il suo nome, potremo osservare *Faidros* (*nota*: l'osservazione, primo grado della *theoria*), -- in tutta la spontaneità giovanile della sua anima, -- del suo temperamento focoso, della sua vivida immaginazione. Tutto suscita la sua attenzione, tutto lo eccita, tutto lo porta via. Fa domande, risponde, -- grida a squarciagola, si arrabbia o si fa prendere dalla rabbia. È assorbito dall'eloquenza, la bellezza lo seduce. Ancora e ancora, nuovi problemi sorgono nella sua mente.

(ii).-- *Descrizione del carattere di Lysis.*

“Con *Lysis*, che è un po' più grande, *Faidros* è un amico. Ma è sincero. Si presenta, quindi, come simpatico e attraente.

È una delle personalità più forti - e una delle più vivaci - tra gli allievi di Socrate. È un uomo esuberante, fino all'impetuosità. Estremamente intelligente, è anche estremamente impressionabile. Spesso ingiustificatamente, si accende di entusiasmo, mentre allo stesso tempo risponde ad ogni possibile forma di ragionamento scorretto che incontra. Morde qualcosa con piacere, senza prestare attenzione.

Questo, solo per accorgersi improvvisamente di aver sbagliato,-- solo per riprendere, con ammaliante onestà, una volta tornato al punto di partenza (della discussione),-- con Lysis che fa domande, solleva obiezioni, discute in modo tale da spingere il punto.

In conclusione, è ancora molto giovane, con tutte le esagerazioni e tutti i ragionamenti sbagliati, ma anche con tutta la meravigliosa chiarezza del candore dei giovani.

Nota - L'aspetto drammaturgico nei disegni dei personaggi di Platon.

Si sa cos'è un dramma (*FLL 143*: la storia mimetica, cioè gestita da un palcoscenico): è un'azione, che forma un certo insieme (totalità), che viene rappresentata da attori in forma di dialogo. La "drammaturgia" è l'attività del drammaturgo (e del regista) o (soprattutto) quella dei letterati (teoria letteraria) che si occupano del dramma.

Bene, *D. Barbedette, Platon et le Néo-Platonisme d'Alexandrie*, in: *J. Bricout, dir., Dict. pratique des connaissances religieuses, t. 5*, Paris, 1927, 619, dice a questo proposito quanto segue.

(i) Le opere di Platone - soprattutto i dialoghi e le lettere - sono sia belletriche (*FLL 62 : Umanesimo; 74*), cioè forma d'arte letteraria, che filosofia.

Conseguenza:

a. La forma (le forme) è quella del dialogo drammatico, come praticato dai brillanti scrittori di drammi greci antichi,

b. Il contenuto è fornito da ogni individuo che partecipa alla conversazione in modo ragionato (definendo, ipotizzando o criticando).

L'"armonia" (fusione) dei due aspetti significa, infatti, che ogni individuo rappresenta contemporaneamente un personaggio drammaturgico e un ragionamento filosofico. Come in un'opera teatrale greca.

(ii) Questo ibrido letterario ha, oltre ai suoi vantaggi, anche degli svantaggi. Per liberarsene - dice Barbedette - Platon rinuncia gradualmente a questo stile di scrittura.

Nella sua *Politeia*, quindi, ogni individuo dà una lunga esposizione, e nelle sue *Leggi*, lo stile dialogico della filosofia è addirittura scomparso completamente.

Nota - Ci soffermiamo un momento su questo elemento drammaturgico, prima di tutto perché è una caratteristica principale delle opere di Platone, ma anche perché la singolarizzazione degli individui per mezzo di una sola caratteristica principale riguardante il temperamento (carattere) e per mezzo di una sola posizione filosofica può rivelarsi molto inadeguata. Rimane troppo tipico (*FLL 27*).

B. II.-- L'ideazione come intuizione della natura universale.

Abbiamo, finora, invariabilmente aderito al termine 'natura' (fuis) per designare l'oggetto dell'ideazione, caratteristico dell'omino in noi (la nostra mente). Avremo, ancora una volta, la conferma di questo linguaggio, *Politeia* x:597v. -- Qui, il più accuratamente possibile, il testo in olandese.

(1) -- Infine, ci sono tre modi di essere del "letto".

(i) Prima di tutto, "il letto", che è la natura stessa del letto e di cui diciamo - credo - che "Dio" è il causatore. Chi potrebbe essere se non Lui?

(ii) Poi "il letto", che un falegname tappezza da qualche parte.

(iii) Infine, "il letto", che qualche pittore porta sulla tela.-- Così, il pittore, l'ebanista e "Dio" sono tre realizzatori di questi tre modi di essere del "letto";

(2) -- Ebbene, "Dio" - che lo faccia di sua iniziativa o che qualche necessità lo costringa a farlo - ha prodotto solo quel "letto" che esiste nella "natura" ("en tèi fusei"). Solo questo letto realmente esistente (*nota*: nel senso reale della parola "effettivo") ha prodotto ("ephemera"), che è per inciso l'unico del suo genere.

Due o più di quel tipo di "letto" non sono stati prodotti da "Dio" ("efuteuthèsan") e non saranno prodotti ("fuosin"). La ragione di ciò è la seguente. Se avesse fatto, anche se solo due copie di questi letti singoli, allora - sopra queste due copie - apparirebbe un altro letto singolo, nel quale queste due copie troverebbero il loro 'eidos' (*nota*: idea, forma creatura). Ma allo stesso tempo, questo letto singolo sarebbe il vero letto, non le due copie.

Questo è ciò che 'Dio' sapeva e, poiché voleva essere l'artefice del vero letto - e non un creatore di qualche esemplare - ha fatto emergere l'unica natura del 'letto' ("mian fusei autèn efusen").

Di conseguenza, gli diamo il nome di "fut.ourgos", causatore della natura. O qualcosa del genere? Giustamente! Perché Egli ha causato la natura ('fuis') per esempio di questo esemplare (*nota*: di quella natura), come di tutte le altre cose.

E il falegname: lo chiameremo l'artigiano del letto? E il pittore: dobbiamo chiamare anche lui l'artigiano e il progettista di questo letto? Assolutamente no! Mi sembra che il nome che meglio lo rappresenta sia "quello che rappresenta ciò che gli altri due hanno prodotto".

Note

(1) Perché il pittore è talvolta tradotto con ‘imitatore’, ma questa è una cattiva traduzione, perché, agli occhi di Platone, la pittura è certamente più che riprodurre esattamente, ‘imitare’, ciò che è presente nella natura circostante, visibile e tangibile.

(2) Si vede che “eidos” o “idea” (Platone usa le due parole greche) non è affatto lontano dalla “collezione universale”: questo letto, qui e ora, quel letto, lì e dopo,-- sono “elementi” della collezione unica “letto”.

(3) Platone conserva il termine ‘fusus’, natura, natura, -- apparentemente in continuazione di una lunga tradizione filosofica, -- quella dei Paleomilesiani (Talete di Mileto (-624/-545),-- Anassimandro di Mileto (-610/-547),-- Anassimene di Mileto (-588/-524)), che parlano ripetutamente della ‘fusus’ o, anche, ‘genesi’, il processo di generazione (*FLL 188v.*), che dà origine a tutto l’essere (il passato, il presente e il futuro)

(4) Che esistano anche idee di oggetti disegnati e lavorati da artigiani è evidente, ad esempio, da *Kratulos 389a/390a*.

(5) Il termine ‘futourgos’, originatore della natura, che Platone indica come rappresentazione del ruolo, funzione (*FLL 190v.*), che Dio svolge (come Platone lo concepisce al di fuori della rivelazione biblica), ricorda *Nathan Söderblom (1866/1931), Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der religion)*, Leipzig, 1926-2, 93/156 (*Die Urheber*).

Lì, questo eminente scienziato religioso sta parlando di figure che ricordano solo lontanamente il nostro biblico Yahweh o Trinità, ma che, allo stesso tempo, da qualche parte meritano il nome biblico ‘Dio’, a causa della loro altissima, sì, trascendente ‘funzione’. Questa funzione non è la creazione biblica, ma va da qualche parte in quella direzione. Ecco perché abbiamo mantenuto il termine ‘causatore’ (qui: della natura) nella traduzione.

(6) *FLL 31* abbiamo sottolineato che Platone è il fondatore di un ideocentrismo, ma non di un idealismo teocentrico. Solo secoli dopo, con Albino di Smurna - secondo padre De Strycker - Dio diventa colui che, nel suo spirito, è portatore delle idee, dei modelli, della creazione. Eppure non si può sfuggire: Dio” (il Creatore, l’Urheber) fa emergere qui la natura, la forma essenziale, delle cose stesse. Questo non anticipa in qualche modo Albinos of Smurna?

Il metodo dialettico.

Ne abbiamo già parlato in *FLL 49/69*. Include il metodo dialettico, che rende una moltitudine (collezione) una sola cercando uno o più tratti comuni. Questi sono, poi, stabiliti in una definizione (*FLL 50*).-- *Politeia x: 596a* spiega questo metodo.

(i) Vuoi che partiamo da questo punto qui, nella nostra indagine, secondo il nostro metodo abituale?

(ii) a. Siamo, infatti, abituati a presupporre una forma d'essere ben definita - precisamente una - per qualsiasi collezione di oggetti distinguibili, nella misura in cui diamo loro lo stesso nome.

Prendi, per esempio, la collezione che preferisci. Così c'è una moltitudine di letti e tavoli distinti.

(ii)b. Non abbiamo anche l'abitudine di dire che il creatore ('causatore') di questi due mobili tiene d'occhio la forma creatura, con uno che vuole carpire i letti, l'altro i tavoli, -- cose che usiamo? Non succede anche agli altri oggetti? È, dopo tutto, ovvio: la forma della creatura, -- nessun artigiano la fa, giusto?

Nota - Di nuovo, come nel testo precedente, c'è:

(i) La teoria dei gruppi - chi non pensa, in questo contesto, alla rifondazione, su base logico-matematica, di essa da parte di Georg Cantor (1845/1918: Mengenlehre) -,

(ii) ma anche, di nuovo, il riferimento a colui che è l'autore della raccolta.

F. Flückiger, Gesch. d. Naturrechtes, I, 133f. :

(1) Sebbene Platone assuma la fisis (natura) - vista tra l'altro politicamente (*FLL 188v.*) - non vi si sofferma.

(2)a Egli espone, nell'individuo, qualcosa che è generale.

Se, per esempio, c'è un insieme di persone distinguibili che sono "coraggiose" o "giuste", allora c'è ovviamente qualcosa che va oltre l'individuo ("etwas Ueberindividuelles").

Queste persone distinte vi partecipano allo stesso modo (*nota: questa si chiama 'partecipazione' o 'methexis'*). L'identico vuole essere indicato con termini, cioè "coraggio", "giustizia". Questo più-che-individuale indica, in tutte le sue copie, qualcosa che è identico.

Perché essere coraggiosi o giusti significa:

i. non solo la virtù di qualche uomo,

ii. ma qualcosa che è accertabile ('verificabile') sia con quest'uomo qui e ora che con quell'uomo lì e dopo.

(2)b Il "coraggio" e la "rettitudine" sono qualcosa che c'è (*nota: nel senso di "dato"*), -- indipendentemente dal fatto che ci sia, diciamo, una singola persona che sia coraggiosa o retta.

Nota -- Flückiger aggiunge che c'è un secondo ragionamento a favore dell'esistenza indipendente delle idee di "coraggio" e "rettitudine": una stessa persona può essere coraggiosa (o retta) in diversi gradi ("in grande misura", "ma poco retta"). Questo si riferisce alla quantità della qualità. Ma, secondo noi, la quantificazione di una qualità è un'idea diversa e nuova in sé.

Conclusione.

(1) Le qualità - in qualsiasi grado - come ad esempio il coraggio, la rettitudine e così via (di nuovo - tipicamente platoniche - qualità dell'anima), sono visibili oggi nell'individuo, che ne è una copia ('elemento'): sono riconosciute in esso come fenomeno.

(2) Eppure quelle proprietà - Flückiger parla troppo in termini di 'concetti' (ma platonicamente sono, oltre ai concetti nella nostra coscienza, proprietà effettive, che diventano visibili come comportamento) - indicano un tipo di 'realtà' di natura generale, ma diffusa o spalmabile su una pluralità di esemplari.

Flückiger, come molti interpreti dell'idea platonica, limita la realtà inerente a tale proprietà, nella sua generalità, al solo "concettuale" (noi diciamo "concettualista", "realtà"). Ciò che Platon fraintende è. Platone pensa sempre prima alle qualità effettive, quotidianamente constatabili. Solo dopo pensa al modo in cui essi, una specie di immagine, sono presenti da qualche parte nella nostra mente. Nella misura in cui sono presenti nella mente dell'essere umano conoscente-pensante, sono, in effetti, puramente comprensibili, "concettuali" (aspetto che i cosiddetti concettualisti enfatizzano eccessivamente).

Il metodo dialettico di Platone è più e diverso dalle combinazioni di concetti. Non è assolutamente una "teoria" nel senso attuale. È il contatto con la realtà: nell'uomo coraggioso, una realtà, c'è un reale - non un comprensibile - coraggio all'opera.

Il metodo dialettico di Platone è anche diverso dalla dialettica neoplatonica successiva: alcuni neoplatonici successivi, diversi da Platone, al quale osavano appellarsi, consideravano i ‘fainomena’ (il mondo visibile e tangibile, materiale) come ‘vuoto’, come un ‘mondo finto’. Platone non l’ha fatto. Ne è testimone il suo impegno per l’educazione, per una sana vita politica. I suoi stessi testi lo testimoniano.

Alcuni neoplatonici condividevano il mondo e lo sforzo di alcuni pensatori cinici (cinici) e parlavano di un ‘cosmos noètos’, mundus intelligibilis, un mondo di idee e di idee con contenuto, che era situato troppo lontano da questa terra e dalla sua vita, da questo cosmo e dalla vita in esso.

A proposito, in quel tipo di neoplatonismo, chiaramente, non greco, influenze orientali erano all’opera.

L’ideazione è contemporaneamente, l’astrazione. (202/203)

Poiché l’idea è un fenomeno universale, radicato in una proprietà universale (la realtà), - poiché il concetto astratto, universale, è la rappresentazione di essa nella nostra mente, l’ideazione è allo stesso tempo astrazione - prendiamo, come modello applicativo, l’idea di ‘cavallo/i’ (che Platone stesso cita).

(1) La singularizzazione (individualizzazione) dell’idea in un esemplare è distinguibile grazie alle caratteristiche individuali (che, come abbiamo visto, insieme costituiscono la natura individuale (*FLL 189;195: détails, anima*)). Per esempio, questo cavallo qui e ora è (i) piccolo, (ii) dal pelo grigio, (iii) vivo e vegeto, (iv) comprato l’anno scorso, ecc. Così si distingue da tutti gli altri (= dicotomia, complemento) cavalli, che condividono la stessa natura generale.

(2) Gli astrattisti - per esempio Aristotele - fanno sparire tutti questi tratti singolari della conoscenza, con ciò che chiamano ‘af.aireisis’, abstractio, letteralmente: liberarsene (lasciarli cadere, non farci caso). Così rimangono solo i tratti universali della conoscenza. Questi sono registrati in un concetto universale astratto.

Ma “l’astrazione” non è l’ideazione.

Un Aristotele, in quanto astrattista, procede astrattamente (ciò che abbiamo appena descritto), ma non ideativamente (cioè la dialettica platonica).

(a) ***Nella visione di Platone***, (i) nessun cavallo singolare, (ii) nessun gruppo (= collezione privata) coincide con tutti i cavalli reali, anzi tutti i cavalli possibili (= concepibili).

L'idea "cavallo" non è solo l'insieme finito di tutti i cavalli reali; è l'insieme infinito di tutti i cavalli possibili. Si noti che i cavalli possibili precedono quelli reali (fenomenicamente determinabili, "fattuali"), perché i cavalli reali, realizzabili, sono fatti dopo l'esempio (modello) di quelli possibili (immaginabili).

I "fusus", "genesi"

In olandese moderno: het productieproces van de feitelijke paarden wordt, letterlijk, bepaald door de idee 'paard'. Questa idea è così preesistente e "potente" (che determina la produzione) che ogni cavallo attuale e identificabile ne è testimone, perché è fatto secondo questo schema.

A proposito: solo da qui si capisce che Platone, quando parla di idee, 'nature' ('fuseis'), si riferisce a una divinità che etichetta come 'fut.ourgos' creatore di natura (*FLL 199*: credenza causale).

Sia detto una volta per tutte: Platone è un realista. Non sta parlando di concetti (a meno che non siano secondari). Sta parlando delle nature, che sono e rimangono situate nella natura (il processo globale di produzione (*FLL 189*)), - del modello secondo il quale quelle nature, quel processo naturale, funzionano. Si tratta di processi naturali determinati idealmente.

Una cosa del genere non interessa ad esempio allo scienziato (in quanto pessimista della natura e della cultura). Nemmeno l'astrattista è interessato a una cosa del genere (egli guarda solo all'eliminazione dei tratti individuali).

Queste cose non interessano nemmeno al concettualista (che fissa ciecamente i "concetti" (nozioni)).

Fondamentalmente, anche alcuni neoplatonici non sono interessati a queste cose (guardano lontano dal processo naturale come estranei al mondo, in una "sfera trascendentale").

Ma questo interessava Platon.

(b) Agli occhi di Platone ogni cavallo singolare, ogni gruppo di cavalli singolari (= collezione privata) si riassume nell'unità dell'unica "idea" (per esempio quella di "cavallo"). Questa sola, unica, ma onnicomprensiva idea governa il processo naturale (la natura) nella misura in cui è in gioco la sua realizzazione: dove un cavallo è accolto nel ventre della madre, lì l'idea 'cavallo' (il modello, il modello di lavoro) lo struttura attivamente. Così per tutti i cavalli possibili.-- Questa è la teoria platonica delle idee.

Nota - Aggiornamento dell'idea. (204/205)

E. De Strycker, *Bekn. geschied. v.d. antieke filos.*, 95, n. 39, dice: “I termini ‘eidos’ e ‘idea’ (*nota*: le parole con cui Platone parla del modello) denotano una struttura oggettiva,--non una rappresentazione nella nostra mente. Questa struttura è “perfetta” per quello che è: è il tipo ideale delle sue rappresentazioni nel mondo concreto.

Perché un artigiano faccia un buon lavoro, deve “guardare l’idea”; essa “deve aleggiare nella sua mente; deve essere presente nel suo spirito”.

Così, nel XVI secolo, il termine “idea” fu usato per “una rappresentazione ideale nella mente” e più tardi per qualsiasi “concetto”.

Tuttavia, questo non è mai stato il caso nell’antichità”. -- Così si vede l’evoluzione del significato del termine ‘idea’. Ma anche il suo tradimento, concettualista, astratto.

Eppure il significato originale, in altre forme, è ancora attuale.

Un modello.

Riferimento bibliografico : S.R., *Çe gène qui ‘photocopie’ l’ADN humain*, in: *Journal de Genève* 26.03.1988.

Un gene responsabile della mappatura (“copia”) del DNZ (acido desossiribonucleico) umano è stato appena rilasciato.

a. Gli scienziati professionisti avevano già esposto alcuni di questi tipi di geni in organismi primitivi, come virus, batteri o lieviti.

b. Ma è la prima volta che un tale tipo di gene è stato isolato in una cellula umana.

Il DNZ è una molecola molto “lunga” che risiede in tutte le nostre cellule individuali. Contiene le informazioni (*nota*: si prega di tradurre con “idee (parziali)”) che permettono ad ogni cellula (**i**) di vivere e (**ii**) di realizzare le sue funzioni (=ruoli).

Ora, ogni volta che una divisione cellulare ha luogo nel nostro corpo, questa molecola DNZ è costretta a produrre una copia di se stessa - una ‘fotocopia’, se volete - in modo che ciascuna delle cellule che emergono dalla divisione cellulare abbia tutte le informazioni necessarie (*nota*: idee (parziali) a sua disposizione).

La produzione di una tale immagine (“fotocopia”) della molecola DNZ è un’operazione delicata. Dopo tutto, se viene introdotta un’informazione errata, causerà il malfunzionamento o la morte della cellula. (...).

Così tanto per questo annuncio del gruppo di lavoro scientifico dell’Università di Stanford che ha fatto la scoperta.

Nota: *si* tratta effettivamente di ‘fusus’, ‘genesi’, processi procreativi, negli studi dell’Università di Stanford,-- cioè divisioni cellulari. Ed ecco un modello, un paragone (una ‘causa esemplare’, dicevano dopo Platone), all’opera. Noi diciamo “al lavoro”. L’informazione è attiva: determina (elabora) come saranno le cellule, come vivranno o

moriranno (in caso di fallimento), come funzioneranno.

Il 'funzionamento' delle idee etiche. (205/207)

(1) Presumibilmente, qualcuno decide di “agire con coraggio”. Questa qualità etica è più di un semplice processo naturale extra-umano. Appena decido di agire con coraggio, attivo le energie che sono attive nell’idea di “coraggio della vita”. Di più: allora ho un modello preesistente (paragon),-- legato o meno a modelli concreti-individuali (‘copie’), che posso vedere intorno a me, per esempio. Perché anche questi modelli non sono che copie, ‘eidola’, rappresentazioni, o anche ‘mimèmata’, imitationes, della sola, unica idea ‘coraggio’, che è la stessa in tutti gli esemplari, -- anche se ci sono numerosi dettagli (*FLL 202*) che rendono ogni singolo modello distinguibile da tutti gli altri modelli di coraggio.

(2) Karneades di Kurene (= Cirene; -214/-129; apparteneva a quella che è chiamata ‘la terza Accademia: -- una forma scettica di platonismo) ci ha lasciato, secondo il *De fato* (sul destino) di *Cicerone*, un - in questo contesto utile - modello di pensiero.

Abbiamo già accennato alle nozioni platoniche di libertà: *FLL 109* (libertà autarchiche); *117* (grado di libertà; *125* (sesso libero); *131* (libertà liberale); *183* (volontà di catarsi)).

Bene, stiamo ascoltando gli scettici Karneades su questo argomento.

(1).-- Gli stoici affermano: “Se tutti i fenomeni (eventi) sono portati dal processo di produzione chiamato destino, allora nulla (nessun fenomeno, nessun evento) è in potere del libero arbitrio”.

(2).-- Karneades si oppone a questo: “È vero che ogni evento ha una causa. Ma non è mai stato dimostrato che una causa non sia attiva indipendentemente da un’altra, per esempio la nostra volontà.

Ebbene, è un fatto osservabile che il nostro libero arbitrio causa alcuni fenomeni, eventi, senza una causa esterna, precedente (“fatale”). -

Così il processo di produzione, la ‘natura’, che gli stoici presuppongono e chiamano (destino), non genera tutti i fenomeni (eventi)”.

Riferimento bibliografico : M. Conche, *Carnéade de Cyrène (-214 /-129)*, in: D. Huisman, dir. , *Dict, des philosophes*, Parigi, 1984, 478/480.

Come Carneades, uno pseudo-platoneta, concepì ed elaborò la generazione dei suoi risultati, indipendente dal processo naturale, incluso il Fato, è mostrato in una sua rappresentazione a Roma nel -156.

M. Conche lo descrive così.

(1). La sua eloquenza può essere giudicata da due dei suoi discorsi, pronunciati quando era a Roma come inviato da Atene. Erano di tale natura che Catone convinse il Senato romano ad accogliere la richiesta degli Ateniesi, in modo che “i loro pericolosi inviati, tra cui Carneades, non rimanessero più a Roma”.

(2).a. Il primo giorno, Carneades aveva, in modo brillante, esposto tutto ciò che poteva essere portato avanti a favore della giustizia (= una vita di coscienza), sulla scia di Platone, Aristotele,-- Zenone (di Kition;-336/ -264; fondatore del pensiero stoico), Chrusippos (il Kilician; -280/-207; secondo fondatore della Stoa).

(2).b. Il secondo giorno aveva, in modo non meno splendido, messo a riposo tutto ciò che aveva affermato il giorno prima: aveva dimostrato che la ‘giustizia’ è solo una ‘parola’,--come ogni individuo--in particolare ogni romano--vuole solo ciò che gli è utile.--Fino a lì Conche.

Nota –

(i) Questo metodo scettico - chiamato ‘dialettica’ (*FLL 185*: “*una banda di giovani cani*”) - è in realtà un’eristica o tecnica di argomentazione per il gusto di argomentare. Ci si sviluppava a favore e contro in modo da provocare una sospensione del giudizio (‘ep.ochè’), cioè non essere in grado di fare alcun giudizio. Una cosa del genere - una tecnica di ragionamento fondamentalmente nichilista - non era ancora nota al suo pubblico romano dell’epoca.

(ii) La libertà non sta solo nel fatto che Carneades ha preso liberamente, senza motivo, la decisione di tenere quelle conferenze. Piuttosto, la libertà sta nella manipolazione giocosa degli argomenti a favore e degli argomenti contro. In questo modo si “gioca” con il ragionamento, astraendo dalla vita reale, che non può progredire con una cosa del genere.

Abbiamo visto *FLL 88* come, tra gli altri, P. Nietzsche definisce il nichilismo come la “spazzatura delle idee superiori” (che sono profondamente diverse dai “concetti” umani (concettualista), dalle “nozioni astratte” (astrattista)).

Ebbene, in Karneades abbiamo un platonista (era addirittura il capo dell'Accademia fondata da Platone), che prima difende brillantemente l'idea di ‘giustizia’ (sappiamo quanto questa idea fosse cara a Platone), ... e poi la distrugge cinicamente, -- sostenendo che, in effetti, il comportamento degli uomini è tale che è come se questa idea superiore non esistesse nemmeno.

Da una “idea superiore” li riduce a una “semplice parola”. Se questo non apre, con il suo pubblico romano, la strada a un tipo di nichilismo scettico!

Ebbene, una cosa del genere accade nella libertà: niente, certamente non un destino (concepito stoicamente) (al quale non crede nemmeno seriamente), né la Natura (il processo di produzione di tutto l'essere, -- passato, presente, futuro), che gli antichi greci sottolineavano particolarmente, la Natura, alla quale non credeva seriamente come fonte di atti liberi.

C'è un'idea platonica che può spiegare una cosa del genere, cioè ‘para.frosunè’ (*FLL 175*: oltre-pensiero): Karneades o reprime (inconsiamente) o sopprime (consapevolmente) - quest'ultima è la più probabile, data la sua alta formazione filosofico-retorica.

La luce dell'idea superiore “rettitudine” (cioè vivere coscientemente).

Questo implica che le idee etiche, certamente quelle più alte, provvedono in se stesse, nella natura stessa del loro essere, alla libertà umana.-- Qui sta la profonda differenza dall'essere ricevuto, ad esempio, nel grembo di un cavallo (*FLL 203*),-- che è un semplice processo della natura, senza l'intervento della libertà.

L'idea di giustizia, tuttavia, influisce sul processo della vita, ma in modo diverso dall'idea del cavallo. Abbiamo cercato di fare questa distinzione, da situare nell'idea stessa, sulla base sia della dottrina della libertà di Karneades sia, soprattutto, della sua applicazione di questa dottrina alla libertà, in forma nichilista.

Il Nichilista ci mostra acutamente come un'idea etica, di per sé, porta il suo opposto, l'idea non etica, il più possibile grazie alla libertà.

Conclusione generale.

Xenocrate di Chalkèdon, capo dell'Accademia (da -338 a -314), cercò una volta di dare una breve definizione dell'idea.

O. Willmann, Gesch.d.Ideal., I, 433, afferma: "Aitia paradeigmatikè, causa (= presupposto) esemplare,- ton kata fusin aei sun.estoton, di tutto ciò, - secondo la sua natura ('fusus'), esiste invariabilmente insieme".

In altre parole: **(i)** si parte da ciò che, secondo la sua natura d'essere (= forma d'essere, forma di vita) esiste invariabilmente insieme (per esempio tutto ciò che è oro);

(ii) quell'unità di sistema (quell'"insieme.esistente") ha una spiegazione, aitia, causa, causa;

(iii) Ma questa causa non si riferisce all'esistenza di tutto ciò che appartiene secondo la sua natura; si riferisce al modello, al paragone, secondo il quale è ciò che è.

In termini più semplici: un certo numero di esemplari di qualcosa (ad esempio tutto ciò che è oro) - gli "elementi" della "collezione" (oro) - appartengono insieme, anche se sono sparsi su tutta la crosta terrestre, perché mostrano una caratteristica comune (cioè essere oro). La 'causa' (elemento principale) di questo è il modello ('oro'). Quel modello, attivo nella generazione di ciò che esiste secondo quel modello ('kata fusin', secundum naturam, secondo la sua natura è l'idea (qui, in questo caso: 'oro'). La generazione (di 'oro' per esempio) può continuare all'infinito, nel processo della natura (raccolta infinita).

L'idea, dopo tutto, include non solo tutti gli esemplari reali (tutto ciò che è oro reale), ma tutti gli esemplari possibili.-- Abbiamo detto, "unità di sistema". Infatti, a parte l'unità di raccolta (tutti gli esemplari mostrano, ciascuno separatamente, l'unica proprietà, qui: Oro" (struttura distributiva)), c'è l'unità del sistema, cioè il fatto che il processo di generazione è lo stesso per tutti gli esemplari, che quindi hanno un'origine comune. Hanno questa origine in comune (struttura collettiva).

L'ideazione... Abbiamo, ora, l'omino che c'è in tutti noi, dietro di noi.

(i) *FLL 177/188* ci ha dato la visione della vera natura (capire: o immateriale (spirituale) o etica);

(ii) *FLL 188/197* ci ha dato la comprensione della natura individuale; *FLL 198/208* ci ha dato la comprensione della natura universale.

Ma come sottolinea con forza *F. Flückiger, Gesch.d.Natur.rechtes, I, 136*, Platone fa evolvere l'idea di 'natura', attraverso il suo stile di pensiero, da 'empirico' (sensoriale) a 'metafisico' (ideativo).

C.-- L'ideazione come metodo. (209/217)

Il piccolo uomo che è in noi è, in un certo senso, un fatto naturale, una facoltà, un'attitudine.-- Ma, come ogni cosa in natura, lo spirito che è in noi, almeno nei suoi effetti, è suscettibile di formazione e soprattutto di metodo.-- Prima, però, di chiarire questo aspetto, una parola sul nobile giogo.

O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, I, 439f., basandosi tra l'altro su Politeia (a.o. vi: 490), indica un ragionamento di analogia.

(1) Platone, come spesso, si collega ad un insegnamento arcaico che dice: "l'uguale è conosciuto dall'uguale". In termini di teoria dei modelli attuali, si potrebbe dire: "L'originale (ciò che è inconoscibile, almeno in parte) è conosciuto dal modello (ciò che è, almeno in parte, creduto)".

(2) Platon applica che.

a. L'occhio, perché è il più vicino alla forma d'essere del sole tra tutte le nostre facoltà, è in grado di conoscere il sole. La divinità fondatrice dell'universo ha:

(i) la capacità di vedere e (ii) tutto ciò che è visibile attraverso l'occhio, in sintonia tra loro.

Questo li rende simili agli animali da tiro, all'interno di un paio di imbracature. Ognuno dei due, quando viene disegnato, è in sintonia con l'altro, "unito", da un giogo che tiene insieme i due animali. Allo stesso modo, la luce del sole svolge il ruolo di un "nobile giogo": armonizza l'occhio e ciò che è visibile attraverso l'occhio.

b. Analogamente, la luce che emana dal bene (il valore senza dubbio; *FLL 58; 63*):

(i) il nostro spirito (l'omino dentro di noi); (ii) su ciò che nelle cose costituisce la natura (il vero, l'individuale o l'universale). Allineati come sono, tradiscono a loro modo un nobile giogo, la luce del "bene". Questo, di passaggio, è il nucleo di una metafisica leggera.

Ora, la formazione del piccolo uomo in noi - il metodo che gli si deve insegnare - non è altro che l'affinamento dell'"intenzionalità" (Brentano, Husserl) della nostra mente verso le cose nella loro natura.

Modello applicabile.

L'ideazione di 'tutto ciò che è oro'.

Riferimento bibliografico :

-- *V. Goldschmidt, Les dialogues de Platon (Structure et methode dialectique)*, Paris, 1947, 1/12 (Les étapes de la démarche dialectique);

-- *Platon, Der siebente Brief*, Calw, 1948, 36ss.

Come dice giustamente Goldschmidt, la conoscenza di qualcosa (un “essere” o realtà) ha fundamentalmente tre aspetti preparatori - nei quali, di sfuggita, questa conoscenza è già all’opera, naturalmente - cioè il nominare (in breve: nominare), la definizione concettuale (sempre in un linguaggio o in un altro) e il vedere.

Quello che nella *Settima Lettera* è chiamato il quarto aspetto, V. *Goldschmidt*, o.c., 4, è chiamato ‘la scienza’. Ma la traduzione Calw., 36, dice letteralmente: “die vollständige geistige Erkenntnis” (la piena conoscenza spirituale).

Platone, nella stessa *Settima Lettera*, menziona un quinto aspetto. Il traduttore di Calw., o.c.,36, lo riproduce come segue: “das Objekt (Idee), was eben erst sich - durch die Tiefe der Vernunft - erkennen lässt und das wahre Urbild des Dinges ist” (l’oggetto (idea),-- qualcosa che solo - grazie all’approfondimento della mente - si lascia conoscere e che è il vero paragone della cosa).

Sistemiamo le cose in modo diverso, per renderlo più chiaro: il nobile giogo fornito
(i) **Il soggetto**, - chiamato qui come “la scienza” o “la conoscenza spirituale completa”.

(ii). **L’oggetto**, - menzionato qui due volte,

(1) “la copia visiva”.

(2) “l’oggetto” (in senso stretto), cioè l’idea o “il vero paragone” (cioè della copia che guarda),-

(iii) **Il linguaggio usato** - espresso qui come;

(1) “la denominazione” (più brevemente: il nome) e (2) “la definizione del concetto”.

In esso, l’anima, il soggetto nel “nobile giogo”, registra in forme linguistiche ciò che pensa e afferra.

Modelli applicabili.

Ora che abbiamo uno schema, in cui la piccola persona che è in noi diventa improvvisamente molto più chiara, guardiamo alcune applicazioni.

L’ideazione del cerchio e dell’oro.

Prendiamo due tipi di ideazione, una matematica, l’altra non matematica, perché, in termini di definizione, le ideazioni matematiche hanno un certo vantaggio.

A.-- L’anima.

V. Goldschmidt sottolinea giustamente che ciò che Platone chiama ‘epistèmè’, scientia, scienza,-- ‘nous’, intellectus, intuizione mentale,-- ‘doxa alèthès’, opinio vera, opinione vera,-- tutti e tre sono da situare nell’anima,-- espresso modernamente, nel soggetto. Cfr. o.c., 4.

B.1.--La copia visiva. (210/212) “To eikos horomenon” (letteralmente: l’immagine visibile) è ciò che viene mostrato nell’”insegnamento visivo”.

(1).-- Platone, *Settima Lettera*, Calw, 36s., ci dà egli stesso l'esempio di "tutto ciò che è rotondo, circolare".

Per esempio, scrive: "La forma circolare è un'entità singolare, indicata da un segno di parola, che porta semplicemente il nome che abbiamo appena menzionato". L'esemplare percettivo è l'"immagine" realizzata in un corpo geometrico (dell'idea "forma circolare").

a. È alla portata dei nostri sensi esterni. Questa 'immagine' è l'opera per esempio del disegnatore o del tornitore (genesì,-- 'fusus' o 'genesis', parole che in greco arcaico significano causalità' o 'produzione' (*FLL 189; 203*),-- qui dal disegnatore o dal tornitore). Ma - aggiunge Platone - si può, per esempio, cancellare o distruggere quell'opera (perire, -- 'fthora', distruzione, caduta).

Dai Paleomilesiani in poi, si sottolinea che il sistema "sorgere/decadere" (ascesa e caduta) è una caratteristica sorprendente di ciò che accade in natura (*FLL S9: Tragedia*). Platone sottolinea questa caratteristica - l'impermanenza - in quasi tutti gli esemplari terreni di un'idea (che è essa stessa imperitura).

b. Una seconda caratteristica dell'esemplare è la sua imperfezione, la sua mancanza - Platone lo sottolinea con il cerchio disegnato. Un cerchio disegnato sulla terra mostra in quasi tutti i punti - in un modo o nell'altro - un pezzo di linea retta, - il che non è permesso secondo la definizione geometrica (di cui più avanti). E ciò che per un sofista come Protagora di Abdera (-480/-410; il suo materialismo gli fece concludere che esistono solo cerchi imperfetti,-- senza alcuna idea esprimibile in una definizione) era sufficiente per mettere in discussione le basi di una geometria teorica. "Non vedo mai, con i miei sensi, la definizione o, ancor meno, l'idea. Vedo solo dei cerchi materiali".

È così che si può descrivere la geometria protagorea. Protagora è rimasto bloccato negli esemplari visivi.

(2).-- Aggiungiamo, qui, il modello applicativo 'tutto ciò che è oro'. Per paragone - "Ho chrusos" è 'oro'. Si può mostrare uno 'statèr' d'oro, una moneta; si può mostrare un 'chrusoma', un oggetto d'oro, un ornamento. O un blocco d'oro non lavorato. Sono esemplari pittorici dell'idea di 'oro'.

a. Anche questo è stato creato una volta (certamente gli oggetti lavorati) e, forse, un giorno perirà.

b. Si tratta, ancora e ancora, di esemplari che - quasi certamente - non rappresentano mai l'oro nella sua purezza.

Ogni atomo d'oro può combinarsi con qualche atomo di un altro elemento chimico. Le impronte invisibili aderiscono a un gioiello chiamato "d'oro". Le persone dotate di poteri mantici (i cosiddetti sensitivi o "chiaroveggenti") "sentono" o "vedono" dentro e intorno a quel cosiddetto gioiello d'oro puro, le persone e le azioni che una volta erano associate ad esso (i cercatori di minerali, i fabbricanti, i venditori).

Conclusione: come la rappresentazione materiale del cerchio ideale non è mai un cerchio geometrico perfetto, così anche "ciò che è oro" è sempre "mescolato" al resto. E quindi mai la realizzazione dell'idea pura 'oro'. L'imperfezione è la seconda caratteristica.

B.11.-- L'idea (l'immagine). (212/216)

Gli esemplari - cerchi, campioni d'oro - sono sparsi nella natura circostante. Questa dispersione, tuttavia, non impedisce anche al bambino più semplice, quando ha sviluppato, secondo Piaget, un sufficiente senso di "raccolta" o "sistema", di pensare questi esemplari insieme. Questo pensare insieme è la prima manifestazione ('fainomenon', fenomeno) dell'ideazione in senso stretto.

Il bambino, in questione, agisce allora, inconsciamente, platonicamente:

(i) per esprimerlo in linguaggio platonico: "guarda la forma creatura, idea o eidos, in e, allo stesso tempo, sopra gli esemplari" ("apoblepei pros kuklon, pros chruson": guarda il cerchio (senza più), l'oro (senza più)), -- e scopre:

(a) la somiglianza (caratteristiche comuni; insieme) e

(b) la coerenza (proprietà comuni, ma comprensione collettiva; sistema) tra tutti gli esemplari attuali (e, nel tempo, tutti i possibili). Una psicologia piagetiana della "ragione" in sviluppo (la ragione strutturale, cioè) ha come condizione assoluta di possibilità "il guardare l'idea".

(ii) Per usare una seconda espressione platonica: quello stesso bambino prende l'idea, l'eidos (termine che i Fenomenologi, genere Edm. Husserl, usa ancora, anche se puramente descrittivo) come un 'modello standard', come un 'paragone' (in greco platonico: 'paradeigma', che è ancora in circolazione come 'paradigma'). Quando decidiamo se qualcosa è 'circolare' o 'fatta d'oro',-- se qualcosa è 'buono' (prezioso) o 'bello' (avvincente),-- se qualcuno è 'coraggioso' (FLL 205),-- se qualcosa è un 'cavallo' (FLL 202: 'equitazione'), allora prendiamo, di volta in volta, come standard l'idea corrispondente ai fenomeni menzionati.

Nota.-- Metafisica della luce.

Secondo M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel/Freiburg/Wien, 1959, 98, “metafisica della luce” è quella dottrina secondo la quale “la luce” è il presupposto sia della realtà (“essere”) sia della conoscenza, l’intuizione, di questa stessa realtà.- Nella misura in cui questa metafisica della luce parla della luce del nostro spirito, “il piccolo uomo che è in noi”, si parla di “teoria dell’illuminazione” (dottrina degli Illuminati).

Da Platone in poi, l’una o l’altra metafisica leggera si sviluppò in molte forme, tra cui quella di Sant’Agostino di Tagaste (354/430; il più grande Padre della Chiesa d’Occidente).

Beh, è ovvio che la dottrina delle idee è al centro:

(i) se non ci fosse l’idea, - nel cerchio lì disegnato per terra; - in quel pezzo d’oro, sul braccio della bella signora; - in tutte le cose in noi e intorno a noi, allora sia quel cerchio lì che quel braccialetto d’oro e tutte le cose materiali o terreno-psichiche sarebbero senza luce, opache, inaccessibili alla nostra mente (“anankè” (FLL 35), “assurdo”).

(ii) Se, nella nostra mente, la piccola persona che è in noi, non ci fosse una sintonizzazione (FLL 209: nobile giogo), diretta verso quella luce nelle realtà, allora noi, - allora il bambino in sviluppo di un Piaget non avrebbe l’intuizione. È perché la nostra mente è luce (fine) da qualche parte in se stessa che possiamo discernere la luce (fine) nelle cose dentro e intorno a noi (premessa, condizione di possibilità (FLL 54: *metodo ipotetico*)).

Quello che Platone (e con lui tutti i platonici) chiamava ‘anankè’, l’assurdo in noi e intorno a noi, è ‘tenebra’, labirinto, labirinto (Umberto Eco).

Ciò che nel linguaggio platonico si chiama “la nostra anima” non si trova più lì. L’”anima del bambino in via di sviluppo” (un’espressione comune) si perde in essa.

Nota - FLL 177/188 (la “vera” natura),-- **FLL 188/208** (l’individuo e la natura universale) ci ha insegnato, con grande precisione, cosa sia esattamente l’idea, in senso strettamente platonico (non nel senso nominalista (comune dal XVI secolo).

Si tratta del suo giusto posto nel metodo di ideazione.

Nota - Trascendenza e immanenza dell'idea.

Platone è stato erroneamente accusato di aver concepito le idee non solo come “immanenti” (presenti negli esemplari), ma soprattutto “trascendenti” (che vanno oltre gli esemplari, trascendendo gli esemplari).

O. Willmann, *Gesch.d.Id.*, I, 441, dice a questo proposito: i fenomeni, cioè gli esemplari dell'unica idea, sono, prima di tutto, dati sensuali, situati nell'immenso processo naturale, per i quali gli antichi greci, da Homèros (IX ed. a.C.) in poi, dai Paleomilesi (*FLL 189*), vivevano di tanta ammirazione.

Eppure, per quanto imperfetti ('imperfect', 'mixed'), proprio questi stessi fenomeni, nella loro 'fenomenicità', cioè la loro accessibilità sensoriale, ci mostrano la loro idea. Certamente nella forma estremamente povera-limitata di un solo esemplare (un elemento singolare della collezione totale), -- nella forma ristretta di un solo campione (induttivo), -- ma questo campione poi, platonicamente indicato come un esemplare dell'idea, in essa e sopra di essa. L'idea, dopotutto, funziona da sola in tutte le sue copie.

Conseguenza: secondo Willmann: ogni copia, per quanto povera, per quanto oscura, possiede una verità intrinseca. Ma, come *FLL 188* fa casualmente notare, “vero” qui significa, nel linguaggio platonico:

- (1) ciò che corrisponde al nostro pensiero nella realtà
- (2) ciò che è immateriale, anzi etico. Questo è, di passaggio, il concetto anagogico (verso l'alto) di verità, inerente ad ogni autentico platonismo.

Conseguenza: i fenomeni hanno una reale portata informativa. In altre parole, hanno qualcosa di serio da dire alla nostra mente pensante (portano - per usare un'espressione attuale - un messaggio (teoria dell'informazione e della comunicazione)).

Willmann sottolinea il fatto che - come, più o meno nello spirito di van Savigny (*FLL 06: un massimo di dettagli*), il nostro pensiero si approfondisce nei fenomeni - i fenomeni guadagnano in valore informativo.

Conclusione: pensare, come per esempio Nietzsche, che la dottrina delle idee sia una “fuga dal mondo” e la tanto odiata “dottrina dei due mondi” (*J. Sperna Weiland, Orientation (New Directions in Theology)*, Baarn, 1971-5, 23 (“*Christianity 'Platonism for the people', according to Nietzsche*”) è un errore radicale, -- per non dire un deliberato (e quindi colpevole e intellettualmente disonesto) travisamento della dottrina delle idee.

Nota.-- L'idea come "struttura collettiva". (215/216).

John Locke (1632/1704; illuminista anglosassone di stampo empirista), l'uomo talvolta chiamato "il fondatore dell'Illuminismo ('Enlightenment: 'Aufklärung')", come nominalista (concettualista), si sentiva incline a mettere in discussione la conoscenza della forma dell'essere.

O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Wien, 1859-5, racconta, brevemente, che Locke, per compiacersi della conoscenza degli esseri, osservava che "l'orafo sa meglio del filosofo che cos'è l'oro".

Vale la pena analizzare la risposta di O. Willmann. (O.c., 366).

(1) Fedeli al metodo di Platone, dobbiamo prima notare che Locke ha ragione: l'orafo, molto più del filosofo, va più a fondo nell'essenza del fenomeno 'oro'. Più dettagli conosce, migliore è la comprensione. Questo, questo è puro metodo platonico.

(2) Ma Willmann sottolinea una seconda fallacia del "Padre dell'Illuminismo (anglosassone)!"

(i) Goldsmith, a colloquio con il filosofo (di allure realista, almeno), può enumerare una serie di proprietà, solidamente, sperimentate da anni.

(ii) ma, quando il filosofo parla dell'essenza, platonica: l'idea "tutto ciò che è oro", intende "ciò che fa (= premessa) che tutte le molte proprietà enumerate dall'orafo costituiscano una sola idea (essenza, essenza).

In altre parole, intende la struttura collettiva o sistemica, presente nell'idea di "tutto ciò che è oro! Così, l'orafo (o, a seconda dei casi, il chimico) dirà che l'oro, 'aurum' (lat.), è un metallo con una 'massa' ben definita (che, all'interno dell'atmosfera terrestre, dà 'peso' all'oro),--con, nella chimica nucleare, diciotto isotopi conosciuti;--un metallo che è praticamente 'immutabile' (resistente alle influenze della natura), ma che, nonostante ciò, è molto 'malleabile'. È un metallo, che è praticamente 'immutabile' (resistente alle influenze della natura), ma tuttavia molto 'malleabile' (deformabile) e con un punto di fusione di 1.063° C. (standard internat. thermometr.),--oltre ad avere una solubilità per esempio nel mercurio; sì, bolle a 2.600° C. Il suo numero atomico, nella tavola di Mendelejef, è 79. E così via "con il (da von Savigny, per l'Ermeneutica Culturale, enfatizzato) massimo dei dettagli".

(A). Per il nominalista-concettualista Locke, questi "dettagli" sono una molteplicità sciolta e unita

(B). Per Willmann, il platonista, essi "non sono zusammengeratene, sondern zusammengehrigë Eigenschaften" (o.c., 365).

In altre parole, tutti questi, -- e molti altri, “dettagli” formano una coerenza: in natura, se si tratta davvero di un campione di “oro”, essi invariabilmente (e in virtù di una “struttura” chimica (un altro nome per l’idea) si presentano insieme! Locke, con la sua ironizzazione dell’idea, non può giustificare questo. Willmann ha ragione a insistere su questo. Platone era un teorico dei sistemi prima che il termine esistesse.

Conclusione: l’idea di ‘oro’ non è altro che la premessa del fatto ripetibile milioni di volte che le caratteristiche essenziali dell’oro sono sempre percepite insieme. Questo fatto “certo” (“positivo”) richiede una spiegazione. Vedere le proprietà come fatti riuniti dal caso, come insinua Locke (se lo farebbe ancora così facilmente dopo la nostra attuale teoria dei sistemi è una questione), è “spiegare” la coerenza sistemica per caso (tutti sanno che spiegare una serie di fatti ripetibili per “caso” è la peggiore delle spiegazioni possibili).

Ciò che è vero, nelle osservazioni di Locke, è il fatto che “l’essenza” dell’oro non è sensibile e - in questo senso stretto - “oscura” e, per il momento, rimane tale.

Willmann, *ibidem*, spiega questa “inoperosità” come segue.

(i) Il filosofo, come l’orafo, non può indicare da quale proprietà di base (elemento principale) hanno origine tutte queste proprietà dell’oro e, tra l’altro, comportano la loro unità (capire: coerenza)

(ii) Willmann dice: “Nella misura in cui (cioè se non si penetra in quel fattore unificante (*FLL 70: Analisi dei fattori*)) l’essere (*nota*: platonico: l’idea) è una ‘x’, una ‘qualitas occulta’ (*nota*: una qualità nascosta)”.

FLL 53/54 (il metodo lemmatico-analitico) ci ha insegnato un aspetto del modo di pensare platonico, cioè

(i) l’ipotesi (che è un punto principale),

(ii) ma con delle incognite (che è una variante del metodo ipotetico).

Quando l’orafo o, a seconda dei casi, il filosofo si occupa dell’oro, inizia con “un insieme di proprietà sciolte”, come dicono molto correttamente i nominalisti-concettuali.

Ma allo stesso tempo, essi presuppongono invariabilmente che questo fascio di proprietà sciolte formi un insieme sempre unito. Altrimenti, non arriveranno mai e poi mai all’“oro” come unità. Devono, per lo meno, supporre che vadano effettivamente insieme.

Nota: p. 217 manca o non esiste.

Nota: p. 218 manca o non esiste.

Nota - La portata del metodo ideativo.

Platone stesso - sottolinea V. Goldschmidt - ci ha dato la portata universale del metodo ideativo con parole chiare.

La settima lettera, Calw, 37, dice: “Ciò che è stato appena detto - a titolo di esempio - di ‘tutto ciò che è circolare’ si applica, ora, naturalmente, tanto alla figura e al disegno rettilineo quanto al circolare, - tanto al concetto di buono (*FLL 58*) quanto a quello di bello (*FLL 59*) e di giusto (*FLL 115*),-- per tutto ciò che è corporeo (sia prodotto artificialmente che in natura), per il fuoco e l’acqua e tutti gli elementi simili, per ogni creatura del mondo animale totale così come per ogni individualità dell’anima umana, per tutte le cause e le operazioni.

Ecco, tradotte nel modo più chiaro possibile, le parole stesse di Platone. Dice Goldschmidt, o.c., 5: “Questa delineazione del campo della filosofia dà l’impressione di comprendere lo studio degli ‘omni scibili’ (cioè, di qualsiasi cosa che sia anche lontanamente un oggetto di conoscenza)”.

C.I.-- I nomi. (219/221)

Per onoma’, nomen, il nome, è il termine, all’interno di un sistema linguistico, creato dalla capacità linguistica di un gruppo linguistico, -- termine, che è associato a un solo fatto.

Due commenti.

(Platone dice: il nome è creato in modo concordato (= convenzionale), sì, arbitrario. Non c’è nulla, dice, che impedisca d’ora in poi di chiamare ‘rettilineo’ ciò che ora si chiama ‘rotondo’, e ‘rotondo’ ciò che ora si chiama ‘rettilineo’. La coerenza della comprensione di questi termini sarà, nonostante questi cambiamenti e inversioni di nome, esattamente la stessa.

(2) - La seconda considerazione linguistica di Platone riguarda il linguaggio primario.

Herakleitos di Efeso (= Eraclito di Efeso; -535/-465; il primo “dialettico”) aveva, al tempo di Platone, un certo numero di discepoli.

Tra loro c’era un certo Kratulos, un tempo maestro di Platone (è sopravvissuto un dialogo con questo nome).

Riferimento bibliografico : A. Gödeckemeyer, *Platon*, 1922, 63f . Gödeckemeyer spiega ciò che segue:

a.-- La teoria eraclitea del linguaggio.

(a) Parte da un’umanità primordiale (umanità arcaica). Questa umanità primitiva ha fondato una lingua primitiva (lingua arcaica).

(b) Gli heraklitiani partirono da quel linguaggio primordiale per penetrare al vero “essere” delle cose.

Metodo.-- To etumon', il significato originale (o, a seconda dei casi, il vero) di una parola. Una volta scoperto il significato primario, si ha ipso facto (immediatamente) un'intuizione delle idee, che passa attraverso quei significati primari.

b.-- La critica platonica.

(1). Le ipotesi (FLL 54v.).

Platone, fedele al suo "metodo ipotetico", chiede un ritorno alle premesse...

a. Prima ipotesi: ogni fatto ha un nome che gli viene assegnato naturalmente. -- Questo nome naturale è stato cambiato molte volte nel corso del tempo (dall'umanità primitiva), conservato fedelmente fino al linguaggio odierno.

b. Seconda premessa: l'umanità arcaica era più vicina al mondo divino di noi. Aveva quindi una conoscenza più approfondita di noi, l'umanità successiva. Le parole primordiali, create da quell'umanità primordiale, corrispondono all'idea, alla vera essenza, delle cose da esse intese.

(2) La critica.-- Platone rifiuta la teoria oertale eraclitea per le seguenti ragioni.

a. Platone rifiuta l'idea che l'umanità primordiale consistesse solo di "uomini saggi" (cioè uomini con intuizioni sulle idee) -- tale che le loro intuizioni sulla natura della realtà, registrate nelle parole primordiali, sono ipso facto così corrette che il loro linguaggio primordiale può diventare, per tutte le generazioni successive, una fonte di conoscenza fattuale e vera.

b. L'uomo primordiale - per poter rendere le cose "oggettivamente" (= in modo veritiero) con parole primordiali - deve, in ogni caso, possedere prima l'idea del reale nella sua mente. Come prima umanità a dare nomi, nomi primordiali, alle cose, questa umanità primordiale non poteva assolutamente contare su parole già esistenti e 'sensate' (cioè idealmente valide).

c. L'ipotesi che i primissimi nomi delle cose siano emanati da "Dio" (FLL 198v.) - nel senso platonico, non biblico, della parola - è falsificabile dal seguente ragionamento.

Le parole singolari si riferiscono a comprensioni di base contraddittorie del "vero essere". Una classe di parole esprime il cambiamento incessante (in greco antico, 'kinesis', motus, 'movimento' (nel senso ampio di 'cambiamento')); l'altra classe esprime l'immutabilità duratura (in greco antico, 'stasi', tra gli altri).

Nota.-- Platone si riferisce qui alla contraddizione apparentemente incolmabile tra:
(i) la “dialettica” eraclitea, che vedeva nella natura stessa delle cose naturali la mutevolezza, cioè anche l’inversione nell’opposto (si pensi a uno stesso paesaggio che appare freddo in inverno e caldo in estate), da un lato, e,

(ii) dall’altro lato, gli Eleati, con a capo Parmenide di Elea (-540/ ...) e soprattutto Zenone di Elea (-500/ ...), che in greco erano chiamati “stasiotai”, letteralmente “sostenitori dell’immutabilità”.

I pensatori arcaici - di solito chiamati ‘Voor- o Presokratiekers’ - hanno impiegato molto tempo per colmare entrambe le posizioni, apparentemente inconciliabili (nel loro estremismo erano inconciliabili). Platone, tra gli altri, ha dato un contributo veramente profondo a questo.

Conclusione.

a. Qui, di nuovo, è evidente la teologia meliorativa (sottolineando il bene) di Platone (*FLL 152: Revolution in Archaic Theology*).

Suppone che “Dio” non possa dare origine a intuizioni veramente contraddittorie (contraddittorie) all’interno dello stesso sistema linguistico. Dio” deve, dopo tutto, avere un senso del linguaggio e soprattutto del pensiero.

Inoltre: rileggere *FLL 80 v. (Factor Analysis of Language)*,-- per capire che - nell’interpretazione platonica - ogni linguaggio deve essere un sistema reale, cioè un insieme senza contraddizioni sia di termini che di enunciati (ad esempio ragionamenti).

b. Conclusione: il metodo degli Heraklitiani (usare un linguaggio primordiale, analizzabile in qualche modo lungo linee ‘etimologiche’ nella nostra lingua attuale, per distruggere le idee dei fenomeni) è falsificabile.

Conseguenza: dobbiamo cercare di cogliere da soli l’essenza delle cose, senza queste deviazioni.

C.II.-- La definizione del termine. (221/227)

Platone, a quanto pare, possedeva già una prima teoria del giudizio e del ragionamento.

V. Goldschmidt, o.c., 6, sottolinea giustamente che gli elementi fondamentali di una definizione - nel senso di ‘definizione’ - sono ‘to onoma’ (il nome) e ‘to rhèma’, verbum, il verbo. Si potrebbe ora parlare di componenti nominali e verbali.

Platon sottolinea che la definizione, in quanto fenomeno linguistico, esibisce precisamente le stesse convenzioni e arbitrarietà dei “nomi” discussi sopra.

Abbiamo introdotto una divisione apparentemente illogica in *FLL 209* e *210*.-- Prima abbiamo parlato di un modello applicativo. Poi abbiamo citato due ('kuklos'/'chrusos'). Ma abbiamo aggiunto che c'era una differenza di definizione. Tocca un'intuizione di base.

(1).-- La definizione di "tutto ciò che è circolare".

1. Qui possiamo citare un'alta autorità, *Giovanni Battista Vico* (1668/1744), noto per i suoi (*Principi della*) *Scienza nuova* (1725), una delle opere che hanno contribuito a formare l'attuale filosofia della storia.

a. Nella sua Autobiografia, dice che - prima di tutti gli altri pensatori - apprezzava due figure, Platone di Atene (-427/-347), "con la sua incomparabile 'mente metafisica', e Cornelio Tacito (+55/+119; lo storico romano), "che rappresenta l'uomo reale, nei suoi libri di storia, dove Platone concepisce questo stesso uomo anche nella sua 'vera', cioè ideale, natura".

Vico ammirava questo sistema 'ideale/fattuale' (vedi *FLL 61/66*, dove abbiamo esaminato questo problema sia in epoca platonica che medievale).

Vico pensava che la dualità 'Platone/Tacito', 'ideale/fattuale', si potesse trovare in *Francesco Bacone di Verulam* (1561/1626; *Novum organum scientiarum* (1620; punto di partenza per le scienze sperimentali; cfr. *FLL 90*), -- tesi per la quale esistono alcune dichiarazioni dello stesso Bacone.

Conclusioni: Vico è qualcuno che attualizza il platonismo, lo ripristina.

b. Per Vico, ciò che chiama 'filologia' (scienza della lingua, della letteratura e della storia) è "la scienza degli atti umani" (*R.Lavollée, La morale dans l'histoire*, Paris, 1892,132).

Ebbene, una delle tesi principali di Vico è che noi, come esseri umani, comprendiamo meglio, in senso stretto, ciò che noi stessi abbiamo creato, ad esempio la matematica, che è una costruzione umana. "Un atto umano", per parlare con Vico

2. Quando, con Platone, cerchiamo una definizione di 'circolare', possiamo ripiegare su "un atto umano", cioè la costruzione assiomatico-deduttiva (platonica: 'sintetica' (*FLL 51v.*)). Tra l'altro, la seguente definizione: "ciò che, visto dalle sue estremità al suo centro, è ovunque ugualmente rimosso" (*Zev. Br., Calw.,36*). Tali costruzioni logico-matematiche rendono facile la definizione. Se il matematico, in seguito, ragiona in modo coerente, allora quella definizione è applicabile a tutte le istanze possibili. Che è la caratteristica principale di una definizione universale, cioè buona.

(2).-- La definizione di “tutto ciò che è oro”.

a. Tutti i dati empiricamente conoscibili forzano una definizione non costruttiva. Come dice *Ch. Lahr, S.J., Logique*, Paris, 1933-27, 498, ogni definizione empirica parte sia da almeno un esemplare (se no, semplicemente non se ne parla) sia da una definizione molto ‘nominale’ (verbale) per il momento,-per arrivare, gradualmente, grazie alla crescente verifica (con i necessari ‘correttivi’ o miglioramenti), ad una definizione ‘reale’ (materia). Questo fa una profonda differenza con le entità logico-matematiche e le loro definizioni.

b. Qui torniamo all’osservazione di Locke (*FLL 215*): l’orafo conosce la definizione di oro meglio del filosofo. Perché? Perché maneggia l’oro a mano. Anche il chimico che, per caso, maneggia l’oro in laboratorio, sa meglio del filosofo che cos’è l’oro, perché lo maneggia in modo scientifico e sperimentale.

In entrambi i modi di definizione, tuttavia, ci si deve accontentare di alcune caratteristiche - lasche -. Perché? Perché non si conosce l’”essenza” (l’idea) dell’oro, se non la si approssima attraverso una serie di caratteristiche correlate. Per esempio, si può, nel quadro di un Mendelejef (la sua tabella), definire “oro” come “ciò che esibisce il numero atomico 79”. Ma questa è una caratteristica.

Certamente, caratteristicamente, “de omni et solo definito” si applica: “il numero atomico 79” colpisce:

- (i) su tutte le copie (l’omni definito, su tutto ciò che è definito da esso) e
- (ii) solo su quelle copie (de solo definito, solo su ciò che è definito da esse).

Anche se l’idea nascosta ‘oro’, situata in e allo stesso tempo al di sopra di tutti gli esemplari, rimane una ‘scatola nera’ (una ‘x’ o ‘qualitas occulta’ dice O.Willmann), -- una ‘scatola nera’, come dicono gli elettricisti (quando non possono vedere in una connessione di fili, dentro la ‘scatola’), ancora è così “che l’artigiano guarda l’idea (*FLL 212*)”.

Questo, grazie a una definizione empirica (basata sull’esperienza, eventualmente sull’esperimento) delle proprietà, che si applica a tutte le istanze possibili ed è quindi, come definizione, “buona”.

Nota -- A cui si riferiscono le definizioni. (224/227).

Platone include sia le definizioni che i nomi nell'aspetto linguistico, in cui l'anima (il lato soggettivo), di fronte ai fenomeni (esemplari di qualche idea) (il lato oggettivo), esprime le sue intuizioni nel sistema linguistico.

Riferimento bibliografico : O. Willmann, *Gesch.d.Idealismus*, I, 433ff. (*quell'idea platonica*);

-- P. Fierens, *Les grandes étapes de l'esthétique*, Bruxelles/ Paris, 1945, 36/53 (*Platon*).

(A)-- Basandosi sulle analisi complete di Politeia x, Willmann distingue una triplicità:

(i) **L'idea o archetipo** ("archetupos", prima immagine di qualcosa);
Pensate all'idea 'dea';

(ii)a. **Una specie di esemplare;**

Si pensi alle due dee germaniche Frigg e la più tardi identificata Freyja (entrambe le dee hanno dato il loro nome al nostro 'venerdì', il sesto giorno della settimana, dedicato alla 'funzione' (FLL 190; 199) di 'scrivere d'amore' (fria = fare l'amore));

(ii)b. **Qualche tipo di artigianato o scultura artistica (sculture)**

Questo da entrambe le dee, per esempio.

(B)-- P. Fierens, nel suo capitolo sull'estetica platonica (la dottrina della bellezza e dell'arte), distingue un quarto aspetto, cioè la 'modella', qui nel senso più stretto di 'modella dell'artista', cioè la ragazza che, per 'ispirare' lo scultore, "sta in piedi o seduta come modella", -- nonché un quinto aspetto, cioè ciò che Fierens chiama 'l'idéal', il disegno, della scultura da scolpire.

Si prega di notare che questo design è un concetto. È un contenuto intellettuale. Ma non è un concetto teorico: è la comprensione di ciò che lo scultore vuole elaborare.

È vero che il suo concetto teorico di "dea" e quello che una giovane strega gli ha chiesto recentemente, cioè una doppia statuetta - schiena contro schiena - di Frigg e Freyja, corrono insieme, se volete. Ma la nozione di una statua back to back è un concetto.

Il fatto che i due concetti - teorico e progettuale - non siano la stessa cosa è dimostrato dal comportamento dell'artista:

(i) per il concetto teorico e "dea" e "Frigg, risp. Freyja", così come "scultura posteriore" egli consulterà due libri o articoli diversi (un manuale di scienza religiosa, che tratta l'idea (non il solo concetto) "dea" e anche le funzioni di risp. Frigg e Freyja; un manuale di scultura;

Che le dee, in stile nordico-scandinavo (si pensi all'arte vichinga), sono un po' delineate, -- libri, che per esempio dicono che sia libri che dicono, per esempio, che entrambe le dee nordiche erano maghe ('streghe', 'fattucchiere'), il che include il sacerdozio sacrificale, -- che erano dee del destino (destino favorevole e sfavorevole (o di emergenza)) (come maghe), -- che erano, allo stesso tempo, dee della pulsione amorosa ('amore') e della fertilità, -- libri che dicono cosa è esattamente, per esempio, l'arte vichinga o nordica.

(ii) Per i concetti artigianali e/o artistici - nella misura in cui questi non sono contenuti in quanto detto sopra - l'artista dipende sia dalle linee guida del cliente che dal proprio "spirito" (mente dell'artista), chiamato anche "ispirazione" (nel linguaggio mitico del Sud: "Musa").

Qui il carattere individuale viene in primo piano, una delle caratteristiche che lo distingue da (ciò che spesso si chiama) "concetti teorico-universali". La natura singolare dei concetti di design è sottolineata da P. Fierens, tra gli altri. Tali nozioni possono essere interpretate, inoltre, come modelli applicativi dei "modelli normativi" teorici.

Modello applicabile. Riferimento bibliografico : Al. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, New York, 1945-1; Parigi, 1962-2, 22/35 Ménon).

Koyré (1892/1964; l'eminente pensatore e storico della scienza e della filosofia), nel suo libro, richiama l'attenzione sul metodo.

(i) Koyré sottolinea il fatto che Platone scrive drammi (*FLL 197*): nel dialogo Menon sono le *dramatis personae*:

1. Socrate, l'interlocutore sempre centrale,
2. Menon (un condottiero tessalese (capo banda, al servizio di uno stato o di un partito), uno schiavo senza nome di Menon e
3. Anutos, che in seguito accuserà Socrate in tribunale (*FLL 36*).

(ii) Tema del dialogo: "Cos'è 'aretè'?" (*nota*: 'aretè, virtus, virilità e, più in generale, 'virtù' (tradurre con 'virtù' non è corretto)).

a. Ogni greco, a cominciare da Menon, sa - pensa di sapere - cos'è la virtù, la vitalità. E Menon risponde: c'è la virtù dell'uomo e della donna, del bambino e del vecchio, del libero e dello schiavo. "Ogni situazione, ogni azione ha la sua virtù". (A. Koyré, *O.c.*, 23, cfr. *FLL 190*: aspetto polifunzionale).

b. Ma Socrate, con la sua mente logicamente rigida, fa notare che Menon definisce solo dei tipi, non una natura generale (*FLL 198/208*).

Egli dà una tipologia (*FLL 27*), una gamma di tipi di virtù. Niente di più. Socrate insiste: “Definisci la virtù senza altro”.

Menon, con la sua “micrologia” (= termine usato da Hegel per indicare la ristrettezza di spirito, “piccolezza di mente”), non capisce. Socrate risponde: “Perché i sei tipi menzionati possano essere definiti “virtù”, devono avere qualcosa in comune, cioè una stessa “ousia” (“essentia”, essenza). Questa è la condizione di possibilità (premessa, ipotesi) del fatto che possono essere chiamate tutte “virtù”.

c. Al che Menon, che pensa di aver capito: “La virtù è la capacità di comandare”. Si riconosce il condottiero! Egli parla, ‘definisce’, dalla sua prospettiva (angolo di vista).-
- Al che Socrate corregge.

(a) Ancora: Menon definisce la totalità (tutte le virtù) per mezzo di una parte (un solo tipo); ebbene, ci sono tutti gli altri tipi di virtù!

(b) Menon pensa “specialista” (funzionale): non coinvolge nemmeno, nel comandare, la giustizia (*FLL 115: la personalità equilibrata*), cioè la coscienza.

Socrate, almeno quanto Platone, sono personalità, profondamente scioccate dall’assenza di preoccupazione etica intorno a loro. L’affievolirsi della democrazia ha aperto la porta a un pensiero senza scrupoli e senza coscienza. Così qui Menone, il condottiero: che uno sia adatto a comandare è una cosa; ma - dice Socrate (Platone) - comandare coscienziosamente è un’altra, il vero (*FLL 188*) modo di comandare. ‘Vero’ nel senso di ‘coscienzioso’ (etico).

In parole moderne: per Platone l’idoneità pura e priva di etica al comando è un’”astrazione”, nel senso di “para.frosunè”, che prelude alla questione della coscienza (*FLL 175; 207*). Nel senso di Menon la ‘virtù’ è una forma di ‘andreaia’ (*115: virtù maschile*),--che, senza coscienza, assume talvolta forme ciniche (senza vergogna, perché senza coscienza), come si vede quotidianamente nel comportamento dei tiranni, che sono adatti a governare, ma non hanno coscienza (*FLL 171: il tiranno, come i criminali (senza coscienza), vive di giorno in mezzo all’atmosfera notturna*).

“Definire” non appena si tratta di atti umani è co-definire eticamente. Questa è la definizione “vera” (tenendo conto della totalità dell’umanità).

d. Menon, nell'”opinione” di averla finalmente afferrata, risponde: “Socrate vuole una definizione generale. Bene! Guarda: ‘La virtù è sia il desiderio di cose ‘buone’ (di valore; *FLL 58*) che l’idoneità ad acquisirle”’. -

A cui Socrate, migliorando, risponde:

(a) “La tua definizione ha un termine di troppo, cioè ‘buono’ (prezioso), perché - e qui abbiamo una proposizione tipicamente socratica - nessuno desidera coscientemente cose ‘non valutabili’, ai suoi occhi ‘senza valore’”.

(b) Alla tua definizione manca un termine, cioè “giusto”, perché l’attitudine ad appropriarsi di cose “di valore” non è, di per sé, “vera” virtù (cioè “virtù; *FLL 114*: “*Dopo la virtù*”). Guarda il Ladro/Defegge:

i. bramano ‘cose di valore’, **ii.** e, così facendo, possiedono la capacità di acquisirle; -- ma non hanno coscienza; sono adatti solo ad acquisire, -- non ad acquisire con coscienza (‘rettitudine’)” -- così continua il dialogo.

Le definizioni si applicano ai concetti, non alle idee.-- Riassumiamo ora entrambi i modelli, quello dello scultore della doppia statua Frigg - Freyja e quello di Menon.

Quando lo scultore definisce, concetti generali o concetti individuali o di progetto,-
-definisce alla luce delle idee, per esempio l’idea ‘dea’, l’idea ‘scultura’, l’idea ‘Frigg/Freyja’ e così via (vedi sopra), ma non definisce idee, definisce concetti. Questi concetti non sono che “esemplari visivi” (modelli applicativi), attraverso i quali passano le idee, ma senza coincidere con esse.

2.-- Quando Menone, sotto Socrate, definisce, lo fa alla luce (per lui molto povera) delle idee (soprattutto condottiere - idee, come ‘idoneità al comando’, ‘desiderio di cose di valore’, ‘attitudine ad acquisirle’), ma definisce concetti, - generali, soprattutto privati, e soprattutto suoi, individuali, cioè condottiere - concetti).

Anche se le prospettive della strega e dello scultore, di Menon e di Socrate, almeno inizialmente, differiscono molto, tuttavia c’è comprensione reciproca. Ne abbiamo toccato la base, *FLL 37*: platonicamente parlando, c’è un minimo-essenziale di senso comune (= il piccolo uomo) in tutti gli esseri umani, come una comprensione comune. Questo grazie alla luce comune delle idee, che rimangono indefinibili.

D. Il lato riflessivo-introspeffivo dell'omino. (228/245)

FLL 120 ('Descrizione del carattere'), 137/140 (modello applicativo) ci hanno già dato una prima visione del metodo introspeffivo, risp. riflessivo, all'interno del pensiero platonico.-- Seguono, ora, i dettagli.

1.- L'elemento della "maieutica socratica". (228/231)

Nel *Theaitetos* 161 e altrove, Platone stesso menziona il termine "maieutikè technè", l'abilità della levatrice. In un senso metaforico, questo termine viene espunto dal metodo socratico delle domande e risposte.

(1) - Le domande - poste da Socrate in primo luogo, nei dialoghi di Platone - provengono effettivamente dall'esterno dell'anima. Ma provocano il lavoro interiore dell'anima: anche le risposte vengono da dentro l'anima.

(Questo metodo si basa, all'interno del pensiero platonico, sulla tesi che la vita di pensiero è un dialogo dell'anima con se stessa. Secondo A. Koyré, *Introd. à la phil. d. Platon*, 15, n. 1, ogni autorità esterna è quindi "messa tra parentesi" (il che non implica che Platone, pensando, non accetti l'autorità; questa autorità esterna è metodicamente sospesa). Filosofare' è, quindi, l'elaborazione metodica di questo dialogo interiore'. - Ma, dice Koyré, ibidem, 'fare filosofia' è, in secondo luogo, un dialogo - da anima a anima - con i compagni di pensiero. Parlare con i propri simili è estendere il dialogo interiore verso l'esterno. Nel processo, la ristrettezza (le "prospettive") di un'anima individuale (autarchica, autocompiaciuta; *FLL 30; 189*) è abbattuta dalla prova delle proprie intuizioni contro quelle degli altri.

Conclusioni.-- L'interiorità, il parlare con se stessi, è di prim'ordine, ma non esclusivo (autocompiaciuto).

Nota.-O.c., 20, Koyré ritorna su questo.-- (a) La grande ricerca di Platone era la "vera scienza" (*FLL 188; 214; 226: ideale anagogico* (alto sia immateriale che etico)). Questo, come correttivo ad una società che si sta deteriorando.

(b) Ma tale "vera scienza" non si trova nei testi e (aspetto linguistico) nei libri. L'anima - sempre l'anima - non si fa imporre dall'esterno la "vera scienza": è in se stessa, grazie a se stessa (grazie al lavoro interiore) che raggiunge la meta prefissata.

Modello applicativo.-- Nel *dialogo di Menon* troviamo, di questo, un modello del metodo maieutico, ma sullo sfondo della dottrina reincarnista (*FLL 104*: anamnèsis).

(a).-- Menon, insieme a Socrate, osserva di non sapere nulla della vera natura della virtù (etica). Ma, come molti dei suoi contemporanei, risponde con una contro-domanda allora di moda: “Beh, non ne sappiamo niente. Ma come si arriva a cercare ciò di cui non si sa nulla?”

Nota: questa domanda sul modo è presa molto seriamente da Platone. Secondo lui, c'è sempre un lemma (*FLL 53*), un'intuizione provvisoria (un modello con poche incognite), che spinge alla sperimentazione (ulteriori analisi).

(Platone, attraverso Socrate, confuta l'obiezione in due modi:

(i).-- Come più di una volta, egli propone un mito (*FLL 152*), cioè la reincarnazione (*FLL 104*). L'anima immortale esisteva una volta, in un mondo, in cui “vedeva” le idee (come una luce, che viene illuminata). Dopo lo shock della nascita, può venire a ricordare.

A proposito: - Come filosofo, Platone vede in quel mito nient'altro che un lemma, una soluzione provvisoria.

(ii).-- A parte un appello a un mito, Platone (Socrate) si impegna in un esperimento. Da *Menone* 81 a 84a Socrate interroga uno schiavo. Non per mezzo della ‘didachè’, l'apprendimento dall'esterno (si pensi al metodo autoritario), ma grazie all'‘anamnesi’, l'evocazione di conoscenze precedenti, da vite precedenti (nell'altro mondo), Socrate ricava dallo schiavo analfabeta ma di lingua greca un teorema fondamentale della matematica di allora.

Disegna, cioè, un quadrato nella sabbia. Lo schiavo ne conosce il nome. Ma non molto di più.

(2) ‘**Aporia**’ significa letteralmente ‘rimanere bloccati’, non essere in grado di uscire. Ecco: arrivare a capire che, invece di sapere, non si sa.

(2) **Episteme.**-- ‘Epistèmè’ è letteralmente ‘qualsiasi forma di sapere’. Qui platonico: ‘la vera scienza’, (che l'anima porta). Rendendosi conto di non sapere, lo schiavo comincia a cercare con Socrate. Aiutato dal metodo maieutico, non ‘didattico’ (= trasmesso autorevolmente).

Socrate, a un certo punto, ingrandisce il lato del quadrato.

“S(S): Qualcosa che è quattro volte più grande (= più esteso) di qualcos’altro è doppio?”

Sl.: No, per Zeus!

S: Che cos’è allora?

Sl: Quadruplo!

S: Quindi, raddoppiando la linea (*nota*: lato del quadrato disegnato da Socrate), non hai raddoppiato l’area, ma l’hai quadruplicata?

Sl: È così.

S: Quattro volte quattro fa sedici, giusto?

Sl: Sì”.

Nota - Lo si può disegnare su questa carta secondo la geometria pitagorica dell’epoca. Si sa che i Paleopitagorici lavoravano con i cosiddetti numeri quadrati (in latino quadrati, quadrati) - numeri che essi, spazialmente, disegnavano.

Lo schiavo analfabeta (Sl) dapprima risponde alle domande di Socrate (S) in modo errato, per poi rispondere correttamente, come mostra il precedente estratto del dialogo.

Nota - Sarebbe necessario dare tutto il brano che applica la maieutica di Socrate allo schiavo per capirlo chiaramente, ma occupa molte pagine. Qui è necessario dare un esempio del metodo maieutico.

Conclusione-- Koyré, o.c.,26, riassume: “Lo schiavo non aveva mai imparato la matematica. Inoltre: inizia facendo degli errori. Eppure, gradualmente, riesce a dare risposte corrette alle domande di Socrate. Il che è la prova evidente del fatto che lui conosce quelle risposte, senza dubbio senza rendersene conto.

Infatti, le domande di Socrate non gli insegnano nulla (*nota*: in modo autoritario, instillato dall’esterno); non fanno altro che richiamare nella sua coscienza, -- quindi risvegliare nella sua anima, una sorta di conoscenza dormiente e inconscia che già possedeva.

Osservazione critica: qualcosa che Koyré, nel passus citato, non affronta è la questione se questa applicazione del metodo maieutico possa, anzi, debba essere interpretata in modo diverso da quello reincarnista. La dottrina dell’anamnesi reincarnazione è solo uno dei possibili postulati che spiegano l’esperimento citato, naturalmente.

Inoltre: Koyré, o.c.,25, n. 3, dice che Platone stesso ha sottolineato il carattere puramente ‘mitico’ (cioè non ancora filosoficamente chiarito) dell’anamnesi. Cosa riconosciuta anche da E.W. Beth (*FLL 80*), che sottolinea che, inizialmente, Platone cerca di spiegare molto sulla base del reincarnismo, per poi valorizzare molto di più la ‘stoicheiosi’.

Che un'altra ipotesi (*FLL 51 e segg.*), un altro fattore (*FLL 70 e segg.*), che è proposto in quell'ipotesi, sia concepibile, appare da ciò che un J. Piaget (1896/ 1980; Psicologo strutturale) ci ha insegnato sulla capacità di pensiero logico, risp. matematico, -- che è stato già discusso nella stoicheiosi platonica o analisi dei fattori -- alla maniera del tempo, certo.

Potrebbe essere, in particolare, che lo "stoicismo", che viene con "il piccolo uomo" in tutti noi - quindi anche nello schiavo senza nome di Menon - abbia fatto capire allo schiavo che il raddoppio della lunghezza dei lati non significava il raddoppio dell'area del quadrato, ma il quadruplo di essa.

Che una memoria profonda, da una vita precedente, -- dalla visione di idee, da qualche parte in un 'mondo ideale', prima di questa vita, -- dal processo di apprendimento che è stato attraversato, in un sistema di apprendimento per la matematica (le due ipotesi sono, platonicamente parlando, perfettamente concepibili), prima di questa stessa vita, -- che tale memoria profonda possa essere parte della causa della conoscenza auto-implicativa dello schiavo senza nome -- 'auto-implicativa' ci sembra, qui, un termine migliore di 'riflessivo-introspettiva': Intende dire "coinvolgere la propria anima", -- il che è perfettamente possibile. Ma non chiaramente e definitivamente provato, forse addirittura indimostrabile, dalla maieutica socratica.

Platon doveva essere ben consapevole di questo. Ma forse, per far entrare l'apprendimento auto-implicativo (nelle menti recalcitranti che lo circondano), ha voluto semplicemente attaccarsi ad una dottrina corrente, la Reincarnazione. Niente di più.

2.-- L'elemento "microcosmo/macrocosmo". (231/232)

O. Willmann, *Gesch.d. Id.*, I, 441, aggiunge, al nostro piccolo capitolo sul lato riflessivo della piccola persona in tutti noi, un antico modello di pensiero. Gli etnologi hanno stabilito che praticamente tutte le culture arcaiche, per quanto 'primitive', vedono l'uomo - sia individualmente che collettivamente - come una rappresentazione riassuntiva ('similitudo', somiglianza) e partecipazione (partecipata', prendere parte al cosmo) della realtà totale, qui designata dal termine 'cosmo'.

L'anima - invariabilmente l'anima - porta in sé le "tracce" della verità (da intendersi platonicamente). Allontanandosi da questo mondo materiale e da ciò che è percezione sensoriale, l'anima rintraccia letteralmente la verità che può essere trovata nel suo essere più profondo.

Immediatamente, naturalmente, si riprende.

Un'applicazione: "Il proverbio delfico 'Gnothi seauton' (Conosci te stesso) assume così un nuovo significato: la conoscenza di sé è la conoscenza dell'universo, poiché la nostra anima, nelle sue profondità, porta la verità sull'universo". Così O. Willmann.

3.-- L'elemento 'mania' (invasione e ruggine). (232/238)

L'anima è, infatti, così profondamente coinvolta nel cosmo che Platone, in due luoghi (*Faidros* 265 a/b e *Timaios* 86b), si sofferma esplicitamente sull'intossicazione.-
- *Faidros* 265 a/b è più completo di *Timaios* 86b).

Riferimento bibliografico : 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).

(A).-- Tipologia generale.

Nel *Faidros*, Platone distingue, fundamentalmente, tra due tipi radicalmente diversi di "intossicazione". così, per esempio, è l'intossicazione patologica.

1. Nel *Timaios*, che fu scritto molto più tardi, Platone parla prima dei "nosèmata", le malattie, di "to soma", il corpo. Solo allora parla delle malattie della 'psuchè', l'anima, propriamente detta. La malattia dell'anima è, secondo lui, 'a.noia', la senilità (letteralmente: 'assenza di 'nous', spirito).

Secondo lui, ci sono due tipi di malattia:

'*a.mathia*', "ignoranza" (intesa come: mettere il "nous", la mente, fuori azione);
'*mania*', stato di ruggine;-- così ad esempio forme stravaganti di piacere o dolore.-
- Non dice di più su questo nel *Timaios*.

2. Nel *Faidros*, Platone è più elaborato.-- Anni prima del *Timaios*, dice che ci sono due tipi di intossicazione.

a. L'intossicazione può derivare da una malattia umana

b. L'ebbrezza può, tuttavia, derivare anche dal medianismo divino (chiamato anche: 'mediamismo').

Qui Platone distingue quattro tipi principali, che spiegheremo brevemente.

(B).-- Tipologia speciale.

Tre termini, più o meno sinonimi, caratterizzano l'"intossicazione".

a 'Mania', intossicazione (spesso tradotto erroneamente come 'rabbia' (l'intossicazione può assumere questa forma, naturalmente) o 'follia' (insanità mentale) (l'intossicazione può includere questo); - 'mania', intossicazione, è un plurale di stati di attività mentale fuori dal comune.

b. enthousiasmos', 'spirito guida', letteralmente: essere 'guidato' (= deriva) dall'interno (auto-implicativo) da una divinità ('theos'). Spirito' è, in olandese antico, 'forza psichicamente attiva'.

c. epipnoia", ispirazione. (*Faidros* 265b; *Laws* 811c), cioè l'ebbrezza vista nel suo risultato, cioè la divinità presente nell'anima (qui da intendersi molto ampiamente: anima ancestrale, qualche spirito di natura, una divinità stretta)

(i) genera una "intossicazione", cioè un superamento delle normali capacità umane (cfr. "Potenzialità umane") e

(ii) dare qualcosa della sua conoscenza o abilità.

a. Nota - Ciò che sfugge a Rouget (e a molti altri) è la struttura catartica (*FLL* 181, 186) all'opera nella 'mania' data da Dio:

(i) si presuppongono conoscenze e ragionamenti ordinari;

(ii) è purificato dai suoi difetti, dalle sue mancanze (la stretta "catarsi" o aspetto di pulizia);

(iii) è elevato ad un livello superiore - il divino.

b. Nota.-- Traducendo il termine 'katoche', Rouget, che, a quanto pare, non sa per propria esperienza - Erodoto direbbe 'aut.opsia', grazie alla propria esperienza diretta - cosa significhi l'espressione di Platone 'kat.echein', tenere in pugno, lo traduce troppo leggermente con il francese 'possession'.

Katochè', possessio, può significare per noi 'possesso', ma allora il termine era sia più neutro che più ampio. Qui: la 'mania', l'ebbrezza, l'esaltazione della mente, è - sulla base di 'enthousiasmos', la presenza della divinità - una delle forme di 'essere in preda a (quella) divinità'. -- Lo vedremo ora.

a -- L'intossicazione mantico.-- Secondo Platone, il dio Apollon è presente qui nell'anima. Per esempio, nell'anima di Puthia, la chiaroveggente che a Delfoi (Delfi) pronunciava i suoi "oracoli" in tutto il mondo greco e che era conosciuta e soprattutto apprezzata, anche dalle menti più sofisticate, persino da Platone.

b -- L'intossicazione telestetico - Platone dice che qui Dionusos, il dio noto per la sua stravagante rusticità, lavora terapeuticamente nell'anima.

Spiegazione.

(i) Qualcuno commette un errore, rispetto a una divinità (= all'interno della funzione (area di lavoro di essa; *FLL 190*));

(ii) questo crea, nel cuore della divinità 'offesa', una sorta di 'risentimento' (*FLL 148: 'profondamente scioccato'; 161 (risentimento)*), che provoca un 'atè' (*FLL 149*) o giudizio della divinità; -- questo si manifesta in qualche calamità - nonnormale (paranormale) - che diventa l'occasione per qualche terapia. Platone colloca tra gli afflitti quelli che chiama 'Bakchanten' (persone occupate dal dionisiaco), --anche chiamati 'Korybanten'.

Rouget, o.c., 283, ritiene che questo tipo di "intossicazione" possa essere interpretato come segue:

a. Si applica alle persone che - più facilmente di altre - escono dal loro equilibrio psicologico;

b. La "causa", per coloro che sono dotati manticamente, è il risentimento di una divinità, e l'"effetto" è una "intossicazione" (follia causata da Dio);

c. la terapia comprende:

(i) un insieme di riti (*nota:* atti sacri o "noi" registrati), compreso un "motto" musicale (un verso, ma musicale), che si esprime (lentamente o rapidamente) in una danza;

(ii) questo rituale vuole, coscientemente, riavviare la mania già esistente (e considerata malata), l'ebbrezza, ma, questa volta, controllata dal rituale;

(iii) Platonicamente parlando, questo rituale cerca di riportare il "malato" in conformità con il "movimento" complessivo del cosmo (*FLL 232: Conoscenza dell'universo*), che - sempre platonicamente (e paleopitagoricamente) parlando - è un movimento ordinato;

(iv) Il fattore decisivo, tuttavia, sembra essere il perdono sacrificale della divinità che ha "causato" il malanno.

Il risultato: beneficio terapeutico.

c. -- L'intossicazione poetico.

Qui sono le "musai", le Muse, che anche al tempo di Platone e di Aristotele - anche dai "scientificamente colti" di quel tempo - sono venerate in una specie di "fratellanza", che trovano nell'anima la "vera" poesia (non legno-razionale), -- traboccante di "ispirazione" --; la poesia "razionalmente" costruita non è considerata "vera" poesia nemmeno da Platone, che era molto nella pura attività mentale.

Nel suo *Ione 534b*, Platone dice che chi "recita" l'Iliade omerica, per esempio, è di solito ispirato dall'anima di Homèros stesso.

Il risultato: vera poesia,

d -- L'intossicazione erotico - Questa 'follia' (in senso molto ampio) è causata dal dio Eros o dalla dea Afrodite.

Il risultato: una vera pulsione amorosa (*FLL 112/114: amore tra ragazzi e altri tipi di 'eros'*).

Nota: per quanto riguarda la 'terapia', Platone, come abbiamo visto, troppo brevemente, (*FLL 111*), aveva le sue opinioni. Nota: la triade dell'anima 'grande mostro / meno grande leone / piccolo uomo' gioca, nelle sue terapie, il ruolo decisivo. L'enfasi è sullo "spirito" e sulla "spiritualizzazione". Così che, attraverso la rappresentazione di Platone, ad esempio, dell'ebbrezza telestiale, possiamo sospettare che egli non fosse così intento a farlo.

Nota.-- Eppure Platone è e rimane onesto: come dice Rouget, egli non caratterizza l'ebbrezza brevemente abbozzata sopra in termini di "follia". Né l'amnesia retrograda, -- né (ciò che sarebbe peggio) la schiuma alla bocca o gli occhi contorti o la testa inclinata all'indietro o il corpo concavo sono citati come caratteristiche dei quattro tipi di intossicazione.

Conclusion: anche se molto stimolante, Platone non cade, a questo proposito, nel razionalismo illuminato.

Nota -- Rouget usa il termine francese "transe" per tradurre "mania" (in inglese: "trance"). La parola sembra derivare dal latino transitio, passare (a un altro settore della realtà).

Comunque, abbiamo una buona parola olandese per 'intossicazione' (qualcosa di intossicante ti porta fuori dal tuo stato mentale 'ordinario'). Viene in mente il comportamento di acquisto di molti dei nostri contemporanei, che Ernst Dichter (allievo di Freud, ma psicanalista del marketing) ha studiato e descritto molto attentamente:

(i) non "coscientemente" (considerando logicamente), tranne che per una parte a volte molto piccola,

(ii) anche non "inconsciamente" (ad esempio per paura dell'ignoto o perché si è ereditato il pregiudizio da qualcuno),

(iii) ma piuttosto "inconscio" (caratterizzato da Ernst Dichter come - ciò che egli chiama - "i veri riflessi automatici"): chi non ricorda di aver mai comprato qualcosa che in termini greci antichi potrebbe essere chiamato "mania", impulso irragionevole? L'olandese 'roes' è meglio tradotto con 'impulso irragionevole'.

Questa è la nostra ultima parola sugli "elementi" (fattori) all'opera nel profondo dell'anima.

Nota.-- Che Platone, come uomo tradizionalmente religioso, creda nell'operare delle divinità, lo abbiamo già incontrato (*FLL 177vv 198*). Questo è dimostrato da ciò che precede immediatamente, di nuovo.

Riferimento bibliografico :

-- E. De Strykker, *Bekn. gesch.*, 111/114 (*Teologia*);

-- W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)*, Paris, 1966, 10s. (Platone);

-- A.E. Taylor/ Ph. Merlan, *Platone*, in: *Enc. Britann.*, Chicago, 1967, 18 (*Teologia naturale*).

Ecco, ora, in breve, uno schizzo della 'teologia' di Platone, termine che fu creato da Platone e dal suo allievo Aristotele, tra gli altri ("Da questa prospettiva la filosofia di Platone appare come se raggiungesse il suo culmine in una teologia, -specialmente: nella *Politeia* e nelle *Leggi*" (secondo W. Jaeger, o.c., 11).

A.-- 'A theion',

"Tutto ciò che è divino" ("il divino") è, in molti testi platonici, opposto a "umano, mortale, visibile". In senso pieno, le idee sono qualcosa di divino ("ideocentrismo"). Ma tutto ciò che ha a che fare con le idee o è simile ad esse (metonimicamente, metaforicamente), Platone chiama anche "qualche cosa di divino". Così, per esempio, l'anima, la comprensione degli esseri, la filosofia.

B -- Le molte divinità.

Il politeismo è, essenzialmente, extra-biblico. Eppure anche Gesù, a volte, usa il termine 'divinità' (per esempio, nel Vangelo di San Giovanni). La "divinità", nella definizione di Platone, è "un essere posseduto dalla forza vitale (*FLL 179*) a tal punto da essere semplicemente immortale (da cui: "le divinità immortali"). Inoltre, è strutturata proprio come noi: la 'divinità' possiede sia l'anima (meglio: è anima) che il corpo (nota: un corpo sottile). Entrambi, anima divina e corpo divino, sono una sola forma di essere, e questo per l'eternità.

Astro.theo.logy.

I corpi celesti ("astra" = corpi celesti) sono "divini" in un grado speciale nel senso appena descritto. Essi consistono in un'anima supremamente perfetta e in un corpo supremamente delicato; sono quindi eternamente beati. Questo aspetto del platonismo sarà - come dice P. Festugière - molto forte nel periodo ellenistico-romano dopo Platone. Le divinità "atrali", dopo tutto, stanno al di sopra delle divinità della polis tutta locale (per l'"oikoumenè" (intero mondo abitato), che emerge dopo Platone.

Mondo o anima del cosmo.

Le divinità sono strutturate gerarchicamente (= ordine di grado). Il vertice della gerarchia è il cosmo totale. È “come un essere vivente visibile (perché ha il potere della vita), che comprende tutto ciò che è visibile” (*Timaios* 92c).

Il cosmo è “divinità”, ma percepibile con i sensi. Il che implica una “deificazione” anche della sostanza grossolana. Anche la divinità cosmica è duale: quell’immenso “corpo” è animato dall’anima cosmica o mondiale.

Nota: l’antica credenza popolare trova qui la sua espressione platonica: il “mondo-anima” è la provvidenza, che assegna ad ogni essere la sua funzione (*FLL 190*) (“destino”), la base di un’analisi platonica del destino.

Nota.-- Quando Platone, in un certo numero di passaggi, parla di “ho demiourgos”, il Demiurgo o Pacificatore, si riferisce molto probabilmente all’anima cosmica, nella misura in cui essa stabilisce l’ordine.

Nota - Come già detto (*FLL 31*), è solo con gli Albini di Smurna che emerge il sistema di idee veramente teocentrico.

Leggi x.

Come spiegano Taylor/Merlan, a.c., 33, Platone fonda una teologia fisica o filosofico-naturale piuttosto che una teologia puramente mitologica (o meglio, una che va oltre e al di sopra di questa).

I miti, secondo Platone, raccontano storie fin troppo infiammatorie (che possono essere vissute, per esempio, nei licenziosi sogni notturni (*FLL 111,172*)).

Eppure Platone non cade nell’altro estremo:

- (i) **L’ateismo** (non credere nemmeno nelle divinità politeiste),
- (ii) **il governo immorale dell’universo** (vedere l’universo governato o ordinato in modi che non possono essere giustificati in coscienza),
- (iii) **la credenza immorale nel sacrificio** (credere di poter “corrompere” le divinità facendo sacrifici - senza inversione etica (*FLL 234*)).

Queste tre opinioni dissenzienti sono eticamente irresponsabili e politicamente dannose (quest’ultima: la vita della comunità, col tempo, ne soffrirà).

Nota - L’“anankè”, il disordine senza senso (*FLL 35*), visibile e tangibile nei mali naturali e specialmente morali in noi e intorno a noi, è il risultato di anime malvagie e disordinate, incluse le anime di divinità ‘malvagie/disordinate’. In questo senso Platone non è un panteista, che presupporrebbe una divinità vagamente cosmica.

Opm.-- L'aggiornamento etnopsicologico.

L'etnopsicologia è la coesistenza di psicologia ed etnologia.

1. Ciò che “fa torto” a Platone nella religione mitica e nella teologia è il fatto che, con il metodo puramente ipotetico, copiato dai matematici del tempo (*FLL 51/54*), anche se adattato ai dati non matematici della vita nel cosmo, egli non poteva trattare così facilmente lo stadio mitico, che sapeva essere animato, così come una pianta animata.

2. Proprio lo stesso problema, ma con un nuovo fattore, cioè il razionalismo illuminato (Cartesio; -- Locke, Voltaire, -- Kant), pizzica letteralmente la “scienza” psicologica di oggi.

“Questo è un fatto, ma le sue conseguenze - sia scientifiche che economiche - sono notevoli. A l'heure actuelle, l'on peut raisonnablement penser que plus de 80 % des habitants de la planète recourent à des techniques thérapeutiques traditionnelles,-- telles shamanisme, la possession, les voyances, les guérisseurs synchrétiques divers”. (*Tobie Nathan, Le sperme du diable*, Parigi, 1988,13).

Nota: T. Nathan è l'autore di *Psychanalyse païenne (Essais ethnopsychanalytiques)*, Parigi, 1988, un'opera che si basa sul suo *La folie des autres*, Parigi, 1986.

Quello che Platone ha fatto con la sua (troppo breve) descrizione dell'intossicazione, Nathan lo fa nelle opere sopra citate: descrivere le basi tecniche dei metodi di guarigione all'interno delle culture arcaico-primitive (e quindi il pensiero ‘mitico’) (soprattutto la cultura del Maghreb). Come professore di psicologia clinica e patologica all'Université de Paris VIII, Nathan dirige la *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*.

A proposito:

-- G. Devereux, *Femme et myth*, Paris, 1982 (soprattutto la bisessualità),

-- così come *Baubo (La vulve mythique)*, Parigi, 1983,

Entrambi sono opere di etno-psicoanalisi. Devereux continua ad essere il leader di questo movimento (utilizzando lo strutturalismo come metodo, come suggerito da J.P. Vernant, in *Mythe et pensée chez les grecs*, I/III, Paris, 1971).

Cfr. anche G. Welter, *Les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paléopsychologie)*, Paris, 1960.

4.-- L'elemento "immaginazione".

Il metodo introspettivo ci mette in contatto con il nostro io interiore. Comprende il metodo maieutico, il metodo micro-macrocosmico, il metodo dell'intossicazione, -- ma anche il metodo immaginario o 'fantastico'.

Diciamo 'metodo', perché si può attivare metodicamente l'immaginazione, rispettivamente l'immaginazione (cioè l'immaginazione creativa), - per vedere, - per testare, qual è il risultato.

Per esempio, il "fantasma" (rappresentazione "costruita" dall'immaginazione) non gioca già un ruolo nell'epistemologia della Scolastica (cioè il risultato di una certa esperienza sensoriale)? E i freudiani: chi di loro non parla costantemente di "fantasmi" come se fossero talvolta più "reali" delle realtà visibili e tangibili?

Riferimento bibliografico : -- Ray L. Hart, *L'immaginazione in Platone*, in: *International Philosophical Quarterly*, v, 3 (1965:Sept.), 436/461;

-- Ch. Lahr, S.J., *Cours de philosophie, I (Psychologie / Logique)*, Paris, 1933-27, 1 25/132 (*Les images*); 132/141 (*L'association des idées* (= immagini)); 161/170 (*L'imagination créatrice*);

-- Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves (Essais sur l'imagination de la matière)*, 1947-2;

-- *L'air et les songes (Essai sur l'imagination du mouvement)*, Parigi, 1943;

-- *id.*, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, 1948;

-- *id.*, *La terre et les rêveries du repos*, Parigi, 1948.

Questo piccolissimo campione della bibliografia totale sull'immaginazione mostra che abbiamo qui un "elemento" molto importante (nel senso platonico: "fattore" di spiegazione).

L'interpretazione di Hart. -- Hart inizia con un "truismo" (almeno per coloro che cercano davvero di capire Platone) -- "un pensatore seminale".

a. È dubbio che un singolo punto dell'insegnamento di Platone possa essere formulato in modo tale da corrispondere in tutti i punti di vista ad ogni affermazione che egli fa sullo stesso punto nei suoi dialoghi (*FLL 49*).

b.1. Questo vale per i punti principali come la dottrina delle idee, l'anima o il Bene.

b.2. A fortiori (a maggior ragione), questo vale per l'"eikasia", l'immaginazione. Da nessuna parte, tra l'altro, se ne trova un'esposizione sistematica. Restano solo "schizzi".

Eppure c'è una seconda ragione per cui Hart non si aspetta un trattato completo sull'immaginazione: la complessità ontologica di tutto ciò che è immaginazione. I termini con cui Platone designa ciò che la nostra immaginazione cattura sono:

- (i) "fainomena", fenomeni (dati che appaiono, si mostrano);
- (ii)a. eikones" o "eidola", immagini
- (ii)b. skiai', ombre;
- (iii) "phantasmata", immagini di fantasia.

Cosa appare esattamente nei 'fainomena'? Cosa esattamente è ritratto o ombreggiato in "eikones", "eidola" o, ancora, "skiai"? Cosa è solo immaginato? In altre parole: la gradazione della realtà e/o il tipo di realtà, --che rimane molto oscura. O, almeno, molto innominabile.

Hart vede quattro possibili interpretazioni, secondo i contesti in cui Platone sta parlando. La quarta, che egli sostiene come quella che forse corrisponde meglio all'intera visione platonica, è delineata come segue.

1.-- La mente dell'uomo, nella misura in cui è ragione, coglie - dalla realtà complessiva - solo ciò che è immutabile, ovvero l'essere immutabile.

2.-- Per fortuna, c'è l'immaginazione.-- La nostra mente, in quanto immaginazione, comprende solo 'ta fainomena', tutto ciò che si mostra, -- da intendersi come 'genesì', divenire (*FLL 189*), -- allo stesso tempo anche 'fthora', distruzione (perire), entrambi all'opera in 'ta gignomena', le cose in divenire.

Hart usa, qui, un termine molto comune a partire da A.N. Whitehead (1861/1947), 'processo' (in greco: 'kinèsis', che solitamente traduciamo con 'movimento', ma che, in realtà, significa 'cambiamento', 'corso'; -- in latino: motus).

In conclusione, tutto ciò che può significare il 'mobilismo' (il termine per l'opinione che esiste solo il cambiamento, la mutevolezza) è, secondo l'interpretazione di Hart, l'interpretazione più probabile che Platone voleva dare a 'eikasia', l'immaginazione.

Poiché, ora, Platone, più diventava vecchio, più prendeva sul serio il cambiamento della 'fusi', la natura, si deve supporre che ciò che cattura l'immaginazione, da qualche parte rappresenta realtà, di tutti i tipi.

Conclusione generale.-- Se riassumiamo i quattro aspetti del metodo introspettivo, nella misura in cui Platone li spiega da qualche parte, non possiamo dare un giudizio senza riserve.

(a). Il lato maieutico

Questo forse cattura **a.** il fatto della reincarnazione, certamente **b.** il fatto che ogni essere umano (rappresentato nello 'schiavo' come 'Untermensch' per ogni cittadino greco di buon senso) possiede in sé qualcosa che fornisce l'intuizione.

b. Il lato micro-macrocosmico

Questo sembra diventare vero, per esempio, nell'ebbrezza telestetica, che riporta il malato o la persona malata in armonia con il macrocosmo.

c. Il lato dell'intossicazione

Questo è, apparentemente - come si può vedere dai suoi risultati - un lato pieno di realtà della nostra vita interiore (sebbene sia visto con sospetto dallo scienziato spirituale e/o dal filosofo spirituale Platone,- sotto l'aspetto di 'enthoesiasmos', dimora della divinità).

d. L'aspetto dell'immaginazione

Questo sembra guadagnare in realtà con la maturazione di Platon.

Risultato: non così male.

Poiché questo risultato non è così male, segue una piccola nota bibliografica.

La persona che, in questo momento, sostiene maggiormente e con successo il metodo introspettivo o riflessivo è Paul Diel (1893/1972), un pensatore e "psicologo curativo" di origine austriaca, per il quale ad esempio Einstein, nel 1935, non nascose la sua ammirazione, e la sua scuola (medici, psicologi, psichiatri).

Questa scuola è chiamata "psicologia motivazionale", da *P. Diel, Psychologie de la motivation*, Parigi, 1947-1; 1964-2.

In quest'opera, Diel cerca di dare all'introspezione, soprattutto depurata dalle nostre aberrazioni psichiatriche (neuroses psychosén) e dal nostro 'cinismo' (il nostro comportamento spudorato), una base solida.

Come ha concluso nella sua *Psychologie curative et médecine (FLL 154v., 136 (Sloterdijk))* -- In linea di principio, l'introspezione è l'unico metodo psicologico degno di questo nome, a condizione che le distorsioni introdotte da entrambe le deviazioni siano eliminate da una rigorosa autopurificazione (*FLL 181*).

Che Platone stesso, personalmente, potesse impegnarsi nel metodo introspettivo è già evidente da *FLL 137v*. Il secondo difensore radicale del metodo introspettivo è *Paul Ricoeur* (1913/2005). Per esempio nel suo *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 233.

Lì Ricoeur situa il nostro soggetto, il metodo introspettivo o piuttosto ‘riflessivo’, in una lunga serie.

a.-- Il nome.

“La filosofia del soggetto - si afferma - è minacciata di scomparire. Bene. Ma questo tipo di filosofia è sempre stata contestata”. (O.c.,233).

Soggetto’ qui significa “il soggetto, io, che tutti noi siamo, nella misura in cui è rivolto verso l’interno e, da lì, guarda sia il mondo che l’intero essere”. Questo è il tipico soggetto ‘moderno’, dai Nominalisti e specialmente da Cartesio. -

b.-- La tradizione.

Questa tradizione non dovrebbe essere sempre chiamata “Filosofia del soggetto (moderno)”.

(i). Antichità (e Medioevo).

Il ‘cogito’ socratico (credo) - centrale nella filosofia platonica - è riassunto da Ricoeur nella frase: “Abbi cura della tua anima”.

Il cogito, credo, di Sant’Agostino di Tagaste (354/430; il più grande padre della chiesa d’Occidente, con un’enorme influenza sul Medioevo, che non sempre lo interpretò correttamente o si identificò con lui) si riassume in “l’uomo interiore come aperto alle realtà terrene e alle verità superiori (si intende: divine)”.

(ii). L’età moderna.

Il “cogito” cartesiano (R. Descartes (1596/1650; “padre della filosofia moderna”) significa che, di fronte allo scetticismo della tarda Scolastica (nominalismo), Descartes, rimanendo un nominalista, vuole ancora realizzare una sorta di via d’uscita dal dubbio assoluto: “poiché penso (cioè sono cosciente della mia vita interiore), almeno una cosa è fuori dubbio, cioè quel fatto interiore, ma assolutamente certo, che io penso”. Da lì, Cartesio cerca di “costruire” letteralmente (usando la geometria come modello) sia le scienze professionali che la filosofia intesa come tale.

L’Ich denke (in tedesco cogito) di Immanuel Kant (1724/1804; apice dell’Aufklärung tedesca) svolge un ruolo di accompagnamento: tutte le mie rappresentazioni interiori sono contenute nel fatto che “io le penso”.

Estremamente ‘riflessivo’ (e quindi modello per alcuni romantici) è l’Ich denke di J.G. Fichte (1762/1814; fondatore dell’Idealismo assoluto o ‘tedesco’): l’Ich denke - inteso come quello di Fichte - letteralmente ‘edifica’ sia il proprio essere che quello della natura circostante.

Nota: Jean Nabert (1881/1960), il paragone di Ricoeur, si ispira a Cartesio, Kant e Fichte.

Infine, Ricoeur cita Edmund Husserl (1859/1938; fondatore della Fenomenologia Intenzionale), che “ha cercato di inserire una ‘egologia’ (io-scienza) nella sua Fenomenologia”.

Tre grandi sfide hanno sottoposto il metodo riflessivo a severe critiche.

Se il metodo riflessivo riesce, allora tutti conosciamo noi stessi, alla fine di quel metodo. Ebbene, come afferma con enfasi P. Diel, tra gli altri, la conoscenza di sé è estremamente difficile (secondo lui, perché siamo disturbati dalla nostra vanità).

Dopo tutto, cos'è esattamente quell'io?

(a) Per gli psicologi della profondità e dell'inconscio, una parte dei presupposti della nostra coscienza, centro del metodo riflessivo, si trova al di fuori di questa stessa coscienza, nel subconscio.

(b) Per gli strutturalisti, alcuni dei fattori che determinano il “soggetto”, nella misura in cui si comporta coscientemente, si trovano al di fuori di questo comportamento cosciente, cioè nelle “strutture” all'opera, per esempio nella formazione del linguaggio: un bambino, per esempio, applica le regole del linguaggio altrettanto perfettamente degli adulti che lo circondano, che “imita”, senza aver imparato le regole coscientemente.

Nota- -Leggi ora *FLL 235 (E. Dichter)*: Alcuni dei fattori che determinano il nostro comportamento di acquisto possono essere chiamati “riflessi automatici” dai riflessologi--cioè, da una sfera inconscia, determinano ancora il nostro comportamento.

(c) Per gli ermeneutici e gli interpretazionisti (W. Dilthey (1833/1911: *Geisteswissenschaften; FLL 06*); Ch. Peirce (1839/1914; interpretazionista), tutto il comportamento umano, incluso il conscio, è conoscibile solo attraverso segni (‘simboli’) e non direttamente, come credono i pensatori della coscienza.

Se, dunque, vogliamo conoscere noi stessi, dobbiamo sperimentare e, soprattutto, interpretare le espressioni di quell'io che sta troppo in profondità e troppo nascosto. Così anche del nostro ‘io’ la nostra conoscenza è indiretta.

C'è una risposta a questo: se la conoscenza di noi stessi fosse radicalmente e totalmente indiretta, se i fattori che co-determinano la nostra vita cosciente, interiore, determinassero radicalmente e totalmente la nostra coscienza, come potrebbe esistere una coscienza, che è sempre allo stesso tempo autocoscienza?

In conclusione, il nostro sé è - almeno in parte - direttamente accessibile a noi, e - almeno in parte - i fattori che lo determinano si trovano dentro di noi.-- Questa è la verità parziale del metodo introspettivo-riflessivo.

Conclusione.-- ‘Spirito’

Abbiamo introdotto sistematicamente il termine “spirito” al posto di “ragione” - che è quasi sempre il caso - per indicare ciò che è al centro del pensiero e della vita platonici.

La “Ragione” suona fin troppo illuminato-razionale, cosa che Platone, se si intende la “Ragione” moderna, certamente non era. Lo ‘spirito’ ha, nonostante le critiche feroci da parte materialista (per non escludere l’irrazionalista), conservato qualcosa di superiore (*anagoria: FLL 188*), che viene alla luce solo se si ha il senso del sublime.

La domanda sorge spontanea: cos’è esattamente lo ‘spirito’?

Riferimento bibliografico :

-- R. Guardini, *Lebendiger Geist*, Zurigo, 1950, 102/107 (*Der Begriff ‘Geist’*) ;

-- J. Scher, ed., *Theories of the Mind*, Londra/New York, 1962.

Entrambi i libri trattano dello “spirito”. Riassumiamo l’essenziale.

R. Guardini.

(1) Prima un significato molto ampio, la mentalità (così lo spirito dell’ordine benedettino; lo spirito del Rinascimento).

(2) Definizioni più ristrette.

a. Antico-medievale: lo ‘spirito’ è quello che si estende al di sopra del grossolano, sì, anche al di sopra della sostanza ‘sottile’ (*FLL 31v.*) o ‘compiaciuta’.

Nota.-- Questo può andare (dice Guardini) ad un Dualismo, che presuppone una specie di divario (separazione profonda) tra materia e spirito.

b. Moderno:

b.1. La ‘Mente’ è il ‘soggetto’ illuminato-razionale (dalla filosofia del cogito cartesiano);

b.2. Lo ‘spirito’ è il ‘soggetto’ romantico-giocoso che si immagina al di sopra della massa mediocre dei mortali (si pensi al culto del genio dello Stümer-und-Dränger);

Una variante: lo ‘spirito’ di Kierkegaard come l’essere umano che, sebbene ‘gettato’ in un mondo che esiste per lui, tuttavia progetta questo mondo (insieme a un disegno di se stesso, che scaturisce da una profonda libertà).

L’idealismo tedesco (inizio XIX secolo) ci ha lasciato una duplice definizione di “mente”: **i.** La mente oggettiva (Hegel) è tutto ciò che è culturale; **ii.** La mente soggettiva è ciò che “produce” quei prodotti culturali.

J. Scher e altri -- Scher è riuscito a far collaborare trentacinque studiosi e filosofi - inter- e multidisciplinari - a questo meraviglioso libro.

(1).-- “Spirito” è ciò che distingue l’uomo da ciò che è al di sotto di lui (forma creatura).

(2).-- Biologi, filosofi, metodologi (introspettivi, analisti della memoria, sociologi, matematici, operatori dell’ipnosi, paranormologi) lo spiegano più dettagliatamente.

La 'psicologia' platonica come 'scienza dell'anima'.

Che si intenda “mente” nel senso antico-medioevale o in quello più recente, Platone è e rimane “un pensatore seminale”.

Nel 1934, C.G. Jung (1875/1961; psicologo del profondo) pubblicò il suo *Wirklichkeit der Seele*, (Zurigo). In esso egli denuncia - ciò che chiama - la moderna ‘oggettività’ (pregiudizio laico-positivo verso tutto ciò che è realtà non terrena, non toccabile e visibile).

Egli parla di questa “cecità” (ad esempio riguardo all’anima, sia come entità che come vita interiore) come “ingenuità moderna”.

Nel 1969, Ch. Baudouin (1893/1963) ha pubblicato il suo *l'anima e l'azione, (prémisses d'une philosophie de la psychanalyse)*, Ginevra, 1969-2. O.c., 193, cerca di dare sia all’”oggettivamente percepibile” (linguaggio e umore) che al soggettivamente percepibile (coscienza e desiderio) - introspezione e osservazione del comportamento, dunque - un posto il più possibile scientifico,-- deliberatamente - o.c., 132 - legato alla *Wirklichkeit der Seele di Jung*.

In 1984 Kl. Kremer, Hrsg., *Seele (Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur Menschlichen Person)*, Leiden / Köln, 1984.

In quell’opera, l’anima è al centro della scena, come elemento animatore del corpo e come nucleo della personalità (“egoismo” è detto anche lì).

Platone e il neoplatonismo, Aristotele, Tommaso d’Aquino, la Bibbia, rappresentano la visione antica e medioevale;

I. Kant, L. Wittgenstein, C.G. Jung il Moderno -Attuale,-- interpretato da specialisti, che non solo tematizzano il passato, ma i suoi postumi al presente.

Ultimo ma non meno importante: D. Bombardier/ Cl. Saint Laurent, *Le mal de l'âme (Essai sur le mal de vivre au temps présent)*, Parigi, 1989, vuole consapevolmente “réhabiliter le mot ‘âme’ “ (ripristinare la parola “anima” in onore).

Questi quattro segni sul muro della “moderna ingenuità” riguardo all’anima possono, qui, essere sufficienti per mostrare che, quando il lettore delle pagine precedenti si pone la domanda: “Qual è lo scopo di queste diversioni culturali e filosofiche?” le diversioni possono essere molto fruttuose.

Diversioni”, sì. E quindi un’immersione in un passato lontano. Anche “Diversioni”. Ma per guardare i nostri tempi da una distanza sufficiente. -- Più tardi si guarderà anche da lontano, come molti contemporanei “guardano” il platonismo.

Capitolo IV.-- Elementi di sociologia platonica ('politica').

Come abbiamo visto, *FLL 98*, possiamo guardare la vita e il corso della vita in tre parti. Dopo l'anima (persona/personalità) è ora il turno della convivenza.

a.-- Abbiamo visto la base spirituale della società *FLL 188/197* (ideazione come intuizione della natura individuale).

b.-- Frammenti di società abbiamo visto per esempio *FLL 127/135* (l'"uomo possessivo") e *FLL 136/140* (il senso dell'onore civico di Platone).

Questi due "punti" sono - di per sé - allo stesso tempo, sociologicamente parlando, delle intuizioni magistrali sulla convivenza. Tuttavia, un trattamento esplicito e diretto è appropriato qui. Da qui questo piccolo capitolo.

L'incontro 'esistenziale'.

FLL 57, tra gli altri, ci ha insegnato che il platonismo è una sorta di pensiero logico-matematico e, allo stesso tempo, un vivere vitale-situato,-- con il risultato che il platonismo, se fedele al suo fondatore, non diventa mai un sistema chiuso (*FLL 49*), ma una sorta di campionatura induttiva, logicamente illuminata, nella realtà talvolta bizzarra (*FLL 35*: anankè) talvolta molto logica.-- Proprio per la radicale assenza di sistema chiuso, un incontro esistenziale diventa tanto più significativo.

Appl. Modello.-- *Al. Koyré, Introd. à la lecture de Platon*, 84, ci dà forse l'incontro preminente nella vita di Platone, cioè la sua conoscenza con Socrate e il suo destino.

FLL 228/231 (Socr. maieutica) ci ha insegnato che Platone ha imparato metodologicamente a parte i matematici (*FLL 51 e seguenti, 75 (stoicheia)*, -- 72 ("un sistema di unità") - da Socrate. Ciò che *FLL 50v.* dimostra anche: il metodo diairetico-sinottico, applicato ai concetti.

Ma c'era un fatto scioccante, - 'bizzarro': Socrate, così venerato da Platone, fu condannato a morte da influenti concittadini. Per Platone, questo doveva presentarsi come 'ananke', come un destino che, per quanto misterioso e 'misterioso', era tuttavia un 'fatto' ineluttabile.

Spiegazioni. Koyré elenca i possibili 'elementi' che potrebbero rendere comprensibile il fatto: coincidenza stupida,-- coincidenza sfortunata,-- cornice politica (la vecchia parola per 'manipolazione') --(a causa di Socrate e dei Socratiekers) una difesa maldestra.-- Indubbiamente tutto questo ha giocato, -- dice Koyré.

Ma c'è di più,-- dice ancora Koyré.-- Come pensatore, uno che filosofeggia, Platone doveva andare più a fondo in questo. Perché? Perché Socrate, proprio come pensatore, (i) non aveva un posto reale all'interno della "polis" ateniese del tempo e (ii) perché "pensava", pensava molto personalmente, che dovesse essere condannato a morte.

Nota: -- Erodoto di Halikarnassos (-484/-425; fondatore della storiografia) riteneva che, per spiegare i fatti portati alla luce dalla 'historia', inquisito, ricerca, si dovesse cercare, in quei fatti stessi, un 'logos', una condizione necessaria e sufficiente (cfr. *FLL* 75: á element á principe).

Ebbene, in quella 'indagine logica' (i due insieme), Erodoto vedeva fattori (elementi/premi) così negativi, 'malvagi', che - come dice Koyré, o.c., 86 - la 'polis', la città-stato, essa stessa nel suo intimo funzionamento, rappresenta qualcosa di malvagio.

Tutte le forme attuali di sistema politico - monarchia, aristocrazia (nobiltà), democrazia - si riducono, infatti - non nelle aspettative dei loro creatori e fondatori (*FLL* 64/66: *tesi/ipotesi*) - a una sorta di governo autocratico (sia di un uomo che di un gruppo o delle masse) e, quindi, a una sorta di dispotismo nascosto o aperto.

Logicamente - Erodoto - espresso: se polis, allora 'dispotismo'. Se "dispotismo", allora una polis, che nel suo stesso funzionamento è misteriosamente invivibile, "cattiva".

Conclusion - La scoperta da parte di Platone, nella condanna a morte di Socrate stesso, di quella "struttura dispotica" deve essere considerata come il più grande shock, che traumatizzò definitivamente il giovane aristocratico troppo sicuro di sé che era Platone,--un "trauma" ("ferita"), da cui Platone fundamentalmente non si riprese mai completamente. Ma questo gli fece pensare per tutta la vita a come sarebbe stata la convivenza, all'interno della polis greca (non conosceva quasi nessun altro sistema):

- (i) era di fatto e
- (ii) potrebbe teoricamente essere.

"Che il problema della polis abbia un ruolo di prim'ordine nel pensiero e nell'opera di Platone, - che tutti sanno (o, almeno, tutti dovrebbero sapere)". (A. Koyré, o.c., 83).

"Si potrebbe dire che tutta l'opera di Platone è in qualche modo politica". (Ibidem). Queste proposizioni di Koyré le comprendiamo ora così tranquillamente. Lo shock esistenziale della vita di Platone spiega queste affermazioni.

Sappiamo che Kratulos (Cratilo) - un seguace di Herakleitos di Efeso (-535/-465) - fu il maestro di filosofia di Platone.

Ebbene, P. 53 (in H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*, I, 1922, 88, dice: “Polemos, la lotta (‘guerra’), è, da un lato, il ‘pater’, il padre (procreatore), di tutte le cose e, dall’altro, il ‘basileus’, il padrone, di tutte le cose.

Conseguenza: fece alcuni in divinità, gli altri in uomini” (*op.*: soggetti), -- gli uni in schiavi (*op.*: soggetti), gli altri in ‘uomini liberi’”.

Come Erodoto vedeva la relazione “despota/soggetto”,-- così, prima di lui, già il “dialettico” Herakleitos vedeva la relazione “libero/schiavo” (si pensi alla ridenominazione di Hegel in “signore/schiavo”).

Platone doveva conoscere entrambi per quanto riguarda questo insegnamento. *FLL 36* ci ha insegnato che Platone non aveva molto rispetto per “l’opinione pubblica” (il “cornuto” in esso gli ha insegnato che la lotta per il potere, di cui i pensatori precedenti avevano parlato in Hellas, continuava). *FLL 37* ci ha fatto capire che, anche nel campo intellettuale, le distinzioni di classe funzionano, ma, a seconda dei casi, cadono.

Ma soprattutto, ciò che *FLL 171(226)* ci ha insegnato sul criminale/tiranno ha ora uno sfondo storico-culturale: prima di lui, pensatori come Herakleitos ed Erodoto avevano già notato chiaramente la stessa struttura di base “signore/schiavo” (*FLL 77*) nei fatti stessi, come un “logos”, un principio che “governa” quei fatti.

Conclusion - Nel suo ‘incontro esistenziale’ con Socrate, il maestro, egli incontra, altrettanto ‘esistenzialmente’ (cioè coinvolto in esso corpo e anima), ciò che lui, con i predecessori, crede di essere! - la struttura della ‘polis’. Qui, di sfuggita, individuo e società si fondono letteralmente.

Il “pensiero politico” come tipicamente greco.

Koyré, o.c., 83ss., osserva giustamente che il pensiero filosofico e sociologico (‘politico’) sono estremamente intrecciati, in Hellas. “Nessun greco - e specialmente non un ateniese - era capace di non avere interesse per la politica”.

Applicato a Platone, con Koyré:

(i) Il giovane nobile Platon doveva partecipare, per nascita, alla vita della città-stato (ricoprendo cariche pubbliche, per esempio);

(ii) Gli ideali culturali di Platone - imparare a dialogare (*FLL 49*), il trasferimento della cultura (*FLL 185v.*), - in altre parole, la formazione di “persone coscienziose: grazie al filosofare comune - si riferiscono alla formazione di una élite, capace di un governo veramente coscienzioso.

Nota - Come abbiamo già notato, i Kuniaker (Antistene di Atene (-445/-360; fondatore) appartengono ai pessimisti culturali, che - invece dell'impegno - coltivano il pentimento e la marginalità.

Tuttavia, come Koyré, o.c., 85, dice: anche un Aristotele e più tardi gli stoici (Zenone di Kiton (-336/-264; fondatore)) e gli epicurei (Epikouros di Samos (-341/-271; (-341/-271; fondatore)) cercherà un'analoga via d'uscita, cioè ritirarsi nella vita privata,-- dedicarsi alla metafisica e alla scienza professionale (aristotelismo), - in linea con il primo Kuniaker - elevare le esigenze etiche in alto (Stoa) o vivere una vita di piacere raffinato, lontano dagli impicci della società (ideale epicureo).

Nel suo *Theaitetos*, Platone caratterizza questo tipo di 'pensatore': "Egli non sa quale strada porti all'agorà, l'assemblea pubblica, -- dove esattamente si trovi il tribunale di giustizia o la sala del consiglio o tutte le altre sale di deliberazione (...). E che non sa tutto questo, non lo sa nemmeno lui stesso. (...)

Solo con il suo corpo ha, nella polis, un luogo e una dimora. Per la sua mente, dopotutto, la società non è altro che ristrettezza e nullità, qualcosa di cui non tiene conto.

Si dispiega ovunque per, come dice Pindaro di Kunoskefalai (518/-438; grande poeta lirico), "sondare gli abissi della terra", e testare la sua portata contro i limiti delle profondità del cielo, la sua attenzione fissa sulle stelle, - per scandagliare la natura di ogni pezzo di realtà, sia nel più piccolo dettaglio che come un tutto.

Tutto questo senza mai lasciarsi riportare a quella che è la realtà immediata".

Nota - di nuovo: il platonismo è tutt'altro che una fuga dal mondo. Al contrario.

Come spiega F. Flücker, *Geschichte des Naturrechtes*, I, 125 ss., soprattutto ad Atene, i testi dottrinali statali erano in circolazione sia da grandi gruppi (partiti) che da gruppi più piccoli o da individui.-- Tra i gruppi più grandi, due emergono.

A.-- La teoria protosofica dello stato.

Protosofistics si trova a -450/-350. I suoi presupposti sociologici possono essere riassunti come segue, con Flückiger, o.c., 121/125.

a. La società consiste di individui liberi e sciolti - qualcosa a cui un platonico risponde con gli altri (*FLL 30: individualismo sano ma non sfrenato*).

b. L'ordine giuridico (e su questa base l'ordine etico) ha due aspetti.

b.1.-- La legge naturale grezza.

La natura umana attuale ('fusus', ma nel senso sofista) è tale che il motivo più profondo di comportamenti come l'amore e l'amicizia o l'odio è la lussuria (tutto ciò che è piacevole o utile produce lussuria).-- La stessa natura umana attuale mostra una seconda tendenza di base: la volontà di sottomettere i propri simili (volontà di potere). Questo, -- perché l'altro controlla la lussuria.

Nota - Si può vedere che qui, nelle parole moderne, è all'opera una sorta di naturalismo: la natura, puramente positiva (definita), senza alcun ideale, preferibilmente vista nella sua natura miseramente miserabile, è centrale.

b.2 -- Il diritto fermo o positivo.

Il resto - l'organizzazione statale, le leggi - non scaturiscono direttamente da quella natura reale, ma dalla scelta umana e dall'accordo tra di loro. In greco antico 'nomos', prodotto dell'intervento umano.

Nota.-- Platone, naturalmente, riconosce anche, a modo suo, la natura grezza e il ruolo fondante della cultura del libero accordo. Ma egli sviluppa, nella linea di Socrate, un proprio concetto superiore (anagogico) di natura (*FLL 177: vera natura; similmente 188;-- 188: natura individuale; 198: natura universale*).-- Il termine 'natura' è ambiguo.

B.-- La teoria conservazionista dello stato.

a. Società

Si compone di classi tradizionalmente cresciute, la classe nobile e la gente comune.

b. La legge è basata sull'oligarchia.

L'oligarchia", il governo di pochi, rifiuta sia il governo di un solo uomo (despota, tiranno) che la democrazia. La base: 'patrios politeia', la morale e le leggi ancestrali e tradizionali del governo.

Nel -404 gli oligarchi salirono al potere per un anno. Per mantenersi durante quel periodo, hanno dovuto prendere misure dispotiche, misure che disapprovavano negli altri. Kritias, il loro capo (dei Trenta), disse: "Chi vuole favorire la posizione del gruppo dirigente ha una sola scelta": liberarsi degli altri, che possono essere pericolosi; -- Il che non è detto senza cinismo.

Come ci si poteva aspettare, “Platone aveva poco di buono da dire sull’oligarchia” (F. Flückiger, o.c.,147). Questo, sebbene fosse imparentato con Kritias, il capo dei Trenta. La ragione è ovvia: *FLL 37* ci ha insegnato la convinzione platonica che anche il comune lavoratore manuale può partecipare all’alto mondo delle idee, e *FLL 229* ci ha insegnato che anche lo schiavo analfabeta può avere il suo intuito.

C.-- La teoria socratica dello Stato.

Riflettiamo l’opinione di F. Flückiger, o.c., 127ff.

Dato: Il cosmo, in cui dobbiamo vivere, mostra una dose eccessiva di spregiudicatezza e miseria (*FLL 251*: Erodoto, il vero credente, ha notato questo come una sorta di ‘struttura’).

Chiesto: un metodo per purificare il cosmo e, immediatamente, la vita in esso (*FLL 161*: ‘catarsi’).

(a). - **L’umanità arcaica** - ha detto Flückiger - con il proprio sforzo e il proprio quadro sociale appropriato, proponeva principalmente l’una o l’altra ‘divinità’ (da prendere in modo molto ampio: anima antenata, divinità alta reale (come presso i più antichi Paleopitagorici), eroe) come fonte di piacere come essere umano eticamente elevato e, col tempo, ‘beato’.

Si può riassumere in una sorta di motto: “onora le divinità e mantieni sacre la morale e la legge”.

(b). **I “misteri”** (cioè una specie di religione, in piccoli gruppi) stanno emergendo: partono dalle stesse premesse, ma introducono un correttivo. Ciò che significano le religioni tradizionali è possibile solo se, allo stesso tempo, attraverso questi “misteri” (di cui non si sa molto, date le rigide regole di segretezza), si impara un metodo che equivale all’iniziazione - cioè l’iniziazione a qualche vita superiore, “divina”, etica, elevata e felice.

Secondo persone come Flückiger e altri - non senza serie ragioni - Socrate di Atene (-469/-399) sarebbe passato dalla religione arcaica e, soprattutto, dall’arcano a proclamare filosoficamente, per quanto possibile, la stessa dottrina di base. È certo che il suo più grande allievo, Platone, in più di un passo, parla come se solo un’iniziazione rendesse possibile la vera filosofia platonica.

Per riassumere.

(i) Se iniziati, sufficientemente educati filosoficamente e cresciuti in questo senso, allora conoscere la “virtù” (vivere coscientemente), la felicità (beatitudine), -- immediatamente vivibile.

(ii) Se una popolazione, all'interno di una società, contiene abbastanza individui di questo tipo, allora sulla strada di uno "stato" coscienzioso e di una comunità, col tempo, "beata".

Fate molta attenzione alla formulazione "se - allora". Sia Socrate che soprattutto Platone erano ben consapevoli della natura radicalmente condizionale della loro intenzione.

Nota -- F. Flückiger, o. c., 1 27, scrive giustamente: "Sulla base del suo principio fondamentale 'se la conoscenza, allora la virtù'" (Platone nel suo Protagora 375c) (*Platone nel suo Protagora 375c*), Socrate divenne il 'padre' ('Urheber') dell'etica e della pedagogia razionalista. Ha iniziato una mentalità che, per molti secoli, ha esercitato una potente influenza".

È un fatto riportato dagli scrittori antichi in più di un'occasione che Socrate fu, secondo le sue stesse parole, ispirato da un daimonion, daimon, theos, un essere soprannaturale (*FLL 233: epipnoia*), - soprattutto per evitare certi casi sfavorevoli.

E ora la considerazione: come può un vero Razionalista, nel senso corrente della parola, nel nostro uso linguistico attuale, accettare qualcosa come 'razionale', per non parlare di 'Razionalista' (Illuminato)? --

Come deve essere interpretato allora? Perché quello che dice Flückiger è corretto. Si è pensato oltre il 'daimonion' (e i misteri) (*FLL 175*) e si è trasformata una realtà misterico-religiosa in una realtà meramente 'illuministico-razionale'.

Il tentativo platonico di comunione.

Introdurre il metodo misterioso-religioso-filosofico in tutta la società - un caso acuto di 'retorica' - era dunque, se abbiamo ragione, con ad esempio un F. Flückiger, la grande intenzione di Socrate e ancor più di Platone.

È noto che Platone ha progettato una sorta di teoria (molto dettagliata) dello stato in due tempi. Prima c'è il testo della *Politeia* (Lo Stato) e, poi, della sua ultima opera *Le leggi*.

Enfasi principale.-- Equalizzazione, in nome della 'isonomia', il fatto che tutti sono - Platonico: radicalmente uguali per legge. La comunitarizzazione, in nome della "koinonia", l'essere comunità, il fatto che il maggior numero possibile di persone debba diventare comune nella società.

Questo, secondo F. Flückiger", che ne discute in dettaglio, è il punto principale.

Queste due caratteristiche si riassumono nell'espressione ('etatizzazione'). Flückiger riassume: "Proprietà comune,-- proprietà comune delle donne e dei bambini,-- uguaglianza di tutte le classi professionali in un'unica classe,-- uguaglianza di entrambi i sessi (*FLL 192/194*),-- un solo tipo di educazione e questo solo dallo 'stato',-- un solo standard di vita per tutti (che si applica anche agli strati più bassi della società),-- una sola religione, morale, educazione ecc. (O.c.,159).

I democratici come noi pensano che Platon deve aver sognato da qualche parte, naturalmente.

Nota.-- Due correzioni.

1.-- Nella sua seconda stesura, queste richieste estreme di igiene della vita comunitaria sono mitigate (probabilmente dal fatto che Platone stesso ha preso coscienza di questo "sogno utopico", semplicemente vivendo come tutti gli altri).

2.-- Coloro che sono "perfettamente versati nella conoscenza del bene" (*FLL 58/69: relativizzazione*), i "filosofi", in realtà: esperti della dottrina dei valori, dovrebbero in qualche modo, oltre alla conoscenza, "ottenere" anche il potere politico. Solo allora la comprensione, condizione preminente per l'assimilazione e la comunione, può essere chiamata veramente 'fattibile'. In *Politeia 499c* Platone, esplicitamente, vede solo una possibilità: la coincidenza di circostanze particolarmente fortunate,

Conclusione.-- Platon stesso deve essere:

(i) erano prima in una specie di fase di sogno,
(ii) che è stato accompagnato fin dall'inizio da una ricaduta nelle realtà immediate (*FLL 249*),--ricaduta che, col tempo, è aumentata.

Nota: i principi e i politici assolutisti - nel Medioevo e nei tempi moderni, per esempio - si sono letteralmente "nutriti" di questo lato degli scritti di Platone.

Platone è, allo stesso tempo, un sostenitore dell'Assolutismo politico? La risposta, logicamente, deve essere: radicalmente no. Ma come spiegare allora questa omissione assolutista? Perché i lettori hanno trascurato i due correttivi appena citati. E l'ammorbidente in Leggi e, soprattutto, l'acuta constatazione, nutrita dalla propria esperienza, che "circostanze particolarmente fortunate" come bene non si verificano mai, se non estremamente limitate, dimostrano, nero su bianco, che Platone voleva programmare tutt'altro che un puro "stato" assolutista.

Lo svantaggio del pensiero non sistematico.

Lo abbiamo visto più di una volta: non si può rappresentare Platon in un sistema chiuso (*FLL 49, 239, 246*).

1. Questo ha un vantaggio: ci si limita a campioni ontologici, come uno scienziato, in un esperimento, prende dei campioni da un tutto, che non sorveglia. Il tutto rimane, quindi, una 'x' o, in latino, "qualitas occulta". (*FLL 216*). Molti pensatori attuali, i postmoderni in testa, applaudono a questo.

2. Ma il pensiero incompiuto ha i suoi svantaggi. E qui ne abbiamo uno.-- Leggete ora con attenzione *FLL 227* ("Le definizioni si applicano ai concetti (e, basti dire, ai termini), non alle idee"). Che cosa ha fatto, infatti, Platone quando, per legittima preoccupazione di salvare un'empia democrazia siciliana o ateniese" vuole "patrios politeia", una struttura statale arresa - anche se nel suo stile, un po', ritrovata - delineata nei dettagli più oltraggiosi?

Egli ha articolato l'idea alta e pura della 'polis' (intendendo la società organizzata in uno stato) - contro la sua stessa dottrina delle idee - e tuttavia l'ha situata in condizioni terrene. Formulare di nuovo, per l'ennesima volta, l'indefinibile e l'irrealizzabile (se non imperfetto) in un'elaborata descrizione utopica e tuttavia cercare di realizzarlo in circostanze reali, è tradire l'idea (*FLL 211: divenire/decadere*), *212 (imperfessione)*, -- *FLL 64 (tesi (ideale)/ ipotesi (situazione reale))*.

Conclusione.-- Platone ha tuttavia tentato di elaborare l'irrealizzabile come comunque raggiungibile (grazie alla concomitanza di circostanze particolarmente fortunate,-- così dice lui stesso; così lo sente) ...sulla carta, in semplici parole,-- che egli, nelle sue *Leggi*, poi attenua parzialmente (così lo sente chiaramente,-- che l'irrealizzabile non può essere fatto).

Fortunatamente, il suo pensiero contiene un grande correttivo: *FLL 63* ci ha insegnato che, poiché a parte l'idea più alta il bene (il valore senza più) nulla è senza più valore, e quindi anche le sue stesse affermazioni non sono senza più valide, ma richiedono dei correttivi. Le sue due bozze di una politeia (patrios) non sono senza valore.

Paradossalmente, Platone è sistematico in questo. Questa è l'unica cosa conclusiva nel suo "sistema".

Platon indottrina?

Uno dei temi principali di una certa direzione, da qualche anno, è l'“indottrinamento” (insieme a “immagine dell'uomo” e “immagine della società”). L'indottrinamento è il fatto che qualcuno, attraverso il suo discorso teorico, influenza insidiosamente il suo prossimo nel suo pensiero. Che è una forma di retorica, ovviamente.

Che cosa esattamente può essere “indottrinato” nell'essere umano? Una certa immagine della società, una certa immagine dell'uomo. Per ‘immagine’ si intende un concetto imposto e, soprattutto, che non tiene conto delle circostanze singolari (rigidità).

J.-M. Benoist (1942/1990, collaboratore un tempo di Cl. Lévi-Strauss) appartiene a - quello che si chiama - ‘les Nouveaux Philosophes’ (i Nuovi Filosofi), - un termine che, a Parigi, sta emergendo - circa 1977.

Riferimento bibliografico :

- G.Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes*, Parigi, 1979;
- R.Ruyer, *La Gnose de Princeton. (Des savants à la recherche d'une religion)*, Parigi, 1974;
- *id.*, *Les cent prochains siècles (Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose américaine)*, Paris, 1977;
- S. Bouscasse/D. Bourgeois, *Faut-il brûler les nouveaux philosophes? (Le dossier du 'proces')*, Parigi, 1978;
- B. Angelet, *I 'nouveaux philosophes': una controcorrente? Una filosofia parigina del potere*, in: *Vita culturale*, 45 (1978): 5 (giugno), 454/462;
- J. Freund, *I 'nouveaux philosophes'*, in: *Kultuurleven* 46 (1979): 2 (Febr.), 174/184.

Per rimanere con *Benoist*, ha pubblicato tre libri:

- *Marx est mort*, Parigi, 1970,
- *Le révolution structurale*, Parigi, 1975,
- *Tyrannie du logos*, Parigi, 1975.
- J. Hector, *Jean-Marie Benoist, Les deux versants du discours platonicien*, in: *Techniques Nouvelles* (Bruxelles) 16 (1976): 5,3.

J. Hector dice di questo ciò che segue:

“I tre libri di J.-M. Benoist in questione hanno senza dubbio un tratto in comune: la presa di posizione senza fine contro ogni “dottrina” (“sistema di insegnamento”).

Steller ha iniziato mostrando come la critica di Karl Marx sia stata oscurata dal sistema marxista. Poi si mise al lavoro per rivalutare lo strutturalismo. In *Tyrannie du logos* troviamo una nuova ‘lettura’ del dialogo *Gorgias* di *Platone*, dove si vede il linguaggio del desiderio contrapposto al linguaggio dell'ordine”. In sostanza, Benoist rimprovera a *Platon* di non aver realizzato qualcosa (“l'impensé de *Platon*”).

“Parlando” (logos), come ha fatto, ad esempio del suo “patrios politeia” (la sua struttura statale ancestrale, -- nella sua forma riformata), ha tradito il suo più intimo, il suo “desiderio” inconscio, cioè superare e controllare il suo simile attraverso la sua “dottrina” (sistema di insegnamento) e “indottrinarlo” con un’altra immagine dell’uomo e della società.

Giudicate voi stessi, dopo tutto quello che è successo, fino a che punto Benoist ha ragione.

1. Che Platone avesse delle ambizioni, lo sappiamo (*FLL 136/138*). Fino a che punto erano incoscienti, lo vediamo meno chiaramente di un Benoist.

2. Che abbia preso posizione contro il protestantesimo, anche in questioni politiche, è un fatto. Ma se ha fatto questo “indottrinamento”, lo vediamo meno chiaramente di Benoist.

Un altro orologio.-- P. Châtelet, *Platon*, Paris, 1972, 22ss. dice, in sintesi, quanto segue.

(i) Per Platone c'erano:

- a. le religioni, di cui vedeva molto chiaramente “il lato oscuro” (*FLL 238*),
- b. le opinioni pubbliche consolidate,-- dalle quali si distanzia molto chiaramente (*FLL 36.248*),
- c. i pensatori voorsocratici, che conosceva a fondo e dai quali distingueva il grano dalla pula.

(ii) Ma, come dice giustamente Châtelet, Platone ha fondato, in senso stretto, la filosofia. Perché, perché lui:

- a. nell'uomo ‘spirito’ (aspetto notturno) *FLL 176vv*: ‘il piccolo uomo’ - distinto,
- b. Spirito, che afferra l'aspetto superiore (anagogico) -- *FLL 188* -- in qualche modo.

Questo spirito superiore si distingue, nel caso di Platone, per il fatto che esige - dalle religioni, dalle opinioni pubbliche, dai pensatori - una giustificazione. Invece di parlare in modo dogmatico, emotivo o superficiale, Platone voleva un uso del linguaggio che - secondo il metodo ipotetico (*FLL 54v.*) - fosse pienamente consapevole dei suoi presupposti, quelli consci e preferibilmente quelli inconsci. E questo lo rafforzava sistematicamente negli interlocutori. In altre parole: Platon sta facendo ricerca di base. Si può ora distinguere così nettamente e così sicuramente il ‘dottrinario’ Platone con Benoist?

B.-H. L. -- Così si riferisce l'altro ‘Nuovo Filosofo’, *Bernard Henri Lévy* (1948/...). Ha scritto a.o.

-- *La barbarie a viso umano*, Parigi, 1977

-- e recentemente ; *Les derniers jours de Charles Baudelaire* (1988)).

G. Schiwy, o.c., 75/77, cita, da *La barbarie à visage humain, delle* opinioni che riguardano direttamente la nostra comprensione platonica.

(1).-- B.-H. L. sostiene che per capire il capitalismo attuale bisogna avere uno schema di pensiero diverso da quello marxista. “Il capitalismo (*FLL 130*) ha da tempo conquistato il mondo. Platone già - rileggete la sua *Politeia*, il nostro moderno *Das Kapital* (*nota*: un’opera di *K. Marx*) - insegnava il valore superiore di seguire i concetti arcaici:

“L’unità prevale sempre sulla divisione (*FLL 253: sintesi di Flückiger*)”.

“Il conflitto serve all’armonia”.

“Nell’identità (*cioè l’unità di molte cose*) sta la giusta comprensione del mondo”.

Il capitalismo condurrà il mondo proprio a queste cose, perché è - per adottare il pensiero di Nietzsche (*FLL 132*) e Heidegger - “nient’altro che il più alto stadio del platonismo”.

Marx e Max Weber (1864/1920; famoso per il suo studio sul capitalismo) sono entrambi sbagliati nella loro spiegazione del sistema (capitalista).

Già i benedettini (*nota*: Benedetto di Nursia (480/547; fondatore dell’ordine benedettino) consideravano il lavoro come un ordine”.

Nota: B.-H. L. cade esattamente nella stessa trappola di Nietzsche e Heidegger, vale a dire tracciare una linea culturale ininterrotta da Platone ai nostri giorni e al capitalismo attuale.

Sebbene Nietzsche e Heidegger siano ‘Differenz- o difference-thinkers’ (*differentisti; FLL 13*) e quindi, di fatto, dovrebbero avere un occhio acuto per le distinzioni che tutti possono vedere tra Platone e, ad esempio, il Capitalismo, essi tuttavia tracciano una ‘grandiosa’ linea di identità da Platone al Capitalismo.

Ora rileggete *FLL 127v*. Dopo questa lettura, si può considerare Platone l’ideatore del capitalismo? Se siete onesti, semplicemente non potete.

B.-H. L. - Schiwy, *ibidem* - continua: “Se la storia ha un punto d’arrivo, una fine, è il terrore (regno del terrore) senza limiti, la barbarie (*‘la barbarie’*, il titolo dell’opera di B.-H. L.).

La barbarie, cioè il capitale stesso, il capitale ovunque e sempre, il capitale nella sua verità, nella pienezza del suo potere. Si tratta della pienezza dell' "identità" (nota: vedi sopra) propria dello "stato", come la descrive Platone nella sua *Politeia*, cioè la tirannia. Non esistono né Dio né la natura, esistono solo la fabbrica moderna, lo stato moderno, la città moderna.

Morire e far morire,--vedi, d'ora in poi, la pura espressione dell'uomo - essere,--del nichilismo (*FLL 132*)".

Nota - È vero che se entrambe le descrizioni dello stato, come le scrisse Platone una volta, fossero realizzate al di fuori del suo quadro di pensiero, potrebbero, senza dubbio, portare a qualcosa di simile al nostro sistema capitalista moderno. Ma, in questo caso, si fa come i razionalisti illuministi (*FLL 252*): si pensa oltre il resto di ciò che Platone ha detto e scritto, e si trae qualche grande estratto dal loro quadro. "Donnez-moi deux lignes d'un auteur, et je la fais pendre" (dixit Cardinal Richelieu).

(2)-- B.H. L. sostiene che lo stato totalitario, nelle sue forme staliniste e fasciste, è in ultima analisi, anche una sorta di escrescenza dell'immagine dello stato di Platone, nella *Politeia*. Si riferisce a Carl Schmitt (1888/1985; teorico dello stato nazista), che già si rese conto che entrambi i totalitarismi non erano una semplice coincidenza nel contesto della nostra storia (culturale) occidentale.

B.-H. L. sviluppa, in *La barbarie à visage humain*, 155/168 (*Crépuscule des dieux et crépuscule des hommes*), una concezione del potere (politico). Ecco come lo fa.

(i) Platone, in un noto mito, definisce l'essenza del politico, dello statista, come "il pastore divino; -- ma ascolta i termini di B.-H. L. - "che osserva gli affari del bestiame umano" ('le bétail humain') (o. c.,159). Rendere Platon in questo modo è distorcere lo stile tipicamente platonico: 'bestiame', come B.-H. L. l'ha capito, Platone non l'ha mai capito così (tranne che agli occhi di coloro che detesta, i tiranni e i despoti).

(ii) A. Comte (1798/1857; padre del Positivismo), nella sua analisi dello Stato moderno, ha cercato di interpretare questo Stato come il risultato o, anche, il riflesso della fede nell'unico Dio (Monoteismo). S. Freud, lo psicanalista, ai suoi tempi, scrisse *Das Unbehagen in de Kultur*, in cui cercò di far capire che il legame sociale più profondo tra gli uomini è, da tempo immemorabile, una religione o un'altra.

Nota - Queste affermazioni sono tutte più o meno vere. Ma un Platone vede le cose in modo profondamente diverso da un Comte o un Freud: Platone era profondamente religioso; Comte e Freud no.

In breve: l'idea principale di B.-H. L. è che ponendo la religione al centro della società, o lo stato (i governanti) si identificano con la divinità venerata, come 'governanti', o lo stato, nella sua forma secolarizzata, si circonda ancora di un'aura 'sacra' (= alone).

Ma cosa c'è ora con Platon sull'argomento?

a. È vero che alcuni testi - *Politeia* 502b, *Politikos* 294b per esempio - parlano della possibilità di un 'saggio' autocratico che incarni il sovrano utopico di Platone.

b. Ma questo deve essere situato nel contesto platonico "koinonia"; *FLL* 56. Altrimenti, si distorce la rappresentazione platonica.

(i) *E.J. Dalcourt, The Primary Cardinal Virtue: Wisdom or Prudence? Internat. Philos. Quarterly, v. iii* (1963): 1 (Febr.), 55/58 (Platone), dice che, con la sua quadruplici virtù (*FLL* 115), Platone ha **(a)** assunto, **(b)** purificato (soprattutto dai suoi contenuti troppo mitici; *FLL* 238, 256) e **(c)** elevato ad un livello spirituale-filosofico una concezione antica, inerente a tutti i Greci.

(ii) Questo quadrilatero, ora, forma la struttura che Platone trovò utile per la sua *Politeia*, la sua teoria della società e dello stato.

A noi, moderni, questo può sembrare un po' strano. Platone, in ogni caso, sapeva cosa stava facendo: voleva una società" guidata da uno "stato" (governanti) solido come una roccia. Che è profondamente etico, cioè coscienzioso. In particolare: le "virtù" sono usate da lui come mezzi di spostamento.

Se la società, o lo 'stato', vuole essere 'perfetta' (ascoltate attentamente ciò che dice Platone: 'perfetta' (per cui sa che la perfezione non è di questa terra)), allora devono letteralmente 'irradiare' saggezza (nello strato superiore, i veri governanti), coraggio (nel secondo strato, i militari) e autocontrollo (nello strato inferiore, gli agricoltori e gli artigiani). La quarta virtù, la giustizia, permea tutto nella sua utopia (*FLL* 190), poiché tutti hanno un ruolo insostituibile.

Nota - Si vede la triade "grande mostro (autocontrollo)/ leone minore (coraggio)/ piccolo uomo (saggezza)" brillare di nuovo qui.

Nota -- F. Flückiger, o.c. 140 ss., parla della “sacralizzazione” che Platone, secondo la sua interpretazione protestante, avrebbe introdotto.

(i) Infatti: *FLL 198* ci ha insegnato che la natura (universale) o l'essenza di qualcosa - ad esempio della società, dei suoi governanti - ha le sue radici in - ciò che chiama - un 'fut.ourgos', originatore della natura, -- una 'divinità' (vedere, per un più preciso concetto di divinità, *FLL 236*).

(ii) Infatti: *FLL 184* ci ha insegnato, con la chiarezza della luce del sole, come Platon, il vecchio e maturo *Platon* della *Settima Lettera*, intendeva la cosiddetta 'sacralizzazione' (una parola che gli psicologi, sociologi e culturisti di oggi usano per descrivere la forma artificiale e 'manipolatrice' della sacralità).

Rileggete, senza il pregiudizio di Flückiger che il pensiero ideativo è naturale accanto alla questione, *FLL 184*, e vedrete che, per Platone, l'aura sacra che circonda il sovrano, nella misura in cui è un sovrano, è più che un artificio retorico per mascherare le manipolazioni commesse dai nostri governanti.

In ogni caso: Flückiger non sembra nemmeno conoscere la *Settima Lettera*, -con la quale avrebbe potuto spiegare la teoria platonica dell'origine divina di ogni autorità come autorità (non di tutte le pratiche di autorità, naturalmente), -non nella sua mentalità, ma in quella platonica, di cui, nel suo testo, si presenta come onesto interprete.

Conclusione - Quando, nel corso della storia culturale occidentale, Assolutisti, Dittatori, Despoti (illuminati o meno) si sono appellati a Platone per 'giustificare' le pratiche loro tipiche, essi pensano, come abbiamo già stabilito (*FLL 175,-- 252, 258*), alla totalità di ciò che Platone ha lasciato.

La critica platonica della democrazia.

Cominciamo con quello che dice Flückiger, o.c.,148:

(i) “La critica feroce di Platone alle forme attuali di costituzione - specialmente la democrazia - era certamente basata, in dettaglio, su osservazioni corrette (*FLL 106*).

Esempi di disastrosi discorsi popolari ('demagogia'), del declino del diritto e della morale dell'epoca, --di cui, a parte Platone, ci sono stati tramandati molti testimoni”.

(ii) Tuttavia, secondo Flückiger, non si può fare a meno di sentire che il suo tentativo di descrivere la democrazia come una forma di decadenza, -- una forma di decadenza che, come processo naturale, è necessaria, contiene una generalizzazione che è 'ungerecht', irresponsabile; -- Flückiger si riferisce ai benefici che la città padre di Platone, Atene, con la sua democrazia, in termini di liberazione dalle catene di forme antidemocratiche di governo, ha diffuso sull'allora Hellas e sull'intero pianeta.

Nota - Noi crediamo che Flückiger sia molto corretto qui - ma dove pensa di poter attribuire solo il rifiuto platonico delle condizioni reali in quella stessa democrazia ateniese:

- (i) il radicalismo della sua stessa teoria politica e
- (ii) L'orgoglio di Platone, dove pensa di essere il solo a comprendere la vera essenza dello stato, non possiamo seguire Flückiger.

Dovrebbe dimostrare che non c'è altra ragione per cui Platone abbia rifiutato così categoricamente gli abusi della democrazia ateniese (e di altre) dell'epoca.

Flückiger, o.c.,145ff., si basa su un testo in particolare (per non parlare della propria interpretazione idiosincratica), ovvero *Politeia viii*.

(a) Platon sostiene ripetutamente che tutti i sistemi di stato attuali sono difettosi.

Leggete *FLL 247*, per esempio, e vedrete che anche una persona molto viaggiata e aperta come Erodoto, senza alcuna teoria platonica delle idee, arriva a conclusioni simili: c'è qualcosa di molto pericoloso in tutti i sistemi politici fattuali.

(b) Specialmente nel *viii* della *Politeia*, Platone, fedele al suo metodo, cerca di disegnare una sorta di immagine del processo (naturale) (*FLL 188v.*), che forse - sappiamo che il metodo di base di Platone (*FLL 256*) era il metodo ipotetico - può spiegare il processo di degenerazione politica.

(1) Platone chiama la situazione ideale, ma di fatto inesistente, "aristokratia", il fatto che coloro che sono di fatto i migliori (non ancora i necessariamente buoni, naturalmente) - "aristoi" - hanno il controllo. Anche Flückiger, o.c.,145, ammette che Platone vede in essa solo la forma relativamente (**nota:** non 'automaticamente') migliore di governo.

(2) La forma relativamente ideale degenera in "timocrazia", caratterizzata - non dalla saggezza, come nel caso del "migliore" - dall'ambizione (il tipo leone minore) e, per ambizione, dalla possessività (il grande mostro).

-- Prossima tappa del declino: l'oligarchia" (*FLL 250v.: qualcosa di simile*).
-- Come, nell'aristokratia" (da non confondere con l'aristocrazia" storicamente determinabile) l'anima, in virtù della sua saggezza, si esprime,
-- come, nella timokratia: l'anima, in virtù dei suoi onori e delle sue appartenenze, si esprime,

Così, nell'oligarchia", letteralmente il dominio dei "pochi", l'anima si esprime attraverso la sua possessività, visibile in una nuova classe superiore, cioè una borghesia possessiva.

Essa "loda e ammira i ricchi, ma disprezza i poveri" (*Politeia 551a*). L'anima dell'oligarchia è bollata da Platone con il termine "thèsauro.poiòs anèr", ("der Mann des Geldsackes" traduce giustamente Flückiger, O.c.,146). La formazione della mente non dice nulla all'uomo dell'oligarchia; - il che non impedisce che anche questo grado di decadenza abbia "buone qualità", come nota esplicitamente Platone.

-- Timokratia, oligarchia, -- 'dèmo-kratìa', -- ciò che è erroneamente tradotto da noi 'democrazia'.

Perché erroneamente? Perché Platone non ha a che fare con fenomeni che possono essere determinati storicamente (nel suo linguaggio: 'fenomenico'), ma con una costruzione della mente, come gli piace fare. È vero che vi incorpora "mali" storicamente determinabili.

Il dominio della classe superiore espropriata non è mai duraturo: esso prepara, con un "atè" (*FLL 149. cfr. 128*), una "dialettica negativa" (nei termini della Scuola di Francoforte), la propria caduta. In particolare: la ricchezza sempre crescente di una classe è contrapposta alla povertà sempre crescente dell'altra classe. Se non altro perché, in quel processo (naturale), le persone con un'anima nobile, ma che non vogliono piegarsi alla ricchezza, cadono in quella povertà (*Politeia 555c/d*).

All'interno della stessa classe superiore, un simile processo di degenerazione è in atto: i discendenti dei ricchi lavoratori - cresciuti troppo alla settimana - diventano auto-indulgenti e trascurano persino il potere politico.

Risultato: o una rivoluzione violenta dei poveri o l'arrivo al potere della massa dei poveri da parte di uno o più ricchi che alimentano i desideri delle masse, tra l'altro per rimanere al potere.

Ancora: l'anima, con i suoi desideri inferiori ('il grande mostro'), si esprime politicamente nella forma della società e del governo, 'dèmo-kratìa'. -- Si vede, immediatamente e abbastanza chiaramente, che Platone, per mezzo della sua psicologia (con soprattutto il suo carattere tripartito (*FLL 116*)), struttura un numero limitato di fatti, che ha potuto stabilire, in una tipologia.

A mio parere, non si dovrebbe vedere altro in questa “evoluzione” dei tipi di governo. Solo allora si vedrà in essa ciò che Platon stesso deve averci visto.

(3) Il grado estremo della polisontribuzione è il ‘turannis’, ‘tirannia’, meglio: dispotismo assoluto. La base - di nuovo, l’anima - è, come già riconosceva Solone di Atene (-640/-558; lirico), il fatto che i desideri si risolvono in modo tale che sia le leggi scritte che quelle non scritte si riducono al “nihil”, al nulla-valore (*FLL 131v*; // cinismo). Questo, all’interno del terreno di coltura della ‘dèmo-kratìa’, come Platone intende questo termine tecnico (di nuovo: non le democrazie storicamente determinabili).

Il passaggio dalla dèmo-kratìa, il sistema che esprime i desideri inferiori, al ‘turannis’, il sistema che esprime il nichilismo, avviene sulla base di - quello che oggi chiamiamo - ‘particolarismo’, l’influenza decisiva dei partiti. L’uno o l’altro leader del partito - appoggiato o meno dalle masse - attira tutto il potere su di sé.

“In modo analogo Protagora di Abdera (-480/-410; figura di punta del Protosophicism (*FLL 249*)) e altri avevano già dipinto l’emergere della turannide”. (Il che dimostra che Platone incorpora qui uno schema di pensiero circolante nella sua tipologia come parte della sua visione.

Conclusione generale.

Per apprezzare il valore proprio della tipologia di Platone, rileggete *FLL 27 (l’idea di ‘tipo’)*.-- Una teoria del tipo - psicologica, sociologica, culturologica - ha un valore euristico inestimabile, cioè come mezzo di scoperta. Ma non è quasi mai completamente verificato. Perché questo? Perché semplifica, schematizza. Interpretarlo come guida all’azione - diciamo, interpretarlo - significa rischiare molto nella pratica, che non vi corrisponderà mai, o quasi mai.

Un argomento.

Che la nostra tesi, cioè Platone abbozza dei tipi, abbia senso, è evidente da un testo di Platone, *Settima lettera* (ed. Calw, 9). In esso Platone descrive, risp. racconta, invece di sviluppare una teoria dei tipi. -- “Dopo poco tempo il dominio assoluto dei Trenta (*FLL 250*) e tutto il sistema politico ad esso collegato furono rovesciati.

Ancora una volta, un impulso del mio cuore, anche se un po' raffreddato, mi ha portato a partecipare alle attività politiche della Repubblica restaurata (mantenendo in secondo piano gli interessi individuali e domestici).

Anche all'interno di questo sistema - come è naturale dopo tali rivoluzioni - c'erano molte cose da aborreire. Infatti, non ci si deve sorprendere affatto quando, in tempi di rivoluzione, sono state prese forti misure di ritorsione da una parte contro l'altra. Nel frattempo, è un fatto innegabile che i democratici, che avevano riconquistato il potere, mostravano ancora molta moderazione.

Ma una nuova stella della sfortuna doveva colpirmi nella mia carriera politica: la sfortuna perseguì nuovamente Socrate (*FLL 246: fatto bizzarro*), che era stato mio amico e maestro per molti anni,--anche sotto la democrazia restaurata. Alcuni portavoce dei democratici portarono Socrate in tribunale: lo accusarono della più fastidiosa malvagità, qualcosa che contraddiceva palesemente il vero modo di essere di Socrate (*FLL 251v.*)”.

Conclusione complessiva.

Abbiamo, troppo brevemente, preso un campione della sociologia (e della scienza politica) di Platone. Speriamo che dia al lettore una buona visione di ciò che è il platonismo in sociologia (specialmente nella scienza politica).

Ci siamo soffermati a lungo sugli inequivocabili errori di interpretazione che sono ancora oggi in circolazione, nonostante ci siano stati eccellenti specialisti che hanno scoperto il vero Platone.

(i) Provano l'attualità, anzi l'attualizzazione, del platonismo.

(ii) Ma commettono errori letteratologici o testuali, se volete: letture errate di Platone. In che senso? Nel senso che quando si legge un autore, la prima domanda è sempre: che tipo di testo esattamente - tipologia, relazione per esempio - ho davanti a me?

Non ponendosi questa domanda o rispondendo in modo errato - in parte a causa del pregiudizio (Nietzsche, Heidegger vogliono combattere il platonismo come “la malattia per eccellenza dell'Occidente” (che non hanno certo dimostrato rigorosamente)), in parte a causa di letture affrettate - abbiamo l'amaro risultato: anche solidi pensatori e specialisti hanno, talvolta insistentemente, interpretato Platone in modo radicalmente non platonico.

Capitolo V. Elementi di culturologia platonica. (265/274)

Sempre tornando al nostro schema di base delle scienze umane (antropologia filosofica), *FLL* 98: anima (persona (corpo)) / società (stato) / cultura.

Riferimento bibliografico :

-- *Fèbvre / E. Tonnelat / M. Mauss / A. Niceforo / L. Weber, Civilisation (Le mot et l'idée)*, Paris, s.d. (ca. 1930) (opera che fornisce la storia dei termini 'cultura' e 'civiltà');

-- A. Hilckman, *Geschichtsphilosophie/ Kulturwissenschaft/ Soziologie*, in: *Saeculum (Jahrbuch für Universalgeschichte)*, 12 (1961): 4, 405/420 (un approccio umanistico-filosofico: esiste una scienza della 'Kul-tur' e cos'è la 'Kultur'?)

-- Fr. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968 (// *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, 1944) (un approccio dell'antropologia, che include preistoria, folklore, antropologia fisica e culturale).

-- J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam, 1960, 55/103 (The concept of culture / Culture as a factor in behaviour / Explaining culture logically) (un approccio anche dall'antropologia, ma molto ampliato).

-- D. Roustan, *La culture au cours de la vie*, Parigi, 1936 (un'opera molto affascinante e leggibile sulla coltivazione, scritta da Roustan, ispettore generale dell'istruzione pubblica).

Ecco un piccolo esempio.

Ad una prima definizione.

L'idea di "cultura" è ora un concetto chiaro e scientifico o un concetto vago-nominale o addirittura un "malinteso" (come Hilckman pone la questione)? È solo a partire dal 1750 che appaiono termini come "cultura" e "civiltà" (dice Hilckman). Quello che è certo è che, da noi, le parole 'civiltà' e 'civilizzazione' appaiono nel corso del XVIII secolo (dopo il 1750).

Una prima articolazione separata della "cultura" potrebbe, secondo Hilckman, essere trovata in:

(i) G.-W. Leibniz (1646/1716; razionalista cartesiano), nella sua *Novissima Sinica* (sia il fenomeno come totalità che la diversità delle culture gli erano chiari) e

(ii) G. Vico (1668/1744; filosofo solitario italiano), nei suoi *Principi di una Scienza Nuova* (1725), un'opera con grandi ripercussioni.

Non è certo che l'antichità non avesse una parola per quello che noi, dal XVIII secolo, chiamiamo "cultura". W. Jaeger non ha scelto il titolo 'paideia' per niente: questa parola ha una vasta gamma di significati.

Ma certamente Platone, laddove tipizza la totalità di una società per mezzo di qualche 'anima' con desideri (per esempio *FLL 261/263, gli stadi della degenerazione*), ha in mente, con grande acutezza, ciò che oggi chiamiamo 'civiltà' o 'civilizzazione'. Non è perché una parola è assente che non si vede affatto la questione. Vico, per esempio, non si riferiva a ciò che noi chiamiamo "cultura" e "culture" con il termine "nazioni"?

W. Nölle, Völkerkundliches Lexikon, Monaco, 1959, 85, definisce 'Kultur' come segue:-- La parola deriva dal latino 'colere', curare, adorare. È quindi legato al 'culto', all'adorazione.

"Cura, sviluppo e perfezione delle piante, degli animali e della vita umana", -- questa è la descrizione. Non male, perché neutro - né peggiorativo né migliorativo - e abbastanza ampio. Ma perché la cura della natura senza vita, per esempio nel paesaggio naturale in cui viviamo, non dovrebbe essere inclusa?

Persone come Hilckman restringono il termine 'cultura' a 'dare forma all'esistenza umana' (a.c., 409). Dice che questo termine comprende cose come le tecniche e l'economia, la forma della società, - ciò che chiama - 'das Geistesleben' (la vita spirituale), cioè il diritto, le scienze, le arti.

Eppure - aggiunge subito - ciò che rende una cultura in primo luogo 'distinguibile' da tutto ciò che è non-cultura è l'etico, cioè ciò che le persone di un circolo culturale ('Kulturkreis', - termine di Leo Frobenius e ripreso dal suo allievo A.E.Jensen; 'Kulturkreislehre' (1898) (L.Frobenius (1873/ 1938)) etichettano come in coscienza ('morale') bene o male. È ovvio che la religione (*FLL 258: Comte, Freud*) debba essere menzionata.

"Per troppo tempo l'unità (*op.*: coesione) di una cultura si è fondata sulla comune accettazione degli stessi valori spirituali ed etici" (A.Hilckman, a.c.,413).

Nota.-- Il che ci riporta a *FLL 58vv.* (il bene): le idee platoniche sono valori; -- la teoria delle idee è allo stesso tempo assiologia e, allo stesso tempo, fondamento della filosofia della cultura.

Nota: A partire da A. Comte (*FLL 258*) la sociologia è stata anche considerata una scienza della cultura. Al che Hilckman, giustamente, risponde: la vita sociale è già presente negli animali, ma ciò che chiamiamo 'cultura', non ancora.

Un commento.

Ora che abbiamo chiarito il concetto di ‘cultura’, più o meno, possiamo usarlo come un ‘lemma’ (*FLL 53v.*), cioè come un noto con fattori sconosciuti.

Un’osservazione prima di andare. Nel 1843, furono pubblicate due storie culturali, una di un certo *Kolb* e un’altra di un certo *Klemm*. Entrambi gli autori aderiscono ancora a - quello che viene chiamato - il concetto ideale “umanista” di “cultura”.

Klemm, in particolare, tuttavia, include nella sfera della ‘cultura’ anche il benessere materiale. Nel suo *Allgemeine Culturwissenschaft*, Leipzig, 1843-1, 1855-2, in particolare, sembra che non solo la cultura “superiore”, riservata alla classe non lavoratrice, ma anche la cultura “inferiore”, proprietà della classe lavoratrice, sia inclusa in un concetto generale di “cultura”.

“È dunque ‘cultura’ quando un uomo taglia il ramo spesso dell’albero, lo affila con una pietra o nel fuoco, e poi lo usa per allontanare qualcosa o per abbattere gli animali. (...). La cultura è il risultato dell’interazione dell’uomo con la natura e, d’ora in poi, dell’interazione dell’uomo con la natura”. (Gustav Klemm, o.c., ed. 2, 37).--Per ulteriori dati vedi J. Goudsblom, o.c., 59/62 (Verso un concetto generale di cultura).

Anche l’ampio *D. Roustan*, 31/57 (*Culture et met ier*), la pensa in modo simile: tutti gli adulti sono - nella nostra società industrializzata - impegnati in qualche occupazione (lavoro professionale) o come impiegati o come lavoratori manuali (che diventano meno distinguibili dai secondi): questo deve necessariamente portare a un impedimento al progresso culturale e allo sviluppo di sé? No,-- dice Roustan.

Platon situato all’interno dell’economia antica.

Citiamo qui *J. Lajugie / P. Delfaud, les doctrines économiques*, Paris, 1982-13, 6/7.

1.-- La divisione del lavoro.

La divisione del lavoro nell’Hellas del tempo di Platone è puramente sociologica e non professionale.

a.-- I linguaggi “superiori” della cultura (pensiero, magistratura, servizio militare) sono opera dei liberi.

b.-- I compiti culturali “inferiori” - l’economia (produzione, commercio, consumo) - che riguardano i bisogni materiali sono il lavoro dei contadini e degli artigiani, a volte includendo un’alta percentuale di schiavi e donne schiave.

2.-- Le conseguenze.

(1) L'economia - tra -400 e -300 - è caratterizzata da un certo grado di economia di baratto. Ma, anche in quei tempi naplatonici, non ci sono economisti specializzati.

(2) I pensatori - "filosofoi" - in quanto appartenenti ai "liberi", alla classe superiore, si preoccupano solo di obiettivi al massimo etici, certamente politici. Quello che abbiamo visto, per esempio, in Platone.

Nota: Questo ci fa sentire quanto sia immaginario anche un Platone, quando - nel suo stato ideale - pensa di attingere solo alla fonte di una filosofia della mente.

Non era forse - con quasi tutti i pensatori antichi - il risultato di un sistema economico-sociale? La sua accettazione - come 'legale', sì, 'naturale' (nel processo necessario della natura; *FLL 189*) - ad esempio della schiavitù di decine di migliaia di persone nel suo ambiente quotidiano, non si presenta come un 'riflesso automatico' (con Ernst Dichter, allievo di S. Freud, non situiamo i 'riflessi automatici' nel conscio, né nel subconscio (che talvolta o più spesso viene comunque alla superficie conscia), ma nell'inconscio (di Platone ad esempio))?

Se la psicologia del profondo, sul platonismo, è mai al suo posto, allora certamente qui. Colui che, con Socrate (che diceva: "La vita che non si pensa, di cui non si prende coscienza, è degna di essere vissuta?"), ha voluto attuare la ricerca fondamentale - si pensi al metodo ipotetico, che sottopone ogni fatto a una messa in discussione delle premesse (*FLL 256*) - oltre la linea, deve qui essere colto in una flagrante repressione, rispettivamente soppressione (*FLL 156*: modello di Dionusios; soprattutto *FLL 175*: *pensare oltre*). Il Platon della classe superiore ha ignorato questa divisione del lavoro

(3) Pensatori come Platone e Aristotele - secondo Lajugie/Delfaud - hanno discusso i dati economici di sfuggita, ma solo per aspetti parziali e nella misura in cui si inseriscono nel quadro del pensiero del libero.

Modello applicativo - Nel suo "stato ideale", per esempio, la proprietà privata, nella misura in cui coinvolge le classi superiori, è vista con sospetto. Platone propone quindi la sua abolizione.

Motivo: la classe superiore non dovrebbe governare, amministrare e prestare servizio militare contro il bene comune per ragioni di puro interesse personale. In questo senso Platone propone: proprietà comune dei beni - comprese le donne e i bambini. Pensate alle 'comuni' dei nostri giorni. È "lo Stato" che dovrebbe provvedere al sostentamento di tutti i cittadini. Lajugie/Delfaud dicono che, sulla base di tale testo, Platone passa come "antenato del comunismo".

a. In effetti, il cosiddetto “comunismo” di Platone, che significa “vivere in comune”, è molto limitato. Solo le classi superiori - governanti pensanti, magistrati, soldati professionisti - vivono così. Sono così sollevati da mille e una preoccupazione.

b. Le classi inferiori - contadini e artigiani - in quanto inferiori (anche se Platone, molto nobilmente, concede loro l'autocontrollo) - possono continuare a mantenere la proprietà privata (con le sue cure).

Conclusioni.-- Benoist, il Nuovo Filosofo, ha parlato de ‘l'impensé de Platon’ (*FLL* 255), che Platon stesso non ha mai pensato. Abbiamo già respinto l'applicazione di Benoist di questa idea psicologica di profondità molto valida. Ma, se c'è un'applicazione, è in relazione al sistema culturale totale, nel quale Platone, come tutti i suoi contemporanei, considerava ovviamente la dicotomia “libero/schiavo, rispettivamente schiavo, normale”.

Platon, al punto, sarà libero?

Leggi *FLL* 248: Herakleitos, che aveva conosciuto attraverso il suo maestro Kratulos, aveva tuttavia tematizzato molto chiaramente - abbiamo ancora un frammento notevole su questo argomento - la dicotomia “libero/schiavo” e “schiavo/donna”. E questo a livello filosofico.

Risultato: l'altissimo - si dubita di questo se non si vuole vedere la luce del sole - Platone pensava oltre la divisione in questione ... per ‘riflesso automatico’ (per parlare con Ernst Dichter). Con la sua mente inconscia era ancora bloccato nel “sistema”.

Nota - La schiavitù è un fenomeno molto complesso: i marxisti, per esempio, da illuministi-razionalisti, la pensano un po' troppo socialista. Prova: leggere attentamente e senza pregiudizi illuministico-razionalisti *W. B. Kristensen, Verzamelde bijdragen tot kennis der Antieke godsdiensten (Contributi raccolti alla conoscenza delle religioni antiche)*, Amsterdam, 1947, 201/229 (La concezione antica della servitù. Prigionieri di guerra, ma religiosamente (arcaico, naturalmente) interpretati, -- ecco, in breve, quello che Kristensen, supportato da informazioni, sostiene.

Questo è più e diverso dalla semplice sociologia laica o anche dalla culturologia. Religione - *FLL* 258 - ma, biblicamente parlando, una religione demoniaca, apparentemente forma lo sfondo.

Il programma di studio platonico.

L'idea di Platone di 'cultura' (anche se non ha una parola separata, la questione è ovvia per lui) può essere unilaterale - non economica - ma è e rimane una brillante continuazione di ciò che i suoi predecessori, specialmente Socrate, avevano iniziato.

Riferimento bibliografico :

-- R. Rufener, *Uebers/Erl., Platon (Der Weg zur philosophischen Bildung)*, Zurigo, 1962.

Il libretto contiene, oltre a un'introduzione, la traduzione del *libro vii* di *Politeia*. "Questo *Libro vii* tratta - dice Rufener, o.c.,3 - un oggetto, che possiamo chiamare una preoccupazione principale di Platone, cioè l'educazione al vero filosofare".

Con *O. Willmann, Gesch.d. Idealismus, I, 441*, possiamo definire più dettagliatamente la sua struttura.

(1). Nella misura in cui i fenomeni, cioè le cose e i processi visibili e tangibili
(i). non sono semplici rappresentazioni e sono rappresentazioni inadeguate delle idee,
(ii). ma le stesse idee sono allo stesso tempo presenti nei fenomeni ed operano in essi, nella stessa misura in cui i fenomeni possiedono un intrinseco contenuto di verità e, proprio per questo, hanno un valore informativo per la mente umana.

(2). Più la nostra mente - nous, intellectus, dianoia, ragione (precipitazione) - penetra nei fenomeni, cioè nella 'theoria' o comprensione dei fenomeni (*FLL 105*), più aumenta questo valore informativo.

Willmann continua: Questa intuizione forma la premessa dello schema del curriculum platonico (nei *Politeia*).- Con Rufener, Willmann dice ciò che segue.

A.-- Lo studente incontra il mondo sensoriale, l'insieme dei "fenomeni".

B.-- In due passi, la theoria, la scandagliatura, penetra.

B.I.-- Le "guardie" della polis (cioè i soldati professionisti) ricevono un'educazione che sviluppa sia il corpo (nella ginnastica; *FLL 102*) che l'anima (nelle materie musicali, cioè letteratura e musica).

Nota: Platone è regolarmente considerato da persone che o non lo hanno mai letto o lo hanno letto male come un 'dualista', -- cioè uno che separa l'anima dal corpo ... e la considera superiore al corpo a tal punto da essere chiamato un falsario del corpo. Questo è, di nuovo, apparentemente una finzione.

Nota - A cosa servono i 'soggetti musicali'?

Willmann nella misura in cui tutto ciò che è pulito e prezioso ('buono') - FLL 58/69 spiega chiaramente questa coppia - può essere visto nella sfera - la sfera musicale - delle opere d'arte, della letteratura e della musica, la donna studente/studentessa (*nota*: anche le signore delle 'guardie' (militari) devono passare attraverso gli stessi programmi di apprendimento) cerca di sentirsi a casa nella sfera - l''anima' (sempre quello sfondo psicologico). Anche le signore delle 'guardie' (militari) dovrebbero passare attraverso gli stessi programmi di apprendimento) con l'impegno della ... 'anima' (sempre quel background psicologico), cerca di sentirsi a casa in - quello che Platone chiama - "le immagini (*nota*: modelli applicativi, FLL 200/203) di tutto ciò che è bello senza più, resp. il prezioso senza più (*nota*: l'idea del bene).

Nota.-- Come si può ora accusare Platone di 'alterità' o così - come fa per esempio un Nietzsche -, quando si sente questo? I veri ultraterreni - i Kuniaker (cinici) per esempio - espellerebbero la ginnastica, la letteratura e la musica; i platonici no.

B.II.-- La theoria o approfondimento del mondo visibile e tangibile assume un secondo grado con i governanti pensanti - si parla, per un errore di traduzione, di "principi filosofi" -.

a.-- Il "peri.agogè" o giro. (271/273)

Platone sapeva con chiarezza che ... le ultime proposizioni - sempre il metodo ipotetico - del mondo visibile e tangibile in e intorno a noi sono realtà, cioè realtà che appaiono piuttosto 'astratte'.

Ecco perché introdusse il quadrivium, i 'mathemata' paleopitagorici, le materie di apprendimento (*nota*: il termine 'mathesis', ora 'matematica', stava per quello che oggi chiameremmo 'processo di apprendimento'), cioè, oltre alla musica, che già appariva nella fase militare, la matematica dei numeri e dello spazio (aritmetica, geometria) e, certamente nei suoi vecchi tempi, quando la cosmologia gli divenne chiara nel suo pieno valore, l'astronomia (cosmologia,-- 'astro.nomia').

Il cambiamento consiste nel fatto che l'allievo impara ad allontanarsi dalle impressioni sensoriali immediate, per penetrare nelle astrazioni della matematica (nel senso paleopitagorico: lo studio dell'"armonia" essenzialmente musicale (bello, cioè che suscita ammirazione, e buono, cioè di valore, uniti insieme), nella misura in cui questa armonia si manifesta in numeri astratti e "forme" geometriche).

Sulla strada verso qualcosa che trascende il tempo e lo spazio, naturalmente. Il che giustifica in qualche modo l'accusa di "dualismo".

'Der Zauber Platons'

P.K. Feyerabend, Uebers., K.R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern, 1970-2, I (*Der Zauber Platons*), dice che, per gran parte dell'assolutismo e del fascismo, lo stato ideale di Platone servì da modello.

Sebbene ciò sia confutabile, se si interpreta correttamente Platone (FLL 259), Popper, l'epistemologo teorico della cultura, nel suo *La società aperta e i suoi nemici*, ha in parte ragione.

Lo spieghiamo. -- FLL 254 abbiamo mostrato che Platone, contro la sua stessa alta dottrina delle idee" ha cercato di "indottrinare" un'"immagine" (FLL 255). Ora vedi come ha fatto questo.

Censura delle attività musicali.

(i).- Preposizionamento.

Solo in rare e favorevoli circostanze i governanti coscienziosi "governano".

(ii).- Conseguenze.

Lo scopo di Platone: la purificazione delle democrazie greche evidentemente molto malate.- Uno dei mezzi: la censura.-

(A).- Politica culturale sulla letteratura per bambini.

I poeti di favole, per esempio, devono essere epurati: ciò che educa i piccoli è tenuto; ciò che li degrada è proibito. Alle madri adottive e, naturalmente, alle madri viene ordinato di raccontare ai piccoli solo le storie ritenute buone dallo stato. Così, l'anima nobile del bambino (a volte: "l'anima pulita del bambino") è formata molto più profondamente che i loro corpi dalle mani delle madri o delle madri adottive.

Le storie allora in uso dovrebbero, secondo lo scopo di Platone, essere per la maggior parte scartate come inadatte. Così *Politeia* 377c.

(B) Politica culturale sull'educazione degli adulti.

(B).1. -- censura della letteratura

(i) Anche i grandi scrittori dell'ellenismo arcaico o primitivo -- Homèros, Hèsiodos,-- Aischulos (il tragico) -- soddisfano i requisiti dello stato ideale di Platone solo in parte: solo con - sempre supposto - un governo accuratamente coscienzioso, si può recitare un'edizione ridotta del testo, cioè dove la dottrina delle idee viene veramente fuori.

(ii) Agli scrittori che sono ancora in vita vengono date precise linee guida per l'opera da scrivere - per esempio, i drammaturghi: solo gli attori che riflettono il puro mondo delle idee sono ammessi sul palco; gli attori che hanno un effetto degradante non sono raccomandati (*Politeia* 395f).

(B).II.-- Censura della musica.

La “musica” - qui nel senso antico, soprattutto paleopagorico-platonico (lo sottolineiamo): la “musica” era considerata l’essenza della realtà complessiva, - che veniva evocata e vissuta, per così dire, nella “coreia”, la musica strumentale, la poesia (testo) e la danza, - la “musica” dunque, in questo senso stretto, era, di nuovo: da governanti (presumibilmente, in rarissimi casi realizzabili) coscienziosi, censurata.

Modelli di applicazione

(i) Le chiavi.

Solo due chiavi - la dorica e la frugale (frigio) - sono considerate ammissibili. Motivo: per i soldati professionisti (‘guardie’) e le loro dame esprimono **(a)** l’onore militare e il coraggio del soldato o **(b)** l’autocontrollo maschile (si pensi a ‘il leone minore’ e ‘il grande mostro’).

(ii) Gli strumenti musicali.

Solo due - la lira e la kithara - sono considerate ammissibili. Un’eccezione: il flauto di canna è ammesso per i pastori all’esterno. -- Così *Politeia* 399d.

Conclusione.-- Stiamo sognando: pensate al film su Cristo di Scorsese (in cui Cristo vive attraverso una relazione amorosa con Maria Maddalena, -- “per farlo apparire ‘umano’” disse Scorsese davanti allo schermo televisivo);-- pensate ai versi satanici di Salman Rushdie (in cui il ‘profeta’ degli islamici recita in un bordello);-- pensate all’adattamento cinematografico di de Sade di opere porno.

Da un lato, la libertà musicale - anche per il platonista e, certamente, per Platone stesso (la rivendicava per Socrate, per esempio) - è un fatto fondamentale. D’altra parte, quando si sentono le “prescrizioni” di Platone, non si può fare a meno di sentire che nella maggior parte delle applicazioni della censura, l’arbitrarietà, la manipolazione (“cuckolding”), funzioneranno.

Trovare la misura (la teoria delle categorie di Aristotele dice che “qualità” (qui: libertà musicale) e “misura” (qui: censura) sono sempre inseparabili) è estremamente difficile. In ogni caso: Platone, ‘scendendo’ nei modelli applicativi dell’idea ‘polis’ (‘politeia’ significa sia comunità ordinata di stati che costituzione) ha mostrato la strada a un certo numero di persone assetate di potere.

Quando Karl Popper parla di “magia di Platone”, ha sostanzialmente ragione.

b.-- L’alto volo della dialettica.

Una volta ‘allontanati’ dalle realtà terrene grossolane e oscure, i fenomeni, attraverso le attività musicali e ancor più matematiche, ci si può avvicinare al livello più alto, i dominatori del pensiero.

Questi sono profondamente scolarizzati nella dialettica platonica, il cui nucleo è l'ideazione abbozzata sopra (*FLL 176/245*: l'omino, "spirito"), cioè l'eidos o idea, reale ma accessibile in misura limitata attraverso i fenomeni tattili e visibili - letteralmente: cogliere l'esistenza del fenomeno nella misura in cui è determinato da un paragone.

Nota -- P. Châtelet, *Platone*, 27, mette in evidenza l'enorme ricchezza che la dialettica platonica esibisce: "La ricchezza di Platone permette altri approcci che quello politico (*nota*: quello scelto da Châtelet nel suo libro). (...). Questo, perché Platone doveva dare una risposta alle domande provocate per esempio dalla religione, l'epistemologia (teoria della conoscenza), la logica, l'arte, la cosmologia del tempo (...), la questione della salvezza individuale".

Ultimo punto: il cosiddetto "razionalismo" di Platone.

Paul Rabbow, *Paidagogia (Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst im Kampf des Irrationalen und Rationalen)*, Göttingen/Zürich, 1959, chiarisce, in uno studio che comprende Protosofistica, Socratic e Platonismo, sotto il punto di vista della pedagogia (che è naturalmente realtà culturologica), due punti principali:

(i) La lotta di Socrate e Platone, con la loro "ragione" (meglio: spirito), contro le tendenze "irrazionali" dentro e intorno a loro (di cui un sapore *FLL 238*) e

(ii) il fatto che la pedagogia socratico-platonica è diventata "Quell und Ursprung" (fonte e origine) della pedagogia occidentale. Questo, o come modello o come contro-modello (ricordate il rifiuto di Karl Popper).

Che Platone sia un 'razionalista' è già stato toccato in *FLL 252*, vale a dire nella sua sconfinata riverenza per Socrate, che ... sentiva un 'daimon' molto poco razionalista, come una voce interiore, dentro di lui.

Razionalismo" ha due significati principali:

(a) il fatto che lo spirito determina l'uomo (es. Platone) e

(b) il fatto che, nel XVIII secolo e oltre, la "ragione" (come strumento scientifico-aggressivo) vuole determinare l'intera cultura. Quest'ultimo non è certamente platonico. Al contrario. Quindi: evitare il termine 'Razionalismo' quando si parla di platonismo.

Capitolo VI.-- Elementi di filosofia platonica della storia (storiografia).

Riferimento bibliografico :

-- A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Berna/Monaco, 1961 (i fatti, la somma dei quali chiamiamo 'storia', sono esaminati secondo le leggi che li governano, i fattori che li causano e il possibile scopo a cui sono diretti);

-- R. Lavollée, *La morale dans l'histoire (Etude sur les principaux systèmes de philosophie de l'histoire,-- depuis l'antiquité jusqu'à nos jours)*, Paris 1892 (citando Platone (O.c., 30/40));

-- O. Brunner, *Abendländisches Geschichtsdenken (Zur Vorgeschichte des Historismus im 12. Jahrhundert)*, in: *Wort und Wahrheit ix* (1954): 7-luglio), 505/514.

Con G.J. de Vries, *Studio critico: Platone e la storia*, in: *Tijdschr. v. Philos.* 8 (1946): 4, 483/490, dovremmo, in questo difficile contesto, distinguere tra:

(1) **La conoscenza storica (informazione)** attraverso la quale conosciamo i fatti che costituiscono la storia,

(2) **il senso storico**, con il quale comprendiamo il ruolo che i fatti giocano nella nostra esistenza e nel nostro pensiero, e

(3) **la filosofia della storia**, attraverso la quale comprendiamo la storia nel suo insieme.

Conclusione: ciò che stiamo per discutere manterrà questi tre aspetti distinti e separati. Che valore avrebbe, per esempio, la "speculazione" sulla "storia" senza la maggior massa possibile di conoscenze fattuali? Come potrebbe mai qualcuno, che non ha interesse per i fatti che compongono la storia - abbiamo la storia e facciamo la storia - avere interesse, per esempio, per la teologia o la filosofia della storia?

La fase illuministico-razionale.

Dalle culture più primitive abbiamo almeno frammenti dei tre aspetti menzionati.

Ma ancora: è solo dal XVIII secolo che si parla esplicitamente di filosofia della storia. In *Geschichtsphilosophie auf neuen Wegen*, in: *Die Welt der Bücher (Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz)*, 1955: 4 (Weihnachten), 169/177, questo fatto è specificato come segue.

a. **Giambattista Vico** (FLL 265: Culture come 'nazioni'), nella sua *Scienza Nuova* (1725-1, 1730-2, 1744-3) completa la tradizionale visione teologica della storia (la Divina Provvidenza ci guida) con una visione puramente 'filosofica'.

b. Voltaire (1694/1778; importatore dell'illuminismo inglese in Francia (Lumières)) cerca, nel suo *Candide* (1755), di “distruggere” (per usare un termine heideggeriano) la teologia tradizionale della storia (con la sua visione teleologica: La Provvidenza di Dio rende la storia che abbiamo e che facciamo, un evento propositivo), in modo illuministico-razionale, cerca di ‘distruggere’ (per usare un termine heideggeriano).

Nel suo *Essay sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), voleva stabilire una visione filosofica della storia (con il suo positivo o fermo, valorizzando i semplici fatti osservati).

Nello spirito dell'Illuminismo (paesi anglosassoni), del Siècle des Lumières (Francia) e dell'Aufklärung (Germania), un Voltaire cerca di abbattere i valori tradizionali e sostituirli con una rivoluzionaria “liberazione dell'uomo dai legami secolari”.

c. Romanticismo

Il Romanticismo, specialmente in Germania, elaborerà poi questo ancora di più come “coscienza storica”. Ma, invece della ragione, che è caratteristica dei Razionalisti, i Romantici sottolineano la vita (*FLL 1.05V.*), come il fattore principale nei fatti della storia.

Storicità” (carattere della storia).

Il titolo dell'opera di August Brunner è “*Geschichtlichkeit*”. Cosa intendiamo con questo? Due cose.

(a) Il fatto che noi, avendo la storia, siamo modellati dal passato, facendo la storia, vivendo nel presente, progettando la storia, vivendo con un occhio al futuro. Con Heidegger: le tre ‘timesextasi’. O, in termini esistenzialisti: gettati in un mondo pre-regalato, co-progettiamo quello stesso mondo.

(b) Il fatto che forse il maggior numero di fattori, o almeno i fattori più importanti, che determinano il nostro corso nella vita - l'oggetto di questo corso platonico per eccellenza - ci sono quasi totalmente sconosciuti.

Modello di applicazione.

Ora rileggi, da qui, *FLL 84/97*. Si tratta di un'analisi platonica del tema principale delle opere di P. Kafka. Non solo i fattori dell'aspetto psichiatrico, che sono sempre importanti o rimangono in gran parte sconosciuti (*FLL 85/87*), ma soprattutto i fattori di natura completamente sconosciuta, destino-analitica (*FLL 87/97*) - le persone kafkiane si sentono ‘colpevoli’, ma di cosa? L'ignoto come “modello” per l'interpretazione della nostra vita!

Analisi del destino.

La vita all'interno della camicia di forza pressante dei tre momenti del tempo - dal passato (a volte con il suo pesante peso, si pensi all'effetto dell'infanzia per esempio), nel momento molto stretto chiamato 'ora', verso ciò che 'viene' verso di noi - è, così, caratterizzata dalla temporalità, - principalmente per ragioni della nostra ignoranza. -- Eppure questa temporalità non è solo pura 'anankè', nient'altro che - per la nostra poverissima mente - opacità (cfr. *FLL 35*).

Riferimento bibliografico :

-- *R. Guardini, Libertà, Grazia, Destino*, Anversa, 1950,-- specialmente pp. 159/268 (*Destino*);

-- *P. Boutang, Ontologie du secret*, Paris, 1973 (soprattutto pp. 21/44 (*Destin*);

-- *Lili Foldes, Léopold Szondi et l'énigme du destin*, in: *Sélection de Readers Digest* (Zurigo), 1986, juillet, 98/104.

Il fatto che si scrivano articoli e libri sulla sorte - la raccolta dei nostri destini - dovrebbe far riflettere tutti noi su un approccio, scientifico o filosofico, a un tema così importante.

I luoghi comuni

Questi sono discussi da *Romano Guardini* (1885/1968; educatore cattolico, ma con un campo di interesse molto ampio; noto il suo *Das Wesen des Christentums*, Würzburg, 1958-5).

(1) Gli elementi dell'esperienza del destino, secondo Guardini, si possono riassumere essenzialmente in tre: la necessità (che assomiglia all'anankè di Platone (Guardini è un platonista cristiano), il fatto, il caso (fattori esterni), - gli elementi del destino in noi stessi (fattori interni).

(2) Il carattere religioso del destino (un'interpretazione tipicamente religioso-cristiana, naturalmente: per un ateo, per esempio, il "destino" è "senza Dio") e il fatto che la persona o le persone sono portatrici del destino.

(3) La presa di controllo sul destino: il destino contiene il "getto", cioè il lato sofferente (noi letteralmente "subiamo" una parte del nostro destino), ma contiene anche, se vogliamo, il "disegno", cioè il lato attivo (possiamo, almeno parzialmente, "migliorare" il nostro destino o vivere in modo tale da "peggiore"). (qui Guardini tematizza l'atteggiamento stoico (altero), il fatalismo (rassegnazione, perché si parte dal presupposto che "tanto non si può cambiare niente"),-- l'umorismo (si può guardare alle vicissitudini del destino con un umorismo sovranamente benigno).

(4) Rivelazione biblica e analisi del destino: il nostro destino ottiene una nuova esposizione senza precedenti - secondo Guardini - grazie alla rivelazione di Dio: egli tematizza addirittura “il destino nella vita di Gesù” (O.c.,199/217): Gesù era, come tutti, soggetto alle ‘necessità’, ai ‘fatti’ e alle ‘coincidenze’; ma ha anche reagito in piena libertà e con l’appoggio della grazia del Padre celeste; l’idea di ‘Provvidenza’ e quella biblica di ‘Giudizio’ (*FLL 91*), così come, in una digressione, il tragico (*FLL 99*) sono portate in discussione.

Nota: l’approccio di Boutang è:

- (i) molto più complicato e
- (ii) più unilaterale.

La vena misteriosa che caratterizza sempre il destino è, tuttavia, un fatto innegabile. Ma questo rimane, in sostanza, negativo.

Molto più positivamente, come, per inciso, Guardini, ma come medico (neurologo, endocrinologo), psichiatra ed educatore, *Leopold Szondi* (1893/1986) - di cui è nota la *Schicksalsanalyse* (1944) - affronta il problema della storicità, che ci caratterizza.

Modello di applicazione.

A. Un “caso di destino

Questo, combinato con la credenza nel “destino”, decide il “destino” di Szondi. Siamo in Volhynia (*nota: l’odierna Ucraina*), nel 1916.

Lo studente di medicina Szondi serve come soldato nell’esercito austro-ungarico. Un giorno, il suo gruppo è attaccato dai soldati russi. Sente un colpo da qualche parte. Cade a terra e aspetta di rialzarsi fino alla fine della battaglia. In seguito, scopre che il proiettile è rimasto incastrato nel suo zaino - in un libro. Il titolo: *S. Freud, Traumdeutung*.

B. Questo “incidente

Un termine tipico di ogni analisi del destino - soprattutto La deviazione favorevole (un altro termine dell’analisi del destino), ha rafforzato in lui la convinzione già esistente che siamo tutti “predestinati a un compito da qualche parte”. Inoltre, a partire da quel momento, Szondi si è impegnato a dedicare tutta la sua vita a decifrare l’enigma che è il destino umano.

Conclusione: il lato passivo (incidente) e il lato attivo e intraprendente si fondono qui. -- Szondi ha analizzato - in questo contesto - centinaia di storie di famiglia (compresa quella di Dostoevsky).

Obiettivo: identificare gli elementi che determinano l’attrazione, o la suscettibilità, e la scelta verso qualcosa (un amico, un coniuge, -- una professione, -- anche una malattia).

Così, Szondi ha stabilito che c'è una relazione: se albero genealogico, allora qualche scelta di base". Così per Dostoevsky: le preferenze professionali e le malattie mentali dei suoi antenati lo attraversano (la sua personalità epilettica) e si riflettono nei suoi romanzi-attori.

Conclusione: esiste una cosa come un "inconscio familiare o pedigree".

Nota - Proprio come un Erodoto (*FLL 151*) vede i presagi che anticipano i seguiti - egli chiama questo il 'logos', l'intelligibilità, dei dati storici - così fa Szondi: attraverso le molte oscurità del destino, Szondi vede il 'logos', l'intelligibilità, di quel destino, almeno in parte.

Filosofia della storia.

Qual è il 'logos', la 'razionalità', della vita individuale, questo è ciò che la filosofia della storia cerca di scoprire nella vita sociale, anzi nella vita cosmica, -- nella totalità di tutto ciò che accade.

La storicità di Platone.

(i) Platone possiede una conoscenza storica di vasta portata?
(ii) Ha un senso storico e cattura il ruolo del tempo e l'evento del tempo?
(iii) È impegnato in una filosofia della storia su vasta scala? Queste sono le tre domande fondamentali che de Vries vede.

Un modello applicativo.

La nostra tesi è che Platone comprende la natura storica dell'uomo (nei tre aspetti), ma limitata dalla cultura del suo tempo, naturalmente.

Bruno Snell, Hrsg., Platon, Mit den Augen des Geistes (Protagoras/ Euthyphron/ Lysis/ Menon/ Der vii. Brief), Frankf. a .M., Hamburg, 1955, 217f., ci dà la contrazione del testo del dialogo *Lysis* (Lysis).

In esso, il carattere storico della nobiltà, alla quale appartiene, è chiaramente davanti ai suoi occhi, e in modo tale che accetta una progressione (che lo avvicina alla "concezione della storicità" del XVIII e XIX secolo). -- Diamo ora, un po' abbreviata, l'analisi di Snell.

A.-- La figura (in primo piano).

Il dialogo è famoso. Il mondo da cui scaturisce Platone, il cerchio della nobile gioventù ateniese, si trova sul campo sportivo. Sa di essere "bella" (che incute ammirazione) e "abile". Anche se imprigionato nelle tradizioni aristocratiche, quel giovane vive una vita brillante e allegra.

Temì.-- - In questo dialogo, Socrate tematizza l'essenza dell'amicizia, un tema che era tenuto in grande considerazione sia nell'antica Grecia che, in particolare, per Platone, dai Paleopitagorici.

Il metodo.

Socrate spinge il metodo nella stessa direzione: prima, con l'interlocutore/i, riconoscere che uno - in realtà (platonico: per quanto riguarda l'idea) - non sa (bene);-- poi, in senso più positivo, andare al fondo della questione (theoria).

A.1.-- *La conversazione con Lysis.*

Socrate li porta al punto in cui confessa: "Non so (bene)". Inoltre, solo colui che sa, cioè l'esperto (cioè il filosofo), ispira fiducia e amicizia intorno a sé. La conseguenza - quella a cui ci si riconosce - è: si lascia andare l'esperto, - per fiducia amichevole.

A. 2.-- *La conversazione con Hippothales.*

Socrate gli mostra come si costruisce una vera amicizia: non adulando, fomentando l'orgoglio, ma discutendo i propri difetti, in modo che la comprensione, unita alla speranza, avvenga che Ippotele possa imparare qualcosa.

A.3.-- *La conversazione con Menexenos.*

La "distruzione" dialettica di Socrate (un termine heideggeriano, che prova la non conoscenza dell'interlocutore) mette in imbarazzo i giovani nobili. Le loro teste "girano" per questo. Ma positiva, affermativa, come Socrate è sempre, la sua 'distruzione' porta all'inizio di una consapevolezza che stanno cominciando a cogliere ciò che potrebbe essere la 'vera' (FLL 188, 214, 226, 228), cioè spirituale e di alto livello, 'amicizia'. Il loro zelo filosofico è quindi stimolato.

B.-- *Lo sfondo.*

Snell tocca, qui, direttamente la storicità, come era tangibile all'epoca... Lo sfondo è lo splendore e il bagliore della cultura nobile.

(1). Il luogo in cui Platone colloca il dialogo, la gymnasium, è caratteristico: la gymnasium ricorda al greco il passato, - in cui le gare sportive portavano agli aristocratici i più alti onori.

(2)a. Hippothales canta - in versi - una canzone di lode alla sua 'amata' Lysis.

Lo fa nella forma dei canti di tributo di Pindaro (*FLL* 259): la lode degli antenati, come vincitori in gare sportive, la lode della famiglia di Lysis, come di origine divina, - l'uso di miti, presi dalla storia dell'albero genealogico, lo dimostrano.-- Ma i tempi sono cambiati: Ktésippos trova tutti quei titoli arcaici di nobiltà "roba vecchia". Nelle sue parole, "qualcosa che risale al tempo prima di Kronos (*FLL* 177), la divinità primordiale", -- "qualcosa di cui - nel tempo presente - parlano solo le vecchie mogli".

Nota - Uno dei contributi più notevoli al concetto di storicità è stato dato dalla metabletica. Si pensi a *J.H. van den Berg, Metabletica of Leer der veranderingen (Principi di una psicologia storica)*, Nijkerk, 1957, che discute i cambiamenti di mentalità, una parte importante della nostra storicità. Si pensi anche a *M. Foucault, Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines)*, Parigi, 1966, in cui:

a. grammatica generale,
b. storia naturale (precursore della biologia attuale),
c. l'analisi della ricchezza (l'inizio dell'attuale scienza economica), sotto l'aspetto di "archeologia del sapere", cioè lo studio delle lacune generazionali e culturali, nella misura in cui si riflettono nel discorso dei soggetti menzionati, - "lacune" che, a loro volta, determinano anche il carattere storico di questi soggetti. Vedi anche il suo *L'archéologie du savoir*, Parigi, 1969.-- È evidente, dopo la contrazione del testo da parte di Snell, che il dialogo lysiano mostra un modello metabletico, anzi un modello giuridico-archeologico.

(2)b. Tornando alla conversazione con Menexenos, Snell nota: All'inizio della conversazione, Socrate dice che un buon amico è più prezioso di una fibbia (dei cavalli, per esempio) o dell'oro del grande re (dei Persiani) o di tutte le altre cose a cui molti, di solito, aspirano.

Snell: Questo è un pensiero del lirismo arcaico. Pindaro,--anche Saffo (la poetessa arcaica - lesbica,-- tra il -700 e il -500, sull'isola di Lesbo) e Anacreonte di Teo (-560/-475; lirico) scrissero poesie in quello stile.--che, ai tempi di Platone, si presentava come un anacronismo (non più appartenente alla sua epoca).

La conclusione di Snell.

(1) Gli scrittori precedenti, anche se non stimano essi stessi ciò che altri stimano così tanto, sanno chiaramente a cosa danno una certa priorità (*nota*: hanno, come in una visione fissa, preferibilmente tradizionale, radicata, 'tenere').

(2) Nel dialogo *Lysis* di Platone un punto interrogativo è posto dietro ogni certezza trasmessa. Invece delle certezze della vita: un problema.

Nota: rileggete ora, brevemente, *FLL 109* (anche se semplificata dalla tipologia, questa descrizione contiene certamente fatti delle esperienze di Platone).

Tutto questo è riassunto da Snell: “È innegabile che, sebbene Platone apprezzi ancora “l’antica lucentezza e la magia che emana da essa, tuttavia apprezza di più l’analisi dialettica dell’idea di ‘amicizia’”.

In altre parole, c’è un minimo della fede di Platone nel progresso e, allo stesso tempo, un minimo della sua filosofia della storia attuale.

Margaret Mead (1901/1978; etnologa culturalista), *Culture and Commitment (A Study of the Generation Gap)*, New York, 1971,--un lavoro ben noto sul gap generazionale, ci insegna tre tipi di educazione (trasmissione culturale).

(i) La cultura post-figurativa è tale che praticamente solo gli anziani, gli adulti, hanno un ruolo educativo (se volete, l’educazione legata alla tradizione).

(ii) L’educazione co-figurativa vede sia i bambini che gli adulti imparare dai loro pari.

(iii) La cultura prefigurativa vede anche gli adulti imparare dai giovani e dai bambini. Secondo M. Mead, l’educazione del nostro tempo è rappresentata da questa triade.

Se ora si confrontano *FLL 109* e *FLL 280/282*, sembra che questa triplice natura si rifletta anche nelle opere di Platone. Il che dimostra l’attualità dello studio di Platone.

Nota -- E.R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike (und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen)*, Zürich /München, 1977 (Eng. orig. *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973), fornisce un ulteriore esempio della fede di Platone nel progresso: il termine ‘technè’ (disciplina, scienza) acquisisce, nel corso del V secolo a.C. (Platone: -427/-347), un nuovo significato, cioè quello di “applicazione sistematica dello spirito in qualche campo dell’attività umana”.

Nell’*Hippias maior* di Platone, 281d, Socrate è d’accordo con il protosophist Hippias sul progresso molto chiaro osservabile in “tutti i technai” (in tutte le scienze professionali).

A proposito: FLL 238 (stadio mitico/stadio dialettico) e FLL 256 (ricerca di base: scienze della materia/dialettica) dimostrano una tipica credenza platonica nel progresso.

“Gli antichi” di Platone.

Un gruppo di espressioni, nel linguaggio di Platone, potrebbe sollevare dubbi sulla nostra tesi.

-- J. Pieper, *Ueber den Begriff der Tradition*, in: *Tijdschr.v.Filos.* 19 (1957): 1, 21/52, specifica i termini.

A.-- Brevi testi come “Gli antichi” dicono che la divinità controlla l’inizio, il mezzo e la fine di tutte le cose (*Leggi* 715e);-- che qualcosa come lo “spirito” controlla tutto il mondo (*Filebos* 30d);-- che, dopo la morte, il buono può aspettarsi qualcosa di molto migliore del cattivo (*Faidon* 63c).

B.1 - Hoi palaioi, antiqui (anche: maiores), gli antichi;--anche: hoi archaioi, coloro che rappresentano l’archè; l’inizio/il principio,--da qui il nome della classe.

B.2.-- Negativo: “i vecchi” non sono gli anziani, in opposizione ai giovani, come i meno esperti.

Positivo: gli “antichi” sono più vicini di tutti noi all’”origine” (archè). Cos’è questa “origine”? Le divinità.

Conseguenza: ciò che “gli antichi” dicono è “theon dosis”, dono della divinità. Ciò che fanno è “tramandare” (meglio: trasmettere).-- Ecco perché, con Platone, che è molto divino, “gli antichi” “a d’ alèthès autoi isasin”. Per sapere cosa è vero.

Philo.sophia’ era il termine paleopitagorico per la conoscenza puramente umana, non divina. Anche Platone pensa in questo modo: la conoscenza umana, paragonata alla saggezza divina, è solo un’approssimazione. Niente di più.

Nota -- (1) Gli “antichi” sono sempre senza nome. **(2)** C’è, certamente, qualcosa di mitico” in questa visione platonica. L’espressione: “Palai legetai”, “Di antico si dice”, indica un mitico tempo primordiale, che sta e all’inizio del tempo” costantemente in corso (si pensi alla visione di Mircéa Eliade del “tempo primordiale”).

Le “Vecchie Saggezze” sono eterne: c’erano **(i)** in principio **(ii)** e ora e **(iii)** sempre e attraverso i secoli. L’espressione “tempo primordiale” significa “tempo dell’origine”. Ma quell’”origine” è trascendente e allo stesso tempo in ogni momento dello scorrere del tempo.

Conclusion: La dottrina delle idee di Platone è la traduzione razionale dell’era primordiale (praticamente la raccolta di tutte le idee degne di questo nome).

L'impatto dello sterzo.

1. Da quando *Norbert Wiener* (1894/1964), con la sua famosa opera *Cybernetics* (1948), ha reintrodotto la scienza del controllo, il termine e l'idea 'cibernetica' sono diventati una delle principali teorie.

Prova: *Fr. J. Varela, Connaître (Les sciences cognitives: tendances et perspectives)*, Paris, 1989 (Eng. or.: *Cognitive Science (A Cartography of Current Ideas* (1988)), 27/34 (*première étape: les jeunes années*), in cui viene spiegato il ruolo dei giovani dirimpettai all'interno del Cognitivismo.

2. Abbiamo scritto "di nuovo" poco fa. Perché? Perché l'idea di 'controllare' qualcosa con qualcosa era già molto comune tra i pensatori greci arcaici, -senza però la matematizzazione e la tecnologizzazione che le sono associate oggi.

Prova: *E.W. Beth, Filosofia della natura*, Gorinchem, 1948. Steller - eminente logico e filosofo naturale - o.c.,35/37, espone brevemente ma esaurientemente l'idea di base. Sia la società umana - sociologia - che il cosmo complessivo - ontologia - sono governati da un unico ordine giuridico. Il grande pensatore arcaico Herakleitos di Efeso (*FLL 248, 269*), in un estratto dice: "Tutte le leggi umane si nutrono dell'unica legge divina". Secondo Beth, che segue ottimi conoscitori, questo include:

a. Questa legge (la moderazione) è come una regola,
che controlla il corso "normale" delle cose; - pensate all'espressione corrente "meccanismo di controllo";

b. Questa legge (la moderazione) è come una regola,
che governa anche il corso anormale, "deviante",-- e in modo tale che, ad ogni deviazione, è prevista una risposta che include una compensazione, -- "riparazione", "correttiva"--, per annullare la deviazione.

Nota - L'applicazione aristotelica, per esempio, alle costituzioni, l'abbiamo toccata, *FLL 09*.

È così che si fonda - ciò che Beth e altri chiamano - l'armonia cosmica.

Secondo Beth, o.c., 36, *Platone, Timaios* 32a, allude al suddetto meccanismo di controllo: "Tutte queste cose diventano causa di malattia, quando il sangue non si sostiene con cibo e bevande, ma si appesantisce con cose sbagliate (*op.*; devianti) contro le leggi della natura".

Beth spiega: "La 'malattia' è, qui, la sanzione (*o* punizione) necessaria a seguito di una 'violazione' della legge cosmica". Come sottolinea giustamente Beth, la "legge naturale" deve essere intesa qui nel senso arcaico-antico, non in quello attuale.

Beth spiega ulteriormente: “Cicerone (-106/-43; pensatore-rettore romano) scrive: “Pitagora (-580/-500; fondatore del Paleopitagorismo) ed Empedocle (Empedocle di Akragas (-483/-423; giovane filosofo pitagorico) dichiarano che esiste un solo e unico ordine di legge per tutti gli esseri viventi. Proclamano che le punizioni non punitive pendono sulle teste di coloro per mano dei quali è stato violato un essere vivente”. (Cicerone, *De republica* 3,11,19):

(i) c'è ordine(i) intenzionale(i), **(ii)** attraverso la violenza c'è deviazione, **(iii)** le “punizioni non punitive” sono il ripristino dell'ordine(i).

Anche Anassimandro (Anassimandro di Mileto (-610/-547; contemporaneo di Talete di Mileto, il fondatore della filosofia antica) avrebbe, secondo l'interpretazione di Beth, già formulato lo schema,--e questo nel più antico testo filosofico in nostro possesso: “Ciò da cui è l'origine delle cose, lì è anche, necessariamente, la loro distruzione. Perché si espiano e si vendicano a vicenda secondo l'ordine del tempo”.

Prestate molta attenzione:

- (i)** ordine(i),
- (ii)** l'emergenza è intesa come deviazione (forse perché un “essere” emerge a spese dell'altro (e, quindi, gli fa torto),
- (iii)** la decadenza è la restaurazione (come penitenza e punizione).

Chi, con nostra grande sorpresa, non è menzionato da Beth, è Erodoto (*FLL 151, 181*) **(i)** ordine (ning), **(ii)** macchia di peccato come deviazione, **(iii)** ripristino mediante riti di purificazione.”-- Leggere attentamente *FLL 151*: **(i)** ‘natura’ (= ordine), **(ii)** trasgressione (= deviazione), **(iii)** ‘phthonos’, dispiacere delle divinità (= correttivo).

Un'applicazione è contenuta nel mito di Narkissos: **(i)** c'è un ‘confine’ (ordine, regola), **(ii)** con la sua fortuna ‘esagerata’ (= deviata), rafforzata dalla sua presunzione (= deviazione etica), Narkissos viola quell'ordine, **(iii)** Nemese, la dea della distribuzione dei beni, risponde con il suo correttivo (*FLL 148v.*).

Non pensate che la struttura cibernetica (regole/deviazioni/recupero) non sia oggi predominante.

Beth, o.c.,36, cita R.W. Emerson (1803/1882; pensatore americano idealista).

Più vicino a noi: K. Menninger/M. Maymon/P. Pruyser, *Het leven in balans (Een nieuwe psychiatrische zienswijze)*, Utrecht/Anversa, 1967 (Eng. or.: *The Vital Balance*, New York, 1964), sviluppa una “teoria del comportamento umano” (o.c., 89/ 143), che è una guida.

La malattia mentale è considerata parte della sequenza “corso di vita ordinato/disordine (= deviazione)/(eventuale) recupero”. L’“equilibrio vitale” è l’armonia nel corso della vita. Lo sfondo qui è formato dalla teoria dei sistemi di Ludwig von Bertalanffy, in cui la struttura cibernetica è una componente.

J. Piaget, Le structuralisme, Paris, 1968-2, 8/16 (la totalité, les transformations (ciò che corrisponde al concetto di ‘ordine’)/ *l’auto-régulation* (ciò che corrisponde alla coppia ‘deviazione/ feedback (riparazione)’)) spiega come un ‘sistema’, che è orientato allo scopo, è governato nelle sue ‘trasformazioni’ da un meccanismo di autoregolazione.

Torna a Platon.

Beth ci ha insegnato a vedere almeno un estratto di testo come un’applicazione della struttura di guida. Ma c’è molto di più.

A. L’idea di “sigillo”,

O. Willmann, Geschichte d. Ideal., I, 28 (parlando della sfera apollinea del pensiero), spiega l’idea greca antica di un “sigillo” (“sfragis”): il sigillo, impresso nella materia molle, dà a quella materia una forma essenziale (Willmann lo paragona al significato musicale degli antichi greci: sigillo o “nomos”, legalità, è l’idea principale di una canzone, per esempio)

B. L’idea platonica

Questa è un’applicazione metaforica dell’idea di “sigillo”. Perché? Abbiamo visto che l’idea platonica

(i) è trascendente (che si eleva al di sopra del fenomeno)

(ii) ma anche immanente (incorporato al fenomeno, che è una sua copia). Questo è dovuto alla ‘methexis’, participatio, partecipazione del fenomeno all’idea.

Il lato trascendente è il sigillo, nel senso di timbro, con cui si preme il sigillo nella materia suscettibile. Il lato immanente è il sigillo, nel senso del timbro impresso.

Poiché l’idea è presente nel fenomeno, essa è il “nomos”, la legge, la regola, di esso. Così come una canzone è “regolata” dalla sua idea principale.

Conclusione: La stessa dottrina delle idee è, di per sé, una delle applicazioni più notevoli della cibernetica arcaico-antica, che era una specie di luogo comune,--come quanto precede ci ha in parte chiarito.

In breve, il nostro destino, anche quello dell'intero cosmo, è controllato in due modi.

(1) *FLL 283* ci ha insegnato che a livello mitico Platone credeva nella preistoria, cioè nell'origine sovratemporale di un certo numero di cose (comunicate a noi dagli 'antichi', gli 'originari').

(2) Abbiamo appena imparato che a livello dialettico le cose e i loro processi sono governati dalle idee.

Conclusioni: una filosofia platonica della storia ha qui un primo pensiero.

La funzione (ruolo) della nostra libertà nell'evento cosmico.

Il nostro corso di vita - l'oggetto di questo corso per eccellenza - è governato da una combinatoria divina, da un lato, e, dall'altro, dalla libertà umana.

A.-- Non bisogna dimenticare che, sul tema della storicità, Platone risponde più volte a qualche protestante che aveva sostenuto che gli eventi storici (compresa la storia umana) erano solo il prodotto del cieco caso.

FLL 35 (citato per l'ennesima volta) ci ha insegnato che Platone, almeno per il momento e/o parzialmente, era d'accordo con questa visione (l'"anankè", ciò che, sebbene opaco alla nostra mente, determina comunque il nostro destino).

B.-- Nelle *Leggi* x spiega questo punto difficile, ma in modo molto ottimista.

-- *R. Lavollée, La morale dans l'histoire*, 31s., prende questo passus per un pezzo di filosofia della storia.

Platone distingue due fattori, che determinano in parte (cioè parzialmente) il nostro corso di vita.

Fattore 1: la combinatoria divina.

"Il dominatore del mondo (*nota*: la divinità, nel vago senso platonico) - così dice il portavoce di Platone, l'ateniese, a Klinias - ha, in vista della giusta collocazione di ogni parte, progettato quell'insieme che ha ritenuto più adatto e migliore per il trionfo del bene e il superamento del male.

Questa visione del tutto fu la premessa quando progettò la configurazione onnicomprensiva ('combinaison') in cui si potevano collocare i singoli spazi e luoghi, che ogni essere avrebbe occupato e mantenuto secondo le proprie caratteristiche".

Nota.-- Ora rileggete *FLL 70vv. (stoicheiosis)*: è chiaro che Platone, qui, applica il suo pensiero della totalità.

Per inciso: la “combinatoria” è la “teoria della configurazione” (un certo numero di elementi di una collezione sono, ciascuno, assegnati un posto all’interno di una totalità di posti (questa totalità è chiamata “configurazione”). *FLL 189*, che ci ha introdotto al funzionalismo di Platone (ogni essere, qui: cittadino, ha, all’interno della polis, la sua ‘funzione’ (ruolo)), si inserisce perfettamente in questo quadro filosofico della storia. La legge naturale platonica si basa su di essa.

Fattore 2: autodeterminazione umana (libertà).

Senza dire come il fattore 2 possa essere armonizzato con il fattore 1 (*FLL 49 (239, 246)*) è applicato di nuovo qui: l’aspetto non sistematico di Platone), Platone continua: “Ma (il padrone del mondo) ha lasciato a noi tutti il libero arbitrio, per quanto riguarda i fattori che governano le nostre proprietà individuali: ordinariamente, in fondo, ogni uomo è come gli piace di più, cioè: secondo le inclinazioni, a cui cede, e le proprietà, che la sua anima esibisce”.

Nota - Sebbene gli si possa rimproverare di non riconoscere l’esistenza di strutture - perché questo è l’aspetto divino combinatorio di fatto (espresso in un termine in uso da alcuni anni) - e di soggetti (*FLL 242v.*) - ‘soggetto’ è il nome moderno bollato dagli strutturalisti per il nostro io, nella misura in cui esso si determina (cioè sceglie, se necessario, contro le strutture) -, bisogna dire che Platone almeno dà ai due fattori un posto rispettivo. Egli non cade, a questo proposito, nell’oppositivismo (*FLL 67v.*), cioè nell’unilateralità.

Geopolitica ed ecologia.

Platone, nelle *Leggi v*, parla soprattutto come un legislatore.

La “geopolitica” è l’analisi della politica (internazionale) e della geografia.

L’ecologia” è l’analisi della relazione tra l’ambiente e l’uomo.

Ascoltate cosa dice Platone, attraverso l’Atheniese: “l’influenza del paesaggio non deve essere dimenticata. C’è il fatto che alcune regioni hanno più probabilità di altre di creare le persone migliori o peggiori. In altre parole, la legislazione non deve contraddire la natura. Per esempio, tutti i tipi di vento e le ondate di calore eccessivo influenzano gli abitanti in modo tale che a volte mostrano un comportamento bizzarro, accompagnato da violenti sbalzi d’umore.

In altri luoghi le inondazioni giocano un tale ruolo. Guardate altrove: là, la natura del cibo (*FLL 118, 124*), che è possibile tenendo conto del suolo, gioca un ruolo; notate che il cibo influenza non solo il corpo (che ne è rafforzato o indebolito), ma anche l'anima, con effetti analoghi.(...).

Un legislatore, nella misura in cui ha un occhio aperto a queste cose, quando introdurrà delle leggi, terrà conto della diversità dei paesaggi appena descritti, dopo averli esaminati - grazie all'osservazione - e averne così tratto un'idea, almeno nella misura in cui ciò è possibile per noi umani.

Lavollée, O.c., 39, nota che Platone esprime chiaramente la teoria di Montesquieu sull'influenza del clima secoli prima (Montesquieu (1689/1755; filosofo della storia).

La struttura di base.

Abbiamo visto che, su una scala limitata, Platone ha visto all'opera degli schemi di guida che aiutano a determinare il nostro corso nella vita.

La totalità di tutta la creazione (ed eventuale decadenza) esibisce anch'essa uno schema cibernetico?

-- O. Willmann, *Gesch.d.Id., I, 409*, delinea questo schema.

-- "In Politikos (Statista) e in Leggi -- così come più volte in occasione -- è:

- (1) ha esposto la condizione primordiale della razza umana,
- (2) Immediatamente, il suo decadimento al di sotto del livello della sua perfezione iniziale (*cioè la sua stessa condizione primaria*),
- (3) Fortunatamente, le tradizioni e le leggi date divinamente sono sopravvissute da quella perfezione iniziale (*nota: come una sorta di resti di testimonianza*); -- queste agiscono come base e beni culturali utili nella vita delle generazioni successive, allo stesso tempo sono una sorta di garanzia in vista di un futuro migliore".

Conclusione: questo è abbondantemente chiaro, con questo platonista (Willmann era un platonista in tutto e per tutto), lo schema, che noi, *FLL 284 vv.* imparato, legge:

- (a) Inizialmente "paradiso",
- (b) un decadimento almeno parziale,
- (c) un recupero almeno parziale.

Nota, è nella fase (b), 'declino', che Lavollée, o.c., 37, situa la serie (tipi) **1.** aristocrazia (tipo reale), **2.** timocrazia (Sparta, Creta: tipo guerriero), **3.** oligarchia, anche 'plutocrazia' (tipo proprietario), **4.** democrazia (la plebaglia), **5.** tirannia (*FLL 261/263*). Il che rende questi tipi di dottrina più comprensibili, naturalmente (il contesto è talvolta decisivo).

Un bonus di psicologia dello sviluppo.

Uno degli aspetti più interessanti della storicità di tutti noi è il fatto che ognuno di noi passa attraverso un cambiamento costante dalla nascita.

Libri come :

- G. Jacquin, *Grandes lignes de la psychologie de l'enfant*, Paris, 1955 ;
- M. Montessori, *Les étapes de l'éducation*, DDB, s.d.
- Poggeler, *De mondige mens (L'essere umano articolato) (Antropologia dell'età adulta* 1966;
- Ch. Zwingmann, *Zur Psychologie der Lebenskrisen*, Frankf.a.M.,1962;

Per non parlare della faseologia piagetiana, tutte queste opere ci hanno chiarito la natura storica della nostra vita.

Troviamo qualcosa di simile in *Platone*? -- Risposta: sì!

Per esempio, nella *Settima Lettera*, Calw, 8, dice: “Quando ero ancora in gioventù, feci come fanno molti giovani: volevo, appena potevo decidere da solo, intraprendere una carriera nell'amministrazione statale. Ma una serie di errori di calcolo hanno ostacolato questo (...)

Ne sappiamo già qualcosa da quanto precede.-- “(...) Quanto alla mia opinione in merito - così dice *Platone*, *Settima lettera*, Calw,13 - già il pensiero del “cuore dei giovani governanti” mi spaventava: sono sempre così mutevoli. Le loro inclinazioni, dopo tutto, vanno e vengono; diventano in contrasto con loro stessi. Ma per quanto riguarda Dion, la sua innata stabilità di carattere e la maturità che mostrava per la sua età mi erano sufficientemente chiare (...)”.

Questo potrebbe essere ulteriormente indagato per mezzo di testi. naturalmente. Un conoscitore nato di persone come Platone deve aver sperimentato le fasi della vita sia coscientemente lui stesso (testo 1) che negli altri (testo 2).

Nota -- Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, 1973-2, specialmente 261/372 (*Le verbe législateur*), menziona, a proposito dell'invecchiamento di Platon, una specie di declino, simile ai “desideri” della sua gioventù. Se i giovani desideri sono la misura della vitalità, Brès non avrà difficoltà a definire gli anni della maturità di Platone come “declino”.

Ma il fatto è che le sue opere successive testimoniano la stessa potenza filosofica: è rimasto un pensatore seminale, un pensatore germinativo (*FLL* 239). “L'unico allievo di Socrate che non spinse l'insegnamento del suo maestro in una direzione razionalista unilaterale” (Christ Schmid). Il che indica vitalità.

Note di studio. FLL

Uno degli obiettivi secondari del corso di 'Filosofia' dell'HIVO è quello di ripristinare la posizione di autorità dell'insegnante, che, sotto l'influenza, tra l'altro, delle 'tendenze socialmente critiche', ha perso molta 'autorità'.

La via d'uscita da questa crisi d'autorità, che è molto grave per un certo numero di insegnanti, non è una "restitutio in integrum" (semplicemente il ripristino) dei metodi d'autorità precedenti, fortemente "autoritari", ma una formazione superiore della mente, attraverso la quale l'insegnante comanda automaticamente l'autorità, la soggezione.

In questo, l'educazione filosofica gioca certamente un ruolo importante. Fin dall'inizio, per esempio, la filosofia greca antica era invariabilmente uno strumento educativo, una 'paideia' (humanitas).

(1) Il primo anno di Filosofia mira a una formazione logico-metodologica approfondita, -- basata sia sull'ontologia che sull'armonologia (teoria dell'ordine).

(2) Il secondo anno di Filosofia mira a un'appropriazione più approfondita di colui che ha dominato l'Occidente per più di 2.400 anni con il suo approccio approfondito ai problemi della vita umana, cioè Platone di Atene (-427/-347).

Non senza ragione A.N. Whitehead disse una volta che "tutta la filosofia occidentale non era che una serie di note a piè di pagina a Platone". Conoscere più profondamente il modo di pensare platonico è, in una sola volta, entrare nella tendenza principale della nostra cultura.

La prefazione. - *FLL 01/07* intende sia farvi conoscere una serie di figure e le correnti in cui si trovano, sia farvi capire su cosa può basarsi il titolo del corso "Filosofia della vita", se si ha una certa familiarità con le filosofie del XIX-d' e XX-st' secolo.

(i) Il Romanticismo sposta l'accento dalla ragione illuminista-razionalista alla vita, nel suo senso più ampio (cosmico, biologico, umano, extraterrestre).

(ii) Il cosiddetto "Irrazionalismo" che scaturisce da J. Schelling, soprattutto in Germania, è, in sostanza, un ampliamento del concetto di "ragione". Invece di essere solo un pensiero comprensibile, la ragione (romantica irrazionale) diventa "definita" (positiva): si radica sia nelle scienze positive che, soprattutto, nella storia delle idee e della cultura.

(iii) Tre filosofie, particolarmente prevalenti all'inizio del XX secolo - Marxismo (Praxis), Esistenzialismo (Existence), Pragmatismo (Testing) - elaborano il concetto di vita (che è iniziato in modo romantico-irrazionalista):

(i) Il marxista, attraverso la 'prassi', cerca di rendere 'vera' (cioè praticabile) l'idea di 'democrazia economica' (che è più della democrazia politico-sociale che è diventata comune dalla Rivoluzione francese).

(ii) L'esistenzialista, del tipo Kierkegaard, cerca di rendere "vera" l'idea di "diventare cristiano";

(iii) Il pragmatico testa l'una o l'altra idea contro ciò che la scienza o la vita quotidiana danno come risultato, quando l'idea viene applicata, in un esperimento.

Formalmente come "filosofie della vita" si può etichettare il pensiero di H. Bergson, spiritualista evoluzionista, e quello di W. Dilthey, storicista.

Bergson lancia l'idea della "philosophie nouvelle" (il pensiero, -- la famosa "ragione", non è altro che la vita, cosmicamente intesa, ma culminante nella mente umana ("intuizione"), che arriva alla (piena) consapevolezza di se stessa: la ragione è situata nella vita stessa).

Dilthey, centrato unilateralmente sullo spirito (anima, soggetto), definisce la "vita" come ciò che vive attraverso qualcosa (Erlebnis), - esprime questo vivere attraverso, nel comportamento (qualcosa nel senso dei comportamentisti) (Ausdruck),-- che viene poi compreso attraverso il Verstehen (Verständnis): nasce così la scienza Life-hermeneutica dello spirito.

L'idea guida di quest'anno.

Questa idea guida può essere letta da *FLL 15 a 34* (la definizione biblica di 'vita' secondo VI. Solovjef). Perché? Perché, in questo corso, dobbiamo andare oltre tutte le idee di vita toccate sopra (compresa quella del Dilthey più o meno vagamente panteista), --oltre persino il pagano Platon.

Insegniamo e seguiamo in un istituto della Chiesa. Questo implica che da qualche parte "la bandiera deve coprire il carico": la Bibbia, interpretata o meno dalla Chiesa, è e rimane uno dei dati ('fatti') più fondamentali dell'Occidente.

Se vogliamo capire l'Occidente, compreso l'ateismo, dobbiamo sapere che il cristianesimo, che si è evoluto dal giudaismo, ha conquistato in pochi secoli l'impero romano, compresa la sua cultura. Il Medioevo della Chiesa - come l'Histoire Nouvelle ha recentemente chiarito ancora una volta, dopo l'epoca romantica - vive ancora oggi, - e lo fa in dettagli talvolta sgradevoli della nostra vita.

Ma le indicazioni bibliche della vita non cadono dal cielo. Proprio come gli scrittori dell'Antico e del Nuovo Testamento si riferivano alla vita culturale del loro tempo (ad esempio nell'uso della lingua), così anche un Solovjef.-- Da qui *FLL 07/15* (la definizione).

A.-- La definizione di "vita".

07/15 ci danno tre tipi di definizione.

A.I. - La definizione biologica (07/08).

1. La forma essenziale

(in linguaggio platonico: idea) la "vita" sta o cade con

a. interazione / comunicazione con un ambiente (ambiente di vita),

b. fasi come la generazione/crescita/ riproduzione/decadimento (qualcosa che i Paleomili (per esempio Talete v. Mileto (-624/ -545), il primo "filosofo" stricto sensu) già vedevano (esprimibile nel sistema "genesis/ fthora" (generazione/decadimento; ascesa e caduta)). Questi fenomeni, -- Diltheyan: Ausdrücke, diventano comprensibili (= condizioni necessarie e sufficienti) se si mette al primo posto 'vita', che si contrappone a 'senza vita'. Greco antico: i fenomeni sono riassunti e spiegati in un principio (= elemento che viene messo al primo posto).

2. La creatura forma "vita biologica"

Questo è ambiguo. Qualcosa che ha tutte le caratteristiche della "totalità autorealizzata" può essere un'anima (Animismo), un principio di vita (Vitalismo) o, ancora, una struttura (Organismo).

A.II.-- La definizione generale e quindi filosofica.

Per il filosofo, la biologia è una condizione di possibilità, ma niente di più. La vita è - e l'esperienza dell'umanità lo conferma - stabilita anche in fenomeni non strettamente biologici (concetto arcaico o biblico di vita). La vita organica, psichica, umana esibisce una permanenza indipendente (o meglio, un'indipendenza che si autoperpetua; la vita diventa diversa, ma non qualcos'altro).

Nota: tali definizioni astratte hanno il vantaggio di essere generali (biologiche o generiche in breve). Ma hanno lo svantaggio di essere solo uno schema di pensiero.

A.III.-- La definizione evolutiva.

L'umanità ha sempre avuto l'impressione che il cosmo - e specialmente la vita - si evolva. Ma sono persone come Lamarck o Darwin che hanno dato a questo una forma scientifica: il trasformismo (in opposizione al fissismo (per quanto questa mentalità cerchi di ignorare l'evoluzione).

-- Di nuovo, la stessa struttura di ragionamento, logicamente parlando:

(i) Fenomeni

(Lebensausdrücke,-- Diltheyaans), cioè cambiamenti testamentari ed ereditari,

(ii) riassunto e spiegato (spiegato) dall'evoluzione, lo sviluppo della vita, -- il principio (l'elemento che deve essere presupposto se si vogliono comprendere i fenomeni).

È importante perché è la struttura di ragionamento del platonismo.

Ambiguità.

La teoria dell'interpretazione ci insegna che per un dato fatto, a volte è possibile più di una spiegazione (interpretazione).-- Poco fa abbiamo visto: una vita dà più di una spiegazione (anima/ principio/ struttura). Ecco: evoluzione: o salti lamarckiani o gradualismo darwiniano. -- Anche che cioè l'ambiguità ('multi-interpretabilità'), è tipicamente platonica.

Si noti il "facile" schema di pensiero: "più basso = più semplice", -- che è contraddetto da una serie di fatti. La categoria generale (concetto di base) di "cambiamento" (l'opposto di ciò che propongono i fissisti) è divisibile in ad esempio ri.voluzione, in.voluzione, e.voluzione. Esempi: escalation, complessificazione (Teilhard).

L'evoluzionismo" non è solo la dottrina biologicamente sana delle forme di vita e dei loro stadi di sviluppo, ma anche - e questo confonde - le filosofie che postulano l'evoluzione per tutto l'essere e per l'essere nel suo insieme. Spencer, Bergson, Teilhard de Chardin, - l'ultimo Scheler, - sono, ognuno nel suo modo a volte molto idiosincratico, 'evoluzionisti'. Si noti come Scheler, per chiarire l'"evoluzione", prende un concetto originariamente freudiano di "sublimazione" in modo così ampio che si applica persino al rapporto "elettrone/atomo".

Nota -- Ricordate *FLL 13* (assimilismo (concordismo)/ analogia (vedere in parte l'uguaglianza in parte la differenza)/ differenzial(al)ismo) e l'osservazione di Willem Vogel sull'argomento.

L'arteria di una teoria filosofica dell'evoluzione: l'emergere di nuove forme di vita, che sono esseri biologici o extra-biologici (*idee; ST 03*).

Ricordate, a questo proposito, ciò che M. Blin dice (*FLL 13/15*).

Schematicamente: centro vitale --- vita + centro vitale --- vita.

Con questo, nella vostra memoria, sono state rinfrescate alcune idee di base che avete già acquisito più o meno chiaramente.

B.-- La definizione biblica di 'vita' (Vl. Solovjef).

Ora che abbiamo una comprensione di ciò che le scienze e le filosofie più recenti della vita e della sua evoluzione hanno scoperto, possiamo, da un punto di vista biblico, cercare di incorporare questi dati in una sintesi biblica.

Poiché Solovjef ha fatto questo in modo almeno rudimentale - e molto coscienziosamente ha fatto questo passo verso la modernizzazione della Bibbia - lo prendiamo come nostro compagno.

Ma prima una breve osservazione sul “realismo cristiano”. I realisti cristiani russi iniziano con G. Skovoroda (1722/1794; etico, mistico). Oltre a P.Chadayev (1796/1856; psicologo; antropologo; filosofo della storia), a I.Kireyefsky (1806/1856) e A.Khomyakof (1804/1860; leader dei cosiddetti Slavofili), la tendenza dei Cristiano-Realisti russi conta Vl. Solovyef tra i suoi rappresentanti più famosi e di maggior talento.

Il termine “realismo cristiano” si oppone, tra l’altro, al “nominalismo cristiano”. Invece di perderci in profonde riflessioni su questi due termini astratti, facciamo un esempio.

Conosciamo tutti la storia dell’emorossa (la donna che soffrì di emorragia per dodici anni; *Luca. 8:43/48*) La pericope (pezzo del racconto evangelico) racconta che la donna in questione, credendo che non solo il corpo di Gesù, ma ciò che era immediatamente collegato a quel corpo, la sua veste, fosse “portatore di potere”, toccò la sua veste. San Luca usa il termine greco antico ‘dunamis’ (latino: virtus) per riferirsi al ‘potere’ (forza vitale). Questo termine si trova in quasi tutte le lingue del mondo. Questo indica che da qualche parte deve corrispondere a un’esperienza di una realtà - ancora così sottile - (da qui il termine “realismo”).

1. Per il Cristiano-Realista, genere Solovjef, la storia del Vangelo può essere interpretata letteralmente: Gesù ha davvero guarito una donna; la sua forza vitale era una realtà paranormale (si usa dire “miracolosa”).

2. Per il cristiano-nominalista, il racconto del Vangelo può essere interpretato “simbolicamente”. Il modo in cui la storia è stata tramandata, porta, dopo tutto, troppi elementi non moderni (ad esempio, quella nozione vaga e non verificabile di ‘forza vitale’), non verificabile dalla scienza di oggi (scientismo), per essere presa alla lettera. Ciò che viene detto lì sono parole, ‘nomi’ (Lat.: nomina),-- niente di più.

Dobbiamo tradurli in termini moderni, che reggano almeno un po' agli occhi delle scienze moderne (etnologia, psicologia (per esempio psicanalisi), sociologia (per esempio marxista o anarchica), culturologia (per esempio nietzschiana) ecc.)

Nei Comuni:

(i) Il Cristiano-Realista dice: “È abbastanza possibile che tutto questo sia scientificamente molto oscuro e che lo rimanga per il momento. Ma... funziona (il risultato)”.

(ii) Il cristiano-nominalista dice: “Finché io - con la mia Ragione moderna - scientifica - non la comprendo e non la controllo a fondo, fino ad allora credo come niente su di essa”.

Nel primo caso: l'aspettativa piuttosto ingenua-credente che risolva i problemi (pragmatica); nel secondo caso: la ragione critico-scientifica, che vuole controllare i fenomeni.

La crescente volatilità.

(i) *FLL 15/16* è una specie di riassunto dato dallo stesso Solovjef. Ricorda *FLL 16*: i punti a, b, c, d ed e riassumono la pienezza della “vita” raggiunta finora.

(ii) *16/30* (Caratteristica speciale) tratta, in modo più dettagliato, le forme distinguibili dell'essere (platoniche: idee), che si trovano nella creazione. Ricordate bene lo slogan facile in ogni fase dell'evoluzione (come mnemonico).

Nota - A *FLL 19v*. (Il valore dell'animale) che segue l'osservazione:

a. Era già stato scoperto che il pigmento rosso del sangue (“hémoglobin”) era presente, per esempio nelle leguminose (in simbiosi con i batteri, - nei noduli delle radici, dove sono attivi, c'è un pigmento rosso del sangue).

b. Tuttavia, recentemente, ricercatori australiani e francesi hanno scoperto la colorazione rossa del sangue in una pianta della famiglia degli olmi - la colorazione rossa del sangue è una sostanza proteica che, nei vertebrati, permette ai globuli rossi di fissare l'ossigeno.

Ipotesi. 1.

La scoperta del pigmento rosso del sangue nelle piante simbiotiche e non simbiotiche suggerisce che le piante e gli animali discendono dallo stesso antenato biologico comune.

Ipotesi. 2. Se il gene del sangue rosso è presente in tutte le piante, questo apre la possibilità agli ingegneri agricoli di stabilire simbiosi artificiali,--per permettere, senza fertilizzanti azotati, alle piante di cereali e di mais di prendere l'azoto dall'aria.-- Questo per "rinfrescare" l'idea di zoofita (obsoleto).

Nota: per quanto riguarda la forma umana dell'essere, l'esposizione è divisa in due parti.

(A).-- FLL 20/22.-- Lo spirito e il linguaggio controllabile dallo spirito sono le due caratteristiche chiave sottolineate da Solovjef.-- Lo 'spirito' è, apparentemente, la facoltà ontologica (= trascendentale, onnicomprensiva) nelle nostre anime.

Solovjef si sofferma più a lungo sulle opinioni di certi razionalisti illuministi moderni (Hume, Darwin), che consideravano l'umanità primitiva come "selvaggia", più animale che umana. È d'accordo con questo solo molto parzialmente (è chiaramente un livello culturale "inferiore"). Ma difende radicalmente il non-animale tra i "selvaggi".

(B).-- FLL 22/26.-- Solovjef, in quanto appartenente al mondo di pensiero e di vita greco-patristico (che differisce piuttosto da quello romano-cattolico, per quanto occidentalizzato), si sofferma naturalmente più estesamente sull'idea di 'deificazione'.

a. Come il resto del corso mostrerà, questa idea è centrale nel paganesimo greco: molti greci antichi sentivano che il livello raggiunto dall'essere umano attuale, specialmente nella soluzione efficiente dei grandi problemi della vita, che ruotavano tutti intorno al concetto di forza vitale (situata nell'anima), era al di sotto di ogni aspettativa (pessimismo umano e culturale).

Pertanto, si rivolsero a ciò che, in tutte le mitologie (=storie sacre), superava l'umanità attuale, cioè le divinità di ogni tipo. "Divino" può essere quasi sempre tradotto con "superiore", "soprannaturalmente (= paranormalmente) dotato". La 'deificazione' dovrebbe, nello stesso senso, essere tradotta con 'aumento della forza vitale (anima)'.

L'aumento della forza vitale raggiungibile nella vera vita cristiana è quello che tradizionalmente i teologi chiamano lo "stato di grazia santificante" (non senza le grazie "temporali" (cioè strumentali). Chi è in stato di grazia santificante possiede la forza vitale divina, trinitaria, e trascende, in linea di principio, l'umanità attuale.

b. Si noti come, con i Padri greci e orientali della Chiesa (33/800), Solovjef parte dall'idea pagana di deificazione (compresa e soprattutto quella degli imperatori tardo-romani), ma, con l'appoggio biblico, si oppone completamente a questa forma "gracile" di donazione di vita divina.

Nota -- FLL 27/30 è un capitolo sulla sistesi (coppia di opposti) “individuo/tipo (= specie)”. A parte il fatto che questo binomio è molto fondamentale nella biologia e nelle scienze umane (come giustamente sottolinea P. Lahr), è l’occasione per richiamare brevemente V. Uexküll e soprattutto A. Gehlen (“L’uomo come animale mal adattato”).

Allo stesso tempo, è il primo incontro formale con una delle tesi principali del platonismo: “L’individuo è individuale, ma non ‘autarchico’ (= autosoddisfatto, cioè fuori da ogni società)”.

a. FLL 31/34. Idealismo teocentrico (meglio: ‘teoria teocentrica delle idee’, perché il termine ‘Idealismo’, nella storia della filosofia, è usato anche per forme di pensiero lontane da quelle platoniche).

Come vedremo, con Platone c’è una rincorsa al pensiero “teocentrico”. Ma il ‘Dio’ che ha ‘generato’ le idee (non sa come e così via), non è affatto l’Essere Supremo conosciuto da tutti i popoli, e ancor meno il Dio biblico (Tre).

Conseguenza: secondo padre De Strycker, è solo secoli dopo, con Albino di Smurna, che una teoria delle idee veramente e pienamente teocentrica prende piede.

b. FLL 31/34 discute il problema estremamente difficile di cosa sia effettivamente la “materia” (sostanza).

1. C’è la questione del materialismo delle nostre scienze moderne - specialmente se seguono il cosiddetto “metodo delle liste di Materia” (come per esempio *P. Alb. Lange* (1828/1875), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Gedeutung in der Gegenwart*, 2 Bde., Leipzig, 1866) - materia determinabile, cosiddetta “grossolana”; ci sono i vari tipi di materia “rarefatta o fine” (la Chiesa diceva “sottile”).

2 Inoltre: a volte la “materia” è interpretata come molto povera, a volte come la fonte traboccante di tutte le realtà (l’interpretazione “ricca”).

c. FLL 33v. si riferisce al modo in cui Solovjef situa le idee (forme di essenza) nelle realtà non ideali. Questo è simile a *FLL 13/15* (Blin).

Nota - La facilità con cui un vero platonista cristiano integra l’evoluzione nel suo pensiero dimostra, ancora una volta, che i darwinisti, gli umanisti e simili, che ancora osano sostenere “che non credono in Dio ... perché aderiscono all’evoluzione”, hanno una comprensione molto scarsa di ciò che Dio e la teologia sono. Allo stesso modo, sono quelli che vedono l’evoluzione come un pericolo per la fede.

La mente comune (condivisa).

FLL 35/48 tratta di un primo incontro con Platon.

A. La visione platonica.

(*FLL 35/38*).-Ricorda quasi letteralmente *p. 35v.* (dualità cosmica ‘anankè / nous’ o “incomprensibile / comprensibile”; dualità umana “grande mostro e leone minore / piccolo uomo”). Perché? Perché questo, un filo conduttore, attraverserà tutto il corso.

Il senso comune, l’opinione pubblica e il pensiero di gruppo o di classe sono tre aspetti del pensiero umano. Nessuno di loro è “buon senso”. Tuttavia, il senso comune è senso comune nella misura in cui è, in principio (= in disposizione, potenziale), comune a tutti gli esseri umani - compresi i “selvaggi” (*FLL 21v.*).

B. I Comuni.

FLL 38/42 trattano un certo numero di pensatori moderni in relazione al senso comune.

Cl. Buffier; Th. Reid;-- hanno, di fronte ai razionalisti illuministi, difeso il senso comune e, allo stesso tempo, esposto l’elitismo illuminista (e tutto l’elitismo, quello degli intellettuali) come un’unicità.

Ricordate bene che il Commonsensism di Reid è in effetti uno studio fondamentale di un’umanistica (che ha anticipato quello di Dilthey; *FLL 05*).

C. Due modelli di pensiero Common Sense.

FLL 42/48 (Psych. and sociol. model) mirano a testare le tesi di Platone e dei Moderni Comuni contro i fatti.

D. Una difesa del buon senso (G.E. Moore).

FLL 46/48. -- Scopo: Un seguace del XX secolo della filosofia analitica anglosassone (linguistica), Moore, ha difeso in modo originale una filosofia Commonsense. Dopo tutto, c’è un numero crescente di pensatori che - consciamente o inconsciamente - credono che il vero filosofare consista principalmente, se non esclusivamente, nel pensare e parlare diversamente dagli altri.

Moore fornisce esempi eloquenti di questo. Questo voler essere diversi da tutti gli altri è un tipo di “individualismo autarchico”. Cfr. *FLL 30* (individuo e individualismo). Si pensi per esempio al culto del genio degli Stürmer und Dränger (fine XVIII secolo), in cui caddero anche alcuni Romantici. “Basta che sia diverso dagli altri”.

Nota - I due primi capitoli, il metodo dialettico (*FLL 49/69*) e la ‘stoicheiosi’ (analisi dei fattori) (*FLL 70/90*), sono due capitoli di metodo. Perché? Perché il platonismo, prima di tentare (non ci è mai riuscito) di essere un sistema chiuso di pensiero, è prima di tutto un metodo, un metodo che è e resterà oggi perfettamente valido e applicabile.

Anche coloro - si pensi a Nietzsche - che fanno della distruzione del platonismo il loro lavoro di una vita, con spirito nichilista, lo fanno ancora - se vogliono ancora pensare veramente (cioè uno dei loro presupposti è una posizione consapevole) - interamente all’interno del duplice metodo platonico (che è una forma di ironia tragica).

Leggendo questi due capitoli, noterete che, per la maggior parte, sono una ripetizione, in greco antico (platonico), di ciò che abbiamo visto nel primo anno (Logica/Metodologia).

Allo stesso tempo, per gli studenti dell’HIVO, è un esempio di cosa significa fare una storia del pensiero filosofico. Basta pensare all’Ermeneutica di von Savigny (*FLL 06*: guadagno di informazioni attraverso un massimo di dettagli). Ma non perdetevi nei dettagli: passateli tutti attentamente, per ricordare l’essenziale, le caratteristiche principali, che costituiscono il nucleo del metodo. - Ora indicheremo queste caratteristiche principali.

Capitolo 1.-- Il metodo dialettico (49/69).

L’introduzione (49). -- Il platonismo è, infatti, un metodo induttivo. Infatti, sebbene Platone, in senso logico-matematico, ritenesse il pensiero a sistema chiuso un ideale, lo portava solo a frammenti di un sistema (= realizzazione).

Questi frammenti equivalgono a campioni, piuttosto casuali, secondo le circostanze (= aspetto situazionale), nella realtà della vita, situata nel cosmo complessivo (= fisis, natura, natura).

La caratteristica generale (49v.)-- La dialettica platonica è:

(i) per preoccupazione dell’anima (= psicagogia), che è la fonte della forza vitale (*S.T. 05; 07*),

(ii) imparare il pensiero individuale-personale, non autocompiaciuto (autarchico), ma “come hetairos/ hetairè” (compagno di pensiero/partner di pensiero), vivendo in stretta cooperazione” con “compagni di pensiero,

(iii) un pensiero che illumina sia le definizioni (metodo diairetico-sinottico) che i principi (= elementi, presupposti o da presupporre).

La descrizione dettagliata.

FLL 50/69 ci porta più dettagli che sia l'introduzione che la caratteristica generale riassunta.--

a. - Il metodo diaerotico-sinottico. (50/51)

Questo è un metodo per classificare o definire i concetti (vedi corso del primo anno)

b - Il metodo ipotetico (lemmatico-analitico) (51/69)

Ricordiamo lo schema di Jan Lukasiewicz (primo anno): o deduzione (se tutti, allora alcuni o almeno uno) o riduzione (se almeno uno o alcuni, allora (probabilmente) tutti).-

- Bene, con Platone queste si chiamano sunthesis (deduzione) e analisis (riduzione).

1. La dialettica in avanti (progressiva), come in matematica, parte da "ipotesi" (= elementi, già ipotizzati) fissate (è "sunthesis", composizione (letteralmente), pensiero costruttivo).

2. La dialettica a ritroso (regressiva) - la scoperta effettiva di Platone, come filosofo, che conduce una ricerca fondamentale (per esempio degli assiomi matematici) - parte da premesse (scientifiche o quotidiane), -- non per "costruire" (= sunthesis) ragionamenti con esse, ma per chiedere su quali nuove, insospettate premesse queste premesse, a loro volta, si basano (= analisis).

Si vede l'analogia tra la deduzione/sintesi e la riduzione/analisi.

Quando si capisce bene ciò che è scritto in questa pagina sulla dialettica in avanti e soprattutto all'indietro - è logica e metodo - allora si capisce l'essenza stessa del platonismo, nel suo 'un aspetto'.

Il testo del corso delinea brevemente i componenti.

BI. - Il metodo ipotetico nella matematica dell'epoca (51/54).

1. La 'sunthesis' (metodo assiomatico-deduttivo; con 'prova dell'assurdo; 51/52).

2. L'"analysis" (52/53), cioè quando il matematico cerca le preposizioni corrette.

Nota -- Qui si trova il metodo lemmatico-analitico in senso stretto (53/54: la premessa non è valida, eppure si lavora con essa 'sinteticamente' (deduttivamente)).

BII.-Il metodo ipotetico nella dialettica platonica (54/69).

(i). -- La sunthesis platonica (deduzione) (54/57; con la spiegazione di J. Royce -- ricordate molto bene *FLL 56/57* (la coerenza sistemica), perché queste pagine sono sempre, nei testi platonici, applicabili).

(ii).-- *L'analisi (riduzione) platonica* (57/69).

In altre parole: la caratteristica tipica della filosofia (in contrapposizione al pensiero quotidiano o scientifico), cioè il ripensare alle premesse (segrete, inconse), chiamate anche “fondamenti”, da cui si parte.

a. I Paleopitagorici avevano già pensato in questa direzione: avevano preso come prima premessa la verità presente nelle cose, nella nostra mente, nel nostro comportamento; avevano subito scoperto che questa verità (ontologica) stava o cadeva con ciò che essi chiamavano l'unità, cioè le somiglianze e le coerenze (cfr. strutture distributive e collettive), nelle cose stesse, nella nostra mente, nel nostro comportamento.

Se mettessero questi due concetti “trascendentali” (onnicomprensivi) al primo posto, potrebbero andare avanti. Cercavano la vera unità.

b. Platone, seguendo le orme di Socrate, aggiunge due trascendentali:

i. Essere senza, cioè la ‘realtà’ (nelle cose, nella nostra mente, nel nostro comportamento),

ii. Il valore senza dubbio (si chiama, in greco antico, il bene), cioè nelle cose, nella nostra mente, nel nostro comportamento.

Se Platone partiva da questi fondamenti, “assiomi”, presupposti, “ipotesi”, allora poteva filosofare razionalmente. Vedi *FLL 57v.* -- *FLL 58/69* dà, di questo, -- di questa dualità ‘essere - il bene’ (realtà/valore), esempi. Memorizzatene almeno uno, altrimenti la vostra risposta a un esame o in una conversazione sarà troppo astratta. - Il platonismo cerca il vero valore.

Relativizzazione.

FLL 60/69 dà alcuni esempi di questo. Per dirla in un altro modo, “relativizzare” significa: “rendersi conto che qualsiasi realtà fuori di noi (le cose), qualsiasi proposizione (la nostra mente), qualsiasi azione (il nostro comportamento) non esibiscono mai l'assolutamente reale e l'assolutamente prezioso dell'essere (la realtà senza più, in cui si trovano) o del prezioso (il bene) senza più, di cui sono solo applicazioni, parti, aspetti.

Ricordate bene l'esempio di relativismo introdotto dal platonista - umanista della metà del secolo, Giovanni di Salisbury, sotto il nome di ‘tesi (= ideale)/ ipotesi (= realtà effettiva)’.

FLL 64/66. “Ci si deve sposare?”... “Carine deve sposarsi?”. -- Ricordate bene cos'è l'“Oppositivismo” e perché è totalmente incompatibile con il platonismo (*FLL 67/69*).

Capitolo II.-- La stoicheiosi (analisi dei fattori) (70/97).

Questo è il secondo aspetto fondamentale del platonismo come metodo: si tratta di un'armonologia (teoria dell'ordine).

A titolo di introduzione, diciamo che un fattore (= stoicheion), nel tipico senso dialettico, come è stato molto ben compreso, tra gli altri, dal defunto E. W. Beth, significa quanto segue.

Uno stoicheion, elementum, fattore, è:

(i) un elemento di una totalità (sia distribuitivamente: elemento di una collezione; o collettivamente: elemento di un sistema (sub- o ipo-sistema); -- Platonico: questo è il significato comprensibile, diairetico-sinottico; -- pensate all'uomo intero e al fattore spirito in lui;

(ii) Uno stoicheion va messo al primo posto se si vuole comprendere la totalità, dare un senso ("intelligibile"), rendere pensabile, "possibile"; -- allora i Greci lo chiamano "stoicheion", elemento di un tutto, "archè (S.T. 03), principio ("principio"); -- platonico: questo è il significato ipotetico (lo stoicheion è l'ipotesi, da mettere al primo posto se si vuole comprendere una totalità).

Nota.-- Chi, dunque, vuole capire qualcosa del nucleo del platonismo, guardi a *FLL 50vv.* (diairet.-synopt. e hypoth. meth.) e a *FLL 70vv.* (metanfetamina stechiotica), e vede che entrambi gli aspetti corrono insieme.

Nota - Abbiamo visto, *S.T. 12*, che già i Paleopitagorici pensavano di dover presupporre - per esempio sia per le loro attività musicali (danza/canto (poesia)/musica), concentrate in una 'coreia' (la detta triade), sia per il loro lavoro intellettuale (aritmetica, geometria, -- descrizione dell'universo (astronomia)) - che esiste una cosa come la vera unità, cioè la verità sull'unità (sommiglianze e correlazioni).

Ebbene, proprio questo aspetto 'vera unità' si chiama nel sistema di pensiero platonico 'stoicheiosis', analisi dei fattori. Anche in vista del vero valore (platonico: la realtà ('essere') per quanto riguarda il bene), bisogna mettere al primo posto la vera unità dei dati (cose, spirito, comportamento) (il che ci fa capire che l'anziano Platone divenne sempre più, nel suo modo individuale, pitagorico).

Per tornare brevemente a *FLL 67/69*: si può cogliere correttamente il vero valore, ad esempio, della piantagione, biologicamente, solo se si comprende la sua vera unità (qui: con l'ambiente).

Le pagine 71/97 non sono altro che esempi, spiegazioni - anche filologiche (storia, lingua e letteratura) - di questa comprensione.

1.-- *Due appl. Mod.*

Ricordate molto bene *FLL 72*: la definizione di Talete (“un sistema di unità”), perché è l’idea centrale dell’analisi dei fattori (*71/72*).

2.-- *Semasiologie* (‘sustèma: ‘plèthos’)

Nota: l’uso che Platone fa del linguaggio “tutto/intero” (unità) è in questo senso.

Nota -- L’inclinazione di Platone verso il sistema di dialogo di Socrate (con la regressione alle ipotesi e alle definizioni (*72/74*)).

3.-- *Semiologie* (“archè”, “stoicheion” (ricordare soprattutto quest’ultimo))

Nota -- principio della piena ragione o del terreno -- riassunto della stoicheiosi (ben memorizzato) (*74/75*)

4.-- Applicazioni.

a. Il sistema (coppia di opposti) (*76/80*).- **b.** Il linguaggio come sistema di segni (*81/82*).

Confronto con il metodo analitico cartesiano (*82/84*); --ricordiamo l’ancora molto attuale ‘mathesis universalis’ (teoria dell’ordine generale, ma formulata matematicamente).

c. *Analisi esistenziale nelle opere di Kafka* (*84/97*)

Componente psichiatrica (*85/87*): il mondo della colpa (del peccato); componente veterotestamentaria (*87/97*; ricordate *FLL 94*: schematica (Se la colpa del peccato, allora la punizione), perché questa schematica è universale).

Capitolo III -- *Elementi di scienza platonica dell’anima* (*98/245*).

Questo capitolo sarà particolarmente lungo. Ragione: l’anima - soprattutto come fonte di forza vitale (*S.T. 05; 07; 10*) - è così centrale per ogni platonismo che la conoscenza più approfondita possibile di essa (compresa la psicagogia) è inevitabile.

Introduzione.-- Noi, tuttavia, daremo più di un esame di coscienza. La triade “persona/società/cultura” servirà come linea guida (*98/99*).

1.-- *L’anima come essere e principio di vita* (*99/104*).

Quattro aspetti

(a) L’anima come essere individuale (*99*).

(b) L’anima come intermediario tra realtà imperiture (idee, divinità, anime immortali) e periture (anime mortali),--risultando nella tragedia dell’anima (*99/110*);
Nota - Spiritualismo (*FLL 32; 100*).

(c) L’anima come fonte di vita (*100/103*;-- l’anima in sé e riflessa nella luce,-- con la conseguenza educativa, psicagogica (appl. mod.)).

(d) L’anima come un essere eterno, immortale (*103/104*; morte, aldilà, shock da nascita; -- dottrina dell’anamnesi).

2.-- Le caratteristiche principali della vita dell'anima umana (105/245).

Ciò che ha preceduto è una sorta di ontologia speciale dell'anima (umana). Questo forma, ora, l'informazione di base per ciò che segue, la descrizione e la spiegazione (per quanto possibile), su base platonica, della nostra vita quotidiana dell'anima.

Nota - Non era senza motivo che noi (*FLL 35/48*) parlavamo di mente comune. Non aspettatevi, quindi, una psicologia sperimentale o qualsiasi altro tipo di psicologia scientifica e moderna. Gli antichi pensatori si rivolgevano all'uomo e alla donna comune.

Ma, avendo familiarizzato con il racconto dettagliato, che ora riassumeremo, giudicate se potete fare qualcosa con questa psicologia non scientifica nella vita quotidiana.

Introduzione - Due triadi (mente/volontà/desiderio e grande mostro (desideri inferiori)/meno grande leone (desideri superiori)/piccolo uomo (mente)) serviranno come guide facili da ricordare, per farsi strada nel labirinto della vita quotidiana e nelle spiegazioni platoniche o platonizzanti della vita animica attuale.

2.a.-- La triade "mente/volontà/desiderio" (105/114).

Questo capitolo inizia con un metodo platonico. -- Puthagoras (Pitagora) aveva lanciato il termine 'theoria', scandagliare. I Paleopitagorici, seguendo le sue orme, elaborarono una psicagogia (formazione dell'anima) in senso musicale e scientifico.

(i) I fenomeni, -- qui in particolare il comportamento quotidiano, sono la base (base empirica).

(ii) la penetrazione per mezzo dei fenomeni visibili e tangibili - *FLL 07; 10; ecc.* - cerca di cogliere **1.** il principio, **2.** l'elemento, che governa i fenomeni (*S.T. 13*). Che questo "principio" (= spiegazione - sintesi) sia un'idea o un fenomeno extraterrestre non ha molta importanza (teorizzazione o visione mistica). *FLL 105/106 espone* brevemente questo; *FLL 120v.* lo chiarisce sulla base della dottrina di Euagrios.

FLL 106/110 dà, delle teorie platoniche, tre applicazioni. Modelli.

FLL 110/114 specifica in che senso si deve interpretare la triade 'mente/volontà/desiderio', --in senso tragico (conflittuale; ricordate l'idea 'conflittuale', perché domina parte della psicologia attuale).

2.b.-- La triade “grande mostro/ leone minore/ piccolo uomo” (114/ 245).

Questo sarà il capitolo più esteso, ma forse il più affascinante. In ogni caso, le sue applicazioni quotidiane - per coloro che, almeno platonicamente informati, vogliono guardare dentro e intorno a sé - sono “legioni” (indistintamente numerose). Ecco perché - per il bene dell’usabilità quotidiana - l’abbiamo elaborato, fino alle sue propaggini moderne.

- (i) La scienza platonica dell’anima è una psicologia virtuosa (114v.).
- (ii) Precisazioni sulla triade (115v; ricordare *FLL 116*).

2.c.-- Note esplicative sulla suddetta relazione tripartita (117/...).

La ricchezza di intuizioni, nei testi platonici e dopo di lui, è così grande che trattiamo i tre strati separatamente.

2.c.a.-- Il Grande Mostro (non desiderato) (117/136).

Fate attenzione: il termine ‘base’, qui, è solo in linea di principio. Infatti, come detto sopra (nobilitazione: *FLL 110v.*: trasformazione; *112*: ernobilitazione), la base è nobilitata dall’omino. Questo è il lato molto positivo del platonismo non nietzschiano.

1.-- Modello patristico (psicologia monastica di Euagrios: avidità (gola) / immoralità (fornicazione) / possessività (avidità) / sopore (117/121).

Nota -- (1) valore biblico; (2) metodo (119/121)

Note di aggiornamento.-- Sulla base di un confronto con la psicologia di Ed. Spranger, caratteristica della scienza dell’anima platonica, lo è:

- a. Assiologico (orientato al valore),
- b. Orientato alla struttura (focalizzato su uno o pochi fattori all’interno della totalità (= struttura dell’anima),
- c. Culturologico (situa le espressioni dell’anima nella civiltà totale) (121/124)

2.-- Dettagli del grande mostro (= pulsioni primordiali) (124/135).

- (i) Problema del sonno (124).
- (ii) Problema di nutrizione (124v.).
- (iii) Problema sessuale (125/127: sesso/ eros-agapè/ rivoluzione sessuale).
- (iv) Problema economico (127/135: capitalismo greco/ Marx. interpretazione del capitalismo moderno (vita-ermeneutica/culturale-storica (individuo autocompiaciuto/ tendenza nichilista)/ interpretazione psicoanalitica (piccolo compt.))

Notate come sottolineiamo il termine “...problema”: la nostra cultura, come quella del tempo di Platone, può essere facilmente avvicinata dalla psicologia platonica per, molto rapidamente, scoprire i problemi chiave.

Questo è dimostrato, tra l'altro, splendidamente, dall'estratto di P. Engels, l'antitesi del platonismo: Vista sommaria del grande mostro (135v.).

2.c.b.-- Il leone minore (il nobile desiderio) (136/175).

L'impulso a convalidare gioca un ruolo indistinto, -- sia di successo (l'onore, l'impulso a vedere, l'impulso all'autoconservazione, -- l'impulso alla vanagloria, l'orgoglio), -- sia di insuccesso ('frustrati' = rabbia e risentimento, tristezza e nostalgia, accidia (l'impulso a vivere)).-- Seguono, di questi, tutta una serie di modelli applicativi.-
- Questi sono interrotti da una breve spiegazione teorico-letteraria (storia, mito).

1.-- Il senso dell'onore di Platone (136/140: metodo riflessivo o introspettivo (cfr. FLL 120)).

2.-- Il senso dell'onore di Bombo (140/142: modello etnologico). Aggiornamento delle note.

(1) Spiegazione narratologica (143/147: narratologia (143); Narrativismo (143/154).

Ricordate l'ampia definizione di Platone di storia (meramente verbale e rappresentata in modo drammatico).

(2) Caratteristica della scienza spirituale di Platone: è la psicologia del desiderio (146v.).

3.a.-- Il Narkissosmythe (148/153: due versioni (148v.); interpretazione (149/151: atè (giudizio divino:149/151), kuklos (cerchio:151v.).

Nota - Teoria letteraria del mito (152v.:mito, -- mitologia/ analisi del mito).

3.b.-- La vanità (154/159: teorema di Diel); modello platonico (155/157: Dionusios).-- Spiegazione psicoanalitica (158v.: narcisismo: egoismo; egocentrismo).

4.-- Modelli patristici (159/164: a. vana gloria; orgoglio; b. rabbia/risentimento (resentment) - Ressentimentleer di Nietzsche e Scheler (162v.) -; tristezza/ nostalgia; accidia (confrontare con G. Gezelle (vertijloosheid), (165), con J.P Sartre (nausee: la riluttanza della vita (165/168)).

Sintesi -- 169/170 (Individualps. di Adler; il problema (cfr. S.T. 16v.) del potere).

Nota.-- Psichiatria platonica (170/173).-- Le opere platoniche apparentemente danno ad alcuni psichiatri preziose intuizioni. Per fare un esempio, considereremo brevemente come Platone spiega il crimine, che può essere quello del tiranno assetato di potere: il crimine è il sogno notturno realizzato in piena coscienza diurna.

Immediatamente abbiamo un assaggio dell'interpretazione dei sogni, come era praticata da Platone.

Nota.-- Il fenomeno della soppressione (cosciente). risp. della repressione (inconscia).-- Con Platone, la soppressione risp. la repressione equivale ad anticipare le idee (= valori) superiori (para.frosunè) (FLL 174v.).

2.C.c.-- Il piccolo uomo (mente) (176/245)

a. La "piccola persona" in tutti noi si manifesta, tra l'altro, nel senso della misura e della vita equilibrata,--anche in ogni comportamento ragionato e propositivo.

b. Ma lo stesso "omino" si mostra, platonicamente parlando, soprattutto nel processo di ideazione, cioè nel "vedere" (cioè: cogliere direttamente) la vera natura o idea (forma creatura). Indicheremo due applicazioni di questo, la contemplazione dell'idea 'anima' e dell'idea 'senso della lussuria' (anche se quest'ultima la tratteremo solo brevemente).

A.-- L'ideazione come intuizione della "vera" natura (177/188).

Un modello applicativo che elaboriamo, platonico, è il cogliere l'idea 'anima' come una realtà disincarnata, 'spirituale', sì, 'divina'.

(1).-- Il mito di Glaukos (177/179).-- Il nucleo del mito equivale a un processo di deificazione.-- L'anima, nascosta nel povero pescatore:" Glaukos,

(i) è prima di tutto preso così com'è, "povero".

(ii) a. viene epurato da quella povera cortecchia ("catarsi") e

(ii) b. elevato ad un livello superiore, il divino. Conseguenza: una volta deificato, poiché riceve la forza vitale (S.T. 05; 07; 10 (psicagogia); 14) nella sua anima, che lo deifica, può, in caso di problemi umani, agire in modo salvifico.

(L'idea di 'anima' con Platone (179/187).

La theoria, la penetrazione, dell'anima è simile (analogia) a ciò che accade a Glaukos.

(i) Il lato fenomenico (percezione).

(ii) Il lato ideale (ideazione). Nella percezione sensoriale è all'opera un processo ideativo che, nel caso dell'uomo, visto nel suo comportamento ("comportamentista"), penetra in una natura disincarnata - spirituale, anzi, agli occhi di Platone, divina (= modo di essere).

Oltre a questo scandaglio (theoria) in sé, c'è il fatto che chi pratica tale scandaglio si divinizza.

Nota -- Analisi del mito platonico (180v.) -- C'è un'analogia:

(i): la visione (mantica) descritta nel mito di Glaukos (dell'apparizione del Glaukos divinizzato) è solo una forma di 'theoria', cioè quella che si attiene all'apparenza percepibile manticamente;

(ii) l'ideazione penetra nella vera natura (spirituale - divina).

Nota: il processo catartico (181/184).

(i) La sacra catarsi (purificazione) prende qualcosa con troppo poca forza vitale nell'"anima" (presente anche nelle realtà inorganiche),-- per purificarla ed elevarla al livello (vedi sopra Glaukosmythe).

(ii) Nel processo di ideazione:

(a) un essere superiore percepito dai sensi (l'uomo) è preso per quello che è,

(b)1 ma per purificare e

(b)2 essere elevato su un piano superiore, ideativo.-- Che questo vada di pari passo con un processo di deificazione è dimostrato ad esempio dalla filomathia, il senso per l'apprendimento, nell'uomo, una volta che si cerca di insegnargli qualcosa (modello di applicazione).-- A questo proposito: la dottrina platonica - preparata dai Paleopitagorici - della ricezione (185v.).

Nota - La "vera natura" (idea) della lussuria (187).

b.-- L'ideazione come intuizione individuale e universale (188/ ...).

Questo è l'aspetto e, singularizzando e astraendo (universale) dell'ideazione: da questo e quel cavallo a - quello che Platone chiamava una volta - 'equitazione'.

B.I. - Ideazione come intuizione della natura singolare (188/197).

Modello per eccellenza: la natura degli individui in una polis greco-antica. Platone situa questo all'interno del concetto greco antico di fisis o natura

(1) "Fisis" (= genesi) significava, prima di tutto, la totalità (in linea di principio) trascendentale di tutto l'"essere" passato, presente e futuro, all'interno del processo di creazione dentro e intorno a noi.

(2) "Fisis", natura, significa, inoltre, "modo di essere", forma dell'essere (platonico: idea), cioè ciò per cui qualcosa si distingue dal resto, all'interno della "natura" totale (primo significato).

(1).-- *La divisione del lavoro* (189/192).

La regola, diceva Platone, in una polis ben ordinata è “un individuo --- una prassi professionale”. È su questo che si basa la cosiddetta “legge naturale” platonica sulla divisione del lavoro.

Nota - di nuovo: anche se individuale, l'individuo non è “autarchico”.

Nota - Paragone teologico.-- Il modello mitico-teologico che, apparentemente, Platone aveva in mente è l'idea di ‘divinità di funzione’ (H. Usener; G. Dumézil) (190v.).-- Come ogni divinità individuale (gruppo) aveva un ‘ruolo’ (funzione) sacro, così anche ogni individuo nello stato platonico.

Nota: questo aspetto ricorda un po' gli etnologi funzionalisti: essi vedevano l'interdipendenza delle singole aree, rispettivamente delle persone, all'interno della stessa cultura; un elemento culturale - per esempio uno stemma, un modo di vestire - ha una funzione.

(2).-- *La divisione dei due sessi*.

Platone ha diversi testi sull'uomo e la donna.-- Oltre al suo testo sulla dualità androgina (maschio-femmina), per cui entrambi i sessi sono dipendenti l'uno dall'altro, sì, da qualche parte entrambi i sessi sono in se stessi (si pensi all'animus / anima di C.G. Jung), c'è il suo trattamento del mito amazzonico.

a. La letteratura eroica su Penteseleia e le Amazzoni (192v.).-- Una polis puramente femminile è, miticamente-eroica, concepibile.

b. L'interpretazione di Platone della funzione della donna nella società ci mostra che la donna, in linea di principio (per natura), può svolgere nello stato gli stessi ruoli dell'uomo, compreso il servizio militare.

(*La teoria platonica della natura individuale* (194/197).

Di nuovo, la dualità ‘fenomeno/principio’.

a. I fenomeni sono la miriade di bisogni e soddisfazioni della società.

b. Il principio è la natura individuale, che si realizza in quella molteplicità.

(i) Il singolare in ognuno di noi (195: dettagli, sì, ma soprattutto l'anima).

(ii) La validità delle funzioni individuali (195v.).

(iii) Caratteristica (comprensione singolare) di due giovani intellettuali (Faidros, Lysis (196v.).

(iv) Il momento drammaturgico (197: Platone vide, gradualmente, che la struttura drammaturgica dei suoi dialoghi poteva pesare molto sull'individuo nei suoi personaggi).

B. II.-- L'ideazione come intuizione della natura universale (198/208)

Introduzione : le tre vie del letto:

1. L'essere ('natura') del 'letto' (generale), in Dio (=deità platonica).
2. Il letto singolare che il falegname fa e
3. il letto altrettanto singolare che dipinge il guscio.

Nota: "Dio", con Platone, in questo contesto, è il creatore dell'idea (= natura universale)

Il metodo dialettico (200/203).

Dato un insieme reale e dato di cose, che meritano lo stesso nome. Quel termine identico significa, attraverso la nostra mente, la forma universale dell'essere (= idea), diffusa su tutti gli elementi di detta collezione

I concetti generali nella nostra mente non sono le idee, ma la loro rappresentazione nella nostra mente.

Nota: 'astrazione', da un insieme di cose identiche astraggo una 'nozione' generale che non è l'idea).

Aggiornamento dell'idea platonica:

Il DNZ come modello che controlla tutta una serie di processi. (204v)

Come funzionano le idee morali etiche? (205/207)

Il libero arbitrio è previsto nell'idea stessa.

Conclusione: una definizione dell'idea: Tono, presente in tutte le copie (207v.).

C.-- L'ideazione come metodo (209/227).

Questo capitolo è di interesse per gli insegnanti Ogni insegnante lavora con un campione visibile (ad esempio un pezzo d'oro, un cerchio), il fenomeno. A questo modello applicativo attribuisce un nome ('oro', 'cerchio'). Spiega questo nome in una definizione (essenza)).

Nota: il nome e la definizione insieme formano la lingua. - Nella mente (soggetto) dei bambini, quindi, nasce la 'scienza' (conoscenza spirituale completa). Perché, con l'insegnante, i bambini vedono attraverso gli esemplari tutte le cose singolari, i fenomeni) l'idea, che si eleva al di sopra di essi (mai un esemplare è tutti gli esemplari; solo l'idea è quella), eppure presente in essi (ogni esemplare è veramente un'idea singolare).

Nota: l'idea universale illumina le sue copie: luce-metafisica (213)

Nota: l'idea è sia trascendente (che si eleva al di sopra degli esemplari) che immanente (visibilmente presente in tutti gli esemplari) (214)

Nota: l'idea è la coerenza di tutte le proprietà comuni (struttura collettiva), anche se questo può non essere così chiaro (215 v.). - Fenomeno, nome, definizione, -- idea, intuizione sono spiegati in dettaglio.

d.-- Il lato riflessivo-introspeettivo del piccolo uomo (228/245).

Siamo rigorosamente ‘umani’ perché portiamo in noi l’ideazione (la vera natura (= superiore, incorporea, superiore), che è individuale e universale, - perché sappiamo che l’ideazione come metodo (copia, nome e definizione portano all’intuizione dell’idea). Lo siamo anche grazie alla nostra introspezione (con il metodo riflessivo come applicazione).

1. La maieutica socratica (228/231) si basa su questa fonte interiore di conoscenza.

2. Che siamo un microcosmo nel macrocosmo (231v.) ne è un aspetto.

3. Che noi, in quella vita interiore, conosciamo stati di ebbrezza e ispirazione (232/238: manticismo, teletica, poesia, erotismo), è un aspetto, per il filosofo della mente Platone, che richiede qualche riserva. Nota - Il concetto di divinità di Platone (236v.). Nota - Etnopsicologia (238).

4. La nostra immaginazione (risp. fantasia) è un altro aspetto (238vv).

Conclusion.-- Il metodo riflessivo (la sua validità limitata (P. Diel; P. Ricoeur) (240/243).

Conclusion generale: “spirito” (244), psicologia platonica come scienza dell’anima (245).

Capitolo IV.-- Elementi di sociologia platonica (politica) (246/264).

a. L’incontro ‘esistenziale’ (Platone / la morte di Socrate) (246/248).

b. Il pensiero politico come tipicamente greco (248/252: Profilosofia, conservazionismo, Socrate).

c. La dottrina platonica dello stato: unificazione, comunione, comprensione,-- come utopia (252/ 260;-- parzialmente mal interpretata (Benois, B.H. L.). -

d. Critica platonica della democrazia (260/264).

Capitolo V.-- Elementi di culturologia platonica (265/274).

a. La definizione di ‘cultura’ (265/267).-- specialmente Sedert Kolb e Klemm

b. Platone nell’economia antica (267/269), in relazione a “libero/schiavo

c. Programma di studi platonici (270/274; la sua politica culturale).

Capitolo. VI.-- Elementi di filosofia platonica della storia (275/290)

Tre aspetti (informazione / senso storico / film di storia reale).-- L’Illuminismo (275v.).

Questione principale: storicità (276).

Analisi del lotto (277/279).-- La storicità con Platone (279/290: Lysis come modello (279/ 282).-- Gli ‘antichi’ (283). -- La gestione (284/287). -- Strutture/ libertà (287v.). - Geopolitica/ ecologia(288v.).-- La struttura di base (cyb.: 289/ -- Psicologia dello sviluppo (290).

Tabella dei contenuti
La filosofia della vita.

Prendiamo il platonismo, prima di tutto lo zelf platonico, ma anche le attualizzazioni (rifondazioni) dei suoi insegnamenti, come comprensione di base.

Prefazione (01/07) -- L'idea di 'vita' nelle filosofie recenti.

L'idea guida (07/34).

A. Definizione (biologica, filosofica),

B. Biblico (Solovjef come moderno-platonico e biblico).

Il valore del senso comune (Commonsensus) (35/48).

Le proposizioni di Platone sull'argomento (senso comune / opinione pubblica / pensiero di gruppo).

Capitolo I.-- Il metodo dialettico (49/69).

Due caratteristiche:

I concetti si incrociano (dietetico-sinottico));

b. i presupposti sono noti

(Se A, allora B. Quindi B: 'sunthesis')

o sconosciuto

(Se A, allora B. Quindi A: 'analysis' (metodo lemmatico-analitico). Con tutti i tipi di applicazioni,

Capitolo II.-- Il metodo dell'analisi dei fattori (70/97).

Le premesse (sintetiche o analitiche) sono sempre elementi di un sistema,

Conseguenza: la "stoicheiosi", l'analisi dei fattori, è il lato sistemico della dialettica.

Le relazioni sono centrali.

Prestare molta attenzione: Il platonismo è innanzitutto un metodo duplice.

Se si dice che la dottrina delle idee è il nucleo, allora ci si sbaglia: la dottrina delle idee è una conseguenza del metodo (le idee sono elementi che bisogna mettere al primo posto, se si vogliono capire i fenomeni).

Si noti che quello che segue è uno studio del platonismo inteso come scienza umana. Per gli insegnanti che sono studiosi di scienze umane, questa è la forma appropriata di filosofare.

Capitolo III. --Elementi di filosofia platonica (98/245).

1. L'anima al centro del platonismo - come essere e principio di vita (forza vitale) 99/104)

2. Le caratteristiche principali della vita dell'anima umana: Il grande mostro / il leone minore / il piccolo uomo.

Inl.: desiderio / volontà / spirito (105/115)).

Il grande mostro (117/136: impulso di alimentazione/esigenza di erotismo/esigenza di notte/esigenza di possesso).

Il leone minore (136/175): la voglia di essere valido e le sue delusioni)

L'omino (mente: 176/245). Ideazione (vera natura individuale e universale; Idea) (177/208).

Metodo ideativo (209/227).

Metodo introspettivo-riflessivo (228/ 245).

Capitolo IV: Elementi di sociologia platonica (246/264).

Vr1. la dottrina dello stato utopico.

Capitolo V. Elementi di culturologia platonica (265/274).

Soprattutto la sottostruttura economica.

Capitolo VI. Elementi di istoriologia platonica (275/290).

Soprattutto il concetto di storicità.

Prestate molta attenzione:

I capitoli da III a VI sono applicazioni del metodo platonico. Il metodo è decisivo.

Tutti dovrebbero conoscere il capitolo IV (istoriologia).

Ognuno sceglie quello che preferisce, come pezzo individuale.

Deo Trino et uno gratias maximas Mariaque amorum maximas

17 04 1989