

5.7.2. Introduzione al pensiero moderno e contemporaneo.

Parte II, da 151 a 290

MHD 128

in profondità nella ‘filosofia’ ma, come Dodds, o.c., 105, riassume brillantemente: ‘Guardare troppo profondamente nella natura del mondo è molto pericoloso’. In effetti, come spiega Dodds, la ‘beatitudine’ della ‘historia’, come vita ritirata - si veda ad esempio p. 70 *supra* (Anassagora, amico di Empedocle) -, salva la vita ‘contemplativa’, tra l’altro, dalle difficoltà politiche - tema che gli epicurei riprenderanno (-400/+400: molto a lungo, cioè) -.

Ma l’approfondimento, puramente speculativo - vedi sopra p. 4 (La raccolta degli estratti non ellenici) - delle questioni della vita ha esaurito Empedocle - come tanti dubbiosi. “(La vita contemplativa) - dice Dodds, o.c., 106 - è (...) il rifugio della disperazione”.

Se ora confrontiamo Empedocle di Akragas - vedi *sopra* p. 67/70 -, vediamo subito la piccola differenza: Empedocle è religioso-teosofico; Euripide è religioso, ma critico-fisico. Se entrambi avevano un grande interesse per le realtà religiose e paranormali, la differenza è chiara: Euripide è un pensatore ermeneutico e veramente “balladesco” dell’antichità.

Nella nostra epoca di pragmatici e comportamentisti, di teosofi e spiritualisti, di freudiani e junghiani, - dice ancora Dodds, o.c., 112 - “Euripide, che potrebbe essere chiamato Ca. Swineburne (1837/1909), lo scrittore inglese, potrebbe essere chiamato un drammaturgo e una scimmia deforme, è per la nostra generazione, una delle figure più simpatiche della letteratura antica”. A proposito di “interpretazioni” dello stesso Euripide!

(3) B2a. La religione del destino.

F. Flückiger, gesch. D. Naturrechtes, I (Die gesch. D. Europ. rechtsidee im Altertum und im frühen Mittelalter), Zollikon/ Zürich, 1954, 43 ss., illumina, come storico del diritto e teologo, un altro momento della filosofia di Euripide, cioè l’idea del destino.

“Per questo poeta, che vive già nel tempo dell’illuminismo greco - vedi *sopra* p. 21v. (*Senofane di Colofone*), le divinità olimpiche - diciamo, quelle non echoniche - sono certamente diventate problematiche, ma sono tanto più potentemente sostituite dalla credenza primordiale nel destino.

Ma il 'potere' del destino opera - agli occhi di Euripide - non solo indirettamente, attraverso l'oracolo (vedi sopra p. 45/49 (*quadro di pensiero eracliteo*)) e la parola maledetta (cioè un discorso magico-mantico, che determina il destino), ma immediatamente, cioè attraverso le demoniache 'forze della natura', -- questo nella misura in cui noi (cioè F. Flückiger) designiamo come 'demoniaco' un potere superiore che sorge nell'uomo stesso e lo controlla".

In altre parole, l'umanesimo - vedi sopra p. 115/116 (*analogo anassagoreo*) - con le sue abduzioni umanistiche, appare qui nella forma naturalistica-psicologica.

F. Flückiger, o.c., 44, precisa: "Euripide è il primo che ha portato la 'natura' ('fusus') e il 'diritto divino' ('dikè') in una connessione intrinsecamente necessaria. Lo ha fatto, cioè, nel senso sopra menzionato: il destino 'divino' si realizza nelle forze della natura, che sono (1) la spinta e (2) il carattere ('thumos', 'mania'). Padroneggiano l'uomo ed esigono da lui 'dike' (ripristino della giustizia).

Questo è (...) dove si trova l'origine del diritto naturale" (vedi sopra pp. 40/45 (*dialettica*))-- ancora un altro modo in cui il proponente, ibid:

- a/ "Ciò che la 'divinità' - nel senso euripideo, naturalmente (vedi sopra p. 127 (aithèr- o forza della divinità del fuoco situata nella fusis stessa) - determina come destino, che appunto deve 'anankaios' (necessariamente) ottenere il suo compimento".

- b/ "Ma la base abducente è nuova: l'origine 'divina' non è più realmente Zeus o moira (la dea del destino), ma la potenza che si vive immediatamente nella fusis stessa".
- Così tanto per questo eminente storico del diritto.

(3) B2b1. Modello di applicazione 1.

F. Flückiger, o.c., 44f., sviluppa la sua tesi -- in 'The Raging Herakles', uno dei drammi di Euripide (probabilmente del -416), la forza della natura è la 'Lussa' (il cui primo significato è 'rabbia', ma che metaforicamente -- analogamente (vedi sopra p. 101f.) -- può indicare l'aggressività umana in tutte le sue forme).

La 'lussa', la voglia di attaccare, è 'trasmessa' dall''Aither' (questo linguaggio è puramente metaforico, naturalmente): è la rabbia che si impossessa dell''eroe'.

Funziona in due tempi:

(1) Eracle, sotto la pressione di questa spinta inconscia, distrugge la propria casa e uccide la moglie e i figli.

(2) Poi: la frenesia lo abbandona, come se fosse una specie di "potenza" autonoma annidata nelle sue viscere; solo allora - non prima - arriva a capire (la "ragione o intelletto" viene solo dopo), si spaventa, crolla.

Egli "razionalizza" - termine freudiano usato per indicare che qualcuno, anche se apparentemente inconsciamente "guidato" (motivo), immagina tuttavia una "spiegazione che sembra razionale" (cioè la "razionalizzazione" vera e propria) - e dice - questa volta in linguaggio ctonio - "insieme siamo stati schiacciati dalla mano di Era (la dea suprema, moglie di Zeus) (Herakl. Main., 1392). Si tratta, apparentemente, di un "castigo trasmesso dalla divinità" (id., 919f.). Non è colpa sua - si può già vedere all'opera la tipica giustificazione psicologico-profondista - ma un destino che gli manda 'Lussa', che porta il disastro su di lui e sui suoi beni (casa, famiglia).

Nota - Euripide arriva a usare la mitologia per nascondere la sua "impotenza razionale-intellettuale" dietro la mitologia "ridicola" della religione popolare.

Non nasconde nemmeno il fatto che, nel senso arcaico-religioso, la 'Lussa', come trasmessa da una divinità, è più che un processo naturale e certamente, più che una giustificazione e 'rivendicazione' a buon mercato (qui nel senso prefigurativo 'razionalizzazione') per atti immorali.

In effetti, l'uomo arcaico riconosce due tipi di colpa:

a. il senso di colpa inconscio, ma che è e rimane una vera 'colpa' (e chiede perdono);

b. la colpa cosciente, che, qui in uno stato d'animo illuminato ("gioco di linguaggio"; cfr. *supra* pp. 33/40), è fondamentalmente l'unica colpa riconosciuta.

P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, ii (Le symbolique du mal)*, Paris, 1960, 9/150 (les symboles primaires: souillure, péché, culpabilité), ha indicato, a suo modo - protestante-razionale - come il 'male' etico-politico mostri tre tipi:

- 1/ difetto, macchia, impurità" (molto rituale, secondo Ricoeur);
- 2/ peccato (offesa a qualche ordine);
- 3/ coscienza di colpa, coscienza di colpa (forma vissuta psicologicamente).

Ricoeur vi vede piuttosto delle fasi che, culturalmente e storicamente, si succedono. Che è corretto. Ma sono, a mio avviso, momenti duraturi della stessa presenza del male etico-politico. E quindi: simultaneo (o buono come).

Vediamo, in Herakles.

Osservazione.

Il fatto brutale e non dissimulato di Lussa (con gli eventi), brevemente abbozzato sopra p. 129v.

Indicazione.-- fase abduittiva.

La lussa, come forza della natura, che afferra l'eroe, è la ragione necessaria e/o sufficiente (il 'thumos', il terreno irragionevole, preconcio, da cui l'azione 'rabbiosa' sgorga, compulsivamente, lascia passare la lussa). In realtà, secondo Euripide, questa è la ragione senza dubbio. Ma sospetta - tra le altre cose e soprattutto come iniziato - che ci sia 'altro' ('l'altro'; vedi sopra p. 124) dietro di esso: cioè la fisis in quanto 'irrazionale', 'demoniaca'.

Abduittivo-mitico

Il "mito" è, per Euripide, la formulazione goffa-suggestiva di quell'"altro" che, pur rimanendo misterioso, può in qualche modo tradirsi.

Allora, in questa forma abduittiva, la necessità e la sufficienza (riduzione regressiva) sono due:

(i) il 'male' genealogico: la stessa stirpe di Eracle è gravata da un'antica colpa di sangue (un omicidio è stato commesso una volta da un antenato, rendendo lui e i suoi discendenti 'impuri', 'contaminati', 'macchiati', dopo una tale offesa all'ordine ('santo') carico di potere - che è 'peccato' (nel gioco linguistico di Ricoeur)); ciò richiede - prima della sede del giudizio del 'tempo' (vedi sopra p. 3 (*ordine giuridico di Anassimandro*) - una nuova e più profonda comprensione del 'male' della stirpe. 3 (*ordine giuridico di Anassimandro*)) - una 'tisis' (penitenza, ripristino della giustizia);

(ii) L'uccisione di Lukos, il conquistatore, che ha minacciato anche sua moglie e i suoi figli - e questo unilateralmente, cioè senza l'autorizzazione delle divinità, che, come determinanti del destino, prescrivono le regole reali di comportamento.

È vero che Lukos stesso ha portato su di sé un destino: ha sfidato onorevolmente le divinità (conseguenza: è 'be-flecked' (primo tipo di Ricoeur), dopo quel passaggio di confine contro un ordine esistente (peccato; nel gioco linguistico di Ricoeur)). Dovrà sottoporsi al dikè, il ripristino dell'ordine legale.

Ma questo non fa il conto di Eracle: due volte pagherà 'tisis' (multa). La dea Iris, che è la messaggera ('angelo') sia da una divinità all'altra che dalle divinità agli uomini (qui: l'eroe Eracle), e anche dagli eroi alle divinità, è inviata da Era, che sta inseguendo Eracle: Iris porta un 'male' (calamitoso) daimon (che in Euripide significa destino, ma con quell'atmosfera misteriosa-mitica intorno) e sottolinea - secondo Flückiger - che la cosa spaventosa che sta per accadere è 'dike', legge e ordine. Termina il suo discorso con le parole: "Le divinità non starebbero da nessuna parte, se (Herakles) non dovesse dare 'dikè'". (Her. Main. 841).

Nota.-- Non fate errori:

(i) Il fisico è il vero rapimento: la natura umana (con il suo daimon immanente di Lussa, nel cuore stesso dell'eroe) è il vero stadio;

(ii) il mito è una specie di 'aura', che articola e rivela l'ordine nascosto del destino (ma gli inferi, Olumpos; Hera, Iris ecc. sono demitizzati).

(3)B2b2. Modello di applicazione 2.

Il dramma 'Mèdeia' (Medea) risale al -431. Per capire la 'tragedia' del dramma, bisogna conoscere un po' il passaggio degli Argonauti.

Giasone, il capo degli Argonauti, riesce a ottenere il vello d'oro (la pelliccia di un ariete divino) dalla Tessaglia (la terra della magia), ma non senza la magia della colchica Medeia, che si è innamorata della giovane Elena e che Giasone, per presunzione, sposa. Col tempo la coppia si stabilisce a Corinto, dove si svolge la tragedia.

MHD 133.

In *Medeia*, in altre parole, emerge un tipo (vedi sopra p. 111 e seguenti, dove il tipo è biologico; qui parliamo di un tipo mitologico): un giovane eroe combatte contro un pericoloso nemico (qui: Aiètès, re di Kolchis, sulla costa orientale del Mar Nero); grazie all'aiuto della figlia del nemico (qui: Medeia), l'eroe (qui: Giasone) è vincitore.

Apparentemente, come in tutti i miti, questa struttura (modello di base) è elaborata in tutti i tipi di varianti (un fenomeno linguistico e culturale che gli strutturalisti studiano, preferibilmente sostenuto logicamente (cioè con schemi, che rappresentano la stoicheiosi (vedi sopra p. 2); a proposito dello strutturalismo, vedi anche sopra p. 90 (operazioni binarie, che, per inciso, avvengono anche in fenomeni linguistici e culturali come i miti).

Conseguenza: Euripide aveva una certa scelta.

In *Medeia* incontriamo un altro tipo mitologico: “Medeia (...) è la figlia del sovrano sotterraneo, Ade (imparentato con Aietes). Aiuta Jason (...). Ma il matrimonio tra l'immortale (Medeia) e il mortale (Giasone) non è, come spesso, accompagnato dalla felicità (J. Geffcken, *die Griechische Tragödie*, Leipzig/Berlin, 1911-2, 110).

In *Medeia*, lo scenario è, brevemente, il seguente: a Corinto, Giasone si fida con Glaukè, la figlia di Kreon, principe della città che vuole mandare Medeia in esilio.

Medeia, arcaica, chiede un solo giorno di rinvio della partenza.

(1) Manda a Glaukè una veste e una corona d'oro. Quando indossa la veste e la corona, muore. Suo padre, Kreon, la prende tra le sue braccia: anche lui muore.

(2) Uccide, con le sue stesse mani, i due figli che ha con Jason. La commedia si conclude con un 'deus ex machina': il sole le manda un carro, trainato da draghi alati, con cui fugge ad Atene, dove sposa Aigeo, figlio di Pandion.

In questo modo demoniaco, Medeia priva il suo ex marito di ciò che gli è più caro e lo distrugge psicologicamente.

MHD 134.

Profonda ermeneutica filosofica.

cfr. *supra* pp. 32/32.12 (metafisica e inconscio umano come indicazione di scenario).

(A) Osservazione.

La storia (scenario) è il fatto osservato

(B)1. L'inconscio umano come necessità e ragione sufficiente.

Mèdeia-Exodos (1002/1419) - medita: "Per le divinità vendicative dell'Ade! Non permetterò che i miei figli siano umiliati dai miei nemici! (...).

L'evento ('scenario') è completamente programmato e non reversibile. Già ora, la corona sulla testa, la giovane sovrana (Glaukè) muore. Lo so per certo! Ma, se prendo la strada della calamità totale, manderò loro (cioè i due bambini) una calamità ancora peggiore. Ho intenzione di dire loro addio". (Mèdeia fa il segno: i due bambini vengono da lei).

"Date, bambini, la vostra mano destra a vostra madre in segno di saluto!" -- (Mèdeia, abbracciandoli, bacia i suoi figli) "O mano graziosissima! O bocca più bella! O nobile aspetto e volto! Sii felice... ma dall'altra parte! Le cose - qui, sulla terra - che tuo padre (cioè Jason) ti ha tolto. O piacevole abbraccio! O pelle morbida e respiro piacevolissimo dei miei figli! Andate via! Andate via!"--(Mèdeia li congeda).

"Non riesco più a guardare i miei figli, schiacciato come sono sotto la mia malizia,-e, nel processo, comincio a rendermi conto ('ma(n)thano') delle malefatte che oserò fare. Ma il thumos è più forte della mia volontà. Sì, l'impulso ('thumos') è la causa del più grande male tra i mortali". (1059/1080).

Come dice *Flückiger, gesch. des Naturrechts*, I, 45: il 'daimon' (= potenza del destino, che è insieme divinità e pulsione ('thumos' - in qualche modo identico alla pulsione e al 'desiderio' di Freud) che opera nell'uomo) - qui il daimon della vendetta è la forza motrice, finché Mèdeia comincia a realizzarla (movente).

(B)2. L'inconscio metafisico come tipo di abduzione 2.

Vv. 764v: Mèdeia dice: "O Zeus e Dikè (giustizia) di Zeus e luce del sole. Ora saremo come coloro che ottengono una grande vittoria sui nemici. Siamo su quella strada. Ora c'è la speranza che i miei nemici paghino la punizione secondo giustizia.

MHD 134 (bis?)

Struttura ermeneutica.

La struttura ermeneutica è il modo in cui Euripide interpreta lo scenario.

Osservazione.

Il fatto incontestabile è stato raccontato nello scenario.

Rapimento. (1)

Un estratto chiarirà l'interpretazione di Euripide. Medeia nell'Exodos (1002/1419), medita a.o.: "Per gli spiriti di vendetta dell'Ade, non accadrà che io lasci che i miei figli siano umiliati dai miei nemici. (...) Il fatto è completamente finito e non può essere evitato. Già ora, con la corona in testa, la giovane principessa (Glaukè) muore nei suoi veli. Lo so di certo. Ma, se prendo la via della disgrazia estrema, manderò loro (i due bambini, che sono nel palazzo, in un'altra stanza) una disgrazia ancora peggiore. Ho intenzione di inviare loro una parola d'addio".

Medeia fa il segno: i due bambini entrano nella sua stanza -- "Date, bambini, la mano destra a vostra madre per il saluto". - Medeia abbraccia i suoi figli e li bacia.

"O mano graziosissima, bocca graziosissima. O nobile aspetto e volto. Sii felice, ma dall'altra parte. Le cose di qui, sulla terra, tuo padre (Giasone) ti ha tolto. O piacevole abbraccio e pelle morbida e respiro dolcissimo dei miei figli. Andate via! Vai via!"

Medeia li lascia allontanare da lei.-- "Non riesco più a guardare i miei figli. Sono sopraffatto dai miei incidenti. E comincio a rendermi conto ('manthano') delle azioni malvagie che oserò fare. Ma il thumos, l'impulso, è più forte della mia volontà. Il thumos, l'impulso, è la causa della più grande malizia (cose malvagie) tra i mortali". (1059/1080).

Come dice Flückiger, Gesch. d. N., I, 45: il 'daimon' (potenza del destino) della vendetta è il motivo (distinto dal motivo controllato).

Rapimento. (2)

Ma Euripide vede la profondità psicologicamente. -- Nel terzo Epeisdion (663/823), 954vv, Medeia stessa pronuncia: "O Zeus e 'Dikè' (= castigo) di Zeus e luce del sole". Ora saremo come coloro che ottengono una grande vittoria sui nemici. Siamo andati in quella direzione. Ora c'è la speranza che i miei nemici paghino una giusta punizione ('teisein dikèn').

MHD 135.

(...). Tutte le mie volontà ('boulumate') ti dirò (sempre: Zeus, dikè, dio sole). Perciò cogliete le parole che non piacciono...-- Manderò uno dei miei servi da Giasone e gli chiederò di venire sotto i miei occhi. Quando sarà qui, gli dirò parole dolci, dicendo che sono d'accordo, - che un matrimonio reale (con la principessa Glaukè) è una buona cosa, dopo che ci ha tradito (Medeia). (...). Io (...) manderò i bambini con i regali in mano alla sposa (Glaukè). (...) Un velo leggero e una corona d'oro guidato. Se accetta e indossa questo 'cosmo' (ornamento), morirà miseramente, come tutti coloro che toccheranno questa giovane ragazza. Con tali incantesimi ('farmakois') ungerò i doni.

Ma ora cambio la mia preghiera: piango sul tipo di lavoro che ci aspetta. Perché io ucciderò i bambini, i miei. Non c'è nessuno che li tratterrà da questo. Dopo aver distrutto tutta la casa di Giasone, me ne andrò da questo paese, fuggendo dall'assassinio dei miei figli più cari e pressato sotto il peso di un lavoro empio. Perché, amici miei, essere deriso dai miei nemici non è sopportabile. Finora! Quale beneficio darebbe ai bambini il fatto di continuare a vivere? Non ho né patria né casa né rifugio dalla calamità".

Bisogna notare che Medeia, qui, mente, perché ha appena trovato rifugio presso Aigeo (ad Atene): si illude che il suo 'thumos' sia razionalizzato.

"Ho commesso un peccato il giorno in cui ho lasciato la casa paterna, essendo stato persuaso dalle parole di un uomo greco, che, con la cooperazione di una divinità ('sun theoi'), pagherà una giusta punizione ('teisei dikèn'). Non vedrà mai più i figli nati da me. Dalla sua nuova sposa non concepirà mai figli, poiché, grazie a mezzi magici, c'è l'ananke (la necessità) che questa donna sfortunata muoia in un modo sfortunato, un modo gentile.

Al contrario, mi si prende per il tipo opposto: insopportabile con i miei nemici, benevolo con i miei amici. La vita più famosa è quella di un uomo”. Sempre nell’Exodos, 1231/1235, il maestro del coro dice: “A quanto pare ‘ho daimon’ (il dio del destino), con molte calamità, oggi, giustamente (‘endikös’) batte Giasone, oh sventurata (cioè Glaukà), come proviamo pietà, figlia di Kreon, per il tuo destino.

Tu che sei andato alle porte degli inferi (‘eis haidou pulas’) per il motivo di sposare Giasone”.

“Il coro è d’accordo che il daimon della vendetta - il narratore esprime i due rapimenti nello stesso titolo - colpisce giustamente Jason (‘endikos’).

Inoltre, il destino favorisce Medeia. Dike la manda a chiamare. Helios (il dio del sole) salva Meadeia sul carro del drago dalla morsa dei suoi persecutori.

Il coro, con un sorriso, conclude la tragedia: ‘Di molte (cose) è Zeus, sull’Olumpo, il raddomante (‘tamias’). Le divinità (‘theoi’) compiono (‘krainousi’) molte (cose) in modo inaspettato (‘a.elptos’). Le cose che si credono non si materializzano. Una qualche divinità (‘theos’) trova una via d’uscita dalle cose, che non si pensa possa accadere. Il fatto (di questa tragedia) - ‘tode prasma’ - ha avuto il suo esito in questo modo!

La giustizia inerente al destino non è solo salutare e ordinata, ma anche distruttiva e spaventosa”. (F. Flückiger, o.c., 46).

In altre parole, per parlare con WB. Kristensen, il destino è ‘armonia degli opposti’ (vedi sopra p. 24/ 26).

Nota - Anche nei *kuklops*, un’opera ancora, in gran parte, satiresca, si parla di ‘dike’: l’arcivultore Odusseus fa ubriacare di vino il grossolanamente materialista kukloos, una creatura fantastica che conosce solo il piacere e la sete di sangue, un dracula avant la lettre, mentre mormora: “Sapendo bene che il vino gli farà male e la giusta punizione egli, subito dopo, pagherà”. (421/422)

(3)B3. La religione balladica del destino.

(1) Modello di ballata applicabile.

J. Van Eichendorff (1798/1857), della giovane scuola romantica di Heidelberg, ci ha lasciato un modello tipologicamente puro (*vedi sopra p. 112*) di ballata (dal tardo latino “ballare”; la ballata è un tipo di canzone da ballo, che noi, per i germanofoni, (cerchiamo di) tradurre.

Lorelei (questo titolo porta

(i) “die (ook: der) Lei, cioè roccia e

(ii) ‘Die lure’, cioè l’elfo (femmina) o lo spirito della natura).

a. “È già tardi. Fa già freddo. Che cosa è che tu cavalchi da solo nella foresta? La foresta è lunga. Tu sei sola, bella sposa. Ti porto a casa”.

b. “Grande è la quantità di denaro e di astuzia degli uomini. Di dolore il mio cuore è rotto. Bene fa la beccaccia a vagare avanti e indietro. Oh! Fuggire! Tu non sai chi sono io!”.

c. “Così riccamente decorato è il destriero e la femmina, così meraviglioso è il giovane corpo!

Ora ti conosco! Dio mi aiuti! Tu sei la strega, la lorelei.

d. “Tu mi conosci. Dall’alta roccia guarda, in silenzio, la mia serratura in profondità nel Reno. È già tardi. Fa già freddo. Non uscirai mai da questo bosco”.

Nota -- Su TF 1, il 25.03.84, sotto il titolo ‘la plus belle soiree de ma vie’ (un film italiano (1972) di Ettore Scola), è stato proiettato un film di Friedrich Dürrenmatt, *De panne* (la storia del dottore Rossi che, con la sua costosissima auto, si ‘rompe’), che è tipologicamente (*vedi sopra p. 112; anche 133 (tipo mitologico)*) modello identico.

Dottore Rossi finisce infatti in una specie di strano finale, dove gli ex giudici, per passare il tempo, si esibiscono in una specie di gioco giudiziario “per non scadere nel tempo della pensione”. Rossi, come accusato, si lascia processare e condannare in questo modo “orrendo” durante una sontuosa cena. per il bene del puro gioco.

Il giorno dopo, tuttavia, gli viene presentato un conto estremamente costoso, che lui, ricco com’è, paga comunque. Viene scortato fuori con il coro, il canto e la musica. Ma - ed ecco che arriva il ‘lorelei’:

MHD 138.

(i) Prima di cercare un posto per dormire, Dottore Rossi, nella città dove la banca di proprietà svizzera chiude puntualmente, incontra una ragazza sexy, con un vestito di pelle e un seno voluttuoso, su una moto molto costosa. Trasportato dalla sua brama di uomo ricco per tutto ciò che è sexy, insegue la moto, che gli sfugge, in una guida veloce. Finché non si rompe. È così che finisce alla serratura del tribunale. Ma senza alcuna comprensione di ciò che quella serratura, apparentemente un ristorante molto ospitale, è in realtà.

(ii) Durante tutta la serata, tipicamente da jet-set o da viaggio, serve una cameriera altrettanto sexy con la quale - sia a causa dei giudici in pensione che, soprattutto, a causa del focoso uomo d'affari italiano "Dottore Rossi", che viene costantemente messo alla prova sulla vera origine della grossa somma di denaro che ha depositato in un conto bancario svizzero - viene a "Liebeleie", anche dopo aver sognato con fervore un folle giro in moto con la misteriosa cameriera.

La mattina, Dottore Rossi non si rende ancora conto che la cameriera è identica a quella che lo ha sedotto la sera precedente, la cui moto è stata deliberatamente parcheggiata nel parcheggio perché lui non potesse andarsene senza di lei.

(iii) Finché Dottore Rossi, in viaggio verso la banca ma, purtroppo, con la sua pergamena di condanna, che tiene con tutta l'anima come se fosse un prezioso ricordo, urta di nuovo i 'lorelai', sfiorandolo in macchina: solo allora apre gli occhi. Riconosce il motociclista e la cameriera. All'"inseguimento" (in velocità e ingenuità) di lei, lui, nel frattempo, raccoglie uno degli ex "giudici" del "tribunale" della vigilia, nella sua auto.

Discussione: finché Dottore Rossi, furioso, la fa scendere perché questo misterioso 'giudice' lo rende non legalmente - il tribunale umano è, per gli ex giudici come lui, solo una commedia - ma eticamente-politicamente 'colpevole'. Solo allora la moto gli sfreccia accanto in modo seducente. All'inseguimento selvaggio, Dottore Rossi vuole superare i lorelai, avido.

MHD 139.

In quel tragico, comico momento, lei lo attira in un tornante, dove lui deve frenare, ma la 'pergamena di condanna' arrotolata, chiusa in una manica rigida, che lui non ha notato, è 'caduta' tra il pedale del freno e il corpo - apparentemente per caso, tutto quanto - e impedisce al freno di fare presa sulla sua folle corsa. Con un "sorriso beatamente erotico" sul volto, Dottore Rossi precipita "nell'abisso".

Va notato che, in contrasto con la ballata completa, anche nel momento della sua caduta, Dottore Rossi non si rende ancora conto di chi sia questa ragazza e di cosa gli stia effettivamente facendo: il suo "giudizio (di Dio)".

Nella ballata di von Eichendorff, invece, come nella tragedia euripidea, il tipico ritardo nella comprensione di solito cessa: l'eroe (o l'eroina) tragico vede improvvisamente ciò che sta facendo, cioè quando è troppo tardi.

(Appl. modello della ballata.

L.Uhland (1787/1862) (Romanticismo tedesco) con von Eichendorff. una delle figure di punta del Romanticismo 'purificato' (Schwabische schule), ci ha lasciato *Die Rache* (vendetta).-- Ecco una traduzione --

a. Il servo ha pugnalato a morte il nobile signore. Il servo era, lui stesso, come un cavaliere.

b. Lo ha pugnalato a morte nella foresta oscura. E gettò il cadavere nel profondo Reno.

c. Ha indossato l'attrezzatura in bianco. Sul destriero del signore si è buttato dei franchi.

d. Quando vuole saltare dal ponte. Improvvisamente il cavallo si alza e indietreggia.

e. Mentre gli dava gli speroni d'oro, improvvisamente lo fece oscillare, -- selvaggiamente --, nel torrente sottostante.

f. Con il braccio, con il piede, nuota e lotta. L'armatura pesante lo costringe a scendere.

Fin qui - nel modo più letterale possibile, per dare un'idea dell'esatta atmosfera - questa è di nuovo tipologicamente una pura ballata. *Vedi sopra pagina 111.*

(3).-- Il modello normativo (tipo, idea).

(i) *Holger Olof Nygaard* (Duke univ.), *Ballad*, in *Enc. Brit.*, Chicago, 1967, 3: 20/22, la 'ballata' è chiamata una 'canzone popolare', poetata da poeti senza nome, ognuno con varianti, trasmessa oralmente, distribuita internazionalmente, che è essenzialmente un racconto di un'azione drammatica.

MHD 140

Ma Nygaard non menziona quasi mai lo specifico-ballad-esque dal XVIII secolo. (in *R. Foncke, honderd Duitsche Balladen*, Antwerpen, 1944, 10/12, fornisce le specifiche più interessanti (descrizioni del tipo).

L' autore cita Börries von Munchhausen (1874), uno dei poeti di ballate naturaliste. Il poema lirico è una dichiarazione della mente. L'epica è il lungo poema narrativo; la ballata è la sua forma breve. Von Münchhausen distingue, nella struttura della ballata, due strati.

a/ Lo strato inferiore è empirico-reale. Cioè, la storia descrive un evento apparentemente ordinario, se non scioccante. Metodologicamente chiamiamo questo momento (aspetto vivo) il momento della percezione. *Cfr. supra p. 10.*

b/ Lo strato superiore o il processo superiore, come dice von Munchhausen. "Essenziale è che l'azione - si intende l'oggetto effettivo del racconto - non abbia solo 'Grund' (cioè realtà empirica testabile), ma anche 'background', cioè che sopra il campo degli eroi, nella brughiera, invisibili nel cielo, gli 'einherier' (cioè i guerrieri caduti nel Valhalla) stiano combattendo." (o.c., 11).

Se interpretiamo correttamente v. Munchhausen, egli descrive metaforicamente la seguente idea: il 'Grund' necessario e/o sufficiente o la riduzione regressiva (detto sopra p. 10v.) della storia in primo piano si trova nel dominio mitico-sacro.

Si legge ora - partendo da quanto dice v. Munchhausen - *più in alto p. 124 (tutta la vita / l'altro); 129 (destino divinamente determinato (sfondo) / forze naturali (primo piano: pulsione, carattere); 130 (processo naturale (primo piano) / mitologia (sfondo)) 131 (schema metrico); 132 (nota -- fisica / mito); 134/136 (schema metrico).*

Nota.-- Come argomento di autorità abbiamo preso qui *J. Geffeken, Die griechische Tragödie*, Leipzig / Berlin, 1911, 95/101 (la 'weltanschauung' di Euripide).

a. Non bisogna cercare un "sistema razionale chiuso" in Euripide. È troppo poeta per questo.

b. Intuizioni di base, - cioè.

b1. Il senso critico-scettico della verità dei "razionalisti" chiamati protosophists (o.c., 95f.) "beherrscht Euripides ganz" (padroneggia completamente Euripide).

b2. "(...) Questa smania di verità (...) costringe Euripide, senza tregua, a compiere entrambi i momenti.

MHD 141.

Ha spostato i pro e i contro di quasi tutte le questioni avanti e indietro nelle proprie delibere. Preso da queste contraddizioni, spesso non riesce a prendere alcuna decisione reale”. (o.v., 96).

B2. Euripide un atteggiamento protosofistico

Euripide ha, nei confronti della religione mitologico-tradizionale, che nonostante tutto continua a giocare un ruolo decisivo nelle sue opere, un atteggiamento da protosofista.

B2.1. Da un lato, è ovvio:

Gli argomenti del giorno, le considerazioni morali-politiche soprattutto, il controllo del comportamento dei compagni, -- tutte cose, secondo Geffcken, (o.c., 97) - che “rendono quasi completamente illusoria la forma originale del (...) mito”.

Così, per esempio, anche la sacerdotessa di Artemide (sorella dello ‘splendido’ dio del sole Apollo), Ifigeneia, mostra la più palese incredulità nella cosiddetta istituzione ‘divina’ del sacrificio umano: “Euripide non potrebbe negare la saga in modo più netto”. (o.c., 97).

Così, per esempio, quando, nella sua *Elettra*, la divinità che ordina l’assassinio della madre viene “censurata più duramente” (ibid.); -con cui il mito viene subito “abolito” (abolito).

Così, inoltre, la polemica contro le leggende della divinità senza più. “Se le divinità commettono malvagità, non sono ‘divinità’”.

Questo è il giudizio di Euripide, riassunto in un proverbio,--giudizio che si verifica in numerosi attacchi al cattivo esempio delle divinità - tutte violatrici della legge -, al suo comportamento troppo ‘umano’, ai suoi oracoli bugiardi (*vedi sopra p. 45/49 : un’applicazione mod. di oracolo ‘ambiguo’*). (ibidem).

b2.2. Giusti e sinceri

D’altra parte, il poeta è troppo giusto e sincero per non guardare l’altro lato della “questione religiosa” dritto negli occhi e farne la propria convinzione.

“Per esempio, nel suo *Bakchen* (una commedia che ‘glorifica’ il servizio dionisiaco (*vedi sopra p. 126 e seguenti*)), nonostante le idee fortemente ‘razionaliste’, che emergono anche qui, nel *Bakchen*, e nonostante

MHD 142.

il fatto che Euripide, in colui che perseguita il servizio dionisiaco, non veda un criminale, la travolgente natura orgiastica dei servi e delle serve bakchos in scene così avvincenti che si può ben capire come abbia potuto attecchire l'opinione di chi sostiene che Euripide si sia convertito in età avanzata". (o.c., 97).

Ci riferiamo, qui, al suo paragone, Herakleitos (vedi sopra p. 56v "Metodo di comprensione").

Geffcken, o.c., 97/98, continua, riassumendo: "Perché nulla è più lontano da questo pensatore serio e onnicomprensivo dell'irreligiosità: proprio per 'religiosità' (il proponente intende: vera religiosità) egli non professa 'religione' (il proponente intende: una forma irresponsabile di religione), nella misura in cui un greco, legato alla morale ancestrale da mille legami, può farlo". (ibidem).

b3. Ciò che, secondo me, rende la rappresentazione della vita di Euripide più, forse, ballata è la sua "*Historia*". Ma la historia ('esame ravvicinato'; Geffcken, o.c., 98: 'gnau betrachtet') dell'(auto)inganno e della finta realtà.

b3.1. P. Ricoeur, *le conflit des interprétations (Essais d' herméneutique)*, Paris, 1969, 148/151, discute brevemente i tre grandi pensatori smascherati del nostro tempo:

(i) K. Marx (1818/1883), che smascherò la falsa giustizia di una cultura cosiddetta platonico-idealista e cristiana, a partire dalle sue basi economiche (infrastrutture);

(ii) F. Nietzsche (1844/1900), che ha smascherato l'ipocrisia di un pensiero fin troppo retorico, a partire dalla "retorica" vitale della "vita", che "inganna" se stessa e i suoi simili (per "volontà di potenza"); cfr. S. IJsseling, *Rhetoric and philosophy (What happens when one speak?)*, Bilthoven, 1975, 130/143 (Nietzsche and philosophy),--e questo, nonostante tutto l'idealismo e il cristianesimo;

(iii) S. Freud (1856/1939), che smascherò la falsa realtà della cosiddetta coscienza, soprattutto nei circoli "signorili" della nostra cultura idealista cristiana, sulla base dei meccanismi inconsci che "causano" la vita psichica cosciente.

Tutti e tre, dice Ricoeur, 149, smascherano la coscienza di se stessi e dell'”essere”. Anche se ognuno di loro espone un momento diverso di quella “falsa coscienza”.

(a) Ma questo è solo il lato critico-dialettico (vedi sopra p. 21f. (La critica di Senofane alla società e alla religione; la sua critica della critica o meta-teoria); 65 (scetticismo)).

(b) L'altro lato è un'ermeneutica o teoria dell'interpretazione e della prassi (vedi sopra p. 1; 13.1 (*Alkmaion*); 22vv. (*Senofane*); 26ff, 33/36, 45/49 (*ermeneutica di Herakleitos*). Consiste nel decifrare i prodotti della nostra vita cosciente per la loro “autenticità”.

B3.2.

(i) Euripide smaschera la finta giustizia della società accidentale.

a. “Che ruolo triste ha il denaro! Quanto è inaudito il suo potere!”. (Geffcken, 98).

b. “Euripide vede attraverso la vita: al suo sguardo limpido non si può sfuggire alle degradanti conseguenze della povertà, che non ci si stanca, poco dopo il suo tempo, di lodare come il normale, il vero stato di vita dell'uomo moralmente elevato”. (ibidem).

c. “Cos'è la nobiltà, che non ha i mezzi necessari! Cosa sono i 're'! Com'è miserabile il loro essere così spesso”.

d. *E. De Waele, Medeia*, Antw., 1949, VIII/IX, dice: “Lo stato di inferiorità individuale e sociale, in cui si trovava ancora la donna ateniese del V-esimo secolo, agitava la mente di Euripide. Nella vita di clausura che la donna conduceva - non usciva mai non accompagnata; non faceva visite; riceveva in casa solo mogli e parenti - il poeta trovò la causa di molti atteggiamenti incomprensibili nei confronti della vita, di umori e desideri repressi, di una sorprendente miscela di tratti buoni e cattivi del carattere”.

(ii) Euripide “rifiuta i sacrifici, se non provengono da un atteggiamento pio verso la vita. (...) Così gli indovini che Euripide presenta non sono che chiacchieroni insistenti. (...)”

Vuole avvicinarsi alla divinità senza mediatori; squarcia il tessuto della credenza popolare; sfonda la barriera che l'orgoglio sacerdotale ha eretto. Ai suoi occhi, quindi, tutto ciò che è gloriosamente gonfio è come questo, quello dietro cui si nasconde il "nulla". È un abominio per lui". (Geffcker o.c., 98).

Si può paragonare tale sintesi della critica euripidea dell'inganno e dell'autoinganno, in qualche modo, con la critica culturale nietzschiana.

(iii) De Waele. ibid. dice: "Euripide prese come sua vocazione poetica di illuminare questi enigmi psicologici in casi concreti.

(a) Euripide era meno attratto dall'essere umano tipico (*vedi sopra p. 111: dagli individui ai tipi*) e idealizzato. Come lo presenta Sofocle di Colono (-496/-406).

(b) Ma tanto più al caso individuale, -- con tutte le cose odiose, orribili, malate o patologiche che conteneva, -- con tutto ciò che era fuori dalla "norma".

Sofocle ha espresso succintamente la differenza di opinione tra lui e il suo contemporaneo più giovane: "Ho ritratto le persone come dovrebbero essere. Euripide come sono!".

Per riassumere: Sofocle: tipologico e idealizzato; Euripide: individuale e non idealizzato.

a. "Vivendo in mezzo alla miseria della guerra, sottovaluta la fama e lo splendore della battaglia. Per quanto ami intensamente Atene, Euripide è amareggiato nei confronti di Sparta, di cui disprezza con veemenza la mendacità, il militarismo e l'educazione immorale delle donne. Di conseguenza, gli allori di guerra non sono niente per lui e la fama dei signori dei campi è stata spesso comprata troppo cara. (Geffcken, o.c., 98).

b. "(...) Nelle opere di Euripide, non solo gli interessi del tempo vengono in primo piano. Anche la gente del suo tempo. Quasi tutto l'eroismo è stato strappato a questi uomini comuni. Menelao diventa un povero soldato per Troia.

Un Giasone (*vedi sopra p. 132v.*) è un nobile consumato. Oreste è una figura patologica.

MHD 145.

Molti straccioni rattoppati hanno attraversato l'orchestra (cioè lo spazio tra il palcoscenico e il pubblico, dove c'era il coro) per il giubilo beffardo della commedia. (Geffcken, o.c., 99).

Di nuovo: non senza analogia con la critica culturale di Freud. Soprattutto se si aggiunge il resto (si pensa alla 'Lussa' (vedi sopra p. 129vv. (aggressione); 134v. (deriva, daimonico); *E. von Tunk, kurze Gesch. der altgriechischen Litteratur*, Einsiedeln / Köln, 1942, 23:

“Il mondo rappresentato da Euripide è pieno di pulsioni e passioni. L'eros (pulsione amorosa), che i suoi colleghi (Aischulos, Sofocle) non usavano o usavano solo in modo indicativo, domina la scena in tutte le sue varianti. Su quel palcoscenico, la brama di omicidio e di sangue, la vigliaccheria e il tradimento non giocano un ruolo minore”.

L'autore indica le conseguenze sulla letteratura mondiale “attraverso l'era classica al realismo e al naturalismo”. Il primo di tutti i naturalisti ha fatto bene come tutti i suoi seguaci. Cercando di evitare l'esaltato, l'idealizzato, il falso e l'irreale, si è rivolto all'odioso, al ripugnante, al malato e al patologico”. (K. Heinemann)”.

Alla faccia della valutazione grossolana ma veritiera di von Tunk. Il che lo rende legato a una certa sfera psicoanalitica. Senza dubbio.

(iv) Ma una grande differenza, oltre ad altre, è tra i tre grandi espositori “materialisti critici” attuali - Marx, Nietzsche, Freud - ed Euripide:

Euripide parte da un rapimento religioso molto specifico (*cfr. sopra le pp. 124/126 (iniziazione); 126/ 128 (Aitherreligious physical); 128vv. (religione del destino).*

La riduzione **a.** economica (Marx), **b.** linguistico-retorica e vitale (Nietzsche) e **c.** i meccanismi inconsci (Freud) ci sono, ma solo come primo piano.

Lo sfondo è l'ordine giuridico dell'Aitherreligious physical (*vedi anche pagina 3 (ordine giuridico di Anaximandros)*). Si pensa al Dike, citato più volte sopra. Questo ordine giuridico arcaico-religioso e allo stesso tempo fisico, con la sua struttura simile a una ballata, rende Euripide completamente diverso dai tre “smascheratori” menzionati, sebbene Euripide stesso sia, innegabilmente, uno smascheratore.

MHD 146.

Punti di estrusione.

1. Il momento legale.

(1) Punto di riferimento storico-culturale.

F. Flückiger, gesch. d. Natur., I, 52, distingue tre tipi e strati di diritto.

a. La legge arcaico-sacrale, di cui si parla da Anassimandro (*vedi sopra p. 3/4*) a Euripide, nel caso principale almeno.

b. Il diritto consuetudinario, che naturalmente esprime lo strato più antico del diritto in una specie di giurisprudenza, in cui i “giudici” imparano a pronunciare la giustizia secondo “usanze” crescenti ed evolute (si pensa a un giudice che ha pronunciato una sentenza particolarmente apprezzata nella tribù, con cui diventa esemplare nei casi successivi)

c. Il diritto “politico” o delle città-stato, che emerge una volta che le città nascono come unità giuridiche, è in parte tradizionale e in parte innovativo; una volta che l'amministrazione della giustizia si libera dalla morsa del diritto familiare e tribale ctonio-sacro e diventa puramente - ciò che oggi possiamo in qualche modo caratterizzare come - diritto civile.

(2) Collegamento etnologico.

P. Schebesta, Oorsprong van de religie (resultaten van het prehistorisch en volkenkundig onderzoek), Tiel/Den Haag, 1962, 59, dà un resto ancora esistente. (‘superdittio’, ciò che sopravvive dal passato) del diritto arcaico-sacro, misto al diritto consuetudinario, naturalmente. Parla del momento magico-dinamico: “Un negro, derubato o insultato, non chiede un ‘risarcimento’ o una ‘punizione’ (l’ autore significa: nel nostro senso occidentale) per il colpevole, ma il ripristino della forza vitale.

Rimandiamo, per questo, a *supra pp. 3/4 (astrazione speculativo-ilica); 12 (astrazione speculativo-ilica di Euripide, cioè Aither come sostanza primaria e anima (cfr. anche 12/ 13.1; 67/ 70))*.

La concezione etico-ilica del diritto di Euripide è una deduzione per fatti di natura particolarmente struggente, identificati da lui - come un comune uomo di buon senso - che, sempre, sono discutibili da un punto di vista puramente laico, ma “che - per usare l’espressione di Ricoeur, quando parla del mito - fanno pensare”.

(3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, Tübingen, 1949-6, 134ss. (*Das Dasein als Befindlichkeit*) parla della vita della mente.

MHD 147.

(A) **La sua base di percezione** è ciò che chiama “il più familiare e comune: l’umore, l’essere (così o così)”.

(B) **I rapimenti**, che considera possibili, o.c., 134, sono:

(1) La psicologia degli stati d’animo - in altre parole, la scienza spirituale positiva, che egli dice, riguardo alla vita degli stati d’animo, giace “ancora völlig brach” (ancora completamente incolto);

(2) l’abduzione fondamentalmente ontologica o “esistenziale”:

“L’umore rivela ‘come si è o si diventa!’”. Egli dà un appl. mod.: “L’assenza spesso persistente, uniforme e incolore dell’essere ‘in sintonia’ - che non va confusa con il ‘dispiacere’ - è tale che è proprio lì che l’esistenza (umana) (‘dasein’) si presenta come un oggetto di riluttanza.

L’essere” è, come un peso, esposto. Perché ‘uno’ non lo sa”. (ibidem).-- È in questo regno della percezione che Euripide deve aver avuto le sue osservazioni fondamentali.

La grande differenza con il fenomenologo (cfr. *infra* p. 232 e segg.) Heidegger sta nel fatto che Euripide, come quasi tutti i filosofi presocratici, nonostante l’illuminismo (cfr. *supra* p. 21 e segg.), *continua a pensare in modo illirico, cioè primitivo e animico. 70 (scientistica)), continua a pensare in modo illirico, cioè primordiale e animico.*

Spiegazione.-- Abbiamo visto che la filosofia reale (cfr. *supra* p. 5 (*analogia 9 (essere-assiomi); 12 (ontolog. ‘orizzonte’);*-- fin lì il modo identitario di filosofare;-- 2 (*principio dell’universo); 3/4 (principio primordiale e fine-materiale); 4 (mondo-anima(estof); 12vv. (identificazione mistico-magica 40 (idea di totalità, sia ilica (primordiale e anima) che logica 88 (teoria dell’unità distinta dalla filosofia secondo la sua essenza))), - cioè In altre parole, la vera filosofia consiste nel partire o da un’osservazione o da un’astrazione e nel porsi la domanda: “Come dovrebbe essere l’universo, l’essere”, la totalità (o qualsiasi nome si dia all’entità vivente concreta in cui si è ‘a casa’, come nel proprio ambiente) in modo tale che la cosa osservata o rapita diventi concepibile, ‘significativa’, anzi, proprio in quell’universo, in quell’essere”, in quella totalità?*

Ebbene, quel situare nel tutto - sempre sulla base dell'identità parziale (*cfr. supra p. 5;12*) o, come Heidegger tende a dire 'in-der-welt-sein' (*cfr. Sein und Zeit, 52ss.* (Das in-der-welt-sein überhaupt als grundverfassung des Daseins, d.i. het 'in-the-(life)world-sein' zonder meer als basisstructuur van het (menselijk) bestaan) può avvenire in più di un modo.

Aristotele per esempio si esprime in termini di ontologia (identitaria) (*vedi infra p. 217v.*); Hegel in termini di dialettica (pensiero e destino) (*vedi infra p. 226v.*); Heidegger in termini di ontologia esistenziale (ontologia 'identitaria' (*vedi sopra*), Scheler in termini di ideazione (*vedi infra 231*).

Ma invariabilmente, l'essere umano sensibile ('vedere') fonderà veramente (cioè giustificherà) tutti questi modi puramente speculativi di situarsi nella totalità dell'essere identificandosi in modo eterico o sottile con il 'tutto' ('essere', 'totalità', 'welt' ecc.). Le teosofie dell'antichità, in tutta la loro varietà di forme, si sono "trovate" in questo modo primordiale e animico (*cfr. supra p. 13 (Ad 4: L'uomo come "anima" (daimon) è il "punto di incontro" ("ek-sistenz", direbbe Heidegger) di tutto ciò che è primordiale e animico).*

Senza questa visione - la si chiami "teosofica" o altro - dell'uomo come microcosmo, che è a suo agio, non importa come, nel macrocosmo (*cfr. supra p. 5*), non è possibile alcuna comprensione del mondo vivente e pensante di moltissimi filosofi, così come di quello della maggior parte dei veri artisti come Euripide, per esempio.

Il vero artista - come diceva già Platone - è 'mainomenos', 'fuori di sé', cioè situato nella totalità dell'essere, grazie alla sua (dell'artista) sensibilità.

Si può parlare di questo in termini di "befindlichkeit" (capacità di trovare), come fa Heidegger (che (*vedi pagina 186*) ritorna ai "portatori di verità" pre-socratici (artisti, tra gli altri) o in termini di "sensibilità", come fanno i paranormologi, - il nucleo è la vera filosofia, cioè situarsi, rispetto a un'osservazione o un'astrazione, nell'intero "essere" (universo, "welt", totalità). In questo senso ben definito e, secondo me, inconfutabile, Euripide era un vero filosofo, ma uno che usava la tragedia per esprimere la sua 'ek-sistenz' (situarsi nel tutto).

MHD 148.1

(4) Applicato al concetto di “giusto”/”sbagliato”, ciò equivale a questo. --

(A) Osservazione.

“Beato colui che acquisisce il metodo della ‘ricerca’ (‘historias’) e non si muove sulla base del danneggiamento dei (concittadini) o di pratiche ingiuste (‘praxeis’), ma che indaga (‘kathoron’) il sempre giovane ‘cosmo’ (ordine giuridico) dell’immortale ‘fusus’, soprattutto il modo in cui quel cosmo è nato e lungo quale percorso di sviluppo (‘hopèi’)”. (Fr. 902).

La ‘ricerca’ nel (dis)diritto, al tempo di Euripide, cominciò a cadere sempre più nelle mani dei sofisti (giudici, avvocati) con il bene e... con il male (manomissione della pratica, manomissione del denaro, ‘influenza’). D’altra parte, proprio come adesso, c’era un’ineliminabile “sensazione” (“Befindlichkeit”; cfr. supra) nella maggior parte delle persone che da qualche parte e prima o poi sarebbe stata fatta “vera” giustizia.

(B) il rapimento.

Se - da qualche parte e in qualche momento (tempo; cfr. supra p. 3/4) - il ‘diritto’ è esistito nel senso più profondo, cosmico - fluido, allora c’è, anche per i più inquinati dall’‘apparato’ della giurisprudenza sofisticata, una speranza di ‘dike’, di ripristino della giustizia.

Da questa astrazione Euripide deduce situazioni giuridiche - a volte ballate, ma sempre reali - che formano il nucleo delle sue tragedie. In questo senso ben definito abbiamo - *supra p. 137f.* - *la plus belle soiree de ma vie* brevemente nella sua struttura.

Il sistema di conformità di Scheler (*vedi p. 64*) ci ha insegnato a vedere sia la distinzione che la somiglianza tra la religione (espressa nella teologia) e la filosofia. Euripide ci dà un tipico modello presocratico di conformità (modello di identità) tra religione dionisiaca e filosofia.

2. Il momento dionisiaco.

Il re Archelao, il monarca altamente musicale dei Macedoni, lo chiama alla sua corte verso la fine della vita di Euripide. La creazione ‘demoniaca’ (almeno secondo Geffcken, o.c., 94), che glorifica il servizio dionisiaco, il bakchen e la tragedia ‘avvincente’ *Ifigenia in Aulis* risalgono a quel tempo il culto cretese di Zeus e il servizio dionisiaco (tracio) nella sua forma più recente sono le basi della filosofia di Euripide (Kuiper, o.c., 384/390)”. Non era intenzione di Euripide distruggere queste credenze popolari.

O, come un secondo Lukoërgos, avventurarsi in battaglia contro la “divinità infuriata” (l’autore intende Dionusos). Senza insincerità il poeta poteva, qui, chinare il capo, perché Dionusos, per quanto aumentato in potenza onnicomprensiva e significato multiforme, era rimasto di natura più daimonica che ‘divina’ (l’autore intende ‘divino’ sia in senso razionale-intellettuale (*vedi sopra p. 147*) sia in senso biblico-cristiano).

Non era tanto una personalità quanto una forza, e quindi Euripide non aveva bisogno di portarlo davanti allo stesso tribunale della morale da cui erano stati giudicati gli altri Olimpici.

Quindi Euripide non evita questa divinità ma, piuttosto, la venera altamente:

(i) non solo in (...) una canzone corale, in cui, forse, l’incantesimo della vecchia saga ha dominato il poeta (...);

(ii) no, nel corso di un’intera tragedia, Euripide ha cercato l’occasione di trarre il significato più profondo di quel potere che la folla onorava in Dioniso”.

Non si può esprimere meglio l’astrazione illica che Euripide ha compiuto sulle divinità di quanto abbia fatto Kuiper, quasi un secolo fa, con la completezza olandese di una ricerca approfondita.

Egli dice, o.c., 385v.: “Non è, in primo luogo, il datore del vino, che vediamo onorato dalla Grecia in Dionusos, ma una divinità ctonia, alla quale l’ospite fanatico delle donne (le bakchai). (...), con entusiasmo selvaggio, implorava di restituire alla terra, irrigidita dal freddo dell’inverno, la fertilità a lungo ricordata”.

Non solo nella meno raffinata Macedonia, nel nord, -- anche nella stessa Attica, Dionusos fu, in questo modo, gradualmente sempre più onorato: “Con le apparizioni di torce sacre le Touiadi (cioè le donne trascinate in un rapimento dionisiaco bakhtiano) hanno cullato la culla del piccolo Dionusos Liknites - ‘licknites’ - in Attica. Con le sembianze di torce sacre le Thuiadi (cioè le donne trascinate nel rapimento dionisiaco di Bakchi) le donne attiche, salendo a Delfoi per il culto, dondolavano la culla del piccolo Dionusos Liknites - ‘liknites’, a cui si sacrifica il santo (mais) wan - costringendolo a rivivere se stesso e la natura addormentata. Allo stesso tempo, il collegio degli ‘hosioi’ (i puri), composto dai primi cittadini di Delfoi, faceva offerte solenni alla tomba della divinità ctonia”. (o.c., 391).

Ma ascoltate il poeta stesso, *bakchai* 272f.: “Questo è il daimon, il nuovo daimon, che voi deridete. Non potrei esprimere la sua grandezza (‘megethos’) in forza (‘megethos’ è, qui, filologicamente, l’estensione della forza), quanto sarà esteso, su Hellas. Due (‘forze’), del resto, o giovane principe, sono primi tra gli uomini:

- (1) Demetra, la dea - è ‘ge’, la terra (...). Lei nutre, con il secco (cibo) i mortali;
- (2) colui che divenne uguale, il figlio di Semele (= Dionusos); egli inventò la bevanda umida e la portò avanti a beneficio degli stessi mortali. (...)”.

Bakchai, 297v.: “‘Mantis’ (cioè veggente) è questo ‘daimon’. Perché ciò che è peculiare dei misteri bakchici (‘to bakcheusimon’) e che assomiglia alla follia, possiede molto potere veggente”.

“Per determinare il valore di questa affermazione, (...) cominciamo col notare che c’è una distinzione impressionante tra il tono riverente dei valori di Teiresias su Dionusos e Demetra e l’amarezza dei rimproveri spesso aggiunti alle altre divinità dagli eroi di Euripide. Questa venerazione è non finta e spiegabile.

Euripide onora, in questi due tipi di divinità, l’eterna fertilità della natura immortale, la “forza” della terra, che si ricrea continuamente sotto il soffio fecondatore (*pneuma*; vedi sopra p. 3) dell’*aither*”. Fu poi chiamata ‘Demetra’, ‘Ge’, Dionusos”. (Kuiper, o.c. 397v.)

(4) Il primato delle donne in Euripide.

(a) Testimonianze.

1. E. De Waele, *Medeia, Anversa*, 1949, viii/ix: “Lo studio psicologico è diventato il dramma di Euripide. Ogni tragedia che scrive è uno sforzo per capire il cuore dell’uomo, - per capire soprattutto il cuore della donna”.

2. J.Geffcken, *Die griechische Tragodie*, Leipzig/Berlin, 1911, 99 “Das von Euripides entdeckte weib” (la donna scoperta da E.), che Euripide, in sempre nuove tipiche - vedi sopra p. 111/112 (biologico); 133 (mitologico) - apparizioni, ha presentato:

MHD 151.

a. Come un vendicatore daimonico, quando si sentiva ferito nella sua più profonda femminilità (*vedi sopra p. 134/136 (struttura ermeneutica o di interpretazione)*), come Medeia.

b. Come sacrificarsi eroicamente per suo marito, come Alkèstis, o seguire eroicamente suo marito nella morte (bruciando con lui), come Euadnè;

c. Come se dalla passione non corrisposta (intesa come amore) sprofondasse nel bagliore e, furbescamente malvagio, portasse l'”amato” alla rovina, come Faidra;

d. Praticata come un'arte civettuola di seduzione - fino all'ultimo momento - come Helenè.

Più di una donna, tra quelle citate, non è un'”eroina”, ma ognuna di loro è una “vera manifestazione, empiricamente osservata, della “donna”.

Euripide sembra aver visto qui all'opera l'”armonia degli opposti” (*vedi sopra pp. 24/26 (testo geniale di Kristensen); 40/43 (dialettica); 51 (il concetto dialettico di “inversione”); 56/64 (metodo di comprensione)*)), molto più chiaramente che nell'anima dell'uomo, che, a causa del suo accento intellettuale-razionale (non è altro che un'enfasi), mostra meno chiaramente questa “armonia degli opposti”.

Ciò che Geffcken sembra insinuare: “Il passo, che porta da Medeia ad Alkestis, è grande. In entrambi i drammi vediamo delle donne davanti a noi, il cui destino (*vedi sopra p. 128vv*) è il marito. Entrambe le donne ci mostrano una scena di separazione come la madre dei suoi figli. Ma, ciò che è commovente e struggente in Alkestis, Medeia ha tradotto nel daimonico spaventoso. (o.c., 116).

Che Geffcken, con questo, sia stato correttamente interpretato può essere chiaro da ciò che egli dice come introduzione all'Alkestis: “Il re tessalo Admètos (cfr. Omero, *Il.*, 2: 713), che incontriamo nel dramma, per il quale sua moglie scende negli inferi, è, in origine, la divinità del regno oscuro stesso.

Alkestis era, in origine, nei tempi arcaico-grigi primordiali, la donna che gli assomigliava, che, come Persephonè (cioè la dea degli inferi), altro nome per la ‘moglie’ di Plouton (cioè il dio degli inferi), scende con suo marito nel grembo della terra e, di nuovo, ne risorge”. (o.c., 101)

3. *ER. Dodds, der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/ München, 1977, 99: “(...) quelle figure femminili che, come Euripide stesso, sono esseri pensanti: (...) Medeia, Faidra, Hekabe (Ecuba), Elektra (perché è una peculiarità di Euripide che i suoi ‘pensatori’ siano quasi esclusivamente donne).

Dodds, il grande classicista di Oxford, non avrebbe potuto darci un motivo migliore per soffermarci su Euripide! Qui abbiamo un poeta filosoficamente molto istruito, che attribuisce anche il potere di pensare al “gentil sesso” - e questo, in una società che è piena di disprezzo per le donne (*vedi sopra*. 143).

Euripide doveva avere una ragione o un motivo particolarmente necessario e/o sufficiente, anche, per rischiare qualcosa di così rivoluzionario per la “mentalità” degli uomini di allora. A mio parere, questa necessità e/o terreno sufficiente si trova nella sua stessa religione (e in nessun altro luogo). A parte il fatto che è una religione del destino (ho preso in prestito la parola ‘religione del destino’ da F. Flückiger, ma, per quanto vera, è unilaterale), è anche una religione delle donne.

JP. Vernant, mythe et pensée, II, 80: “Le dionysisme est, d’abord et par predilection, affaire de femmes”. (Il dionisismo è, prima di tutto e per predilezione, un affare di donne).

4. *K. Kuiper, Philosophy and Religion in the Drama of Euripides* (Bijdrage tot de kennis van het godsdienst leven der Atheners t.t.v. Perikleës), Haarlem, 1888, 40sv., richiama l’attenzione su “quattro forme femminili”: Alkestis, Poluxenè, Makaria, Ifigeneia.

Senza seguire l’enfasi di Kuiper sulla questione dell’immortalità, passeremo in rassegna queste quattro figure estremamente diverse eppure in qualche modo “simili”.

4.1. *Alkestis*.

Omero, *Iliade*, 2: 714/715, dice di lei: “ (...) Eumèlos, che, da Admètos, partorì Alkèstis, la ‘divina’ (nel senso di ‘come Zeus secondo la sua maniera’: ‘dia’) tra le donne, la più nobile (‘aristè’) secondo la bellezza (‘eidos’) tra le figlie di Pelias”.

Lo scenario.

Pelias, il padre della ragazza, promette di “darla” in sposa al giovane che gli porterà leoni e cinghiali, imbrigliati su un carro. *Cfr. Supra p. 133 (tipo mitologico)*. Grazie al dio Apollon, Admètos riesce a superare la prova di forza. Ha sposato Alkestis.

Ma, il giorno delle nozze, mentre offre sacrifici alle divinità, “dimentica” - *cfr. p. 128 ss.* il destino (che, secondo Euripide, porta nomi come “Moirà”, il potere (in)personale che dispone di tutto, -- “Ananke”, la necessità che controlla tutto, -- “nomos” la legge più alta, a cui tutte le leggi umane devono la loro origine (*vedi sopra p. 43*), -- “dike” (*vedi sopra p. 3 (penitenza); 132 (multa) 134 (giusta punizione, ecc.)*) -- ‘Nemesi’, la necessità che ristabilisce l’ordine, -- ecc.)-- Che il destino, dunque, ‘vuole’ così -- Admètos, Artemide, che, quando entra nella sua camera nuziale, gli consegna una stanza piena di serpenti -- il presagio di morte che non può essere evitato.

Ma Apolon, che era un amico intimo della famiglia (vi aveva servito come schiavo), ottiene dalle dee del destino che Ametus, che stava morendo, sfuggirà al destino se qualcuno della sua cerchia, la sua famiglia, così, in primo luogo, si sacrifica alla morte (discesa nell’Ade), al suo posto (sostituto ‘sacrificio della vita’.

Ci soffermiamo a lungo su questo tema mitico perché è un tema molto frequente nei miti del destino e anche nelle ballate reali (*vedi sopra p. 137 e seguenti*).

Dimostra che l’inevitabile tipico della cosiddetta religione del destino non esiste, in linea di principio. Se solo qualcuno può essere trovato disposto a rompere, con il sacrificio della sua vita meramente terrena, tra l’altro - non si può semplicemente ‘sacrificare’ la vita ‘hylic-aitheric’, se non si è di un livello supremo di forza vitale hylic-aitheric - con il sacrificio della ‘vita’ meramente terrena, il ‘kuklos’ (ciclo) di vita e morte, come l’uomo demonistico-egoistico l’ha introdotto una volta nel pensiero, qui, sulla terra.

In altre parole, la religione del destino, come è intesa di solito, è un travisamento della religione e della ‘filosofia’ arcaico-ilica, -- un travisamento che è, solo ed esclusivamente, colpa di esseri ‘egoisti’, sia tra gli uomini che tra gli esseri ‘daimonici’ e/o ‘divini’.

È proprio per questo che il termine ‘daimon’ è arrivato a coincidere con ‘diavolo’ o ‘demone’ nel senso biblico-cristiano.

Ferès, il padre di Admètos, e sua moglie, la madre di Admètos, rifiutano, anche se già vecchi e senza figli; -- i figli sono, nelle culture arcaico-iliche, davvero ‘ricchezze’, cioè vita(e) dovuta(e) alla benevolenza infera. Solo Alkestis si trova disposto.

Ascolta la sua preghiera: “Quando sentì che c’era l’”hèmeran tèn kurion”, il giorno reale, fece un bagno, in acqua corrente, con il suo bel corpo. Ha subito tirato fuori da una stanza di legno di cedro vestiti e gioielli e si è adornata con essi. Poi, in piedi davanti al focolare, pregò “Despoina, sovrana (si noti che, probabilmente, si intende Persephonè, la dea degli inferi), poiché vado ‘kata chthonos’ (sotto la terra), ti chiederò, per l’ultima volta, inginocchiata davanti alla tua immagine, di prendersi cura dei miei orfani. Porta un figlio, a tempo debito, ad una sposa amata e l’altro ad un nobile sposo. Fai in modo che i miei figli non muoiano prima del tempo, come colui che li ha messi al mondo, ma, al contrario, che essi, come persone felici (‘au.daimonas’, letteralmente: dotati di un buon daimon), su suolo patriottico, vivano una vita piacevole fino alla fine. (...)”. Poi entrò nella camera nuziale e si gettò sul letto nuziale. Lì ha pianto e ha detto quanto segue: “O stazione militare, dove ho sciolto la mia cintura di vergine per amore di quell’uomo per il quale sto morendo, addio.

MHD 155.

Perché io non vi odio. Hai perso solo me. Muoio come uno che teme di tradire te e suo marito. Avrai un'altra moglie, che non sarà più sensibile, ma che potrebbe avere un buon destino. Cadendo in ginocchio, bacia con riverenza il suo letto nuziale".

Per essere onesti: questo "pagano" - perché "adora" ad esempio divinità domestiche, che i nostri missionari cattolici, un po' ovunque, hanno ferocemente contestato come "demoniaco" - sembra avere una morale coniugale dopo tutto! Facciamo questa osservazione obliqua per sottolineare che non bisogna "guardare giù" troppo facilmente "quelle religioni pagane". Ci saranno donne cristiane che "esiteranno" ad accettare il sacrificio di Alkestis. O lo faranno? (cfr. Alk., 158/183).

4.2. Poluxene.

Questa figlia di Priamo, il principe di Troia, e Hekabe apprende che dovrà cadere come vittima sulla tomba di Achille. Quando sente questo, "piange sua madre, ma non lamenta il proprio destino". (Kuiper, o.c., 406).

Lei stessa dichiara: "Morire mi è venuto come un destino migliore" (Hek., 213). Motivo: la sua vita era andata così male che le era stato permesso di parlare così.

Dice - Hek., 547vv. - che muore "volontariamente" e offre il suo collo per il sacrificio senza tremare e, nel farlo, pone una sola condizione, cioè "essere uccisa in nome delle divinità, ma libera e senza limiti: "Come donna libera voglio morire. Ecco: un bambino reale si vergogna di essere chiamato 'schiavo' nel regno dei morti".

4.3. Makaria.

Questa figlia del dio del sole Hèrakles è presentata, nell'Hèrakleidai di Euripide (Heraclidae), come filosofica e progressista. Quando viene a sapere che la generazione degli Herakliani (discendenti di Eracle) si salverà solo se almeno uno di loro entrerà negli inferi (cioè morirà), è "terribilmente pronta a sacrificare la sua vita" (Kuiper, o.c., 408). (Kuiper, o.c. 407).

4.3. a. Lo sfondo di Hèrakleidai può essere considerato come modello identico a Mario Puzo, *De peetvader* (1969: su A2 (29.03.1984) è iniziata *La saga du parrein*, un serial di nove parti basato sul romanzo). Cfr. anche M.Puzo, *De peetvader-documenten* (M. Puzo su se stesso e le sue denunce di mafia), L'Aia, s.d.

Che *Il padrino* abbia “qualcosa” - una vera e propria struttura da ballata - in esso, lo “sentono” tutti. Ma la ‘denominazione’!!! -

Che *Il padrino* abbia colpito come modello di comportamento, in campo pedagogico, dimostra ciò che M. Puzo, *I documenti del padrino*, 269v., scrive: “C’è ora un gioco per bambini sul ‘mercato’ E quello che hanno chiamato ‘il gioco del padrino’ e che dovrebbe ‘insegnare’ ai bambini come rubare e come rapinare e sbarazzarsi del ‘popolo’”.

Bene, se questo è uno dei motivi per cui Hèrakleidai può diventare attuale, allora una piccolissima parola sul posto di Makaria nella “mafia” del suo tempo.

Argo è la capitale dell’Argolide (Peloponneso). Eurustheus (in Hom., II., 19: 123, a.o., re di Mukènè) è ‘turannos’, il tipo non democratico di sovrano locale nell’antica Grecia.

Iolaos, figlio di Ifikles, è il nipote di Hèraklès, con cui ha combattuto in gioventù. Gli Hèrekleidei (discendenti di Eracle) sono odiati da Eurustheus e, a causa di questo tiranno - perché così lo ritrae Euripide - sono mandati in esilio. (Herakl., 164vv. - Atene è la polis libera, cioè governata democraticamente (o.c., 198f.).

Lì gli Herakliani trovarono rifugio, essendo fuggiti da una polis all’altra. “Ovunque Eurustheus viene a sapere che siamo stati ritardati, manda i suoi ‘araldi’ e ci fa fuggire da quella polis”. (o.c., 16vv.).

Così arrivarono a Maratona, un distretto dell’Attica (vicino ad Atene libera). Lì, come ‘hiketai’ (supplicanti), cioè come senza speranza, facendo appello alle divinità e alla sacra ospitalità dei santuari di queste divinità, essi ‘siedono’ all’altare delle divinità, protetti da ‘themis’, il diritto sacro più antico.

MHD 157.

W. Schilling, *Religion und Recht*, Urban Bücher, 1957, 139/144 (*‘Menschenrechte’ im lichte der religionsgeschichte*), dice che “alla luce della storia della religione, i diritti dell’uomo (cioè dell’individuo come proprio modo di essere (come volubile solo con se stesso; *cf.* *supra* p. 5)) non sono principalmente il risultato della dottrina del diritto naturale della rivoluzione francese (1789/1799), che ha detronizzato le divinità e messo la ‘ragione’ al loro posto”. In altre parole, la secolarizzazione della società è continuata.

“Con il risultato - secondo W. Schilling, o.c., 187 - che, proprio in conseguenza di questa detronizzazione, i ‘diritti’ decantati come ‘inalienabili’ e ‘ineludibili’ divennero, nel corso dell’ulteriore sviluppo, molto alienabili ed evasivi”. Cfr. sopra p. 145 (in basso).

L’ autore indica una contraddizione interna al sistema della religione arcaica, che lui, unilateralmente, ma in modo limitato molto corretto, bolla come ‘religione popolare’.

1. Da un lato, poiché la parentela è la base del “popolo” come nazione, coloro che non sono parenti sono “estranei”, anzi “nemici”. La legge del popolo è limitata agli associati del popolo. In misura maggiore o minore, questo tipo di legge corrisponde ovunque all’atteggiamento di base della mentalità primitiva”.

Si aggiunga il fatto che, all’interno di quel quadro giuridico arcaico, esistevano molto spesso diritti preparatori, propri di individui o gruppi.

Risultato: i “diritti umani” nel senso moderno di “uguaglianza giuridica assoluta di ogni individuo come individuo” apparentemente non esistevano.

2. D’altra parte, ci sono, altrettanto chiaramente, forme preesistenti di veri e propri “diritti umani” - e, quindi, validi anche al di fuori del quadro ristretto del diritto popolare.

a/ Laddove, nello stato totale “moderno”, cioè “progressista” e “illuminato”, un perseguitato non può trovare assolutamente alcun “luogo di rifugio” entro i confini proprio di quel tipo di comunità, esiste, nella società arcaico-religiosa, un luogo di rifugio ancora istituzionale. I greci lo chiamavano ‘hieron a.sulon’, rifugio inviolabile.

MHD 158.

Ogni perseguitato aveva la possibilità di andarci e lì era intoccabile, proprio perché - e anche perché - si era messo sotto la protezione di una divinità. (o.c., 142).

Il ‘sedersi all’altare’ era l’espressione simbolica di questa professione. Con il fatto che gli Herakliani “siedono all’altare” - come “supplicanti” - inizia la tragedia di Euripide. Iolaos, che con Herakles aveva compiuto una delle dodici “opere”, con Eurustheus, -- la vecchia Alkmènè, sua nipote Makaria e le sue sorelle e fratelli, -- questi sono i “supplicanti”.

b/ Ancora altre forme anticipano i diritti umani. - Per esempio, i greci credono nell’intervento delle divinità se la politica non fornisce assistenza legale. Motivo: sia come legge tematica che come legge dikha o le due insieme (cioè la legge, specifica delle divinità ctonie o primordiali), le divinità fornivano assistenza legale.

Come modello applicativo: così Atene aveva un santuario, dedicato a Thèseus, un “eroe” attico, il Thèseion o asilo degli schiavi: con questo lo schiavo sollevava il diritto di proprietà del proprietario (*vedi sopra p. 42*), perché poteva desiderare di essere venduto ad un altro.

F. Flückiger, gesch. d. N., I, 14, dà uno splendido esempio: nell’agorà (assemblea dell’esercito e/o del popolo), sotto la protezione di Zeus, c’era libertà di parola, anche se si alzava la voce contro il capo dell’esercito, per esempio. Per esempio, Diomèdès, tenendo in mano lo scettro, si rivolge ad Agamennone e dice: “Figlio di Atreo, tu per primo, devo parlare contro, come se non capissi, poiché questa è themis (cioè legge arcaica o primordiale)!”

Va notato che Euripide era un democratico convinto.

Dèmofon, il capo di Atene, che, nonostante la quasi certa dichiarazione di guerra del tiranno di Argo, vuole proteggere i supplicanti, anche con la forza militare, se necessario, dice (vv. 468v.): “Temibili (...) sono, per i loro nemici, i giovani nobili che crescono, memori dei duri trattamenti inflitti al loro padre. Queste sono le cose che (Eurustheus) deve impedire”.

Tornando alla saga del padrino, il mafioso “inizia” proprio con la stessa “cura”: in altre parole, la “trama” o “nodo” (quello che lancia la tensione e il dramma) è identico. Con quello del dramma di Euripide ‘Gli Eracliani’, -- naturalmente, tranne il santuario salvifico, poiché il padrino è situato in una società secolarizzata, immediatamente, senza una via d’uscita trascendentale, cioè extra-secolare, come in uno stato d’animo e di vita, che è assolutamente ‘tragico’ (cioè senza speranza). Con Euripide c’è un lato tragico. La “negazione” o la via d’uscita, oltre al “manicomio”, è l’abnegazione femminile.

4.3.b.

Il doppio messaggio arriva come un colpo di fulmine.

a. Dèmofon riferisce che Eurustheus, con l’esercito argeo, è in viaggio, ma anche che Atene è in armi.

b. Riferisce anche, però, di aver riunito tutti i veggenti - tipici del sottoproletariato arcaico della società del tempo - e che, da un lato, ci sono molte differenze, tra di loro, tra gli annunci di Dio, ma che, dall’altro, su un punto sono tutti unanimi, cioè a Kore, la figlia di Demèter, una “ragazza vergine, nata da un padre nobile”, deve essere sacrificata. (vv. 389/409).

Ora Dèmofon non è un principe “in possesso di una tirannia, come quella che si esercita sui barbari” (vv. 423v.)! Conseguenza: la vittima non può venire dalla parte ateniese. In quel climax drammatico, Makaria emerge dal tempio dell’Asiatico e apprende la verità dei fatti: “Nell’esecuzione di quella parola (oracolo) otterremo la salvezza?” Iolaos risponde: “In questo, infatti! Il resto lo abbiamo risolto con la fortuna”. - Makaria: “Non temere più la lancia ostile degli Argei; perché io, prima che mi sia comandato, uomo grigio, sono pronto a morire e ad essere massacrato.

Perché cosa diremo, se questa città (Atene) ritiene che valga la pena di correre un grande rischio, per il nostro bene, per scaricare il peso su altri, di fronte alla scelta di salvarci, non oseremo morire? No! Tanto più che provocherebbe giustamente una beffa, da un lato, lamentarsi mentre noi, come supplicanti dei daimon, sediamo al loro altare, e, dall'altro, come discendenti di colui che è nostro padre, non sembriamo naturalmente capaci di guardare le cose negli occhi. In quale situazione una cosa del genere va insieme alle persone che sono al loro posto?”. (vv. 498/510).

Makaria continua dicendo: “Conducetemi dove il mio corpo deve morire. (...). La più bella e migliore scoperta (‘heurèma kalliston’) l’ho trovata chi non si aggrappa alla vita: ‘eukleos lipein bion’, lasciare gloriosamente la vita”. (vv. 533).

Eukleia’ - essere dotato di una buona reputazione, immagine, è a volte guardato con disprezzo da noi moderni e cristiani. Se però si vuole analizzare la questione in profondità, si scopre, da un lato, un tipo di onore (troppo facilmente identificabile con il narcisismo freudiano), che unisce sia l’autostima che il senso morale-sociale, ma dall’altro la pesatura di un ordine oggettivo, per la cui alta santità e ‘valore’ (non nel senso non zschiano, di nuovo, di ‘Werteschaetzung’, ma di riverenza al valore) ci si dedica effettivamente (nonostante tutto il ‘lustprinzip’) e si sacrifica.

Restiamo convinti che i nostri contemporanei “critici” (“psicoanalitici”, - “nichilisti” e/o “socialmente critici”) possano imparare qualcosa da quell’ideale, quel rapimento, di “eukleia”. Possono allora lasciare questa vita con più “gloria”! L’abnegazione per gli altri non è certo il lato più forte dell’uomo di oggi “critico-smascherato”, reso tale da Marx, Nietzsche e Freud. (*cfr. supra pp. 142; 145*). Crede troppo poco in un valore che lo trascende”.

È chiaro, tuttavia, che Makaria, dopo quel sacrificio, non si aspetta molto di più per sé.

MHD 161.

(i) Lei chiede: “Se mai la liberazione dai tuoi guai e il ritorno (alla tua patria) ti capitasse come un favore delle divinità, pensa alla tua ‘soteira’ (salvatore) come se avesse bisogno di una cerimonia funebre”. (vv. 586v.)

(i)a. Con questa parola, che Euripide - probabilmente deliberatamente - mette in bocca a Makaria, esprime un valore molto alto. WB. Kristensen, *Verz. Bijdr. tot kennis der ant. gods.*, A'm, 1947, 201/229 (*l'antica concezione della servitù*), spiega, brillantemente, cioè con la comprensione del fondamento arcaico-sacro, che cosa sia esattamente un ‘soter’, una ‘soteira’; vrl. o.c., 223vv. è rivelatore: Herakles - l’antenato di Makaria, per coincidenza - è il tipico heros - secondo Kristensen - cioè “l’uomo divino o il dio umano, che, nella morte, è onorato come benefattore e salvatore del genere umano”. (o.c., 223)

Che - con questo - si compia il passo verso la religione biblica, Kristensen lo ha, a quanto pare, anche intuito: si riferisce all’immortale capitolo di Isaia sul ‘servo del Signore’ e, immediatamente, alla pagina di Daniele sul ‘figlio dell’uomo’. Vedi anche, o.c., 283vv. (il Salvatore è il “terzo”), che si occupano della struttura balladesca del/i salvatore/i.

Sottolineiamo il “soteirai” di Euripide, soccorritori, perché, secondo noi, abbiamo oggi più che abbastanza persone “critiche”, ma troppo pochi “soccorritori” sulla base del servizio. Questo rapimento (questo ideale) può essere appreso nelle opere pagane del “demonista” Euripide.

(i)b. Ma l’intera volontà di sacrificio di Makaria arriva nella sua piena atmosfera balladica, quando si legge: “Che mi sia dato il più bello e migliore (funerale) è ‘giusto’ (‘dikaion’; cfr. dikè), perché ero vicino a te, non come sotto il mio livello (‘andeès’), ma sono morto per il mio ‘genos’, (generazione). Questi tesori sono (d’ora in poi) il mio possesso al posto della ricchezza infantile e della fanciullezza, se, almeno, c’è qualcosa da possedere, ‘kata chthonos’, sotto la terra. Se però non c’è nulla da possedere! Perché se i morti, anche dall’altra parte, dovessero avere delle cure, non so dove qualcuno si rivolgerà. Dopo tutto, il trapasso è la più potente panacea contro le calamità”. (vv. 589/596).

MHD 162.

Infatti, sia per la maggior parte dei greci arcaici che, in particolare, per lo stesso Euripide, il nadir dell'esistenza ebraica è un'oscura esistenza errante, se non, con un intervento religioso (compresa un'adeguata liturgia funebre, come richiesto da Makaria), questa situazione viene modificata.

(ii) La domanda - posta oggi in tutto il mondo dalle cosiddette religioni della Rivitalizzazione - si pone: da dove prendono le donne, che si sacrificano con una prospettiva così balorda e irrimediabilmente futile, l'energia o la vitalità necessarie per far fronte a questo?

(ii)a. Ci riferiamo alle pp. 124 (*l'altro, una cosa senza nome, che dà 'luce'*); 124/126 (*il Cretese-Zeusrel.*); 148/150 (*rel. dionisiaco*); 126v. (*interpretazione illiano-etera delle due religioni citate*); 145 (*l'ordine giuridico inerente a tale rel. illiano-etera; vedi anche 148*). In altre parole, sebbene protosofisticamente, sì, socraticamente spinto verso il puro pensiero concettuale; con l'esaurimento dell'energia vitale inerente a tale razionalismo intellettuale, Euripide supera questa devitalizzazione con una reinterpretazione (ermeneutica) della base arcaico-mitica; in questa reinterpretazione, l'astrazione ilica (aitheric nel suo caso) gioca un ruolo importante.

(ii)b. In termini contemporanei, S. Kierkegaard (e il tipico esistenzialismo kierkegaardiano) (1813/1855) può essere annoverato come quel 'pensatore' che ha posto il problema della 'Malakia' (Thukudides, 1:122; 2:40; ecc.), l'assenza di energia, nel contesto del 'razionalismo' moderno (nelle sue forme intellettualistico-speculative e in quelle empirico-scettiche).

a. Infatti, Thukudides (-465/-401 (-395)), nel suo elogio di Pericle (40), dice: "Noi facciamo filosofia senza energia" ('filosofoumen aneu malakias'). La ragione di questa frase risiede nel fatto che il 'pensare' disimpegna facilmente e mangia o erode il terreno vitale-arcaico nel subconscio.

b. Kierkegaard ha osservato un fenomeno analogo (*vedi sopra p. 101 e seguenti*).

MHD 163.

Ascoltiamo i suoi testi.

(1) “Oh, che differenza.

a. I santi tre re sono andati solo su una voce. Ma questo li ha spinti a percorrere quella lunga strada.

b. Gli scribi lo sapevano bene. Erano seduti a studiare le Scritture - come dei professori. Ma non li ha “messi in moto”.

a/b. C’era ora più ‘verità’ a. in quei tre re, che correivano dietro a una voce, o b. negli scribi, che rimanevano seduti nonostante la loro conoscenza?” (A. Van Munster, *Kierkegaard (una scelta dai suoi diari)*, Utr./Antw., 1957,

(2) “Mente” ovunque!

Invece di “infatuazione incondizionata”: matrimonio intellettuale. Invece di “obbedienza incondizionata”: obbedienza basata sul ragionamento. Al posto di “fede”: la conoscenza delle ragioni. Al posto di ‘fiducia’: garanzie. Al posto di ‘azzardi’ e ‘probabilità’: calcolo sobrio. Al posto di ‘azioni’: eventi. Invece di ‘individuo’ (qui nel senso esistenziale di ‘persona vitale’): alcuni esemplari. Al posto della ‘personalità’: l’oggettività impersonale. Eccetera, eccetera”. (o.c., 143v.)

(3) “Come fu per Socrate, così è, proporzionalmente, per Cristo: ammiratori ne hanno avuti molti (e, tra questi ammiratori, anche alcuni che sapevano cos’è l’ammirazione). Ma “seguaci”! Ne avevano molto pochi. La differenza tra un seguace e un ammiratore è

(i) che il seguace è “etico” in ciò che

(ii) l’ammiratore è “estetico”.

Un ammiratore “è” lui stesso un “essere diverso” dall’ammirato. -- Un imitatore “è” l’ammirato. E questa è l’unica vera ‘ammirazione!’”. (o.c., 78).

Per “etico” Kierkegaard intende qualcuno che, con la convinzione, possiede l’attuazione effettiva; per “estetico” intende qualcuno che è assorbito in qualcosa con il sentimento e l’immaginazione, ma non arriva mai alla prassi, all’azione.

(4) “Bisogna, infatti, aver sofferto molto nel mondo (39 *capire (Dilthey)*, 235 *idea (Scheler)*) - sono diventati molto infelici - prima che si possa parlare di amare il prossimo.

MHD 164.

Solo nella morte autodistruttiva della felicità terrena, della gioia e della prosperità, -- solo allora, -- sorge il “prossimo”. -- Quindi, di fatto, non si può biasimare l’uomo “immediato” per non amare il suo prossimo. Per questo uomo “immediato” è troppo felice che ci sia un vicino “per lui”. Chiunque sia “attaccato alla vita terrena” non può amare il suo prossimo. In altre parole, “per lui” il vicino non “esiste”. (o.c., 61).

Kierkegaard intende per “l’immediato” “il mondo e la vita, come appaiono alle persone non pensanti, che sono ancora assorbite dalla vita e dal mondo acerbo, non immediato (cioè per la coscienza): chi vive nell’”immediato” (non pensante) è ancora come un dormiente. Unwakened.

(5) “Tutta quella ‘storia del mondo’, quei ‘motivi’ e ‘prove’ della verità del cristianesimo devono sparire! C’è solo una “prova”: quella della fede. Se ho davvero una convinzione, allora la mia convinzione è sempre “più profonda” dei motivi.

È, infatti, la convinzione che produce la prova. Non è una prova che produce convinzione”. (o.c., 89)

In altre parole, Kierkegaard arriva a capire qui che la ragione (la mente) rappresenta un livello superficiale. Ma che, sotto di essa, si trova una profondità di vita. È la preposizione necessaria e/o sufficiente della “convinzione”, della “scoperta del prossimo”, del “seguire”, del “movimento”, -- in una parola dell’”esistere”, almeno dell’”esistere” in senso “autentico” (= etico).

Kierkegaard supera così l’impasse del razionalismo come fenomeno di devitalizzazione.

Nel linguaggio delle nostre donne euripidee che si sacrificano: ‘Eukleia’ invece di ‘Malakia’ o, nel gioco linguistico moderno: ‘generosità’ invece di ‘critica’. -- Che stiamo interpretando correttamente *Kierkegaard* può essere visto dalla sua *Kritik Der Gegenwart* (1846):

“(a)1. La “moralità” (la vita “etica”) è il “carattere”, il “carattere” è l’”infuso” (“charasso”). Ma il mare, per esempio, non ha “carattere”, e nemmeno la sabbia.

MHD 165.

Ma anche la razionalità astratta non ne ha. Motivo: il personaggio è proprio 'l'interiorità' -

Kierkegaards intende per "interiorità" il carattere sincero delle proprie idee o dei contenuti della coscienza.

(a)2. L'immoralità - Kierkegaard intende il male fatto nei fatti - è, come energia, anche carattere.

(b) "ambiguità" ("ambiguity", non impegnativo), invece, esiste quando non si possiede né l'una (cioè la moralità) né l'altra (cioè l'immoralità). E ambiguità esistenziale sia, quando la disgiunzione qualitativa (cioè la distinzione) delle qualità (Kierkegaard intende la distinzione tra "bene" (moralità) e "male" (immoralità)) è indebolita da una "riflessione" (Kierkegaard intende una "riflessione critica").

(i) La rivolta delle pulsioni è "elementare" (Kierkegaard intende "sorgere dalle profondità preraZIONALISTE")

(ii) La volatilizzazione per 'ambiguità' è una 'sorite' (ragionamento riassuntivo) gentile, ma che rode giorno e notte: la distinzione tra 'bene' e 'male' è negata da una conoscenza teorica del male, leggera e presuntuosa, da un'astuzia altera, che sa che il bene non ha valore e non ottiene alcun risultato in questo mondo, -- così che il 'bene' è 'stupidità' in partenza. Nessuno, per il bene, si lascia trasportare in una grande azione; nessuno, per il male, viene travolto in un peccato celeste. In questo senso nessuno può biasimare l'altro. Eppure: proprio per questo, c'è una ragione in più per 'parlare', perché l'ambiguità è uno stimolo incessante ed è eloquente in un modo completamente diverso dalla gioia del bene e dall'avversione del male". (*Th. Haecker, Uebers., S. Kierkegaard, kritik der Gegenwart, Basel, 1946, 20f.*).

Si vede che Kierkegaard ha visto e denunciato la Malakia, la devitalizzazione. Ma la sua soluzione ignora in gran parte il fisico-ilico, così come il profondo-psicologico (Freud, Jung, Adler). È una terza via. Ma riguardo allo stesso problema.

Opm.-- Il romanticismo come pensiero positivo.

Joseph Schelling (1775/1854), che nel 1798, su istigazione di JG. Fichte (1762/1814), il filosofo dell'io creativo e di JW. Goethe (1749/1832), il grande poeta-pensatore, divenne professore a Jena, dove, nel circolo dei romantici, incontrò sia il romantico che, concretamente, la sua successiva moglie K. Schlegel, è il fondatore di quello che viene chiamato - con un termine molto sgradevole - 'irrazionalismo tedesco'.

(i) È vero che Schelling ha dato al pensiero romantico l'espressione filosofica più chiara.

(ii) Tuttavia, è altrettanto vero che Schelling, dopo una lunga ricerca, divenne un seguace (e fondatore) della filosofia positiva (che si dovrebbe distinguere completamente dal 'positivismo' di A. Comte (1798/1857) - chiamato anche da lui stesso 'philosophie positive'). In breve, il "pensiero positivo" - inteso in termini schellinghiani - si riduce a questo.

Schelling, nel suo ultimo periodo, chiamava filosofia 'negativa' quel tipo di pensiero che si basa unicamente sul concetto (vedi oltre Socrate),--almeno il concetto puramente astratto, vita-straniero). Etichetta questa mentalità come "filosofia del "cosa"" (dove "cosa" sta per "l'essenza di qualcosa, astrattamente-esternamente-compresa").

Schelling, in questa stessa ultima fase del pensiero, la chiama filosofia "positiva", quel tipo di pensiero - il "pensare" è sempre "razionale" (non si dimentica mai, certo, qui, in questo contesto "irrazionale") - che procede dalla vita reale, si pensi all'espressione di Marx (*vedi sopra p. 145*) "processo della vita". Egli etichetta questo modo di pensare, che è suo, e che ha fondato, come "filosofia del 'che' (dove 'che' sta per il fatto o, nel linguaggio scolastico della metà del secolo (*vedi sopra p. 33f.*) - 'esistenza' è contrapposto dai pensatori della metà del secolo con 'essenza' cioè il 'cosa' (vita astratta-forense 'essere') di qualcosa, dove 'esistenza' significa il fatto che qualcosa esiste).

Questa 'filosofia dell'esistenza' fu espressa al meglio da Schelling nel fatto che 'Dio' (una realtà, per inciso, che Schelling non riuscì a formulare così chiaramente durante tutta la sua vita) si rivela in **(a)** mito e **(b)** rivelazione (nel senso molto biblico).

Bisogna notare qui che, nel 1841, Schelling divenne professore all'Università di Berlino "per lottare contro il sistema della GWF, che veniva chiamato 'ateo'. Hegel (1770/1831)". (H.Arvon, *La philosophie allemande*. Paris. 1970. 22). Con 'passione' - secondo H. Arvon. o.c ., ibid.

1. Il futuro leader anarchico M. Bakunin (1814/1876) le cui idee ribelli, anarchiche come erano, erano radicalmente opposte a quelle di K. Marx. Ma furono adottate e applicate dai nichilisti russi che, essendo antiautoritari, volevano distruggere l'autorità assoluta dello zar;

2. Jakob Burkhardt (1818/1879), lo storico dell'arte che a Basilea divenne collega di P. Nietzsche (1844/1900) e che acquistò fama mondiale con il suo *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), opera che viene costantemente ripubblicata e che, per l'inizio del periodo moderno, rimane un'opera fondamentale. Anche se si deve aggiustare su alcuni punti; come per esempio da E. Cassirer (1874/1954), *L'individuo e il cosmo nella filosofia rinascimentale* (testo Dt. nel 1927);

3. Soeren Kierkegaard (1813/1855). Il 'padre' dell'esistenzialismo contemporaneo che, sulla base delle situazioni vissute, ricollega il pensiero astratto alla 'vita' (ma, ora, non sfociando in una fuga romantica estetizzante del mondo), che Kierkegaard, in contrasto con gli hegeliani di sinistra, vede come religioso e cristiano;

4. Friedrich Engels (1820/1895), l'amico e compagno di guerra di K. Marx.-- È lui che, in un articolo di giornale, nel 1841, dicembre Scrive: "Se voi, ora a Berlino, chiedete a qualcuno che ha una certa idea del potere dello 'spirito' sul mondo, quale sia il campo di battaglia dove si combatte per la supremazia dell'opinione pubblica tedesca sulla politica e sulla religione, cioè sulla Germania stessa, vi verrà detto che quel campo di battaglia è all'università, precisamente nell'aula n. 6 dove Schelling tiene i suoi corsi sulla filosofia della rivelazione.

4.4. *Ifigenia*.

Il dramma *Ifigeneia in Aulis* non è giunto a noi interamente conservato. Porta i segni dell'evoluzione di Euripide. La trama è la seguente: Agamennone, che vuole marciare contro Troia, viene a sapere che la sua impresa - un'impresa panellenica, per inciso - riuscirà solo se sacrifica sua figlia *Ifigeneia*. Così chiede l'oracolo. - *Vedi sopra pagina 159*.

L'armonia degli opposti (*vedi sopra p. 151*) all'opera nell'anima della donna è chiaramente evidente in *Ifigenia*.

(i) da un lato, il futuro le sorrideva, - lei, che conserva un ricordo felice dell'infanzia nel palazzo di suo padre. Non c'è da meravigliarsi che la richiesta del discorso divino evocasse la sua repulsione per la morte e il "nulla" dopo la morte (*vedi sopra pp. 161/162*): "Ah! Non costringermi a guardare ciò che l'Ade racchiude". Oppure: "Niente ci aspetta sotto terra. Inutile l'uomo che desidera morire. Sì, una vita di miseria la considero infinitamente migliore della morte più pulita!". Se. I. Aul., 1211/1253).

(ii) D'altra parte, c'è, - invece dell'oscurità degli inferi - nelle sue idee; - che sembrano molto protosofiche (cfr. la sua presa in giro della fede 'ingenua' del re Thoas, vv. 1176vv.), almeno da un punto di vista, "il più nobile dei suoi spiriti" (Kuiper, o.c.408).

In un lamento esprime le sue frustrazioni, ma allo stesso tempo arriva alla piena consapevolezza della sua vocazione (Kuiper, o.c. ibid.). In questa nuova autocoscienza sacrificale, "anche la morte assume per lei una forma diversa" (ibid.). "DimENTICANDO i propri desideri, pronuncia le parole che la elevano a un ideale di patriottismo attico:

"Non solo per te, ma per tutti gli Elleni tu, o madre, mi hai fatto nascere. La sua morte castigherà Ilios (il nome arcaico di Troia), vendicherà Hellas, ristabilirà la pace. L'eterna gratitudine sarà la ricompensa della sua morte prematura". -- Così, sempre, Kuiper, o.c., 408v..

Lo si vede: ancora l'eukleia (*cfr. supra b1z.160*).

B.4. Atomistica demiocritica. (169/180)

1. Come per Empedocle (cfr. *supra* p. 67/70), Anaxagoras (cfr. *supra* p. 70/123), si dovrebbe partire dal modo problema, come espresso nell'astrazione meccanicistico-atomistica (cfr. *supra* p. 66).

2.1. Leukippos di Mileto (-500/-400),

Ionio, si trasferisce a Elea, dove diventa allievo di Zenone (vedi *sopra* p. 15/20). Intorno al -450 fonda la sua scuola filosofica ad Abdera (Tracia). Diventa però, col tempo, completamente assorbito dal suo allievo.

2.2.a. Demokritos di Abdera (-460/-370).

Questo versatile pensatore, di cui purtroppo non abbiamo molto altro da leggere (troppo è andato perduto), si occupò di cosmologia e fisica generale (atomismo), dove rapì ultime particelle veramente indivisibili (che quindi non erano infinitesimamente divisibili), 'a.toma', 'atomi' (nel senso allora antico, naturalmente), dentro e dietro i fenomeni empiricamente percepibili di creazione e decadimento, di equilibrio e costanza, ecc, rapiti (status ipotetico dell'atomica demokritea), che erano solo, reciprocamente, distinguibili sotto il punto di vista:

(i) **una** forma geometrica (come le lettere n e b per esempio),

(i) **b** dimensioni (come ad esempio le lettere z e Z),

(ii) **un** movimento di rotazione (come, per esempio, la lettera n sembra essere una z ruotata),

(ii) **b** disposizione (stoicheiosis; cfr. *supra* p. 2; così az e za); a cui si deve aggiungere che in sé, nella sua piccolezza, un atomo non possiede né qualità né auto-movimento (cioè è solo quantitativo e 'inerte' o 'lento' (cioè si muove solo dall'esterno)); -- Il che implica un puro meccanicismo,-- il primo puro meccanicismo a livello microscopico, almeno, nel pensiero greco.

2.2.b. Poiché l'uomo - e, immediatamente, tutto ciò che vive - è meramente fisico (vedi *sopra* p. 77v. (*secolarizzazione*); 80v. (*univocità*)), - in contrasto con la teosofia di Empedocle, che eleva tutto ciò che vive (e specialmente l'uomo) al di sopra della materia inorganica-secolare.

MHD 170.

Così Demokritos è obbligato a interpretare la vita e, soprattutto, l'uomo fisicamente. -- Diciamo 'interpretare', perché, come W. Röd, *Gesch, d. Phil.* I, 188, dice: "Nel senso proprio di 'scientifico' né Leukippos né Demokritos hanno pensato". In questo differiscono profondamente da Anassagora.

2.2.b1. La psicologia meccani(cicisti)ca.

(i) Oltre agli atomi, che, va sottolineato, non sono quelli della nostra fisica sperimentale attuale, - "componendo" ("costituendo") le cose visibili - ,

(ii) ci sono atomi "lisci" e "leggermente mobili", particelle primarie, che compongono l'anima. La sostanza dell'anima è costituita da particelle primordiali rotonde e, proprio per questo, molto mobili. Poiché si muovono costantemente, generano calore.

(ii)1. Queste particelle dell'anima sono identiche a tutto ciò che è 'fuoco' (cfr. p. 27 e seguenti). (*modello Herakl.*); 57v. (*modello arch.-rel.*); 126vv. (Si vede come la mentalità arcaico-religiosa, anche qui, alla base del materialismo occidentale, continui a lavorare con forza.

(ii)2. La sostanza dell'anima è l'abduzione (necessità e/o sufficienza) per

a. il movimento del corpo,

b. vita,

c. pensare.

Si nutre della respirazione: il respiro contiene, dopo tutto, gli "atomi" lisci e mobili che compongono il "fuoco". Così, la perdita dell'atomo di fuoco viene costantemente reintegrata.

Quando però, con la cessazione del soffio vitale, cessa la fornitura dell'atomo di fuoco, l'uomo "muore". Per sempre. Perché lui è solo atoma e la sua aggregazione. Niente di più.

(iii) La percezione come processo.

La filosofia della percezione di Demokritos è una pura applicazione mod. del mediatismo. Questo significa che, almeno per quanto riguarda le cose che ci circondano, non percepiamo le cose direttamente (questo sarebbe l'immediatismo o l'intuizionismo). Questo è il modo in cui Demokritos lo intende.

(a) Dalle cose emanano "aporrdai" (emanazioni). Queste sono immagini, "eidola", di quelle cose.

(b) Queste “immagini”, che si muovono, incessantemente e in tutte le direzioni, penetrano nei “pori” dei nostri organi sensoriali (sono, del resto, sottili): lì producono un’immagine di percezione, che arriva al nostro cervello.

(b).1. Demokritos risponde a un suggerimento: “Come possono cose molto grandi - per esempio una montagna - penetrare i nostri sensi? -- Demokritos risponde: “Dai nostri organi sensoriali emanano aporrhai, effusioni, (questo è poi un input soggettivo); solo l’unione di effusioni esterne e interne ‘costituisce’ la percezione - e la sua ‘immagine’.

Estratto. -- Questa teoria mediatica della percezione fu adottata da Epikouros di Samo (-341/-271), il fondatore dell’epicureismo (-400/+400), una filosofia che durò per ottocento anni. Attraverso Lucrezio Carus di Roma (-99/ -55), nel suo *De rerum natura* (sulla ‘natura’ delle cose), questo materialismo atomistico divenne noto in tutto il mondo latino.

Nota -- JJ Poortman, *Vehicles of Consciousness*, Utrecht, 1978, II, 31, dice, in riferimento alla concezione anima-materia di Demokritos, che “questo è, senza dubbio, materialismo, ma, più o meno, il prototipo del materialismo dualista”. Dopo tutto, non ci sono che cose materiali - compresa l’anima umana - ma ci sono diversi tipi di materia. Cosa che, tra l’altro, i nostri rozzi materialisti di oggi, per la maggior parte, non assumono.

Nota --. Non solo dagli esseri grossolani, ma anche da quelli fini emanano costantemente eidola, ‘immagini’: per esempio dai daimones.

Sextos Empeirikes di Mutilènè (+/- . +150), il grande scettico, *Adv. Math.*, 9:19, dice: “D. Afferma che certe “immagini” si avvicinano alle persone, in parte benefiche, in parte maligne. Ecco perché ha voluto incontrare anche fortunate ‘immagini’”.

Così Demokritos rapisce la percezione telepatica (nei sogni e nelle “facce” (visioni)).-- Anche il malocchio (“baskania”, attraverso l’invidia soprattutto, diretta malefica “aura” o aporroia).

Nota -- Ha anche analogamente rapito il ‘genio’ poetico (giftedness).

MHD 172.

Röd, o.c., 194, dice: “Non si può escludere che Demokritos abbia attribuito l’aidola a esseri reali, cioè atomici (in questo caso, beh, del tipo più fine) e, subito, abbia assunto qualcosa di divino”.

Si può, a suo agio, paragonare questo ‘qualcosa di divino’ con, per esempio, il ‘qualcosa senza nome’ di Euripide (vedi *sopra p. 124*).

In altre parole, gli intellettuali del tempo - anche un Anassagora (vedi *sopra p. 119f.*, *Comprensione dell’universo*) - non credevano più come il popolo, ma assumevano ancora “qualcosa” al di là di questa terra e della sua realtà secolare.

JJ. Poortman, o.c., 31, dice: “È evidente che Demokritos aveva chiaramente un occhio per quelli che, più tardi, sarebbero diventati noti come fenomeni occulti o parapsicologici”.-- In ogni caso: i ‘see(st)ers’ - anche oggi - sentono il (secondo) vedere come ‘immagini’, che, se necessario, ridotte o ingrandite alla scala (input soggettivo), li penetrano (lei) e che, come osserva Sextos, possono avere un effetto buono o cattivo. Questa testimonianza di natura contemporanea “verifica” in qualche misura il rapimento dell’“eidola” (vedi *sopra p. 13: test primordiale*).

(b)2. Demokritos ha chiaramente - e in modo dualistico (cfr. *Cl. Ramnoux, Héraclite*, 341/ 385 (*Naissance de l’âme*), dove indica il dualismo psicosomatico, a.o. e vrl. con Demokritos) - alla distinzione tra ‘aisthesis’ (percezione) e ‘noësis’ (ragione, comprensione). Ma come precisamente Demokritos delinei le ‘realtà’ razionali-intellettuali è, nel suo sistema materialista, difficile: le concezioni ‘più fini’ sembrano essere l’unica via d’uscita. Lavora ad esempio con la nozione di ‘atomon’, ‘kenon’ (vuoto, il vuoto), ecc., che sono ‘realtà’ non osservate e, quindi, costruite intellettualmente e rapite.

Qui Demokritos, se è coerente, dovrebbe sostenere non solo il mediatismo oggettivo (l’eidola è qualcosa che non è né soggetto né oggetto, più qualcosa ‘in mezzo’), ma anche il mediatismo soggettivo: perché i concetti della ragione sono qualcosa nel soggetto stesso senza un eidolon; così che il soggetto qui è chiuso in se stesso.

MHD 173.

Questa strozzatura mediatica è tanto più urgente in quanto Demokritos stesso (Fr 119) dice: “Gli uomini si sono formati un ‘tuches eidolon’ (un’immagine del caso) (‘eplasanto’) come pretesto dietro il quale nascondono la propria disperazione (‘idiès aboulès’)”.

In altre parole, l’uomo può creare lui stesso un’immagine! -- È la parola “eidolon” in questo senso fittizio che ha fatto parlare Bacone, tra gli altri, di “idoli” (idee meramente “immaginarie”): L’inizio della critica ideologica era subito in vista.

Demokritos formula la dottrina delle qualità “secondarie” della percezione come segue: “Per accordo (‘nomoi’) c’è colore; per accordo c’è dolcezza; per accordo c’è amarezza.-- Ma per realtà (‘eteèi’) c’è atoma e vuoto”.

Galeno di Pergamo - (+131/+200), il grande medico, cita questo testo e aggiunge: “Demokritos ha fatto dire ai sensi dell’intelletto: “Mente pietosa (‘dianoia’), da noi (percezioni di senso) prendi le prove (‘pisteis’) - credenziali - per superarci? -- la tua rovina sarà questo superamento!”

Questo sembra implicare un’affermazione scettica sia per i sensi (solo i dati quantitativi dell’atoma e lo spazio vuoto in cui si muove sono reali) che per la mente. - Eppure, per quanto apparentemente incoerente, Demokritos valorizza la conoscenza intellettuale-razionale. Non cade nell’individualismo di Protagora di Abdera (-480/-410), suo contemporaneo, il grande filosofo: secondo Demokritos, il vero - e anche il bene - è da qualche parte identico per tutti tranne che per i singoli momenti.

2.2.b2. L’etica meccani(c)ica e la politica.

Poiché l’uomo è solo una parte del tutto fisico, Demokritos è un sostenitore dell’etica/politica naturalistica.

(1) La norma è l’anima in modo tale che la costellazione (*stoicheiosis*; cfr. *supra* p. 2) della sua sostanza animica rimane o diventa indisturbata. La sensazione di benessere (‘auesta’), la ‘euthumia’, la piacevole sensazione di ‘tutto in equilibrio’ è ‘telos’.

MHD 174.

Questa ‘meta’ è centrale.-- Inoltre, come i puthrgoreani, la filosofia ha un senso agogico: “La medicina (‘iatrikè’) guarisce la catena delle malattie del corpo. La filosofia (‘sophia’) toglie le pulsioni dell’anima (‘pathon’)”. L’anima, quindi, rimane centrale in questo materialismo, cioè come un aggregato di atomi in equilibrio.

(2) I mezzi (infrastrutture) dell’etica/politica sono, almeno, due.

a. C’è l’immediatamente piacevole (edonismo): la gente, sconsideratamente, chiama ‘buono’ ciò che è ‘piacevole’, ‘cattivo’ ciò che è ‘sgradevole’.

b. Ma, per Demokritos, agendo razionalmente-intellettualmente, questi ‘valori-esperienze’ sono solo o al massimo ‘sintomi’ del vero bene o male, cioè contribuiscono al telos o scopo o lo distruggono. Demokritos non è certamente un ‘Edonista’. Il ragionamento razionale-intellettuale rivela solo i mezzi per il fine. Ascoltiamo questo primo materialista.

“È più appropriato per gli uomini (‘harmodion’) formare pensieri sull’anima che sul corpo. Perché la perfezione dell’anima rettifica la debolezza del corpo. La forza del corpo, tuttavia, senza ragionamento (‘logismou’), non rende l’anima migliore”. (Fr. 187).

“Se mai aprirai le tue parti interiori (‘sauton endothen’), troverai un magazzino e un tesoro vario e soggetto al male in molti modi”. (Fr. 149).

In altre parole, se il corpo non è automaticamente normativo, nemmeno la vita interiore o dell’anima è automaticamente normativa. Si può paragonare lo smascheramento dell’anima con quello dei Puthagorei quando, al fondo dell’anima, rivelano il daimon (con la sua follia, la mania).

Conclusione: Demokritos, a quanto pare, parla almeno due giochi linguistici (vedi sopra p. 33v.):

(i) il tradizionale-ellenico (equilibrio, ragionamento, enfasi sull’anima, smascheramento della vita animica non cosciente; anche piacevole, sgradevole, ecc.

(ii) il gioco linguistico fisico-automatico, che può, con difficoltà, riprodurre gli elementi linguistici precedenti.

MHD 175.

La riduzione peirastica (test) dei rapimenti etico-politici di cui sopra è situata nel destino.

(i) Negativo.

“I non curati (sciocchi, ‘axunetoi’; vedi *sopra p. 32*) arrivano a capire sulla base del destino empio (‘dus.tuheontes’). (Fr. 54).

“Molti che fanno le cose più vergognose sono sempre occupati con le parole più pulite e migliori”. (Fr. 532). -- “È necessario dedicarsi alle opere e agli atti di ‘virtù’, non alle parole”. (Fr. 55)

In altre parole, il fallimento del telos è testabile secondo.

a. assenza di opere, atti e

b. a causa di una lotteria senza successo.

Queste sono falsificazioni di una premessa abduttiva apparentemente - a posteriori - falsa.

(ii) positivo.

“Molti, che non hanno imparato l’intellettuale, vivono tuttavia “intelligentemente” (“zosi kata logon”) (P. 53).

In altre parole, Demokritos ha un certo scetticismo verso il processo di lettura. La cosa più sensata da fare, a quanto pare, non è nel processo di apprendimento, ma più in profondità.

Colui che vuole vivere con ‘euthumia’ (equilibrio della mente), - non deve fare molte cose - né private né pubbliche (politiche) -; non deve scegliere cose che superino la sua ‘dunamis’ (forza) e ‘fusis’ (natura) - vedi sopra p. 11 (*la ‘fusis’ di ‘molu’*) - due termini del gioco (‘arcaico-religioso del linguaggio, anche se già ‘fisicamente’ adattati -).

Ma, al contrario, essere all’erta in modo che quando il (buon) “tuchè” (destino) gli capita, e sembra portarlo a “più ancora”, lo reprima e non si impegni in più delle sue possibilità. Un’abbondanza limitata è, dopo tutto, meglio di un’abbondanza eccessiva”. (Fr. 3).

In altre parole, la misura - un tempo norma delle divinità, ora norma, di natura razionale, dell’euthumia - è, come la tradizione ellenica, un contributo al telos. (Di nuovo: più di un gioco di lingua).

Vedi anche P. 191 (“Gli uomini acquisiscono l’euthumia attraverso la misura (‘metrioteti’) nei confronti della lussuria e la ‘simmetria’ (equilibrio) nei confronti della vita”).

Conclusione: qui si cerca la verifica o la falsificazione di abduzioni normative (et.-polit.) (vedi *sopra p. 13* (in basso)).

5.7.3. Introduzione al pensiero moderno e contemporaneo. Parte III, da 201 a 289

MHD 176.

Nota - Interrompiamo, un po', la discussione sulla morale e la politica di Demokritos con un testo di P. Engels, collaboratore di Marx: "Il gretto ('der Philister') intende per 'materialismo' il mangiare, il bere, il fare capolino, la lussuria e l'orgoglio, l'avidità di denaro, l'avarizia, l'avidità, l'approfittamento, la truffa, - in breve, tutti i vizi immondi a cui egli si abbandona, lui stesso, in completo silenzio. Per 'idealismo' il gretto intende la fede nella virtù, l'amore umano generale e, senza dubbio, un 'mondo migliore'!". (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, II, in fine).

Perché citano questa protesta del materialista dialettico Engels? Perché i pensatori idealisti e biblici, tra gli altri, travisano sistematicamente l'etica e la politica di Demokritos in senso edonistico. Anche se ci sono momenti più o meno 'edonistici' (piacere-filosofici) nella filosofia normativa di Demokritos, è semplicemente disonesto 'liquidarla' come 'materialista' nel senso peggiorativo di cui sopra. O anche in un senso ancora meno grossolanamente materialista-naturalista. --

Ora stiamo vivendo questa cosiddetta interruzione dall'altra parte.

"La visione del mondo di Demokritos spiegava Platone di Atene (-427/-347) da un difetto etico-politico. Egli parla di "coloro che fanno scendere sulla terra tutto ciò che viene dal cielo e l'invisibile". Tali persone, che abbattono tutto nel corpo, dovrebbero (...) prima essere rese migliori, prima che si cerchi di "insegnare" loro qualcosa" (*Plat., sof.*).

Non menziona Demokritos per nome da nessuna parte, cosa che, già nell'antichità, attirava l'attenzione. Secondo Aeistoxenos di Taranton (+/- -370/...), un aristotelico, noto come musicologo, (...) Platone voleva avere tutti i testi del Demokritos accessibili per lui bruciati. Ma i Puthagorei Amuklas e Kleinias impedirono a Platone di farlo: sarebbe stato comunque inutile, poiché questi testi erano già in troppe mani (*Diogene Laërtos*, ix, 40)". (*O. Willmann, gesch. d. Id.*, I, 349f.). --

Questa dichiarazione di un arci-idealista come D. Willmann la dice lunga.

MHD 177.

HJ. Blackham, *Humanism*, Harmondsworth/Baltimore (USA), Ringwood, 1968, 10 ss. dice: “Platone e Aristotele sono i più grandi nomi della filosofia greca. La loro stessa eccellenza è, forse, una ragione sufficiente. Ma il tempo e il caso hanno fatto la loro parte. Le opere della maggior parte degli altri filosofi di una statura che può rivivere con quella di Platone e Aristotele, cioè Demokritos, sopravvivono solo in frammenti. Nel caso di Protagora di Abdera (vedi *sopra p. 173*) qualcosa sopravvive appena. Il pensiero di Platone e di Aristotele si dimostrò congeniale (cioè dotato dello stesso genio o daimon) con il cristianesimo, che potrebbe aver trionfato, e i suoi teologi, stabiliti dallo stato romano. La teoria, fondata da Demokritos e Protagora, era “anatema” (maledetta) per i cristiani.

Platone e Aristotele erano - senza dubbio - luci splendenti nel firmamento della cultura. Eppure: dalla maggior parte dei punti di vista di un punto di vista umanista, Platone è il ‘nemico’ (sic: il nemico (cfr. *infra* 199) e Demokritos - di cui, come è piuttosto evidente, Platone era disperatamente invidioso - è il ‘campione’ (sic: ‘il campione’). ”.

Da qui questo Blackham umanista religiosamente ostile, le cui idee, anche nel nostro paese, non solo sono difese dall’alleanza umanista, salvo singoli momenti locali, ma anche e soprattutto proclamate con veemenza.

È chiaro che non il razionale-intellettuale, ma la base geniale daimonica decide, piuttosto, sulla ‘preferenza’, anche nello spirito e nell’anima dei ‘liberali’, cioè coloro che

a/ non agiscono intenzionalmente (vedi *sopra p. 31/32*); che inoltre non

b/ per essere semplice (vedi *sopra p. 33*), ma, come CSS. Peirce, *La fissazione della credenza*, in: Pop. Sc. Monthly, xii, 1877, 1/15, dice: “Ritenendo ammissibile l’influenza delle preferenze ‘naturalì’, -- così, tuttavia, che sotto l’influenza di tali preferenze, **gli uomini**

1/ parlare tra di loro e

2/ Guardare le cose da diverse angolazioni per sviluppare, gradualmente, opinioni corrispondenti a cause naturali.

MHD 178.

CSS. Peirce, a.c., continua: “Questo metodo assomiglia, in qualche modo, a quello che ha maturato le performance artistiche.

L’esempio più perfetto, tuttavia, si trova nella storia della metafisica (Peirce si riferisce ai sistemi, di solito di natura pesante, che, da Aristotele in poi, in particolare, hanno assorbito l’energia di pensiero dei “pensatori”). Sistemi di questo tipo (vedi sopra p. 111f.) procedono di solito da:

-- non da fatti di osservazione (*vedi sopra p. 10v.*), -- almeno non in grande misura.

-- Sono stati eletti soprattutto perché i loro assiomi (abduzioni) avevano l’aspetto di “essere d’accordo con la ragione”.

Questo è un termine tecnico: significa:

- (1) Non ciò che corrisponde alla percezione;
- (2) ma quello in cui siamo inclini a credere”.

CSS. Peirce, a.c., dà poi un mod. di applicazione: “Platone, per esempio, trova ‘coerente con la ragione’ che le distanze delle orbite celesti sono, reciprocamente, proporzionali alle varie lunghezze di corda che, in uno strumento musicale, producono suoni armoniosi.

Molti filosofi sono stati guidati, per quanto riguarda le loro conclusioni principali, da riflessioni di questo tipo”.

Egli continua: “Perché è chiaro che un altro uomo (rispetto ad esempio a Platone) avrebbe trovato la teoria di Keplero (*vedi sopra p. 81*) che le orbite celesti sono proporzionali alle (...) orbite dei vari corpi regolari, ‘più coerente con la sua ragione’.”

CSS. Peirce, a.c., dà una seconda, più generale applicazione mod. “(Questo metodo liberale) - lui lo chiama ‘metodo apriori’ - è stato trovato, il più delle volte, semplicemente fallimentare. Trasforma la “ricerca” in qualcosa di analogo allo sviluppo del “gusto”; il gusto, però, è purtroppo più o meno una moda. Conseguenza: i metafisici non sono mai arrivati ad un accordo definitivo. Al contrario: dall’inizio fino ad oggi (1877) il pendolo ha oscillato avanti e indietro tra una filosofia più materiale e una più spirituale”.

MHD 179.

O. Willmann, o.c., 350, conferma, splendidamente, ciò che CSS. Peirce dice: “Le influenze perniciose dell’atomismo, che Platone temeva, sono rimaste abbastanza limitate. La qualità idealistica dell’essere greco, che prevaleva anche sulla (proto)sostituita (-450/-350), non permetteva che una cosa del genere diventasse un “potere”.

Inoltre, quando Epikouros (-341/-271) reinserì questa pseudo-filosofia (Epicureismo (-400/+400)), per costruirsi sopra la sua filosofia della lussuria, la teologia fisica “più nobile” (cioè, quella dottrina arcaica delle divinità, che apre la strada alla filosofia ‘fisica’) che risale alla dottrina stoica (-400/+200) - una filosofia, che, almeno, era piuttosto eraclitea (vedi sopra p. 24f.) - ha pesato sull’epicureismo”.

È notevole che - qui dalla parte spiritualista-idealista - si parli del pensiero ecc. in termini di preferenza o non preferenza, così come in termini di rapporti di potere, proprio come abbiamo appena visto fare lo stesso dai ‘pensatori’ umanisti-materialisti, ma partendo dall’altro lato’.

Nota.-- Questo si riferisce a ciò che S. Kierkegaard (vedi sopra p. 162v;167) ha scritto: “La maggior parte delle persone sono ‘soggettive’ verso se stesse e ‘oggettive’ verso gli altri, terribilmente ‘oggettive’, a volte.-- Oh! Il compito è giusto: essere oggettivi verso se stessi e soggettivi verso tutti gli altri”. (A. Van Munster, *Kierkegaard (una scelta dai suoi diari)*, 59).

O ancora: “L’umanità non fa quasi mai uso delle libertà che ha, come la libertà di pensiero. Invece di questa libertà, chiedono - come ‘compensazione’ - la libertà di parola”. (o.c., 15).

Nota -- K. Marx e la meccanica atomistica demokritea.

(1) “Il materialismo francese e inglese è rimasto, sempre, in stretta relazione con Demokritos ed Epikouros”. (Secondo lo stesso Marx, letteralmente, nella sua tesi di dottorato, *Differenz der demokritischen und Epikureischen naturphilosophie*, Berlino, 1841).

(2) Inoltre, Marx vede in Demokritos un pensatore illuminato (vedi sopra pp. 21/24) della democrazia.--che Röd, o.c., 19a(Fr. 251), conferma.

MHD 180.

(3) Marx, per inciso, critica giustamente il meccanismo (vedi sopra pp. 68; 169): nella natura di Demokritos regna la coazione assoluta. Epikouros, tuttavia, abolisce sia la libertà che la necessità.-- Nella filosofia marxista-rivoluzionaria, la libertà è una necessità e/o una condizione sufficiente per la rivoluzione contro l'ordine stabilito; altrimenti, anche il proletario più riverito non è capace di trasformare la rivolta in vera rivoluzione della società.

(4) Marx rimprovera, anche a Epikouros, l'assenza di una vera "dialettica" (vedi sopra p. 40 e segg.; 51 (capovolgimento come mod. reg. della rivolta, che si trasforma in rivoluzione)).-- Infatti, il marxismo non è un materialismo meccanicista, ma un materialismo dialettico. L'influenza di Hegel continua.

2B -- L'idea filosofico-umanistica. (180/187)

Introduzione

Come per tutti i pensatori precedenti, considereremo il primo sofisma (da distinguere dal deuteriosofismo (sotto gli imperatori di Roma)) da un punto di vista moderno-contemporaneo.

Riferimento bibliografico :

-- S. IJsseling, *Retorica e filosofia (Cosa succede quando si parla?)*, Bilthoven, 1975, 13/76 (*antichità, medioevo*); 77/168 (*moderno-contemporaneo*);

-- P. Foulquié, *la dialectique*, Paris, 1949 (7/40: la vecchia; dialettica logico-retorica; cfr. supra p. 6vv. (*prova dell'assurdo*); 15vv. (*eristica*); 21v. (*metateoria*); 140v. (*sofismi e retorica euripidea*); 162vv. (*malakia*), 41/125 (*la nuova dialettica hegeliano-marxista*; cfr. supra p. 24v. (*Kristensen*); 40vv. (*reg. mod*); 94vv. (*quantit./qualit.*); 142vv. (*critica*))

-- Ch. Perelman, *Retorica e argomentazione*. Baarn, 1979 (*I tipi di ragionamento della (vecchia) 'dialettica' retorica*);

-- G. Fauconnier, *Algemene communicatietheorie (una rassegna di teorie scientifiche)*, Utr./ Anw., 1981, 19vv. (*Retorica e teoria della comunicazione*). L'ermeneutica umanistico-retorica dei protosofisti. (180/183) Relativismo teorico - Protagora di Abdera (-480/-410), il primo "umanista", cioè quel tipo di pensatore che prende come base del pensiero dell'uomo - scientifico, retorico e, in definitiva, filosofico - l'uomo.

MHD 181.

Infatti, Sextos Empeirikos, lo scettico sistematico, dice di lui: “Protagora sostiene che l’uomo è il ‘metron’ (mensura, misura, cioè norma di tutto l’essere.

(i) dell’esistenza effettiva di quelli che esistono, e

(ii) dell’esistenza non-fattuale dell’inesistente. Misura’ significa il ‘kritèrion’, criterio, cioè mezzo per distinguere (discriminare), e ‘essere’ significa le cose reali. Così l’uomo è il criterio di tutte le cose. Sextos aggiunge: “Anche Protagora pone, per l’uomo, solo il problema dell’esistenza dei ‘fainomena’ cioè del ‘visibile’, le cose e i processi immediatamente evidenti o dati esistono con certezza; ciò che sta dietro, sotto, sopra, in questi dati immediati è incerto. Il soggetto, l’uomo, è centrale.

Nota - Protagora si è ispirato principalmente al mobilismo di Herakleitos.

Gorgia di Leontinoi (-480/ -375),

che si è ispirato all’immobilismo e alla filosofia dell’unità di Parmenide, nonché all’eristica (tecnica di confutazione) di Zenone, pone fine all’esistenza del criterio di verità (cioè i dati, così come sono in sé, indipendenti dal soggetto umano), proprio come Protagora - secondo Sextos Empeirikos. i dati, così come sono in se stessi, indipendenti dal soggetto umano), ma diversamente da Protagora: nel suo “*Sulla non natura*” (il titolo del libro è puramente parmenideo) egli “dimostra” tre proposizioni (“nichiliste”).

(i) Non c’è niente, né “essere” né “non essere”;

(ii) se esistesse, sarebbe impensabile;

(iii) se l’essere esisteva e, per ipotesi, era comunque concepibile, non era esprimibile e non era divisibile.

A proposito di quest’ultimo, Gorgia dice: “Anche se è conosciuto e pensato, l’essere è indivisibile da un altro. Perché se ci sono realtà che esistono al di fuori di noi e sono oggetto della vista, dell’udito, del senso comune, come possono queste realtà, che possono essere colte dalla vista o udite dall’udito - e non viceversa - essere rivelate a qualcun altro? Per mezzo della parola indichiamo l’essere, ma questa parola non è né le cose in sé né l’essere. Di conseguenza, non comunichiamo all’interlocutore l’essere, ma un’espressione che si differenzia dalle cose in quanto tali”. (GP. Dumont, *les sophists (fragments et témoignages)*, Paris, 1969, 75).

Estratto. -- L’epistemologia protosofica (teoria della conoscenza).

È di eccezionale importanza per il pensiero moderno e contemporaneo.

(i) Dialettica negativa della conoscenza:

a/ La conoscenza sensoriale è inaffidabile; la ragione:

MHD 182.

(1) Succede che ci sbagliamo (non percepiamo correttamente qualcosa; non capiamo correttamente una parola, per esempio);

(2) I protosofisti - nella linea di Parmenide ed Herakleitos - generalizzano questi errori privati e singolari: tutte le esperienze di senso sono fallibili;

b/ La conoscenza razionale è inaffidabile;

ragione: è, in sostanza, una conoscenza generale, che oscura la singolarità delle cose e dei processi; è la conoscenza dell'immutabile, che oscura l'incessante cambiamento delle cose e dei processi.

Conclusione: Protagora ha, a suo nome, due libri, intitolati '*Antilogiai*', cioè discorsi contrari; l'opera di un innominato '*dissoi logoi*', cioè doppi discorsi, ci dà applicazioni di tale bagaglio: il bene e il male, il lodevole e il riprovevole, il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso, l'essere e il non essere, l'insegnabilità della sapienza e della virtù, la competenza e l'incapacità, ecc, sono sempre trattati con argomenti pro e contro, in modo che non si arrivi a una decisione (sospensione del giudizio, nucleo dello scetticismo).

(ii) Fenomenismo. Il '*fainomenon*' è il nucleo di questa mentalità, cioè la rappresentazione che nasce dall'incontro tra il soggetto che percepisce e l'oggetto percepito. L'uomo non sa e non pensa più.

Conseguenza: (1) Siamo certi solo delle nostre impressioni soggettive (pensieri, immaginazioni, percezioni); (cfr. *supra* p. 65; 170v. .);

(2) Incerto è il mondo esterno "oggettivo", che forse, in sostanza, è un delirio, un'illusione.

(iii) Materialismo. Per Protagora e altri il "fenomeno" è

(1) un fatto fisico e materiale; di conseguenza: **(2)** l'uomo è intrappolato nel mondo materiale delle impressioni soggettive, di cui è la misura.

Empirismo.

1. La parola '*theoria*', (*speculatio*, pensiero speculativo) è attribuita a Puthagoras (-580/-500): egli si vedeva come '*theatès*', osservatore (*speculatore*) della verità, cioè la realtà come è in sé.

2. La parola "*noèsis*" (pensare) viene da Parmenide (5-40/...): l'essere, ciò che è qualcosa di "*kath' heauto*" (*secundum seipsum*, in sé, indipendente dalle nostre impressioni), è colto da quel "*noein*", pensare. -- Entrambi i pensatori sono all'origine del pensiero speculativo, che, dietro la '*fanerà*' (le cose visibili) o i '*fainomena*', fiorisce i fenomeni, la '*adèla*', i dati invisibili, l'invisibile, analogo al manto ('*seeing(stership)*'), ma con il '*logismos*', il ragionamento razionale (cfr. *supra* pp. 83/85 (la sistematica: '*visibile/invisibile*'))

MHD 183.

La parola 'fronesis' (contemplazione) viene da Herakleitos di Efeso (-535/-465): contemplazione reale, pensiero giusto, ma entrambi orientati al comportamento pratico. Questo tipo di pensiero speculativo trascende anche l'empirismo: "vede", decifrando, il codice invisibile della natura: il fuoco, multiforme e dai molti nomi, - il logos, l'ordine dell'universo, che è "armonia degli opposti". Ebbene, theoria, noësis, fronesis, come metodi speculativi, sono rifiutati dalla filosofia. Abbiamo invece "empeiria", esperienza sensoriale, soggettivamente funzionante, legata a fenomeni fisici o "fenomeni". Questo è il nucleo di tutto l'empirismo.

Relativismo pratico-normativo. (183/184)

La dialettica negativa o, per usare una parola d'ordine attuale, "critica" o arte del ragionamento dei sofisti porta a conseguenze etico-politiche. Le divinità, i concetti generali, le evidenze sensoriali - tutto questo era stato disincantato. Quale norma di comportamento emerge da questo grande vuoto? L'Illuminismo, iniziato con Senofane di Colofone (580-490), il critico della religione e uomo di cultura, continuò nella scienza e nella filosofia meccanicista: il pensiero arcaico fu considerato con disprezzo, o almeno con dubbio, e la filosofia del Naphœnismo, nella misura in cui era speculativa, divenne problematica.

Con questi assiomi, la vita etico-sociale è stata reinterpretata:

(1) **Ippia di Ellis** (+/- -400) sostiene che il 'nomos' (legge, costume, eventualmente convenzione), che fino ad allora poneva limiti alla 'eleutheria' greca (libertas, libertà), fortemente difesa contro i dominatori assoluti persiani, i 'turannos', era l'oppressore e l'oppressore della (ora diversamente intesa, cioè lussuriosa) libertà;

(2) **Polos e Trasumachos** affermano che "per l'uomo forte il 'diritto' è quello che (sta) a lui";

(3) **Kallikles** ha detto che "ogni essere umano ha il 'diritto' (intendendo il permesso fondamentale, dipendente dal potere, nella sua esecuzione) di assecondare i suoi desideri a volontà". Non si può esprimere più palesemente la crisi fondamentale - non del pensiero speculativo e/o religioso, questa volta, ma - della società.

Aggiungi a questo

a/ La democrazia ateniese, con il suo stile di vita sciolto pericleo,

b/ la crescita eccessiva della retorica o dell'arte del ragionamento,

c/ La guerra del Peloponneso (-431/-404),

d/ La prosperità dopo le guerre persiane,

e si capisce che l'epoca nel suo insieme era in crisi.

Cfr. E. Will, *Le monde grec et l'orient*, Paris; 1972, 473s.

MHD 184.

W. Peremans, *De Griekse vrijheid* (messaggio e avvertimento), Hasselt, 1978, cita Platon, *de staat*, VIII 562/563, dove descrive la concezione antiautoritaria della libertà che prevaleva all'epoca: "Posso ben immaginare che uno stato democratico, assetato di libertà, non potrà tenere il passo. (...). Il padre si abitua a mettersi sullo stesso piano del figlio e ad avere paura dei figli; il figlio si considera buono come il padre e non risparmia né teme i genitori, perché, sì, vuole essere libero (...). In una tale polis è il maestro che teme e lusinga i suoi allievi, mentre i signori che studiano guardano dall'alto in basso i loro maestri. La situazione non è migliore con gli insegnanti a domicilio. I giovani si mettono alla pari con gli anziani e si oppongono a loro a parole e a fatti. Immediatamente si adattano ai giovani e si abbandonano a scherzi e burle: per non dare l'impressione di essere stopposi e prepotenti, imitano i giovani.

Platone deve, apparentemente, aver visto le condizioni reali con i propri occhi - critici - per scrivere una cosa del genere. - Non sono privi di somiglianze con il presente.

digressione. (184/187)

Retorica (eloquenza).

(a) La paideia dei protosofisti comprendeva

(i) Grammatica (la parola e la lingua),

(ii) La dialettica (ragionare e argomentare e

(iii) la retorica (convincere o persuadere gli altri).

W.Jaeger, *Paideia*, I, 397ff., dice che queste tre materie di base - poi chiamate trivium - formano la base dell'educazione formale dell'Occidente. Con il contributo dei Puthagorei - quadrivium (aritmetica, geometria, musica, astronomia; vedi *sopra p. 4*) - costituiscono il sistema delle sette arti liberali. "Il sistema greco di apprendimento superiore, così come è stato costruito dai protosofi, domina ora tutto il mondo civilizzato". (o.c. 400).

(b) La retorica domina questo sistema di formazione. -- A parte i precursori, in Sumeria e in Egitto, che sono inconfondibili, i greci sono i fondatori dell'eloquenza. E della sua teoria.

(b)1 Koraks di Surakousai (Syrakuse, Sicilia) (tss -500 e -400) specializzato in retorica giudiziaria (a causa dei numerosi processi), distingueva, in un discorso, tre parti: **a.** prooimion (introduzione, prefazione), **b.** agones (dibattiti,- un nome tipicamente aggressivo), **c.** epilogos (conclusione); -- come base vedeva 'eikos' (probabile, che non è vero ma comunque probabile).

MHD 185.

In altre parole, la ragione o il terreno su cui un oratore forense (consigliere, avvocato) può contare, nei dibattiti (battaglia di parole), è, il più delle volte, non strettamente logico-scientifico, ma comunque ragionevole.

Qui la retorica diverge dalla fisica sperimentale-analitica di Anassagora (vedi *sopra* p. 70f.) e/o dalla stoicheia (elementa, cioè intuizioni fondamentali di base) della geometria di Ippocrate di Chio (-470/-400), che aveva struttura assiomatico-deduttiva, cioè postulava assiomi e/o postulati e, secondo una stretta deduzione logica, deduceva proposizioni da essi.-- In altre parole, l'eloquenza (giudiziaria) ottiene lo status intellettuale. In altre parole, all'eloquenza (giudiziaria) viene dato uno status intellettuale.

(b)1.bis Teisie di Surakousai.

L'allievo di Korax inizia la classificazione: **(i) il ragionamento forense** e **(ii) il ragionamento deliberativo** sono tipi specificamente distinti. Infatti, il tribunale è diverso dalla 'ekklesia', l'assemblea popolare, che deve votare per esempio le leggi. Ebbene, Teisias è il maestro di Gorgias di Leontinoi, Isokrates di Atene (-436/ -338), il retore per eccellenza, Lusias di Atene (-440/-380), l'oratore (vrl. forense) e logografo (che scriveva la ragione per altri). Ma, con questo, siamo ad Atene (Attica).

Nota - Gorgia introduce un terzo tipo di discorso, il discorso epideittico o appariscente (oltre a quello giudiziario e politico). -

Nota -- Modello applicabile:

Korax ha sempre insegnato a Teisias ad avere ragione nell'agone, - a condizione che quest'ultimo gli desse il suo compenso, se il suo primo appello dimostrava che il sistema di insegnamento di Korax era efficace. -- Ma Teisias non si dichiara, ma diventa lui stesso un oratore, più brillante di Korax; non paga. -- Korax porta Teisias in tribunale.

(1) Teisias: "Provo che la tua richiesta di pagamento è senza causa o fondamento (sufficiente): o ti convinco che non ti devo nulla (allora rinunci alla tua richiesta, ovviamente) o non ti convinco (allora devi rinunciare alla tua richiesta, perché il mio primo motivo non è 'efficiente')."

(2) Korax: "O non mi convinci, nel qual caso devi pagarmi, o mi convinci, nel qual caso dimostri che il mio sistema di apprendimento è efficiente, e anche tu devi pagarmi".

(b)2 Isokrates di Atene.

Il grande educatore - retore dell'antichità. -- La struttura del discorso: **(1)** "Proöimion" (introduzione); **(2)a.** "diègèsis" (narrazione, storia, - per situare il tema); **(2)b1.** Diègèsis" (narratio, racconto, - per situare il tema); **(2)b1** "Pistosis" (persuasione, mediante "peithö", cioè argomenti logici non "duri", rigorosi); **(2)b2** "agon" (prova convincente, mediante argomenti logicamente rigorosi, cioè "apodeixis", prove "dure"); **(3)a.** anakefalaiosis" (recapitulatio, panoramica conclusiva e riassunto); **(3)b.** 'pathètikon meros', (conclusione patetica).

MHD 186.

La filosofia retorica: secondo Isokrates, la ragione e l'arte di ragionare non sono

1. la contemplazione della vita (filosofia speculativa).
2. eristica (tecnica puramente 'critica' o confutante (vedi sopra pp. 5/6 (Zenon)),
3. Belletry (arte della parola praticata puramente per valore estetico),
4. Diritto forense (più che "lavoro da avvocato");

Contiene, se necessario, tutti e quattro come ingredienti, ma è essenzialmente diverso. Così Isocrate si oppose chiaramente alla retorica protosofica, ma anche alla teoria platonica della ragione e dell'arte. Cfr. S. IJsseling, *Retorica e filosofia (cosa succede quando si parla?)*, Bilthoven, 1975, 26/35 (Isokrates e il potere della parola), 38/39;

"La filosofia è estranea alla vita e al mondo, ha poco significato pratico. Certo, si deve prendere atto seriamente dei problemi filosofici: questo fa parte della cultura generale. (...) La filosofia è (...) chiaramente subordinata all'ideale di essere eloquente e vivace. La cosa più importante è che nella vita - sia individuale che comunitaria - si sappia gestire". (o.c., 39).

Nota.-- Secondo E. Curtius, Omero (+/- VIII -th e.) è il fondatore della retorica: l'Iliade è la metà e l'Odissea i due terzi dei discorsi.-- Ma con questo siamo nell'arte arcaica della retorica.

(1) WB/ Kristensen, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, A'm; 1947, 125/148 (*l'araldo divino*), spiega sapientemente come il 'classico' (cioè (araldo divino), spiega sapientemente come l'uomo 'classico' (cioè 'illuminato', intellettualmente ragionevole) abbia perso la giusta comprensione dell'eloquenza sacra: la parola 'antica' (capire: arcaica) è presente nell'indovino, nel poeta anche e nell'oratore: essa stabilisce il fato (il buon fato o destino) trasmesso dalle divinità - le divinità ctonie o terrestri e le divinità ouraniche o celesti;

(2)a. Cl. Ramnoux (*Etudes présocratiques*) parla in un senso analogo;

(2)b. M Heidegger (1889/1976), il grande esistenzialista tedesco (ontologo fondazionalista), aderisce alla concezione presocratica di (i) verità, (ii) linguaggio e parola: in un senso arcaico, egli chiama quindi queste tre realtà 'essere-fondazione', cfr. S.IJsseling, o.c., 32v.-- Tuttavia Heidegger è ancora chiaramente lontano dalla concezione veramente arcaica della parola (è e rimane troppo filosofico, anche se presocratico).

(3) Tutto ciò dimostra quale enorme effetto desacralizzante abbia avuto la retorica, in tutte le sue varianti. Mostra chiaramente la secolarizzazione della parola.

MHD 187.

Nota -- Platone di Atene (-427/-347), -nel suo dialogo *Gorgia*, un dialogo polemico-eristico contro la retorica protozoiana, osserva che il discorso retorico non può insegnare la vera conoscenza (“epistèmè”, sciëntia, “scienza”), poiché vuole solo imporre la “doxa” (apparenza; falsa conoscenza, semplice opinione).-- Al che Gorgia risponde che si può ancora, in modo puramente retorico, “far pensare” chi ascolta, come si vuole e si ritiene giusto. Spinge anche le loro azioni in un percorso sensato e giusto.

A questo Platone risponde (sempre attraverso Socrate) che una conoscenza pura e vera di ciò che è “giusto” e/o “desiderabile”, “utile” e/o “giusto” all’inizio dell’azione retorica (esercitare il potere) è la condizione necessaria della vera retorica

Nel *Faidros*, Platone specifica, chiaramente in modo meno aggressivo, che esiste una retorica buona e una cattiva. Ma di questo parleremo più tardi.

IA(2) La filosofia classica e la sua crisi di fondo (-450/-200) (187/241)

Socrate di Ahene (-469/-399) ripristina la filosofia. Lo fa con doppia enfasi:

(i) invece di essere orientato alla natura (fisico, “cosmologico”) è orientato all’uomo, antropocentrico;)

(ii) invece di essere vago-comprensibile, è comprensibile (logico). -- Questi due tratti diventeranno l’eredità duratura dell’Occidente.

Questa filosofia si sviluppa, a partire da Socrate, in due tempi:

Fondazione della filosofia attica (-450/-320);

Declino della filosofia classica (ellenistico-romana) (-320/+200).

Il “taglio epistemologico” è formato da Alessandro III di Macedonia, soprannominato “il Grande” (-356/-323), che a partire dal -335 inizia le sue conquiste.

IA(2)a. L’ascesa della filosofia attica (-450/-320).

L’Attica è la regione intorno ad Atene che, dopo la Ionia (Mileto prima di tutto) e la Grande Grecia (Italia meridionale e Sicilia), divenne il centro della vita retorica, scientifica e anche filosofica fino alle conquiste di Alessandro il Grande.

Riassunto del Socratiek.

(a)1. L’oggetto centrale: l’uomo, ma come essere classico, cioè liberato **(i)** dall’arcaico - mitologico e **(ii) dal** mondo del pensiero filosofico naturale.

(a)2 L’obiettivo: l’agogica (benessere, miglioramento), principalmente attraverso l’”insegnamento” intellettuale e razionale della “virtù”.

(b) il metodo: ce ne occuperemo nella discussione su Platon.

MHD 188.

Maieutica socratica.

La madre di Socrate era ‘maia’, levatrice; la sua professione ‘*techne maieutikè*’, maieutica. -- Socrate usa la parola metaphorically (metaforicamente) per caratterizzare il suo metodo di comunicazione e interazione -- meglio espresso, il suo significa o metodo di comprensione.

Ironia (‘*eironeia*’, fingere scherzosamente l’ignoranza); eristica (dimostrare in modo convincente che l’avversario è altrettanto ignorante); positivismo: concettualizzazione e determinazione induttiva dell’essere -- tale è il metodo maieutico di Socrate, che si avvale essenzialmente della conversazione, o anche dell’argomento. Niente più “parola interiore”, in cui molti filosofi, scienziati e retori avevano visto l’euristica o processo di scoperta di intuizioni, giudizi e ragionamenti. Socratica è la dinamica di gruppo.

(1) ***Gorgia di Leontini*** (vedi sopra p.181) aveva messo radicalmente in dubbio la possibilità di atti significativi con risultati favorevoli.

(2) ***Socrate, Platone, Aristotele***, tutti i grandi democratici in una parola, hanno visto nella comprensione ragionevole in campo teorico e pratico la base di ogni società umanistica. Significa, concretamente, è il dialogo, possibilmente sotto forma di conversazione scientifica. La maieutica socratica è e rimane ancora oggi il metodo di ricerca più solido, anche nel campo della scienza. Ragione: un interlocutore agisce ciberneticamente (migliorando) sull’altro; solo il gruppo - e non l’individuo, con la sua “parola interiore” - è vero potere scientifico.

I piccoli criminali. (188/193)

(a)1. *La scuola eristico-dialettica di Megara.*

Eukleides v. Megara (+/- -400 , Euboulides di Mileto (ll. v. Eukl), parmenideo-zenoniano (vedi sopra p. 15 (eleatismo)), sviluppò l’eristica, fondata da Zenone: convincere l’avversario per mezzo di una rigorosa prova logica o dell’argomentazione retorica dei suoi simili.

Modello applicativo. lo ‘pseudomenos’ (bugiardo).

Uno chiede: se dici che stai mentendo, stai davvero mentendo o no?

(i) Se risponde: “Sto mentendo”, l’interrogante risponde: “Se dici che stai mentendo e stai davvero mentendo, allora non stai mentendo:

(ii) se risponde: “Io non mento”, si risponde: “Se dici che menti e dici la verità, menti.

(i) Struttura: punto di partenza, le definizioni di verità, prevalenti all’epoca,

(ii) sono applicati (modello applicativo)

(iii) con l’intenzione di scomporre questa definizione (critica-negativa) e confutarla, si deduce da questo modello applicativo un’incongruenza (contraddizione).

MHD 189.

(iv) Due volte, qui in “il bugiardo”, si applica “antistrophè” (Demokritos, Platone conosceva già questo metodo: si confuta per deduzione della negazione dalla proposizione da contestare).

Il ‘bugiardo’ di Euboulides ha affascinato molti pensatori (oratori) greci. Ha affascinato persino i logici del nostro secolo. Cfr. *Ew. Beth, De wijsbegeerte der wiskunde (La filosofia della matematica)*, Antw./Nijmegen, 1944, 78v. (Il ‘paradosso’ del ‘bugiardo’). Motivo: la struttura del ragionamento è affascinante. La critica del “bugiardo” sta nel fatto che nell’affermazione “io mento” si ha un giudizio reale (nessuna affermazione significativa); dopo tutto, non si può - ciò che Platone, Aristotele e altri suppongono - fare un’indagine sulla veridicità o meno di tale affermazione. Finché il contenuto del pensiero di quell’affermazione non si confronta con i fatti stessi, non si sa cosa ci si guadagna.

(a)2. La scuola dialettico-eretica.

Faidon di Elis (+/- -375), Menedèmos di Eretria (-319/-265) identificano anche eristicamente. -- Menedemo ha sostenuto che dire “l’uomo è bianco” è falso; motivo: il contenuto di “uomo” e “bianco” non sono identici. L’essere era, per lui, validamente compreso solo se lo si intendeva come piena identità. Conseguenza: dire: ‘ciò che (così) è, è (così), è valido; applicativo: ‘ciò che è bianco è bianco’ o ‘l’uomo è uomo; perché, in quei casi, l’identità piena e non quella parziale è.

Ora è chiaro che, a parte le ‘tautologie’ (giudizi d’identità), ‘essere’ è usato validamente anche nei giudizi analogici: se dico: ‘L’uomo è mortale’; non sostengo: ‘L’uomo non è altro che mortale’, intendo solo: ‘Da un certo punto di vista (prospettiva) l’uomo ‘è’ mortale’; non intendo mai che l’intero ‘essere’ dell’uomo sia identico a ‘essere mortale’! (cfr. *supra* p. 5; 14v. (*Elea*); 74v. *Eksk.*)).

Conclusione: la ‘dialettica’ di Socrate, combinata con l’ontologia eleatica così come con il protosofismo, dà facilmente l’eristica. Interpretare è, come ho detto, anche combinare (de- e collegare).

(b)1 Gli etici paleocinesi (Paleocynical), i politici.

Antistene di Atene (-440/-365), Diogene di Sinope (-400/-325). -- Antisthenes combina la sociologia, la retorica (Gorgias di Leontinoi) e persino la mitologia. -- Ha insegnato il kunosarges (una gymnasion) che può dare origine al nome “kunikos” (dogmatico, “cinico”).

Digressione.-- Nominalismo.

Sulla dialettica, Antistene era come i Megarici: solo i giudizi volitivi sono (eleaticamente) veri; gli altri giudizi (‘l’uomo è buono’, ‘Socrate è uomo’ per esempio) sono falsi.

MHD 190.

Ma giudizi come ‘il bene è buono’, ‘l’uomo è uomo’, sono validi (come tautologie). -- Di nuovo quella struttura-pensiero (struttura-linguaggio) parmenidea-eleatica: solo il sistema “essere” (vol-identico) / “non essere” (assolutamente non identico)” è valido; non esiste un termine intermedio “parzialmente identico / parzialmente non identico” (analogico). Un certo numero di pensatori e ragionatori non può sfuggire alla morsa della sistesi di Parmenide (coppia di opposti).

Deduzione nominalistica da assiomi eleatici.

Il sistema di pensiero affilato come un rasoio ha ora una conseguenza logica:

(i) la systechia “singolare (uno: indivisibile e irriducibile a qualcos’altro/composto)”, insieme alla systechia elatica (essere/non essere), porta all’affermazione:

a. le realtà singolari non sono “definibili” (cioè non possono essere definite come esseri nel linguaggio: “L’uomo è un essere che pensa”, per esempio)

b. Le realtà composte sono definibili, ma solo attraverso l’enumerazione dei loro elementi costitutivi;

(ii) il sistema “individuo (essere individuale) / concetto (essere generale o universale)” è anch’esso radicale: l’identico in Charikleia, Penelopeia e Brisèis è che essi, tutti e tre, sono uomo e donna; ma, per Antistene, non esiste un analogo, solo un’identità piena o assoluta; di conseguenza, “Charikleia, Penelopeia e Brisèis ‘sono’ uomini, donne” significa: “(Essi) ‘non sono’ altro che (uomo, donna)”.

L’individuo è compreso solo in modo volitivo e quindi: l’individuo non può essere riassunto in un concetto generale (universale). Il nominalismo è precisamente la tesi che l’individuo (l’essere individuale) è completamente o assolutamente individuale e quindi non suscettibile di essere (espresso in un concetto (universale)). Antistene attaccò quindi aspramente la dottrina platonica delle idee, così come la concezione socratica e aristotelica (universale).

(iii) Anche le sistematiche “vero/falso” e “giudizio/contraddizione” sono incluse nella stessa opposizione assoluta parmenidea-eleatica: poiché si dice o qualcosa (“essere”, volubilmente inteso) o niente (“non-essere”), c’è solo giudizio vero senza errore) e giudizio (proposizione) senza contraddizione! Parlando di una struttura di pensiero e di linguaggio.

Ponos o will-o’-the-wisp etica, -politica.

Il punto di partenza di Antistene è la mitologia: l’eroe Eracle, come “sotèr” (salvatore, soccorritore) raggiunge il massimo “bene” attraverso dodici difficili “opere” (“ponoi”).

MHD 191.

Antistene prende il comportamento eroico di Eracle - in linea, per inciso, con l'etica e la politica di austerità di Socrate - come definizione di "virtù", ma l'aspetto speculativo - intellettualistico di Socrate è omesso: la ragione, l'apprendimento, non sono virtù! La volontà eroica (tensione al peccato), 'ponos', 'è' virtù. (cfr. *supra* p. 162v.).

Questo eroismo è, allo stesso modo, contenuto in una *systechia* assoluta: 'lussuria/abbandono'; il 'sophos', il sapiens, il saggio, preoccupato solo della sua 'anima' e della sua 'virtù', il suo 'sommo bene', uccide in sé ogni esperienza di lussuria come il nemico stesso dell'uomo come 'heros', essere eroico. Nel senso mitologico di questa parola.

La norma, il criterio, dell'eroismo è la sobria autocompiacimento ('autarkeia'), il ritorno alla 'fysis' originale, 'natura'. Tutto ciò che è stato aggiunto a questa "natura" originale (senza cultura) dall'avvento della cultura, attraverso l'intervento puramente umano, è puramente concordato, "convenzionale; etichettatura libera e non impegnativa:

- (1) **Comportarsi** in modo presumibilmente "decente", specialmente alla moda;
- (2) La distinzione tra "liberi" e "schiavi" e la vita nella "polis", intesa come città-stato locale (rispetto agli stranieri);
- (3) **La** religione tradizionale (l'aspetto illuminato ed emancipato; vedi sopra) che tutto è rifiutato. È inteso come 'niente'. Come i proto-filosofi ('nomos' (convenzione)/fysis (natura reale, ecc.), anche se non in senso edonistico, come loro, - si vede la combinazione di elementi e la ricombinazione di essi - il sistema 'natura/cultura' è preso in assoluto e interpretato come un modello applicativo del 'suo/nulla'.

Si sa come Diogene di Sinope portò all'estremo questa etica e politica marginale:

- (1) Vita comunitaria ("comune") di bambini e donne;
- (2) **La** spudoratezza ("cinico" significa, ancora oggi, "spudorato") nell'abbigliamento e nel comportamento erano da lui propugnati.

Si sa anche come, sotto gli imperatori romani, il cunismo ebbe un chiaro richiamo, proclamato da "predicatori" itineranti senza convenzione, austeri, marginali, di mentalità cosmopolita.

(b)2 Gli etici o politici kurenaici.

La quarta suddivisione dei socratici fu fatta da Aristippo di Kurènè (-435/ -350), allievo di Socrate, da Theodoros 'atheos' (il senza Dio) e, +/- -300, da Egesias di Kurènè. Aristippo, dopo la morte di Socrate, divenne un insegnante di saggezza nello stile dei protosophisti (viaggiando in giro, facendosi pagare per insegnare). Alla corte di Dionusios di Surakousai (Siracusa), per esempio, incontrò la sua controparte, Platon.

MHD 192.

Digressione... Sensismo e fenomenismo.

(1) Punto di partenza: l'individuo è assolutamente individuale. Vedi sopra (assioma eleatico).

(2)a Non esiste "l'uomo" (generale), ma l'individuo (umanesimo individualista dei protosofisti); questo uomo individuale differisce ancora da momento (individuale) a momento (individuale); le differenze (sin- e diacroniche) sono assolute; non esiste una caratteristica comune che li unisca, in sostanza. -- Tale era già stato proclamato da Protagora, il sofista. Cfr. *supra* pp. 173; 180/181.

(2)b1 *Fenomenismo come deduzione.*

"Siamo come una fortezza sotto assedio: isolati dal mondo esterno". Così dice Aristippos. L'uomo, così individuale, isolato esteriormente e rinchiuso in se stesso interiormente, percepisce solo i "fainomena", i "fenomeni", cioè ciò che appare (delle cose), i fenomeni, niente di più. Vediamo, sentiamo, tocchiamo, sentiamo ciò che ci appare immediatamente. Niente di più. Fenomenismo, dunque. Cfr. *supra* p. 65 (*scetticismo*).

(2)b2 *Sens(ual)ismo come deduzione.*

Come Protagora, Aristippos sostiene che non possediamo intuizioni intellettuali (concetti, idee), ma solo impressioni sensoriali (sensus = senso).

(2)c. *Il fenomenismo sensista come sintesi:*

Ciò che Protagora non ha assunto, Aristippos lo assume, cioè noi sentiamo il sistema "caldo/freddo", gustiamo il sistema "dolce/amaro", vediamo il sistema "bianco/nero"; ma, ciò che l'essere, attraverso queste impressioni "è" in sé (come sosteneva Parmenide), questo ci è sconosciuto; abbiamo solo le nostre "pathè" (passioni, ciò che sperimentiamo, nella percezione sensoriale).-- Questo fenomenismo sensista è l'essenza dello scetticismo.

Digressione. Edonismo (materialismo etico-politico).

Punto di partenza: fenomenismo sensista (io, tu, ognuno è rinchiuso nel suo "mondo" interno introspettivo e retrospettivo come individuo assoluto, unicamente volitivo, senza alcuna identità parziale con qualcos'altro). Cfr. *Supra* p. 172v. (*mediatismo*).

(i) Il bene oggettivo-universale, del suo maestro Socrate, non ha senso in una tale "filosofia dell'immanenza" ("immanenza" = "interiorità"). L'unico standard, criterio, del "bene" è la percezione puramente sensoriale, puramente fenomenica del soggetto. La percezione soggettiva è 'hedone' (principio del piacere), come avevano insegnato Demokritos, l'atomista, e i protosofi.

(ii) questa esperienza soggettiva della lussuria è allora ancora attualistica: non il momento che è passato (retrospettivo); né il momento, che mi aspetto (prospettico), ma il momento presente, attuale è, pienamente, lustogenblik, come volitivo con se stesso.

(iii) Il momento, qui-e-ora, ad esclusione di tutto ciò che non è quel momento attuale, individuale (assolutamente), è il momento lussurioso del corpo non che lo ‘spirito’ - ci si chiede cosa possa significare ‘spirito’ per Aristippo; certamente non quello che il suo maestro Socrate intendeva - e i momenti lussuriosi dello ‘spirito’ non significano nulla; essi ‘sono’ reali, ma derivano il carattere lussurioso dal corpo.

La parola colloquiale ‘materialista’ significa, con grande dispiacere di molti materialisti di formazione filosofica, ‘goditore’, con l’accento sul godimento corporeo. Si intende “edonista”. Cfr. *supra* p. 176vv. (*materialismo / edonismo*).

(iv) Il “calcolo felicifico” o fortuna, calcolo del piacere di Aristippo. La ‘mente’ di Socrate ha ancora un effetto sul suo allievo: la ‘fronèsis’ (deliberazione mentale), dopo tutto, è un elemento integrante dell’esperienza della lussuria: la ‘mente’

(i) opta, nel quadro di un differenziale, per il movimento liscio e dolce della lussuria, passa indifferentemente per uno stato senza lussuria, come il sonno, e respinge il “ponos”, il peso, come se fosse da evitare;

(ii) sceglie il massimo della lussuria e il minimo del peso (secondo differenziale della lussuria).

(v) Il primato socratico dell’interno si riflette in qualche modo in Aristippo: “Voglio possedere, non essere posseduto”, dice Aristippo. Il che indica l’autocontrollo. Socrate aveva già insistito sul fatto che il ‘bene’, come lo intendeva lui, in virtù del fatto che promuove il benessere (agogico), va di pari passo con il piacevole. Aristippo lo intende così: chi non si controlla, distrugge il suo piacere. Così che, da questo punto di vista, il curatore e il kunieker non sono così distanti.

I grandi democratici.

a. Le filosofie accademiche (platoniche).

Platone di Atene (-427/-347), il fondatore dell’idealismo trascendentale (le idee sono “trascendenti” l’essere della “fysis” (natura)). -- Speusippos (-347/-338: guida dell’Accademia), Xenokrates (-338/-314), Polemon (-314/-269), Hèrakleides Pontikos e altri.

Estratto: Il termine ‘idea’.

Punto di partenza: il concetto generale di Socrate, rappresentato linguisticamente da un nome generico (‘onoma’, nomen). Se le ragazze Kirkè, Brisèis e Charikleia hanno “nomi propri”, allora il termine “ragazza/e” è un nome generico. Il nome proprio, espressione della piena identità di Kirkè, ecc. Il generico, invece, indica più di un essere, cioè tutte le possibili e realmente esistenti (qui:) “ragazze”, compresi i tre nomi propri, che sono solo una collezione privata.

MHD 194.

(i) Si pone la domanda: “Su cosa si basa il nome generico?”. In altre parole, perché esattamente Kirkè, Brisèis e Charikleia hanno il nome generico di “ragazza”? La ragione (necessaria e sufficiente) è: hanno caratteristiche comuni; ontologicamente espressa: sono parzialmente identici l’uno all’altro, proprio per queste caratteristiche comuni. Questa caratteristica comune è presente nel loro ‘essere’ (‘ousia’, ‘essentia’, essere-saggio).

Questo aspetto, ovvio per Socrate, Platone, Aristotele, è, particolarmente forte, espresso dagli scolastici della metà del secolo. Si dice che siano essenzialisti. Cfr. *supra* p. 5 (*identità completa e parziale*).

(ii) Si pone la domanda: poiché il nome della specie

a/ è più di un semplice nome - ciò che sostengono i nominalisti (vedi sopra p.189v), che vedono solo un ‘nomen’, ‘nome’ in esso - e

b/ **Se c’è** qualcosa di immaginabile, qualcosa di pensato, un contenuto-pensiero, un contenuto-conoscenza, presente nella nostra mente, che vede, “vede” la parte-identica nelle (qui:) molte ragazze - il che significa qualcosa che è sia pensato che ancora “reale” -, come mai, almeno alcuni contenuti-conoscenza e pensiero - per esempio “due più due fa quattro”, “il tutto è più grande della parte” ecc - sono apparentemente anche veri, anche se non c’è mai stata alcuna applicazione di essi nella natura che ci circonda? Com’è che, almeno alcuni dei contenuti della conoscenza e del pensiero - per esempio “due più due uguale quattro”, “il tutto è maggiore della parte” e così via - sono apparentemente veri anche se non c’è mai stata alcuna applicazione di essi nella natura che ci circonda?

Secondo Platone, questo fatto indica una ‘idea’ (‘eidos’), cioè qualcosa di puramente pensato e tuttavia reale, che, indipendentemente dalle concrete realizzazioni individuali (modelli privati), è da tutta l’eternità e per tutta l’eternità ‘vera’ e - per di più - base, assioma, della sapienza e, specialmente, della sapienza filosofica.

Questo fatto indica il trascendere (trascendere) sia le realizzazioni concrete-individuali sia i nostri movimenti di pensiero soggettivi, che costituiscono il concetto generale.

Ciò che trascende simultaneamente le realizzazioni materiali e i nostri processi di pensiero soggettivi è l’idea.

Inoltre: secondo Platone quel modello eterno e trascendente è più reale delle sue ‘immagini’ (rappresentazioni, realizzazioni); ragione: molto prima che quelle realizzazioni esistessero, nel ‘cosmos noëtos’ (mundus intellegibilis, il mondo della conoscenza e del pensiero), quei modelli regolatori, che, se non fossero presenti, renderebbero semplicemente impossibile l’esistenza delle realizzazioni. Sono allo stesso tempo fonte (‘archè’, principio, principium) e modello, paragone, delle sue realizzazioni, che, come tutta la fisis, sorgono e periscono.

Che è precisamente ciò che queste idee non fanno. Queste idee sono veramente l’“essere” di Parmenide, che, al di fuori e al di sopra della fisis e del suo sorgere e

passare, sono “eternamente” lì.

MHD 195.

Estratto. Il concetto di methexis (participatio, partecipazione). (195/197)

Abbiamo stabilito, a partire da Parmenide e dal concetto eleatico di essere, che conosce solo l'identità piena, senza alcuna identità parziale (cioè senza analogia), che i pensatori, catturati da questa "dialettica" di "assoluto" identico "essere" e altrettanto "assoluto" nulla (senza un termine di mezzo, che ne farebbe, invece di un sistema contraddittorio, un differenziale), non avevano più spazio per

(i) concetto generale o idea platonica, così come per

(ii) il legame che unisce gli individui (dimensione sociale, se si tratta di persone).

Questa lacuna, già chiarita nella nostra discussione sui pensatori della piccola società (p. 189 *supra* (tautologie, nominalismo), 190 (eroismo assoluto), 191 (sensismo fenomenistico, edonismo)), non è naturalmente sfuggita a gente come Socrate, Platone, Aristotele; anzi, tutta la loro spinta a completare il lacunoso pensiero socratico è volta a fare "spazio" all'identità parziale e all'ontologia che ne consegue.

Platone, in particolare, ha creato un termine che esprime essenzialmente l'identità parziale: "methexis" (participatio), partecipazione. Si potrebbe anche prendere la parola moderna (i) comunicazione e (ii) interazione per significare 'methexis'.

L'importanza schiacciante del termine in questione è immediatamente evidente: si tratta di qualcosa di più del semplice "pensiero" o del semplice "ragionamento" nel senso parmenideo-zenonico, "eristico".

A. Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1968-10, 742, definisce "methexis" come segue:

a. la relazione tra i dati sensoriali e le idee;

b. la relazione di queste idee, che non si escludono a vicenda (le idee contraddittorie sono quindi escluse), le une con le altre. -Così tanto per Lalande.

M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches wörterbuch*, Basel/ Freiburg/ Wien, 1959-2, specificato:

Ad a. La relazione dell'essere individuale (cfr. l'essere di senso di Lalande) con le idee;

c. la relazione dell'"immagine" (in greco platonico: "to eikos", imago, immagine;) con l'immagine primigenia ("paradeigma", esemplare, paragone, che è anche l'origine);

Müller / Halder danno, come modello applicativo di questo significato 'c', la relazione dell'uomo all'essere divino (soprattutto nella filosofia scolastica); -- si può benissimo aggiungere: "soprattutto nella patristica, non ultima la patristica greca" (su cui torneremo nella Parte II).

MHD 196.

A proposito della relazione “creatore/creatore”, P. Foulquié/P. Saint-Jean, *dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1969-2, 514s., osserva che il termine “partecipazione” - che noi, d’ora in poi, usiamo come dutchificazione - nel platonismo e nelle filosofie di ispirazione platonica, significa:

Re a. Il modo in cui le entità dell’esperienza “partecipano” a un mondo superiore (il “cosmos noëtos” di Platone, il mondo della conoscenza e del pensiero; vedi *sopra p. 13*);

ad c. (il modo in cui quegli stessi esseri di esperienza “partecipano”, in ultima istanza, all’essere supremo, origine di tutto ciò che essi “sono”; -- in altre parole -- possiamo aggiungere, a spiegazione del significato, il mondo superiore converge, in ultima istanza, nell’essere supremo.

Il dizionario aggiunge subito: “(la partecipazione) include la distinzione tra ciò che partecipa (l’aspetto partecipante) e ciò a cui partecipa (l’aspetto ‘partecipato’), specialmente (la distinzione) della creatura e del Creatore; subito, la filosofia della partecipazione sfugge:

1/ Monismo (su cui più avanti) o

2/ Il panteismo (anche discusso più avanti),

come entrambi sono implicati nell’‘emanatismo’ (di cui si parlerà più avanti)”.

Nota -- Il primo pensatore, che come platonista pagano, apparentemente vide la connessione tra le idee (mondo) e la divinità (come essere supremo), è Albino, un pensatore neoplatonico (+/- +125/+190), che sostiene che le “idee (ideai), modelli delle singole cose e, allo stesso tempo, delle loro forme concrete (eidè), non sono altro che i pensieri di Dio”. (*E. De strycker, S.J., Storia concisa della filosofia antica*, Anversa, 1967, 184).

Nota - Hieroanalytically (religiosamente) speaking, il concetto platonico di partecipazione è antico. Lalande, o.c., 743, si riferisce al religioso L. Lévy-Bruhl (*les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*).

L.-Br. dice: la ‘partecipazione’ è un modo di pensare che predomina tra i popoli della civiltà ‘inferiore’ (?) - si vede la mentalità ‘illuminata’ all’opera nel termine dispregiativo ‘inferiore’ dell’etnologo L. Br. Secondo questa “mentalità”, tutti gli esseri, anche i più diversi, sono, in sostanza, “uno stesso essere” - bisogna prendere l’espressione dell’etnologo sociologo “uno stesso essere” con un grosso grano di sale -.

“Gli oggetti, gli esseri, i fenomeni possono, in un modo per noi incomprensibile, essere allo stesso tempo se stessi e qualcos’altro”. Si vede la struttura part-identica nell’essere allo stesso tempo se stesso (vol-identico) e qualcos’altro (part-identico)! L.-Br. continua: “In un modo altrettanto incomprensibile per noi, irradiano e catturano forze, ‘des vertus’ (il francese per ‘forza misteriosa’), proprietà, influenze ‘mistiche’, che si fanno sentire fuori di loro, senza smettere di essere dove sono”.

-- Mistico” qui significa qualcosa come “al di là della nostra ragione e comprensione occidentale”.

L.-Br. conclude: “In altre parole, per questa mentalità, c’è opposizione tra ‘singolare’ e ‘plurale’, tra ‘lo stesso’ e ‘l’altro’, senza che questo costringa ad affermare uno dei (due) termini se uno nega l’altro o viceversa. Questo ha solo un significato di secondo ordine”. (L. Lévy-bruhl (1857/1939) è noto per la sua enfasi sul contrasto tra la mentalità ‘cartesiana’ (cioè moderno-razionalista) e quella ‘primitiva’). Cfr. *supra* p. 164 (livello di profondità).

M. Eliade, *De myth van de eeuwige terugkeer (archetipi e la loro ripetizione)*, Hilversum, 1964, 37v., dice: “In ciascuno degli esempi (...), si esprime la stessa ‘concezione primitiva dell’essere’: un oggetto, un’azione, acquistano realtà solo nella misura in cui imitano o ripetono un archetipo. Solo la ripetizione e la partecipazione rendono reale qualsiasi cosa; qualsiasi cosa senza un modello esemplare è ‘privo di significato’, cioè senza realtà.

Le persone si sforzeranno quindi di diventare archetipiche e paradigmatiche. Questo sforzo può sembrare paradossale in quanto l’uomo delle vecchie culture si riconosce reale solo nella misura in cui smette di essere se stesso (almeno agli occhi dell’uomo moderno) e si limita a imitare o ripetere le azioni di un altro. In altre parole, proprio nella misura in cui cessa - come intende l’autore in senso moderno - di essere se stesso, si vede come realmente, cioè veramente se stesso.

Si potrebbe quindi dire che questa ontologia “primitiva” ha una struttura platonica. Platone potrebbe, in questo caso, essere considerato come il filosofo per eccellenza dell’“atteggiamento primitivo della mente”, cioè come il pensatore che è riuscito a dare un resoconto filosofico dei modi di esistenza e di comportamento dell’umanità arcaica.

Naturalmente, questo non toglie nulla all’“originalità” del suo genio filosofico; perché il grande merito di Platone sta nel suo tentativo di giustificare teoricamente questa visione dell’umanità arcaica per mezzo delle risorse dialettiche che la spiritualità - con cui l’autore intende l’arsenale di concetti - del suo tempo gli metteva a disposizione”.

Finché non c’è Mircéa Eliade, la famosa studiosa religiosa

Tuttavia, nel caso di Lévy-Bruhl e di Eliade, bisogna notare che entrambi mettono troppo poco l’accento sull’aspetto fluido, che è la sottostruttura dell’idea di partecipazione; questo, tuttavia, è pronunciato nell’“apeiron” di Anassimandro di Mileto (-588/-524). Cfr. *anche pp.* 27ss; 126; 133; -- 64 (‘sistema di conformità’ di Scheler).

MHD 198.

Dialettica.

P. Foulquié, *la dialectique*, Parigi, 1949, un'opera eccellente, che dà la semasiologia sistematica (studio del significato) riguardo alla parola 'dialettica', distingue due grandi tipi di 'dialettica' (198/200)

(a) La dialettica eristica, (195/200)

che inizia con il parmigiano Zenone di Elea (vedi *sopra p. 15vv* (sulla *crisi fondamentale della matematica*)); -- i tratti fondamentali sono riassunti da Foulquié come segue.

a/ Lo scopo di Zenone (e di tutti gli ericisti) è negativo, cioè non vogliono dimostrare un teorema e/o dimostrare il proprio sistema di teoremi; il loro scopo è demolire i teoremi e/o il sistema di teoremi dell'avversario. "È una dialettica negativa (o arte di ragionare e argomentare)". (o.c., 14). Si potrebbe anche dire "dialettica critica".

b/ L'elaborazione di questo obiettivo critico-negativo è:

(1) Non si parte da premesse vere (assiomi),

(2) ma di presupposti specifici dell'avversario, che li accetta provvisoriamente o definitivamente; nei centri logici scolastici della metà del secolo scorso questo era chiamato "argumentum ad hominem" (argomento contro l'avversario umano).

Conclusione: qui, nella dialettica eristica, il simile è, essenzialmente, 'avversario' (nemico del ragionamento e della ragione).

(a) bis La dialettica protosofica è una variante della dialettica eristica: anche lì l'uomo è 'nemico' (per intenderci: 'rivale', soprattutto in campo politico); deve - con 'tutti' i mezzi di ragionamento e argomentazione - . In altre parole, il (proto)sofista usa - pragmaticamente, cioè in vista del raggiungimento di un obiettivo (qui: un obiettivo politico, almeno in linea di massima) - l'eristica come mezzo di eloquenza, cioè per raggiungere un obiettivo.

(i) convinzione con mezzi logici e/o

(ii) la persuasione con mezzi logicamente dubbi o addirittura "sofismatici" (cioè, deliberatamente non validi dal punto di vista logico). cfr. *supra p. 185* (la *visione del mondo relativistico-scettica*).

(b) La dialettica del destino, che Foulquié o.c., 41ss., inizia con Herakleitos di Efeso (cfr. *supra p. 40s.*), è, in sostanza, incentrata sulla 'lotta', ma, per l'eracliteo, questa lotta è solo una lotta di parole e di pensieri; essa comprende tutte le forme possibili di 'lotta'. (astrazione mobilistica), è, in sostanza, incentrata sulla 'lotta', ma, per l'eracliteo, questa lotta è solo, tra l'altro, una lotta di parole e di pensieri; essa comprende tutte le forme possibili di 'lotta' (vedi l'armonia degli opposti, riprodotta, p. 41 e seguenti, *supra*, nelle brevi citazioni).

Nota - I dialettici del destino come Hegel, Marx e altri amano usare la parola contraddizione per descrivere la contraddizione ordinaria, non logica.

MHD 199.

In latino, questa differenza è espressa da ‘aut’ (opposizione comune) e ‘vel’ (opposizione completa, contraddizione).

Appl. mod.

(1) o cantare o ballare (ciò che è stato chiamato la “somma logica” iniziale di “cantare” e/o “ballare”); “aut

(2) o cantare o non cantare (che esprime “contraddizione” nel senso stretto del principio di contraddizione: “O ‘è’ qualcosa, (quindi: canta qui) o ‘non è’ esso (quindi: non cantare qui); ‘pelle’. In entrambe le forme ‘o - o’ c’è alternanza (alternanza dell’uno con l’altro). Eppure la differenza logica è profonda, anche se nascosta sotto la confusione linguistica dei suoni, di cui si abusa convenientemente nella “retorica” dei dialettisti moderni. Cfr. Foulquié, o.c., 41/42.

Nota: psicologicamente profondo, nei due-tre dialetti delineati sopra, è all’opera ciò che gli antichi greci chiamavano ‘agono.logia’, cioè la lotta attraverso l’arte delle parole o wordcraft

(a) Agonistes significa “ogni uomo che combatte o con la parola o con l’azione contro un avversario e davanti a un pubblico”; si pensi al “prot.agonista”, “deuter.agonista” nelle rappresentazioni teatrali greche per esempio (cfr. *supra p. 185: agon*).

(b) “Agonistès” significa anche “lotta” interpretato come “gioco”, cioè “lotta” dall’esito prevalentemente incerto tale che la tensione del “gioco” rimane in esso, insieme alla sfumatura, che tutto ciò non è, in sostanza, (così) serio.

(c) ‘Agonologia’ è, quindi, sempre connesso con ciò che i romani chiamavano ‘(h)arena’, cioè (letteralmente) la sabbia, il terreno sabbioso di un anfiteatro per giochi o combattimenti - il valore ‘associativo’ di questa alternanza è tipico. Chi suppone che la ‘dialettica’ sia sempre agonologia, gioco e/o lotta, capisce la reazione di Platone contro i tre tipi di dialettica sopra citati, che voleva sostituire con una dialettica della verità. Che (1) è qualcosa di completamente diverso e (2) è in realtà filosofia. Cfr. *supra pp. 176/179 “il nemico”/“il campione”*.

Psicoanaliticamente (freudianamente) parlando: le tre dialettiche menzionate sopra coprono un atteggiamento di base aggressivo poco nascosto nei confronti dei simili in quanto simili, anche se, nell’ambiente antico, questo si chiamava “gioco” (giostra di parole) o “lotta” (lotta di parole; in francese, molto più chiaramente espresso: “joute d’esprit (oratoire)” (per litigare, discutere).

E’ proprio da questo - dalla confusione tra “aver ragione in un dibattito” e “trovare la verità oggettiva sotto forma di una conversazione, se necessario contenente una dose di argomentazione” - che Platone voleva fuggire!

Ora possiamo vedere quale spudorato grado di disinteresse per la tendenza profonda del rifiuto platonico dei tre dialetti suddetti abbia commesso Nietzsche (1844/1900), il grande critico-materialista-maschilista:

Nietzsche vide nel rifiuto radicale della dialettica della potenza e della distruzione “un’espressione del desiderio nascosto di potere di Platone e della sua invidia del prestigio e del potere di cui godevano gli oratori nell’antichità”. (S. IJsseling, *Retorica e filosofia*, Bilthoven, 1975, 16). L’ autore aggiunge: “Questo è, naturalmente, un punto di vista tipicamente nietzschiano”. La “psicologia” di Nietzsche, antesignana della psicoanalisi freudiana, non vede a priori che il “nascosto” - (cfr. *supra pp. 142; 145 (ermeneutica)*) - potere e tendenze di genere. Eppure una tale mania di interpretazione ha solo valore,

(i) nella misura in cui, effettivamente, l’essere umano reale, “nascosto” a se stesso, è guidato da tendenze inconsce (“pulsioni”) e

(ii) nella misura in cui rivela le tendenze “nascoste” di Nietzsche stesso.

Non piangiamo insieme ai lupi dissacratori, che calunniano Platone a-priori, cioè solo sulla base dei loro assiomi non provati.

***La dialettica socratico-platonica.* (200)**

Non si può separare Platone dal suo maestro, Socrate. Pertanto, integriamo la dialettica di Socrate in quella di Platone.

(1) *La dialettica socratica.* (200/205)

Foulquié, o.c., 15ss., dice giustamente che Socrate, contro i sofisti, - si badi bene contro chi - applica la riduzione eristica all’assurdo, così spesso praticata dai matematici, retori, ecc. contemporanei, per far partire il loro processo di consapevolezza; li mette di fronte al loro stesso cerchio di diavoli, spingendoli, col naso, nelle loro stesse incoerenze.

Foulquié, ibidem, tematizza, dunque, la dialettica costruttiva di Socrate, che si esprime nei *themata*; per esempio, pietà, giustizia, saggezza, -- bellezza, -- coraggio. Da questi, attraverso l’induzione, Socrate costruisce, in forma discorsiva, condita o meno da argomenti, - una definizione di essenza.

Modello applicativo: nel *Theaitetos* (un dialogo di *Platone*), *Theaitetos*, stimolato da Socrate, dà successivamente come definizione essenziale di ‘scienza

1/ esperienza sensoriale, 2/ vera opinione (*doxa*), 3/ vero giudizio, fornito della sua giustificazione (necessità e/o ragione sufficiente o fondamento). Si vede la rifondazione della filosofia, ma non su una base puramente naturale-filosofica, ma su una base generale-filosofica. In altre parole, la filosofia, in tutta la sua portata, decolla solo con Socrate.

Modello applicativo: invece di partire dalla determinazione generale (universale) dell’essere, si può anche partire dal modello privato o addirittura singolare: nel *Menon*, Menon dice che la ‘virtù’ (capire: virtù)

(1) per l’uomo, consiste nel gestire correttamente la politica;

(2) per la donna, in un’economia domestica decente;

MHD 201.

(3) per il bambino, l'essere umano della terza età, una moltitudine di altri, in qualcos'altro. In altre parole, sebbene tutte le persone coinvolte vivano in uno stesso mondo e siano confrontate con lo stesso problema di virtù, tutte, individualmente, hanno il loro proprio, cioè singolare, risp. privato angolo di visione ('occhiali', prospettiva). Questo offre due vantaggi:

(i) la maieutica socratica, attraverso il suo approccio induttivo, introduce un ricco materiale esperienziale (aspetto empirico) e

(ii) non è autoritario, sfuggendo così all'indottrinamento dogmatico.

Quello che viene chiamato "il ciclo della scienza empirica" è chiaramente all'opera qui.

(1) Osservazione (raccolta di fatti): Socrate richiama l'attenzione o (soggetto informativo) sulla scienza o (soggetto normativo) sulla virtù; mette i partner di fronte a entrambi i fenomeni nel loro ambito;

(2)a. abduzione (formazione di ipotesi): improvvisamente si "vede": "È il senso; se la "scienza" è quello, allora capisco la "scienza" come fatto e con quel nome". L'altro: "Se la 'virtù' è il sano governo della polis, nell'ecclesia (assemblea del popolo), allora capisco questa parola e la realtà 'indicata da essa'".

In altre parole, l'"esperienza sensoriale" e la "sana polarità" sono la condizione necessaria e sufficiente per "comprendere" la parola di Socrate e la realtà da essa indicata. La spiegazione è stata trovata.

(2)b. deduzione (derivazione di previsioni verificabili):

(i) "Se la 'scienza' è 'esperienza sensoriale', e se fosse 'vera opinione'? Esaminiamo".

(ii) "Se la 'virtù' è una 'sana amministrazione della politica', cosa succede se la donna, che in linea di principio non partecipa all'ecclesia, si confronta con la 'virtù'? Vediamo".

(2)c Induzione (confronto dell'ipotesi con nuove prove):

(i) non tutti i casi di "opinione vera" sono allo stesso tempo "esperienze sensoriali" (si pensa a qualcuno che calcola con i numeri, per esempio); quindi la definizione è solo privata (falsificazione parziale, verifica parziale);

(ii) "virtù" è, per la moglie di allora, "sana gestione della casa" e non ha nulla a che fare, almeno così sembra, con "sana amministrazione della politica", tranne la "solidità" ("sana" appare, induttivamente, corretta (verifica)); "amministrazione della politica" appare, in quanto amministrazione, ma non della politica, bensì del cerchio della casa, valida (parziale verifica (amministrazione), parziale falsificazione (politica)).

MHD 202.

(2)d. Valore - valutazione (valutazione): alla luce del risultato parziale della verifica, si dovrebbe cercare una migliore definizione. -- Cfr. *Supra p: 10/13*.

Per riassumere: Socrate salva il pensiero ellenico dalla crisi dei fondamenti (matematica, filosofia naturale, retorica)

(i) dalla fondazione della conversazione scientifica; -- tutta la scienza, tutta la retorica e tutta la filosofia include il parlare l'uno con l'altro del tema, se necessario con discussione e/o eristica (confutazione); ebbene, introducendo sistematicamente le definizioni in quella conversazione e giustificandole induttivamente, Socrate insegnò ai suoi contemporanei non semplicemente a parlare o discutere, ma a parlare e argomentare scientificamente, -- e a farlo con la necessaria 'Akribeia' cioè accuratezza scientificamente rigorosa. Se solo tutte le conversazioni di oggi fossero a questo livello! -- Accanto al metodo assiomaticamente deduttivo dei geometri (*Ippocrate di Chio* (-470/-400, *stoicheia*, elementi) e il metodo sperimentale di Anassagora di Klazomenai (-499/-428), il metodo maieutico di Socrate è la terza conquista definitiva del pensiero scientifico.

(ii) Collegando (sintetizzando) l'empirismo e il pensiero speculativo, Socrate ha derubato la percezione (dei sensi) della sua cecità (mancanza di modelli di pensiero) e la "speculazione" della sua vacuità (mancanza di fatti). Vedi *supra pp. 182 (empirismo del Protofilosofo); 186 (empirismo di Isokrates)*. Questa sintesi rimane valida anche oggi. Dopo tutto, come dice Foulquié, la conversazione socratica è un avanti e indietro tra modelli singolari o privati e modelli regolativi (universali).

La maieutica socratica è un fondamento della dimensione profonda-psicologica-paranormologica del pensiero.

A. Lalande, *Vocabolario*, 1968, 589, nota che la "maieutica", praticata da Socrate in diversi dialoghi di Platone, compreso il *Menone*, è il risveglio di contenuti mentali già inconsci negli interlocutori.

(i) G. Rager, *Hypnosis, sophrologie et médecine*, Paris, 1973, 180/181, nota che già il sofista Antifonte di Atene (-480/-411), a Corinto, ad un certo momento, in una stanza dell'agorà, cercava di curare le persone attraverso il linguaggio e, in quel contesto, praticava la lettura dei sogni.

(ii) Socrate chiamava l'arte della coscienza "maieutikè": nel *Theaitetos* (150/1151c) Platone gli fa dire: "La mia maieutikè ha le stesse caratteristiche generali di quelle delle levatrici, tranne che la mia aiuta gli uomini a partorire, non le donne, e guarda le anime nel loro travaglio di parto, non i corpi. (...). Perciò affidati a me che sono figlio di una 'maia' (levatrice) e io stesso una levatrice. Cerca di rispondere alle mie domande nel modo più preciso - akribeia - possibile". In altre parole, Socrate pensava all'interlocutore come autonomo e, nella sua autonomia, ancora avvicinabile in qualche modo, in modo che la consapevolezza da parte sua fosse possibile.

MHD 203.

(iii) Sappiamo che Socrate e Patone risposero a Gorgia di Leontinoi, dove quest'ultimo metteva in discussione la significazione (processo di comunicazione) (vedi sopra p. 181; 188 (*maieutica*)).

Che schifo. Beth, De wijsb. d. Wisk., 31v., dice: “È (...) notevole che Platone - questo appare già molto chiaramente dal (...) *Menone* (un dialogo di *Platone*) - riprenda la terza proposizione di Gorgia, almeno nella misura in cui anche lui considera impossibile la ‘comunicazione’ - nel senso di trasferimento - della ‘conoscenza’ da una testa all’altra. (...) La “comunicazione” non può mai servire, secondo Platone, ad impartire a qualcuno una “conoscenza” che non possedeva prima. Porta solo alla piena consapevolezza ciò che lui/lei - inconsciamente - già “sapeva” in precedenza. Questa è l’arte dell’ostetricia, che Platone fa dimostrare a Socrate più volte”. (o.c., 31).

In altre parole, la ‘conoscenza’ è comunque presente nel pre o nel subconscio (cfr. sopra p. 164 (*Kierkegaard*)). Questo è da qualche parte la vera “psicologia del profondo”.

(iv) C’è, tuttavia, di più.

(1) Secondo *Senofonte di Atene* (-427/-355), un allievo di Socrate, - nelle sue *Memorie di Socrate*, 1:2,

a. Offriva Socrate alle divinità (spesso a casa sua, spesso agli altari pubblici);

b. non rifuggiva dal manticismo (divinazione): era solito affermare che ‘to daimonion’ (il suo daimon personale) gli dava dei segni (‘sêmeinein’); così Socrate contrapponeva questo tipo di manticismo a quello che consiste nel rispondere all’interpretazione delle affermazioni divine (vedi sopra pp. 45/49), - ad es.

Ragione: gli stessi interpreti sanno che sono le divinità che, attraverso questi segni esterni, danno indicazioni.

Per esempio, *Senofonte* (o.c., 4:8,5) dice che Socrate trovò che il suo daimonion era contro di lui considerando la sua difesa una volta che fu accusato in tribunale.

(2) *Platone, Apologia*, 31d, cita Socrate: “Qualcosa può sembrare strano. Qua e là do consigli a tutti e mi occupo praticamente di tutto. Perché (rapimento) non oso agire pubblicamente, parlare al popolo o dare consigli alla polis? È perché, come mi avete sentito spiegare molte volte e in molti luoghi, qualcosa di divino, qualcosa come un daimanion, è venuto da me. È qualcosa che mi accompagna da quando ero bambino, una voce che, quando è il momento, mi impedisce sempre di fare quello che vorrei fare, ma non mi fa mai fare niente.

Conclusione: una voce della fortuna ascoltò Socrate - “grazie a un favore celeste” - che, secondo Platone, diede solo indicazioni imperative, - secondo Senofonte, anche incoraggianti.

A quanto pare, rispetto alla Puthia di Delfoi, Socrate non è in estasi, ma completamente a suo agio.

(3)a. Già *Ploutarchos di Chaironeia* (+45/+125) scrisse una piccola opera “*Peri tou Sokratous daimoniou*” (Il genio di Socrate). Ploutarchos è un filosofo platonico e anche un sacerdote di Delfoi.

(3)b. Il fenomeno della voce interiore è, nella fenomenologia religiosa, frequente. Cfr. *Pinard de la Bullaye, S.J., Les analogies psychologiques*, in: *settimana internazionale di etnologia religiosa*, Parigi, 1926, 77, ondersche.

a. fenomeni profondi, b. ordinari e c. sorprendenti. Tra questi ultimi egli colloca “le parole interiori” (se distinte dalla “voce della coscienza” ordinaria). E A. Poulain, *des grâces d’oraison (traité de théologie mystique)*, Paris, 1901-4, 291ss. (*paroles interieures*), dice che per esempio Santa Teresa d’Avila (*vita*, xxv/xxvii; *castello*, 6: iii/ix) lo testimonia:

“Le parole interiori sono perfettamente chiare (...); l’anima le sente molto più chiaramente che se potessero essere ascoltate attraverso i sensi.

In altre parole, il fenomeno in quanto tale (come percezione) è indiscutibile e, per di più, è presente in persone completamente normali (i disturbati psicologici possono anche sentire tali parole, naturalmente). La vera domanda sta nell’abduzione (vedi *sopra p. 10; 201*): come si può spiegare una tale voce (riduzione regressiva); come è testabile? Socrate sembra aver verificato il risultato (cfr. 13 supra).

MHD 205.

In ogni caso: la voce interiore ‘daimonica’ di Socrate

(1) dimostra, inequivocabilmente, un momento teosofico nel Socrate ‘classico’ (comprensibile-razionale) (cfr. *supra pp. 11 (mitico-teosofico); 12 (orfico-teosofico); 67 (Empedokl. Appl. mod.)*)

(2) insinua che, per Socrate, nella sua dialettica, cioè nella sua tecnica di conversazione, nella misura in cui è veramente maieutica, abduce un momento psico-paranormologico profondo, veramente conforme alla sua stessa percezione: cioè, come Socrate, in se stesso, sperimenta un daimon(ion), così ne abduce uno nell’interno dei suoi interlocutori. Se questo - non è stato storicamente il caso, allora è successo qualcosa di incomprensibile (cfr. *supra p. 102v.*) da un punto di vista ermeneutico-umanista (cfr. *supra p. 56* (‘comprendere’, capire: metodo ermeneutico-umanista); - *142 (applicazione euripidea. mod.)*): allora Socrate non avrebbe mai, mai, pensato che i partner dialettici - una potenza daimonica, possibilmente sotto forma di voce interiore, come lui, fin dalla sua giovinezza, ha sperimentato se stesso, fossero all’opera? L’essenzialità più elementare - il tipico momento ermeneutico (nel senso umano, almeno) era chiaramente evidente! Questo fatto apparentemente ovvio è raramente menzionato nei nostri libri di storia della filosofia razionalista dove si parla di Socrate. Come abbiamo visto - *sopra p. 177vv.* - CSS. Peirce chiamava questo pensiero preferito.

2. La dialettica platonica.

Socrate non era Platone, anche se Platone era il genio - o, piuttosto, in qualche modo, almeno - studente congeniale (cfr. *supra p. ‘congeniale’*). La congenialità non esclude completamente la differenza di “genio”. E questo è il caso. Consideriamo.

(2).1. “Spesso si identifica (la dialettica) con la teoria delle idee. Questo è, a mio parere, fatto in modo del tutto sbagliato. Ciò che, già, può apparire da questo è che Platone parla della ‘dialektike techne’ (vedi *p. 114 supra*), tradotto: la dialettica sia abilità che scienza, l’arte (e la scienza) del discorso”. (EW. Beth, *De wijsb. d. w.*, 32).

MHD 206.

Secondo l'interpretazione di Beth, la dialettica platonica equivale a "l'arte della conversazione" ("fare e rispondere alle domande, chiedere conto a se stessi e agli altri, formulare definizioni nitide, superare le obiezioni, ecc.) In altre parole, la conversazione socratica. Vedi sopra.

(Le idee sono gli eterni paragoni (per Platone) (...), grazie alla cui imitazione (vedi sopra pp. 193/197)

a/ il mondo materiale dei corpi che ci circondano diventa parte dell'essere, e

b/ la mente pensante dell'uomo acquisisce verità e saggezza ("methexis"). (...).

La rivelazione (divina) ("fèchè") ci ha consegnato ciò che chiamiamo "realtà".

a/ non nascono dall'uno e dai molti (vedi sopra p. 5),

b/ ma anche qualcosa che è determinato ("peras") e porta indeterminatezza ("apeiria") (cfr. sopra p. 4 (*materia primordiale*)) come due momenti intrecciati ("xumfuton").

Questo implica che - visto come stanno le cose - per ognuna di queste cose dovremmo cercare e - visto che c'è una cosa simile in lui - trovare un modello (un'"idea"). (...) le divinità (...) ci hanno tramandato questo modo di 'historia' (vedi sopra p. 2 (*ricerca*)), di imparare dagli altri e di trasmettere l'apprendimento agli altri". (O. Willmann, *gesch.d. Id.*, I, 1/3).

Nessuno sa meglio dell'assolutamente platonico Willmann che la tecnica di conversazione di cui parla Beth, nonostante l'interpretazione piuttosto ingenua-matematica di Beth, aveva essenzialmente come contenuto (di domande e risposte avanti e indietro in un contesto di gruppo e induttivo - conversazione socratica volta a definire) l'esplorazione delle idee - e non, come insinua erroneamente Beth, - teoria delle idee - che sarebbe fin troppo dogmatico-matematica, in stile parmenideo, per inciso.

(2).3. Dove Beth ha ragione, è nella sua affermazione che, ad un certo punto, Platone vide la 'stoicheiosis' (vedi sopra p. 2), cioè il collegamento degli 'elementi' in una coerenza di idee (vedi sopra p. 1955f. (i tre tipi di 'partecipazione'), come uno dei possibili compiti subordinati dell'esplorazione delle idee (cfr. Beth, *The Philosophy of Mathematics*, 36ss.).

MHD 207.

(2).4. Dove Beth, naturalmente, ha anche ragione, è l' "anamnesi" (memoria).-- Già Socrate aveva indicato o ciò che era presente nell'inconscio (dei concetti; vedi *sopra p. 202v.*) o, forse, il daimonico in quell'inconscio (vedi *sopra p. 203v.*).

Beth - e secondo me giustamente - considera la teoria della memoria (in realtà: un'abduzione dell'anamnesi, niente di più; nessuna credenza reale e completa della reincarnazione) come (ciò che lui chiama) 'un'ipotesi ad hoc' (cioè qualcosa che si inserisce nello stallo di Platone come un'abduzione). Questa 'memoria' da una precedente esistenza nel mondo delle idee (che Platone chiama invariabilmente 'kosmos noëtos', cioè (semplicemente) il mondo delle idee) 'spiega' (una delle possibili ragioni necessarie e/o sufficienti) perché uno 'capisce' (costituisce la comprensione) e l'altro non 'capisce' (non arriva alla 'comprensione').

Come mod. applicativo si cita l'insegnabilità del buon comportamento morale-sociale (eth.-pol.). "La virtù (cioè l'eth.-pol. La virtù (cioè la buona condotta eth.-pol. e la 'virtù') è, in una persona, non dovuta alla sua natura ('fysei'), -- anche non dovuta al processo di apprendimento ('didakton'), ma colui, che ottiene una parte in essa (vedi sopra 'methexis'; p. 195) diventa lui/lei. 195) a lui/lei diventa una "quota" attraverso "la 'moira' divina (opera distributiva; cfr. *supra*, ma come forza naturale, p. 153), 'Aneu nou', senza 'nous' (vedi sopra p. 119f; --sforzo intellettuale)". Così lo stesso Platone nel suo dialogo 'Menon'.

Come seconda applicazione mod. Beth stesso fa notare che, nello 'Stato' (un dialogo), Platone contesta l'opinione che si possa "entrare nella conoscenza in un'anima, come si dà la vista a un cieco". Ognuno ha, secondo Platone, nella sua anima, una capacità e un organo di apprendimento. Si tratta di distogliere quest'organo con tutta l'anima dalle cose visibili e periture verso le idee invisibili e imperiture, che Platone chiama il vero "essere" e che si riassumono nell'unica idea del "bene" onnipresente. (o.c 32). Come sottolinea Beth, Platon stesso non lo ricorda.

Ultima appl. mod.: nello stesso 'Stato' Platone vede nella matematica come teoria delle 'forme' (strutture) quantitative indipendenti proprio il mezzo 'ideale' per praticare l'ascesi (spegnersi) del 'nous' (spirito) in essa. Non di più, nell'essenza della sua dialettica. (Beth, o.c., 32v.).

MHD 208.

Espressione. -- Interpretazione platonica della figura di Eurudikè.

G. Schwab, *Miti e saghe greche*, Utr./Antw., 1959, 57/62, racconta, in modo un po' pomposo, le disavventure di Eurudikè.

(1) Eurudikè è la più attraente delle Naiadi, ninfe di fiume.

(a) Viene sposata dal mitico cantante Orfeo, che è un appoloniano (e quindi ouranico, dove Eurudikè è ctonio).

(b) La sua beatitudine coniugale fu molto breve: con i suoi compagni di gioco, Eurudikè andò, un giorno, a ballare, su un prato o campo verde. Ma è inseguita dalla divinità agricola Aristaios, che vigila sia sull'agricoltura che sull'allevamento del bestiame. Mentre balla, viene morsa mortalmente da una vipera al tallone, in seguito alla quale va sotto terra" (vedi sopra p. 161; 168). Lasciando Orfeo inconsolabile.

(2) Visto con un occhio platonico, cioè abdotto, questo va nella seguente direzione.

(a) Il concreto-individuo (vedi sopra a pagina 5 (realtà volitiva)) è pensato via. Rimane l'astratto: la donna, la ninfa delle correnti d'acqua, la danza sul campo verde, il matrimonio con l'uomo o il marito, ecc.

(b) Se possibile, il momento matematico è rapito: qui, ad esempio, una ninfa contro molte ninfe (vedi sopra p. 206).

(c) diacronicamente, la storia (processo mitico) si riduce a una seconda astrazione: l'uomo ouranico sposato con la donna ctonia li perde dopo pochissimo tempo (che è una tipica struttura mitologica: vedi sopra pp. 112; 133; 137;

Di passaggio: gli strutturalisti attuali (vedi sopra p. 2 (stoicheiosi); 48 (in basso); 90 (elaborazione binaria); 91v. (teoria dei sistemi); 101vv. (ragionamento analogico)) trovano in questa stessa riduzione platonizzante (riduzione) all'astrazione buono come il fine ultimo delle loro analisi).

(d) infine, Platone situa tutto ciò che precede nel "il" bene, cioè l'idea sommaria - senza più, se necessario per grado ascendente (gli esseri superiori, le idee, comprendono di più, sotto se stessi, di quelli inferiori, cioè le idee private).

Osservazione finale.

(1) I romantici tedeschi (vedi sopra p. 166 e seguenti) ci hanno lasciato un detto che è interamente applicabile al lato tipicamente platonico della dialettica discussa sopra: “Grau, mein freund, ist alle theory. Grün des lebens goldner Baum”. “Grau, amico mio, è una teoria. Verde della vita albero d’oro”.

Basta passare attraverso le “analisi” strutturaliste, per esempio, per incontrare di nuovo la devitalizzazione (vedi sopra p. 162f.). La ‘scienza’ socratico-platonica con il suo metodo di induzione, i suoi ‘abstracta’ (entità meramente comprensibili), ha effettivamente ristabilito il ‘ragionamento’ parmenideo-zenoniano (vedi p. 14 ss. sopra) e anche il ‘ragionamento’ protosofista (vedi p. 180 ss. sopra), e, allo stesso tempo, ha stabilito ancora più saldamente il processo di devitalizzazione.

(2) Il “cerchio del diavolo” della dialettica.

P. Foulquié, *La dialectique*, Parigi, 1949, 21, ci dà i mezzi di riflessione di Platone: “Credo che abbiate notato che i giovani, una volta assaggiata la dialettica, **(a)** ne abusano, **(b)** ne fanno un gioco. Che **(c)** lo usano per contraddire incessantemente. Che essi **(d)** sulla scia di coloro che li confutano (vedi sopra p. 9; 15 (*eristica*); ecc.), a loro volta, li confutano (vedi sopra p. 185). Come giovani cani trovano piacere nel tirare e strappare, con il ragionamento, coloro che si avvicinano a loro” (*Platone, Lo Stato*, 7, 539b).

(3) Tutto ciò non impedisce che la dialettica, come Platone (Socrate) la lanciò una volta come “nuova filosofia”, abbia un nucleo utile. Ma questo è il concetto arcaico di base di “methexis” (partecipazione) sottolineato da M. Eliade (vedi sopra p. 196v.). Saremo in grado di farne uso in seguito.

Anche l’idea come concetto, che è attiva per e nelle cose e nei processi (idea-forza). Cfr. A. Fouillée (1838/1912), che concepisce tutti i contenuti della coscienza come energie causali (cfr. *supra* p. 92v.) e attivanti.

(4) Effetti collaterali.

L'acadèmeis (accademia), la scuola di Platon, sta già attraversando delle fasi:

1. l'accademia più antica, che elabora il platonismo dei suoi ultimi anni, cioè il platonismo puthagoreo (le idee sono forme numeriche trascendentali (vedi *sopra p. 4v.*)

2. L'accademia scettica (cfr. *supra p. 65*),

2a. La Seconda Accademia (Arkesilaos (-314/-240)),

2b. La terza accademia (Karneades (-214/-129));

2c. La quarta accademia (Filone, il maestro degli eclettici romani (vedi *sopra p. 65*) MT. Cicerone (1-106/-43));

2d. quinta accademia (Antiochos; T.Varro (-116/-27; più eclettico); -- entrambe le ultime fasi sono un allentamento dallo scetticismo metodico e una riogmatizzazione (eclettica).

3. Il neoplatonismo (+205/+600) è un platonismo puthagoreo che diventa pienamente teosofico (vedi *sopra p. 12 (Orfismo)*; 67vv. (*Empedocle*); 202/205 (*Socrate*)), nello spirito della tarda antichità, con le sue influenze orientali.

Conclusione: I postumi di Platon sono semplicemente enormi. La ragione è, apparentemente, l'apertura radicale della dialettica come tecnica di conversazione, che ha permesso di far fronte al variare dello spirito dei tempi e dei problemi dell'epoca.

b. Le filosofie peipatetiche (aristoteliche). (210/238)

Aristotele di Stageira (-384/-322), il fondatore dell'idealismo immanente, che sostiene che le 'idee' sono nelle cose (immanenti) e nei loro processi;

Aristotele fu per vent'anni allievo di Platone; gli fu affidata l'educazione di Alessandro il Grande (vedi *sopra p. 187*); nel -335 fondò il peripatos (la sua scuola ad Atene). I peripatetici più anziani: Theofrastos di Eresos (lesbos) (-371/-288) maestro di scuola (-322/-288); Aristoxenos di Taranton (-370/); Eudèmos; Dikaiarchos; Dèmètrios v. Faleron, e altri.

1. L'aristotelismo come concezione della religione. (210/216)

a. W. Jaeger *Paideia*, I, 208, dice che troviamo la vera mitologia nel nucleo stesso del pensiero di Aristotele; come appl. mod. egli dà l''amore' (minnedrift) dell'essere all'immobile 'mover', che, come una sorta di divinità onnipresente, 'muove' l'universo, cioè lo fa passare attraverso il processo di creazione e decadenza.

MHD 211.

b. *P. van Schilfgaarde, Aristotele, L'Aia, 1965, 11, dice: "Nella filosofia di Aristotele la fertilità, la procreazione, la creazione, vengono in primo piano. Senza dubbio lui e Aleksandros hanno avuto le grandi conversazioni sugli dei samotiani".*

Una parola di spiegazione.

(a) Nel -334 Aleksandros, con quarantamila soldati, attraversa il Traghetto dell'Inferno. Molto tempo dopo si trova, con successo, sulle rive dell'Hufasis, un affluente dell'Indo (oggi Shindu, l'Indo). Lì, sul confine orientale del suo vasto impero, erige una pietra d'altare come segno di confine, in cui è iscritto: "A Herakles e ai kabeiroi di Samotraccia".

Herakles è un eroe tipico (vedi *sopra pp. 155/165: Herakleidai di Euripide; 190v.: etica/politica eroica dei Kunics*). -- I cabiri, i kabir, erano chiamati dagli Elleni 'le grandi divinità' ('megaloï theoi' ('megaloï daimones' anche)). Queste divinità samotakiane - Aksiokerses e suo figlio Kadmilos, le dee Aksiokersa e Aksiëros - erano venerate sull'isola di Samothrakè (Samo.thraikè) fin dai tempi arcaici. Riti fallici (vedi *sopra pp. 56/64 (specialmente 61): il 'fuoco' sempre vivo e - vivificante, 124/128 (Zeus-idaïos-religione di Euripide, interpretatoitherically); 148/150 (il momento dionisiaco)*).

Ulteriore asilo (vedi *sopra pp. 156/159*) e protezione marittima erano collegati ai 'misteri' samotirici (vedi *sopra pp. 124/126 (concetto di iniziazione)*).

I Kabeiroi erano venerati anche nella patria di Aleksandros in Macedonia. Secondo Aristofane di Atene (-450/-385), la Pace (una commedia), c'erano stati a lungo ad Atene degli iniziati ai Misteri Samotracei. Anche il grande oratore Dèmostenès di Atene (-384/-322) vi allude.

Questi misteri erano, per inciso, legati a quelli di Dèmètèr, la dea della terra, e di Dionusos.

Secondo Plutarco di Chaironeia (+45/+125), precursore della teosofia neoplatonica, il re Filippo II (-382/-336), padre di Aleksandros il Grande, e la successiva regina Olumpias, sua madre, furono iniziati ai Misteri Samotraici da bambini.

Conclusione: è molto probabile che Aristotele conoscesse bene questi misteri.

MHD 212.

(b) FWJ. Schelling (vedi *sopra p. 166*) scrisse, nel 1816, un saggio sulle divinità di Samotraccia, -- prova che il tema è sopravvissuto all'antichità.

Van Schilfgaarde, o.c., 75v., applica lo schema del terreno generativo come segue.

(a) L'affermazione conclusiva o sillogismo può essere schematizzata come segue: B è A (ogni uomo è mortale); bene: C è B (Socrate è un uomo); quindi C è A (Socrate è mortale). Oppure, o.c. 73, messo in un altro modo: il termine di mezzo B (essere umano) collega il maggiore (mortale) con il minore (Socrate),--per cui A è detto maggiore, perché ha una grandezza (denotazione) maggiore del termine di mezzo (ci sono più esseri mortali che solo esseri umani); C è detto minore, perché la sua grandezza è minore di quella del termine di mezzo (Socrate è una istanza di essere umano).

(b) “Il termine intermedio - B (l'idea di ‘uomo’ come appartenente contemporaneamente a ‘mortale’ e ‘Socrate’) - Aristotele chiama il ‘terreno’ (‘aition’). - La scienza inizia con il “terreno” o “causa”. La causa, del resto, fa nascere, come nell'accoppiamento, il seme maschile.

Nel sillogismo è attivo, vivente e contante: può essere paragonato a un albero genealogico vivente e creatore (...). (o.c., 75)

(c) “Si può intendere il sillogismo come una forma rigorosa e dimostrativa della conversazione di Socrate (cfr. *supra pp. 200/205* (la dialettica di Socrate).-- Anche la conversazione è un'attività viva e fecondante.

(a) Inizia con una domanda. Si riferisce al terminus minor, il termine di conclusione (C = Socrate): “Come è questa particolarità (con questo ‘tode ti’, ‘questo-qui-e-ora’, nel gioco linguistico aristotelico, che indica il concreto-individuale)?”

In altre parole, come è possibile incorporare quel ‘questo-qui-e-ora’ (C = Socrate) in una costruzione scientifica (più avanti su questa ‘W’)?

(b) L’”architetto” di questa struttura è il termine intermedio (B = uomo come comprensivo di C (Socrate come esemplare) e a sua volta comprensivo di A (mortale)):

(a) Il discorso conclusivo non è una derivazione da due proposizioni: una tale derivazione non potrebbe mai contenere qualcosa di nuovo, qualcosa di diverso, da ciò che è già stato detto nelle proposizioni precedenti.

MHD 213.

Sarebbe sempre una ‘petitio principii’ (‘circolo vizioso’ o ragionamento circolare).

(b) La conclusione non ragiona verso la conclusione. Parte dalla conclusione, vuole giustificarla: dispone (cfr. *supra* p. 2 (*stoicheiosis*)) particolarità (C = Socrate, cioè S (singolare), o, anche, P (privato) e generalità (B = uomo; A = mortale; cioè U (universale)) nell’ordine futuro (‘*stoicheiosis*’). Questo crea un insieme scientificamente valido”.

(c) “Il sillogismo è usato solo raramente in modo esplicito, ma è silenziosamente sullo sfondo di ogni argomento scientifico.

(1) La sua (...) “verità” si basa su un contenuto commerciale o “materiale”.

(2) Il suo carattere imperativo, la sua “correttezza” (cioè la conseguenza logica o il rigore) deriva dalla sua “forma”. -- Questo duplice contenuto e validità imperativa, sostanza e forma (forza) -- caratterizzano la filosofia e la scienza di Aristotele”.

(d) Aristotele distingue diverse ‘figure’ (si pensi al corso del primo anno: figura chiave ab- e induttiva) (...). L’esempio dato qui - il tipo o figura deduttiva - è chiamato “prima figura”. Gli altri dipendono da esso”. (cfr. *supra* p. 10vv. (*abduzione*; *de-d.*; *ri-d. o in-d.*); 201 (*riduzione Socr. con momenti ab-, de-, ind.*)).”.

(e) “Il successore di Aristotele, Theofrastos (vedi sopra p. 210) ha esaminato, in particolare, il ragionamento di chiusura ipotetica. Il ragionamento ‘retorico’ si concentra su probabilità o indicazioni”. (o.c. 76)

N. Rescher, *Hypothetical reasoning*, Amsterdam, 1964, ha studiato tali ipotesi, cioè incerte (‘problematiche’) o sospette (‘improbabili’) o, addirittura, assunte come ‘false’.

Anche A. Meinong (1853/1921), (*Gegenstandstheorie*); ueber *Annahmen*, Leipzig, 1910-2, tratta questi ragionamenti ‘retorici’ (cfr. *supra* pp. 184/186 (*Retorica*)).

La distinzione di Aristotele tra ragionamento apodittico (prove scientifiche) e ragionamento “dialettico” (discorso retorico) si basa su questo. Quest’ultimo parte da ciò che anche l’interlocutore (uditore) assume (rapporto come base dell’argomentazione).

MHD 214.

Cfr. *supra* p. 181 (la critica di Gorgia alle possibilità di comprensione); 188 (la costruzione di Socrate delle possibilità di comprensione); 203; 207.

In altre parole, tra gli scienziati, la comprensione si basa su dati logicamente certi (apodittici) (osservazioni ('fatti') e riduzioni); tra i non scienziati - le grandi masse - Aristotele prevede una base costruttiva, cioè quella su cui concordano (premesse certe e incerte o 'dialettiche') osservazioni ('fatti') e riduzioni: per esempio in tribunale, in assemblea pubblica, nella conversazione ordinaria, nel discorso 'accademico'.

Nota - In questa visione rigorosa c'è una critica dell'ideologia (cfr. *supra* pp. 21/24 (metateoria); 173 (idolocritica)): l'"ideologia" ha l'aspetto di un ragionamento rigoroso; la scienza è un ragionamento rigoroso. Tutta la propaganda, che si adorna di argomenti 'scientifici', - tutta la pubblicità, che vuole essere 'scientifica', ecc. Di solito sono 'dialettici' (= retorici), non apodittici. Questo implica che gli aristotelici sono difficili da manipolare, cioè possono essere influenzati dalla retorica. Quelli volenterosi (vedi *sopra* p. 32 (metodo della tenacia); - 33 (metodo dell'autorità) - 177v. (metodo aprioristico)), i metodi ortodossi e/o liberali devono cedere il passo al metodo sensibile, cioè scientifico, che distingue rigorosamente tra "apodittico" e "retorico" ("dialettico"). Immediatamente ogni indottrinamento viene interrotto.

Questa rigida distinzione tra gioco linguistico "apodittico-scientifico" e "retorico-dialettico" (vedi *sopra* p. 33 e seguenti) è anche sostenuta, tra l'altro, dalla distinzione tra conversazione "pragmatica" e "(puramente logica)" (argomentativa). (Wittgenstein)) è anche alla base, per esempio, della distinzione tra conversazione "pragmatica" e "meramente logica" (argomentativa). Cfr. *supra* p. 79.

Nota: L'idea di Max Scheler di conformità (generativa) tra religione e 'scienza' (scienza professionale, scienza filosofica) ha qui una curiosa applicazione. Cfr. *supra* p. 64 (Herakl.); 162 (Eurip.) 196v. (Platone). Aristotele vede, nella scienza rigorosa del ragionamento, un generarsi, una generazione, sull'estensione delle religioni generative di Hellas. Così che in quelle religioni c'è un modello di 'pensiero' come processo, processo generativo.

MHD 215.

c. O. Willmann, *Abriss der Philosophie (philosophische Propädeutik)*, Wien, 1959, 409/433 (*Latentes und entwickeltes sein*), vede, oltre all'espansione mentale orientata allo scopo (Jaeger; cfr. *supra* p. 210) e alla struttura processuale generativa (van Schilfgaard; cfr. *supra* p. 210/214), il momento ge(n)netico: "Il bisogno di poter utilizzare il momento vitale-psichico è una preoccupazione importante della mente umana. 210) e la struttura del processo generativo (van Schilfgaard; cfr. *supra* pp. 210/214), il momento ge(n)netico: "Aristotele riconosce la necessità di includere un principio vitale-psichico o organico nei concetti di base. Non rifiuta nemmeno il mito:

(i) **gli** spiriti della vita delle piante potrebbero essere chiamati "ninfe" (vedi *sopra* p. 208) e "hamadruads" ("hama.druas" = "druas", driade, che è una cosa sola con un albero (specialmente: quercia)); (...);

(ii) **Il** cielo, come origine del movimento, può essere chiamato "animato".

(iii) In un certo senso (cfr. *supra* p. 101vv. (*ragionamento analogico*)) tutti gli esseri della natura hanno 'vita' " (o.c., 410).

Willmann aggiunge (*ibid.*): la parola 'fusus' (natura) è un'espressione appropriata per il momento vitale. "Fusus" significa, dopo tutto,

a/ La forza motrice, in, dietro il processo,

b/ lo sviluppo, il processo di crescita stesso,

c/ la cosa così creata, il prodotto del processo (causa, processo, risultato).

Nota -- O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 479, lo spiega ulteriormente: "Con la sistesi 'dunamis/ energeia' (lat.: 'potentia/ actus'; essere potenziale o possibile/ essere effettivo o realizzato), prima di tutto, il processo organico sta davanti ad Aristotele.

(i) **L'**essere vivente esiste nel seme, 'dunamei', potenziale, come qualcosa che esiste solo nella disposizione;

(ii) **dall'**altro lato, nel suo stato pienamente sviluppato, "energeiai", effettivo, come qualcosa di elaborato. -- Così 'dunamis' (potenziale, disposizione, disposizione) sta in relazione a 'energeia' (atto, realizzazione) prima di tutto come uno stato germinale in relazione a uno stato di maturità, (...);

Conclusione: due periodi di esistenza dello stesso essere".

O. Willmann, *Abriss*, aggiunge uno schema metodologico a ciò che precede: "Quando il movimento del pensiero segue da vicino come qualcosa si è sviluppato dall'inizio, allora è genetico (da 'gennètikkos', -- ciò che appartiene all'origine; quindi meglio scritto come 'gennetico'.

MHD 216

Pensiamo “gen(n)icamente”: quando per esempio

1. Seguire da vicino il divenire di una pianta o
2. La creazione di un impero o
3. Controllare la storia di un’opera letteraria, dalla sua prima concezione al suo completamento.

Noi concepiamo ‘geneticamente’ le forme spaziali quando (...) concepiamo il cerchio come un prodotto di rotazione.

5. Intendiamo una famiglia di parole come “genetica”, se la consideriamo come se crescesse dalle sue radici,

6. un articolo del lessico, quando dal significato della radice si ricavano i vari significati”.

Soprattutto Aristotele stesso ci ha mostrato il metodo genetico, partendo sempre dai suoi predecessori e contemporanei, per costruire uno stato problematico (cfr. *supra* p. 73: *Appl. Anax. mod.*), prima di parlare lui stesso: Egli si situa nella tradizione (ermeneutica della tradizione) e non ha la pretesa autocelebrativa o liberale di aver “trovato tutto da solo”. Eppure non cade mai nell’ortodossia: era troppo personale per questo (cfr. *supra* pp. 32/33: *Herakl. Analogon*; 214).

Implica anche che Aristotele pensa in modo creativamente eclettico (vedi *sopra* p. 65): egli fonda un nuovo sistema, davvero enciclopedico.

Conclusione: quando esaminiamo lo stile di culto di Aristotele, ci troviamo di fronte a un fatto impressionante, che vale ancora oggi come ‘ktema es aei’ (Thukudides).

Rispetto a Puthagaras, che postulava forme numeriche cosmiche come abduzioni (axiomata) (vedi *sopra* p. 4 ss.), a Platone, che postulava idee come abduzioni (vedi *sopra* p. 193 ss.), Aristotele è chiaramente altrettanto idealista - nel senso ampio di postulare ‘realità immaginative’ -, ma geneticamente - più immanente. Le forme numeriche e le idee sono, nel sistema di Aristotele, molto più organicamente fuse con la realtà vivente e storica. In questo senso, è più “realista”, più vicino alla realtà, nel senso di “molto più in contatto con la percezione”. Questo tratto rimarrà con l’aristotelismo più tardi, nelle sue molte fasi, fino all’esagerazione, in modo che una dose di ‘platonizzazione’, come correttivo, funzionerà favorevolmente.

MD 217.

2. L'aristotelismo come teoria della scienza. (317/338)

L'abbiamo sentito, soprattutto da Van Schilfgaarde: il pensiero aristotelico vuole essere - per quanto possibile - apodittico e, quindi, puramente scientifico.

EW. Beth, *La filosofia della matematica*, 63vv. Delinea, con precisione, la teoria della scienza di Aristotele come segue. Riguarda, apparentemente, la scienza deduttiva o, meglio, abduttivo-deduttiva. Beth elenca il sistema (coll. struct.) 'W' di proposizione e di.

1. Tutte le proposizioni di W si riferiscono a una certa area di oggetti "reali". (217/236). Beth chiama questo "realismo" aristotelico.

Tuttavia, ci sono due commenti.

(1) Secondo Van Schilfgaarde questo dovrebbe essere inteso come segue.

(a) Per Platone (*vedi sopra p. 193f*) e Immanuel Kant (1724/1804), il più grande pensatore dell'illuminismo europeo (*vedi sopra p. 24*), la 'scienza' sta nella relazione interna tra i giudizi, - nel potere creativo 'autonomo', quindi, della mia 'ragione', che 'costruisce' la 'cosa', come ad esempio accade nella geometria. (...) In accordo con questo, le parole conclusive (*vedi sopra p. 212v (sillogismo)*) hanno un significato puramente 'formale' (cioè, che prescinde da qualsiasi contenuto dei giudizi), regolativo.

(b) Per Aristotele e GFW. Hegel (1770/1831), il fondatore della dialettica romantica (*vedi sopra p. 166f.*), la 'scienza' sta nel mio incontro o 'conversazione' con la 'cosa', che si rivela in quella conversazione.

Per loro il giudizio (o tesi) non è un atto indipendente della mia ragione, ma una testimonianza, (sotto forma di) un'affermazione o un rifiuto, della "cosa". In accordo con questo, per Aristotele e Hegel il discorso conclusivo (sillogismo) (...) ha un potere costruttivo, 'costitutivo'.

In altre parole, a partire da Platone e Aristotele, circolano due concezioni radicalmente diverse ("interpretazioni", abduzioni, niente di più) della "scienza", che si completano creativamente-ecletticamente (*vedi alto p. 65*). -

(2) G. Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik*, Stuttgart, 1962, 11, dice: "Esiste (!) un 'campo' ('oggetto') totale del nostro pensiero.

MHD 218.

Questo campo è senza limiti. Comprende tutto, - che è reale e irreale, - che è stato pensato e non ancora pensato, - che è contraddittorio e incongruo, - che è possibile e impossibile. Perché ‘impensabile’ non è niente. Nemmeno l’”impensabile”. Perché, per il fatto stesso, è già ‘pensato’”.

Jacoby è un rabbioso difensore, in modo moderno-contemporaneo, della logica di Aristotele contro le pretese dei logici (cioè coloro che praticano la logica matematica). Ha interpretato correttamente il concetto di essere di Aristotele: tutto ciò che non è il nulla assoluto è ‘qualcosa’, e quindi, in ogni caso, ‘reale’. Anche gli assiomi (abduzioni) della matematica moderna e delle logiche assiomatico-deduttive. Si pensa agli assiomi delle geometrie non euclidiche. Se Aristotele fosse vivo oggi, nell’applicare il suo concetto di essere, parlerebbe con assoluta certezza come ad esempio Jacoby, il suo interprete.

G. Jacoby, o.c., 21 ss., si oppone giustamente a ciò che chiama “ontologizzazione” della logica aristotelica. Ragione: la logica pura di Aristotele guarda, nell’”essere” (cioè il non-nulla; cfr. *supra* pp. 9; 14 (*fallacia parmenideo-zenonica* 74v. (*fallacia di Gershenson e Greenberg*))), solo ai momenti part-identici e li separa dalla totalità dell’essere (cioè dalla realtà vivente-non soddisfatta). Ma, all’interno di questa complementazione tipicamente logica, rimane il fatto che tutto ciò che è, (come oggetto di pensiero (campo di pensiero)), è oggetto di pensiero e quindi logico.

Conclusione: la dicotomia (complementarità) della scienza platonica kantiana delle idee e/o del contenuto del pensiero, da un lato, e della scienza aristotelico-ellenica della realtà, dall’altro, è solo, come detto sopra (p. 217), apparente: l’una concezione non può esistere senza l’altra e viceversa. Di più: è proprio a causa di questa dicotomia che nascono l’una e l’altra scienza.

Digressione sull’”ontologia”.

cfr. *supra* p. 9 (“ontologia” parmenideo-zenonica (meglio: “teoria della continuità”)); soprattutto 5 (*il differenziale “pieno, parte, non - identico”*).

L'ontologia aristotelica - Platone, al contrario di Parmenide e Zenone, aveva già intrapreso questa strada - è essenzialmente identitaria, cioè incentrata sull'identità (o sulle identità).

(1) *Ch. Lahr, Logique*, 537s., dice: “Non datur scientia de individuo” (una massima scolastica della metà del secolo, (11: *Biolog. Appl. mod.*) che significa: “Non c'è ‘scienza’ (possibile) riguardo all'individuo (concreto -)”). Lahr dà due ragioni.

a. Sincrono:

“In tutta la natura non ci sono due esseri o due fatti che siano assolutamente identici” (o.c., 537). Conseguenza: le definizioni, le leggi, la tipologia, ecc. (vedi sopra, ad esempio, p. 111/112) dovrebbero, per essere strettamente fedeli alla realtà, essere rifiutate. (vedi sopra ad es. p. 111/112) dovrebbe, per essere strettamente fedele alla realtà (“realistico”), essere abdotto per ogni essere, ogni fatto - preso singolarmente. Compito banale e infinito, naturalmente, data la ricchezza banale e infinita degli esseri e dei fatti della realtà, ‘essere’.

b. Diacronico:

“Supponendo che si riesca a rapire (definizioni, leggi, tipologie riguardanti qualsiasi essere, qualsiasi fatto), resta il fatto che ogni individuo è in continuo cambiamento e che il fatto sorge e scompare. (...).

“Se un oggetto cambia in modo continuo, non può mai essere “conosciuto”; perché, man mano che lo si esamina, diventa, rispetto a se stesso, diverso, e non si può “sapere” se esiste ancora o cosa è diventato.” (Platone, Kr.)

L'individuo non può quindi diventare un oggetto di “scienza”:

(a) la molteplicità infinita, l'estrema complessità,

(b) la sua mobilità eterna è un ostacolo assoluto a questo”.

Così tanto per Lahr. Ma è chiaro che ciò che si intende qui non è il concetto generale di ‘scienza’, ma il concetto molto privato di ‘scienza dell'assolutamente identico nello spazio (synchr.) e nel tempo (diachr.)’, soprattutto quando parla Platone (e Kant).

In altre parole, siamo qui di fronte a una seconda dicotomia (complementazione) - accanto a quella della scienza come interconnessione dei contenuti intellettuali e come “linguaggio” della realtà stessa (vedi sopra p. 217) - cioè quella che attribuisce alla “scienza” come suo oggetto il completamente identico e quella che, oltre al completamente identico, attribuisce alla “scienza” come suo oggetto anche il non completamente identico

MHD 220.

(2) M. Müller/ A. Halder -*Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel / Wien, 1959- 228, nota che il romanticismo (vedi sopra p. 166f.) concepisce l'”essere” di un essere o dell'essere-senza-più in un modo nuovo, cioè come la realtà incomparabile-unica, volitiva (vedi sopra p. 5). Quindi, per esempio, un evento, una persona o più persone, un atto culturale. Si può facilmente aggiungere: un paesaggio.

C'è, a rigore, nella sua piena identità con se stesso, un solo Aristotele, un solo Euripide. C'è, presa volontariamente (si dice anche, nel gioco linguistico della metà del secolo scorso: ‘materialmente’ presa, in opposizione a ‘formalmente’ o parzialmente) una sola città di Atene. C'è, sempre ‘materialmente’ o secondo l'identità assoluta con se stessi (riflessivamente, in loop), una sola figura teatrale delle opere di Euripide, che è e si chiama Makaria (vedi sopra p.; 155/167; 144).-- A questa, sempre romanticamente, corrisponde la comprensione individuale, che è una vera e propria ‘comprensione’, ma non scientifica nel senso di conoscenza strutturale e/o di struttura (somiglianza/struttura distributiva; coerenza/str. collettiva). Scienza” del singolare, sulla base della dicotomia: “questo-qui-e-ora”/il resto di tutto ciò che è di fatto” Questo è il complemento individuale o ideografico.

(2).bis. M. Müller/ A. Halder, *Herd. kl. phil. Wb.*, 100, dice che, per quanto riguarda la “logica: oltre alle tradizionali scuole di pensiero aristoteliche e logistiche recenti, esiste una logica “metafisica”, che vede il tutto come cornice dell'essere e del pensare e, subito, situa in quel “tutto” tutto ciò che aiuta quel tutto ad esistere - ogni essere concreto. Come una possibile applicazione, i teorici citano la logica dialettica di Hegel.

In altre parole, dove il romanticismo - vedi sopra (*unicità; vedi anche sopra p. 112 (tipo come insieme di individui)*) - vede e vuole capire la singolarità (anche se questo è il suo proprio tipo di ‘comprensione’), lì apre l'occhio dell'essere umano puramente scientifico alla concretezza, alla fusione, alla totalità -- ora non nel senso astratto della teoria dei sistemi (*vedi sopra p. 91v.*), -- ma nel senso vivo - organico della ‘totalità’.

MHD 221.

Nota - “Organismo” è un termine che spesso viene confuso con il pensiero concreto. Motivo: si confonde la totalità concreta (‘totalità’) con la totalità astratta (parzialmente identica)-- Cfr. *supra* p. 40vv. (*Herakl. ‘totalità: in primo luogo hylic*); 127vv. (Euripide. ‘totalità’, di nuovo in primo luogo hylic (aitheric)); --fuori p. 80vv. (La “totalità” di Anassagora, unitario-teorico piuttosto che ilico e, quindi, astratto).

Storicamente parlando: il romanticismo pensa e individuale e totale; ma si astraе, da quel tutto, o l’individuo (*vedi sopra* p. 162v.), come Kierkegaard, o la totalità (*come sopra* p. 40; 142), come Marx (sulla scia di Hegel). Ascolta come Kierkegaard, dalla sua esagerazione, mette in evidenza l’esagerazione di Hegel.

“Quante volte non ho sviluppato che Hegel, in effetti - come un pagano - fa degli uomini una specie dotata di ragione. Motivo: in una specie animale (*cfr. sopra* p. 111v. (*induzione tipologica*)), l’individuo ha sempre meno significato della specie. La ‘specie dell’uomo’ ha la caratteristica speciale - proprio perché ogni individuo è creato a immagine di Dio - che l’individuo è superiore alla ‘specie’. Certo, questo può essere frainteso ed è stato paurosamente abusato. Ma questo è il cristianesimo. Ed è qui che la battaglia, in effetti, deve essere combattuta”. (*A. VanMmunster, Kierkegaard (una scelta dai suoi diari)*, 103v.). --

a. *Cl. Bernard* (1813/1878), *introduction à l’étude de la médecine expérimentale* (1865), che divenne in buona parte normativo per la scienza positivista, sostiene addirittura che ogni organismo (biologico) costituisce una tipica (*vedi sopra* p. 111v.) unità (‘totalità’), che Bernard *tipizza* come ‘milieu interieur’ (centro vitale interno) (*con cui egli, comunque, supera ogni meccanismo (vedi sopra* p. 66/67; 86vv. (*modello Anaxagor.*); 169vv. (*Modello demokriteico-atomico*)).

b.1. K. Goldstein (1878/1965), bio-psicologo descrittivo comportamentale;

b.2. *M. Merleau-Ponty* (1908/1961), *phénoménologie de la perception* (1945), psicologo esistenziale e quindi concreto piuttosto che meramente organicista.

MHD 222.

c.1. La teoria generale dei sistemi (*vedi sopra p. 91v.*) e specialmente, la cibernetica (*vedi sopra p. 3*) (*Anaximandr.*); 44 (*giusto equilibrio*); 46vv. (*passaggio di confine / 'dike' - struttura*); 91v. (*sistema orientato all'obiettivo*); anche, un po', 113v. (*finalismo o teleologia*)) sono un "organicismo" generalizzato o, come dice ora il linguaggio tecnico, una teoria "organismica". -- Ma - con l'eccezione di Merleau-Ponty - di nuovo, come le teorie e i metodi organismici precedenti: astratto, parziale.

(3) Finalmente, dopo aver eliminato i malintesi, possiamo definire l'ontologia in modo più preciso. La vera ontologia, distinta da qualsiasi scienza del soggetto, è la scienza della piena identità. Se anche per un momento l'identità parziale viene presa come oggetto reale, si è nel regno della scienza professionale. A mio parere, la prima persona che se ne rese conto chiaramente - almeno a livello filosofico - fu e rimane Hegel. Anche se è vero che ha fallito sia nella sua concezione puramente 'dialettica' (intendendo: creativa-eclettica (*vedi sopra p. 65*)) sia nella sua incomprensione 'organicistica' del suo stesso disegno molto corretto di ontologia reale o, come dice lui, dialettica,

Qui intesa come scienza (scienza filosofica, quindi) dell'individuo concreto. Si distinguono quindi molto nettamente i punti di vista abbozzati sopra (198ff. (*visioni dialettiche presocratiche e socratiche*); 205vv. (*Platon. Mod.*); 213v. (*Aristotel. mod.*)) dialettica da quella hegeliana, che, fino a Hegel, voleva essere l'unica scienza concreto-individuale.

Certo, come Van Schilfgaarde, molto correttamente, ha osservato, Aristotele parte sempre dal 'tode ti' (questo essere qui e ora) - *vedi sopra p. 212v.* -, ma il fatto che Aristotele stesso, come 'scienza' esemplare, chiamava la matematica, specialmente la geometria, "la pura espressione della 'scienza'" (V. Schilfgaarde, *Aristotele*, 79), dimostra abbastanza chiaramente che la 'scienza' per lui rimane almeno astratta (parzialmente identica, formale). In questo senso Aristotele non è più "realista" di Platone o Kant. "È Hegel che attraversa questa frontiera (dalla 'scienza' astratta a quella concreta-individuale)". (Secondo lo stesso Van Schilfgaarde, o.c., 79).

Critica dell'ideologia, come visto sopra (*vedi p. 214*). In particolare: tutto ciò che si presenta come un'affermazione apod(e)liticamente certa, di natura scientifica, e non lo è, è ideologico (Aristotele dice dialettico').

Ma, con Hegel, la parola 'ideologia' e 'critica dell'ideologia' assumono un significato totalmente nuovo: anche e soprattutto la scienza apodittica - in tutte le sue forme attuali e possibili - è, concretamente individualmente parlando, 'ideologia' (costruzione di idee, solo parzialmente identica all'"essere" concreto-individuale).

Ogni scientismo (*vedi sopra p. 70 e seguenti*) si condanna all'"ideologia" sulla base della sua interpretazione "formale" (cioè parziale-identica) dell'"essere", che per definizione, se correttamente inteso, è e rimane sempre concretamente individuale. Il razionalismo - in tutte le sue forme, compreso l'aristotelico-omistico della scolastica ecclesiastica della metà del secolo scorso - ha dimenticato questo fatto enorme e massiccio, - a tal punto che il "nusus scientificus", la mania di essere "scientifico" (e non concreto-individuale) - vedi sopra la posizione di Lahr su questo argomento 219 (che è quella ecclesiastica) -, ci è stato imposto dalla maggior parte dei pensatori greci.

(4) Tuttavia, Aristotele stesso aveva tutti i mezzi a sua disposizione per essere concreto-individuale (e, in quel senso volitivo, reale).

a. O. Willmann, *Abr. d. Phil.*, 453, citando ciò che Aristotele stesso scrive (*Peri herm.*, 3 in fine): "‘Essere’ (‘einaí’) non è un ‘sèmeion’ (caratteristica, eredità, implicazione) di un oggetto. Anche se si dice ‘su’ (‘essere’), questa è una parola vuota (‘pílon’). Perché ‘dice’ ‘niente’. (Aristotele non intende nulla all'interno dell'insieme dell'essere). Solo in connessione con qualcos'altro acquista significato".

b. E. Treptow, *Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der zweiten Analytik des Aristoteles*, in: *Epimeleia* (Munich) 1966, 5, 83f., dice, riassumendo il suo studio come segue.

(i) l'ontologia (teorie dell'essere, "metafisica") non può provare il proprio oggetto apoditticamente (non si può definire "l'essere" (*vedi sopra p. 219 (Lahr)*); solo l'intuizione (*osservazione diretta; cfr. supra 79v.* L'induzione (*pragmatica; pensiero-economico*) (del suo tipo) e il ragionamento analogico (del suo tipo, di nuovo) (*vedi sopra p. 101v.*) possono servire all'ontologia come base.

(ii) L'ontologia non può - né può - dimostrare i fondamenti delle scienze soggettive; queste devono acquisire da sole un oggetto, un metodo ecc. Ragione: l'essere è assolutamente universale (trascendentale) laddove gli oggetti delle scienze tematiche - matematica, biologia, geografia, ecc. - sono private. L'essere" - come dice Aristotele stesso (*vedi sopra p. 223*) non dice nulla se non in relazione a "qualcosa", cioè a dati privati e singolari.

c. Ci si chiede, giustamente, a cosa serve allora l'ontologia! Lo dimostriamo con un'applicazione mod. della scienza aristotelica.

(Tutti gli uomini hanno, in certi tempi (tempo) e luoghi (spazio) osservato il fenomeno - cioè il fatto innegabile (*vedi sopra p. 65 (scetticismo); 182 (fenomenismo); 191v. (fenomenismo)* - dell'eclissi lunare osservata.

(2)a. Aristotele dà una prima interpretazione (Treptow, o.c., 51): se l'eclissi (lunare) equivale all'assenza di luce (lunare), allora il fatto sorprendente (*vedi sopra p. 10*) dell'eclissi diventa comprensibile (necessità e/o motivo sufficiente; regresso. spiegazione);

Il che per Aristotele rende possibile una prima definizione 'nominale' o 'semantica': 'sterèsis tis fotos' (assenza di luce). In questa definizione di eclissi lunare, è già presente una sorta di scienza del fatto e dell'essenza del fenomeno. Diciamo: un lemma (*vedi sopra p. 10*), cioè un'interpretazione provvisoria, che non si è sicuri che sia corretta, ma si usa come se lo fosse.

(2)A. bis. Rapimento. -- Aristotele dice: Si può definire l'eclissi come il fatto che la luna, di per sé, è incapace di formare un'ombra. Che è corretto. -- Ma, come nell'abduzione 1, così anche qui: la vera definizione, che è quella causale o causale (non solo la necessità, ma anche la sufficienza), non è ancora stata raggiunta.

(2)a.ter. Rapimento. -- Aristotele dice: se nell'intervallo 'luna/sole' si inserisce la terra, allora, solo, realmente, il fenomeno è causalmente indicato; cioè realmente spiegato. Ma poi c'è una definizione completa, che indica la causa.

MHD 225.

Si vede il ruolo fondamentale della definizione o determinazione dell'essere nell'aristotelismo (*cfr. supra p. 188* (maieutica socratica con la sua concettualizzazione e determinazione induttiva); 200/202 (modello applicativo della 'definizione'). La definizione è la 'precipitazione' (immagine, modello (*vedi supra p. 5*)) dell'osservazione-con-duplicazione (abduzione "la definizione completa, l'effettivo 'ti esti' (ciò che è giusto che sia), è allora: "l'eclissi è l'assenza della luce della luna (abd. 1), a causa dell'interposizione della terra (tra la luna e il sole) (abd. 3) - perché la luna non dà luce di sua iniziativa (abd. 2)". (*cfr. Treptow, o.c., 51*).

È chiaro che la regola di base della "necessità e/o adempimento" (separatamente necessità, congiuntamente adempimento) è decisiva qui, nella definizione stessa:

1. L'assenza di luce (abd. 1),
2. L'assenza di luce della luna (abd. 2) sono fattori necessari nella spiegazione, ma non sono sufficienti; singolarmente hanno il loro effetto, ma non sufficientemente.

Insieme e insieme alla causa reale, che è il concetto di sistema (struttura collettiva) - essi "spiegano" davvero.

(3)b. Dalla definizione completa di cui sopra si possono fare deduzioni sul comportamento futuro della luna (all'unisono con il sole e la terra), che sono identiche alle definizioni (*vedi sopra p. 79v. (abd. pragmatico)*).

(3)c. Riduzione peirastica.

Se le previsioni deduttive si avverano (verifica), nuovi fatti mostrano che la definizione sembra essere corretta. *Cfr. supra p. 12v.*

Dove è attiva l'ontologia qui? È l'orizzonte (espressione di M. Heidegger), cioè fornisce le abduzioni di base necessarie e sufficienti, che sono identificabili. È chiaro che solo la coerenza della luna con il sole e la terra (e le tre proprietà di luna, sole e terra, includendole) è esplicativa. Ebbene, la 'coerenza' è un tipo di identità parziale di (tre) identità complete: la luna, sotto punto di dare luce o meno, è parzialmente identica (cioè non può essere isolata dal sole e dalla terra). Vedere una tale identità è precisamente l'ontologia.

Essere” è identità (identità totale o parziale). Eppure la piena identità della luna (con quella del sole e della terra) è solo una parte (membro, elemento) del tutto dell’”essere”. Questo divario tra l’essere privato e singolare da un lato, e l’essere universale (trascendentale) dall’altro, può essere chiamato, con M. Heidegger (1889/1976), l’ontologo fondamentale tra i pensatori esistenziali, “differenza ontologica”.

Questo divario è tale che, da un lato, l’”essere” è l’orizzonte entro il quale ogni ‘essere’ (singolare e/o privato) può essere situato (ordinato) - cfr. Stoicheiosis (*vedi sopra p. 2*) -, ma, dall’altro, non si può mai dedurre un ‘essere’ (singolare o privato) dall’”essere” universale (trascendentale, onnicomprensivo, onnipresente).

Che questa tensione “‘essere’/’essere” sia davvero così è mostrato dalla distinzione eidetica o essenziale (‘eidetic differenz’): l’essere di un essere (‘being’) - il suo ‘eidos’ (Platone, Husserl) - è ciò che ‘essere’ è in qualcosa. Non si può dire cos’è qualcosa se, come orizzonte, l’”essere” in generale non è, almeno implicitamente, presupposto. Questo è ciò che la cosiddetta priorità dell’ontologia (e, immediatamente, della “filosofia”, perché non è altro che ontologia) equivale a superare le scienze professionali, che si situano in questo orizzonte₁ volente o nolente.

Confronto con la ‘deduzione’ di Hegel.

(1) GWF. Hegel, come il senso comune dell’uomo comprende la filosofia, - illustrato dalle opere di Herr Krug (1802).

Krug intendeva la ‘deduzione’ nella dialettica di Hegel (cioè il pensiero concreto-individuale in senso razionalista): immaginava che Hegel ‘deducesse’ tutte le cose da principi a-priori (abduzioni) - cioè dal pensiero astratto - e quindi cercasse di ‘dimostrare’ la ‘necessità’ di quelle cose. Krug aveva sfidato Hegel a “dedurre” l’esistenza di ogni cane e gatto, persino l’esistenza del suo portapenne, dal “concetto!

(2) Hegel rispose a Krug.

(a) “Provare” l’esistenza del cane, del gatto, del portapenne è inutile. L’esistenza è data. Il punto di partenza di Hegel è “l’insieme vivente” (dell’”essere”), in cui il fatto (osservazione, qui delle banalità “cane”, “gatto”, “portapenne” ecc.

MHD 227.

In altre parole, l'esistenza è il punto di partenza, anche nel caso della spiegazione dell'eclissi lunare.

(B).1. Rapimento.

L'abduzione della coscienza 'immediata' (164 *Kierkegaard*); 2; 233 (c.s.), (qualcosa che, in qualche modo, si riferisce alla 'filosofia del senso comune' (*Cl. Buffier, SJ, Traité des vérités premières* (1717);-- *Th. Reid* (la scuola scozzese) (1710/1796), *An inquiry into the human mind on the principles of common sense* (1764)) tende a trovare il cane, il gatto ecc. o anche l'eclissi lunare 'naturali' (cioè senza evocare alcun problema): l'esistenza di tali fatti e i fenomeni stessi sono lì, senza dubbio. Nel linguaggio hegeliano: la tesi o proposizione.

(B).2. Rapimento.

Dopo questa prima abduzione 'immediata' o 'naturalmente' 'spontanea' 'teoretica', arriva la sorpresa: improvvisamente quelle cose non sono (più) 'naturali', autoevidenti: sorge la domanda del come, attraverso il quale, del perché, ecc. Questa si chiama reazione indiretta (abduzione): antitesi.

(a1) Visto con gli occhi di un Keplero, di un Newton per esempio, diventa: "Se la luna gira intorno alla terra, secondo orbite così e così matematicamente e meccanicamente esprimibili, allora questo fatto sorprendente è "spiegato" (comprensibile).

(a2) Con gli occhi di un biologo, ad esempio, il cane, il gatto, ecc. "diventa" una specie (tipo; *cfr. 111vv. (riduzione tipologica)*): se così (tipicamente) interpretato, allora cane, gatto, ecc. diventano comprensibili (biologicamente parlando).

Ci sono due tipi di abduzione possibili (tipi di comprensione: cosmologica, biologica). Due "inversioni" (antitesi).

(b) Agli occhi di Hegel, però, che lo guarda concretamente-individualmente ('dialetticamente'), diventa un'altra abduzione. Keplero, la visione di Newton riduce i fenomeni alla loro natura matematico-meccanica.

(1) Questo è separare una parte ("momento") dal tutto: anche il momento qualitativo conta! Si pensa all'eclissi lunare semplicemente come un'esperienza umana.

Lo stesso vale per il cane, il gatto: come animale domestico, per esempio, l'uomo "sperimenta" qualcosa con il suo animale, che è qualitativo e non di tipologia ordinaria.

Posizionamento sincrono nell'insieme.

(2) In secondo luogo, la scienza deduttiva non riconosce il momento diacronico: l'essere è un processo gigantesco. In questo processo, si verifica il 'fenomeno' del cane, del gatto, della -- penna, della -- luna, dell'eclissi lunare, ecc: Hegel vede questo come una sequenza di "fasi" (che chiama momenti). Dall'essere non ricevuto e non sviluppato dell'inizio di quel processo, tutti gli esseri emergono, simultaneamente e in successione, in un evento di differenziazione che abbraccia l'universo. In questo Hegel situa gatto, cane, penna e luna, ecc.

Posizionamento diacronico nell'insieme.

Guardare con gli occhi di Hegel significa 'negare' sia la mentalità ingenua, non interrogativa (dare tutto per scontato) (abduzione 1, cioè l'abd. immediata), sia la mentalità scientifica, che di per sé è già coscienza non ingenua, meravigliosamente interrogativa, antitetica (abduzione 2, cioè l'abd. indiretta), cioè vederla come privata e 'finita' rispetto al tutto come processo (di 'essere'). È la visione che, nella seconda potenza, è "antitesi".

(a) bene, la "deduzione" hegeliano-dialettica dice qualcosa: se il tutto e il processo totale esistono, allora questo fenomeno (singolare, privato) è "comprensibile" qui (spazio, e ora (tempo) come un "momento", cioè

(i) come membro della collezione totale (l'essere, -- il tutto, il processo),

(ii) e incluso come parte di esso nel corso del processo. Così 'momento' significa qualcosa di duplice:

1/ Inclusione nella coerenza del tutto (sincronicità)

2/ incluso nel corso del processo (diacronico). L'intero processo, l'intero 'è' non (s) - vuoto (*vedi sopra pagina 223*) senza i momenti. Il momento, tutti i momenti insieme "sono" non (s). - Senza orizzonte - senza il tutto, senza il processo, che è l'essere. Entrambi - tutto, processo; - momenti - sono solo comprensibilmente correlativi.

La 'deduzione' dialettica è quindi, in secondo luogo, dire: se questo fenomeno qui-e-ora, quel fenomeno là-e-allora, tutti i fenomeni esistono, allora il tutto e il processo (universale, trascendentale, onnicomprensivo) è intelligibile' come suo 'orizzonte'.

Il concreto non c'è senza l'individuo (e il privato).

Conclusione: siamo di fronte a una doppia antitesi:

(i) l'opposizione tra l'immediato e il mediato (che è, per esempio, biologico e cosmologico);

(ii) la contraddizione tra il primo - scientifico professionale - indiretto e il secondo - filosofico-dialettico - indiretto.

(B).3. Rapimento.

Si legge ora prima p. 65 (eclettismo creativo (sintesi di antitesi)); anche, come modello, p. 24 (dogmatico, settico, critico)).

Infatti, la differenza ontologica tra momenti (finiti) e insieme processuale (infinito) costringe Hegel a pensare i momenti di tesi e antitesi insieme (cfr. *armonia* ' 24/26 (Kristensen); 40vv. (*armonia degli opposti*)).

Questo viene fatto in due modi.

1/ Il senso ingenuo-immediato (senso comune), che dava tutto per scontato ma era comunque curioso (e quindi interrogativo), ha, in un certo senso, ragione: dopo la spiegazione (scientifica; dialettica), l'uomo si rassegna e ritrova il fenomeno e/o l'intero processo, su un piano superiore, autoevidente. Sintesi.

2/ Il mezzo scientifico e il mezzo dialettico sono, a prima vista, contraddittori, ma, alla fine, armoniosi:

a) la coscienza scientifica guadagna, in profondità, vedendosi filosoficamente dialetticamente come un momento di tutto il processo e

b) la coscienza dialettica guadagna in precisione, in momenti soggettivi. Sintesi degli opposti.

(1) Tesi, (2) corteggiamento, (3) riassunto come struttura.

MHD 230.

Nota.-- Per una rassegna relativamente semplice della dialettica di Hegel, vedi *Ga. Van den Bergh van Eysenga, Hegel* (ed. Ha. Ett), L'Aia, s.d. A.m. 67/69 (la critica di Hegel a Krug e a Newton);

Approfondito è *D. Dubarle/A. Doz, Logique et dialectique*, Paris, 1972; soprattutto la mathesis e la logique servono, qui, come punto di partenza critico; interessante è soprattutto o.c., 201/237 - (*Usage et abus du mot 'dialectique'*).

Nota.-- *L. Vax, l'empirisme logique (de Bertrand Russell à Nelson Goodman)*, Paris, 1970, 10s., dà una 'critica' del pensiero hegeliano di B. Russell (1872/1970), che, naturalmente, sta nella scientistica (vedi sopra p. 70vv. (modello Anaxag.)). Russell parte dall'atomismo (l'universo è un insieme di individui)/monismo (l'universo è un continuum, una coerenza). B. Spinoza (1632/1677), il cartesiano, e Hegel sono modelli di ciò che Russell chiama 'monismo'. Egli fa la caricatura del monismo come segue:

(1) Dichiarazione iniziale: "Sono uno zio".

(2) "Monisticamente" implica l'affermazione "complementare" "ho un cugino". Queste affermazioni sono complementari: "Ho un fratello (sorella)" e, immediatamente, complementari: "Ho una sorella (cognato)".

Il che, complementare, implica che io e mio fratello (sorella) diciamo "ho dei genitori". E così via. E così via. E così via!

"Ognuno degli esseri che popolano questo mondo non esisterebbe senza gli altri esseri. (...) Nessun essere umano può essere separato - se non per astrazione - dall'intero mondo umano. Questo, a sua volta, è situato nel mondo degli esseri viventi. Ecc. ... L'individuo isolato è un'astrazione. Solo la totalità è concreta". (o.c., 9/10).

(3) "Atomistico": l'universo è un insieme di individui, che sono distinti, come un mucchio di sabbia composto da singoli granelli di sabbia. Ogni granello di sabbia è una realtà concreta. È la loro collezione, il mucchio di sabbia, che è un'astrazione.

Due commenti.

1/ Come analogia (vedi sopra p. 101v.), il mucchio di sabbia è certamente discutibile come modello dell'universo.

Per inciso, Russell, come sostenitore pacifista dei diritti umani, ha visto nelle sue azioni il contrario di un granello di sabbia nell'umanità.

Cfr. Sj. Doorman, B. Russell, in: CP. Bertels / E. Petersma, ed., *Filosofi del XX secolo*, Assen / A'm / Bruss., 1972, vrl. 33/36 (coinvolgimento emotivo; fil. politico).

Russell dà l'inevitabile impressione, nella sua polemica con Hegel, di parlare non scientificamente ma retoricamente (per "allergia emotiva").

2/ La presente teoria dei sistemi mostra, nel suo ampio lato applicativo, che l'universo è più di un mucchio di granelli di sabbia sciolti: si deve leggere ad esempio L. Apostel, ed., *de eenheid van de cultuur (naar een algemene systementheorie als instrument van de eenheid van ons kennen en ons handelen)*, Meppel, 1972, per vedere come, in effetti, la coesione riunisce i "granelli di sabbia sciolti" nel dominio umano. Non è però che gli autori del libro siano dei dialettici in stile hegeliano!

Si noti che Russell fa la caricatura di un lato debole, che per esempio Kierkegaard - sia per un'analogia esagerazione in senso individualista - vedeva anche (vedi sopra pp. 220/222: *critica dell'organicismo*).

Confronto con l'"ideazione" di Max Scheler. (231/236)

M. Scheler (vedi sopra p. 64; 196v.; 214), nel suo *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 60ff., spiega brevemente cosa sia la 'ideierung'. Il termine indica il processo attraverso il quale la nostra coscienza costituisce un'idea. Riassumiamo nell'ordine.

(A) Percezione: "Ho dolore al braccio". Tale è l'applicazione mod. da cui parte Scheler. L'ambiguità è evidente da ciò che segue.

(B)I. Rapimenti di "intelligenza tecnica". -- Con questa parola designa la scienza professionale. O scienza 'positiva'.

(B)I.a. Abduzione nosologica (malattia). -- "Come è nato quel dolore?". A questo, il medico-nosologo risponde: "Se un 'tumore' sta proliferando nel braccio, allora il fatto di indurre dolore è comprensibile (noodz. e/o vold. Gr.)". Primo abd "positivo-scientifico".

(B)I.b. Rapimento terapeutico.-- "Come si può eliminare questo dolore?".

Da questa domanda il medico praticante abduce, di nuovo, diversamente: “Se la diagnosi (nosologica) è corretta, allora - a causa dell’identità del modello (*vedi sopra p. 79v.*) - questa medicina sarà terapeuticamente valida qui e ora!

Helmut Kuhn, Auf den Spuren der via media (Max Scheler als Faust), in: *Rheinischer Merkur* (1974:33), dice che M. Scheler “resisteva alla pretesa esclusiva dei positivisti alla validità scientifica”. Positivismo’ (anche: ‘empirismo’) nel senso più recente di David Hume (1711/1776), l’apice dell’illuminismo inglese (*vedi sopra p. 21ss: modello xenofanico*), e di Auguste Comte (1798/1857), il positivista socialista,

(i) non deve assolutamente essere confuso con la filosofia positiva di natura romantica di Schelling (*vedi sopra p. 166*),

(ii) ma si riduce a due proposizioni fondamentali:

a. I “fatti” nel senso di fenomeni osservabili dai sensi - cfr. *supra pp. 70/123 (modello anassagoreo)*; *169/180 (modello demokritico)*; *182 (“empirismo”)*; *191v. (sens(ual)ismo kurenaico e fenomenismo)* - sono l’unica, ogni altro dato (comunque umano) base esclusiva della “scienza”;

b. Questi “fatti” (in questo senso molto laico) includono:

b.1. Adottato (“dichiarazioni di protocollo”) e

b.2. da formulare teoricamente secondo le loro connessioni legittime (*vedi sopra p. 92/96 (induzione baconiana)*) (*cfr. supra 73 (empirico e teorico)*; *82/83 (armonia di osservazione, risp. esperimento e ‘analisi’)*).

I riferimenti appena dati mostrano quanto sia greco anche l’empirismo, il positivismo nel senso scientifico moderno. Sorge la domanda: come fa Scheler a superare questo scientismo?

(B)II. Abduzioni della filosofia ‘fenomenologica’.

Fenomenologia” (come parola, usata per la prima volta da *JH. Lambert, Neues Organon* (1764), e, in seguito, regolarmente reinterpretato) è il nome del metodo di E. Husserl (1859/1938; *vedi sopra p. 79 (pragmatica)*). Può essere definita come la scienza (logica) dei ‘fenomeni’ (dati di tutti i tipi: idee, sentimenti, percezioni) che si rivelano nella coscienza (fenomeno-).

MHD 233.

(1) Il fenomenologo, come l'empirista/positivista, affronta i fatti, ma li riduce a fatti di coscienza.

Data l'importanza fondamentale di questo punto di partenza (abd.), lasceremo parlare un solido esperto: A. De Waelhens, *Existence et signification*, Louvain/ Paris, 1958, 89s, che discute un'applicazione geografica mod:

I libri di testo di geologia "spiegano" le montagne, i fiumi e le foreste; "descrivono" la loro formazione. Ma, in ultima analisi, io - come persona comune - non posso sapere di cosa stia parlando l'autore del manuale, a meno che noi, prima di tutto, non siamo d'accordo - come lui e con lui - che chiamiamo 'montagna', 'fiume' e 'foresta' ciò che incontriamo (257: *Peirc. Mod*; 112 *biol. Mod.*) andando in montagna" (o.c., 89).

In altre parole, molto prima che i geologi "rapissero" i fenomeni geografici, gli uomini - dalla preistoria ad oggi - hanno "incontrato" gli stessi fenomeni, cioè li hanno conosciuti come fatti di coscienza. Che, al di là di questo primo, "ingenuo" ("immediato" - *vedi sopra p. 227*) "incontro", confronto, contatto con i fenomeni, siano possibili anche altri "incontri" (si intende: rapimenti), - ce lo dimostrano le interpretazioni mitiche di questi fatti ingenui-immediati. Per esempio, nel rapimento mitico (*vedi sopra p. 13; 172*), le montagne funzionano regolarmente come punti d'incontro degli inferi, del mondo terreno e della divinità del cielo. Cfr. *supra p. 83/85* (il sistema 'visibile/invisibile').

Come detto sopra, la scienza professionale - anch'essa - trascende i "fatti" della coscienza ordinaria e immediata, ma in modo ragionato.

Conclusione: sia il mito (106 *Anax. Wn.*) che la scienza (scientistica) convergono nell'unico mondo dell'esperienza quotidiana "immediata".

(2) Il fenomenologo si spegne (= momento riduttivo):

a. tutta la tradizione (ciò che altri ci hanno insegnato sul fenomeno; *cfr. p. 33 supra* (*metodo della rettitudine*));

b.1. Tutti i giudizi soggettivi (ciò che noi, ognuno di noi, individualmente, "pensa" del "fenomeno" (*cfr. supra p. 32* (*metodo idiosincratico*)), 177/179 (*metodo secolare*);

MHD 234.

Sottolineiamo che, fenomenologicamente parlando, anche il metodo della liberalità - nella misura in cui è a-priorità (basato su assiomi prodotti soggettivamente; che sia materialista o idealista-spiritualista non ha importanza) - dovrebbe essere eliminato;

b.2. tutte le abduzioni teoriche (ipotesi, prove, ecc.).

Risultato: 'Die Sache selbst' (a pragma), cioè il dato nella coscienza e solo quel dato. Zu den Sachen selbst' è lo slogan che Husserl ha formato per esprimere questo, quell'oggetto legato.

b.3. L'io e il suo approccio ("gli atti" dice Husserl; per esempio la mia avversione a un mito, che affronto fenomenologicamente; la mia preferenza, il mio coinvolgimento ("impegno") in un fenomeno politico).

c. L'esistenza fattuale del fatto o del fenomeno della coscienza, situato al di fuori della mia coscienza effettiva.-- Sì, soprattutto questo, Scheler lo considera di importanza decisiva: l'idea pura è esposta solo se si "rinuncia" alla sua esistenza effettiva. Ciò non implica che questa esistenza fattuale extramentale ("esistenza", cfr. *supra pp. 162/167 (Kierkegaard; esistere)* sia "negata" o "considerata semplicemente non importante".

Al contrario. Ma l'eliminazione metodica è necessaria per ottenere la pura (219+111: non datur sciencia de individuo + typol. ind.) visione eidetica o 'ideante' (intuizione).

Questo - solo questo - è la vera fenomenologia intenzionale o husserliana. Intenzionale" perché al suo centro c'è l'"intentio" (la parola scolastica della metà del secolo scorso per la coscienza) o l'orientamento della nostra coscienza verso i fatti coscienti. Incontro', a proposito, in questo gioco linguistico della fenomenologia significa 'intentio' (da non confondere con la volontà o intenzione, che è solo un tipo di piena 'intentio').

Solo ora, dopo questi chiarimenti essenziali, possiamo riprendere il testo di Scheler. Quello che stiamo facendo ora, immediatamente.

(B)II.a. Il rapimento 'ideativo' proprio di Scheler".

"Posso, tuttavia, anche concepire lo stesso dolore al braccio come un modello applicativo della situazione molto alienante e, in sommo grado, sorprendente (*vedi sopra p. 10 (sorprendente ded.)*) essenzialmente profonda, cioè il 'fatto' (anche tale cosa è 'fatto', sebbene non 'fatto' nel senso positivista; *vedi sopra p. 232*) che questo mondo è 'ueberhaupt' (come tale) macchiato di tale cosa come 'dolore', 'male' e 'sofferenza'.

MHD 235.

In questo caso - in questo rapimento - porrò la domanda in modo diverso:

(1) “Ciò che ‘è’ (*vedi sopra p. 218f. (ontologia)*) ora - in realtà - il ‘dolore’ stesso, a parte il ‘fatto’ che ce l’ho ora (tempo) e qui (spazio) stesso (piena identità)?”

(2) “Come, in secondo luogo, dovrebbe (deve: necess. e/o vol. pre.) il ‘terreno’ (qui nel senso di ‘orizzonte’: *cfr. supra p. 226 (differenza ontologica)*; 228 la totalità delle cose di Hegel essere tale che una cosa come il ‘dolore senza più’ (‘male senza più; ‘sofferenza senza più’) sia possibile?” (*Comprendere l’umanità: 163v. (Kierkegaard)*, 39).

Si vede tornare la dicotomia di Aristotele (ontologia/scienza), Hegel (totalità/momento) sotto forma di ‘fenomeno’/‘orizzonte mondiale’. Un’identica visione della realtà si nasconde sotto termini diversi.

(B) II.b. L.’”ideazione” applicativa di Buddha.

Sidharta Gautama, come ‘mouni’ (asceta) ‘buddha’ (il risvegliato; *cfr. supra p. 31f. (Herakl. modello di ‘risveglio’)*), visse tra il -600 e il -500 in India. Scheler vede nella sua storia di conversione un’applicazione mod. della propria ideazione eidetica.

(1) “Il principe vede un povero, un malato, un morto, dopo essere stato tenuto isolato da tutte le impressioni ‘negative’ (cioè che rappresentano il dolore, il male e la sofferenza) nel palazzo di suo padre per molti anni.

(2) Egli “rapisce” (“afferra”), tuttavia, quei tre fatti accidentali (“contingenti”) del qui-ora (spazio/tempo/fenomeni). Immediatamente (intuitivamente-inevitabilmente) - la visione eidetica o idealizzante - come modelli semplicemente applicativi di uno stato essenziale del mondo (l’universo) da cogliere (rapire) in essi”. (o.c., 60f.).

Si può vedere chiaramente nella dicotomia “fenomeno che è ‘negativo’, stato del mondo”, l’identità di modello tra la fenomenologia di Scheler e la religione di Buddha.

MHD 236.

Decisione.-- Scheler riassume il ruolo delle idee, che emergono dal processo di ideazione.

1. Essi mettono a disposizione di tutte le scienze positive le abduzioni supreme ('axiomata') prima, sulle quali solo la direzione (nota : Scheler, come Aristotele, si limita alle abduzioni "supreme", cioè all'ideale ontologico, non alle abduzioni specifiche di ogni scienza professionale, che, lei stessa, deve redigere) per una "fruttuosa (a) percezione, (b) deduzione e induzione, grazie all'intelligenza (vedi sopra p. 231 ("intelligenza tecnica")) e al pensiero discorsivo, può essere indicata. (così, letteralmente, Scheler).

2. Essi offrono, per la filosofia (metafisica), il cui fine ultimo è, come dice giustamente Hegel, "la finestra sull'assoluto" (l'essere)! (Così, di nuovo, letteralmente, Scheler, o.c., 61f.).

È notevole che Scheler difenda anche la devitalizzazione delle "idee" puramente intellettuali-razionali, che egli, tuttavia, difende in quanto permettono all'uomo di elevarsi al di sopra del puro animale. (o.c., 61: "L'animale non è capace di una cosa come l'ideazione"), nota con amarezza, per inciso (vedi *prima pp. 162/168 (malakia)*): "Lo 'spirito' (cioè la facoltà ideativa nell'uomo) 'idealizza' la vita. Ma solo la vita ha la capacità di rendere lo spirito - dallo stadio della sua più semplice attività di direzione della meta al suo funzionamento, al quale attribuiamo un significato "spirituale" (trascendente la materia) - attivo e reale. (o.c., 96).

Questo è, dal punto di vista scheleriano, tragico, perché la 'vita' è - almeno per lo Scheler dell'ultimo periodo in cui aveva perso la sua fede cattolica - 'pulsione cieca', cioè - come lui stesso ha detto letteralmente - pulsione di vita, (*supra 32.2v.*), che attraversa tutto il cosmo (dalla materia "morta" all'uomo spirituale), che è "cieco" a tutte le idee e i valori spirituali (superiori), -- ciò che Scheler - non ci si deve spaventare - chiama "Dämonisch" (demoniaco; cfr. *supra p. 37 (Herakl. mod. di "demonie")*; 47 (*polyth.-).demon.*); --56vv. a 64; 126vv. (*chthonic rel.*)) si chiama.

MHD 237.

Questo è tutto per il lungo ma assolutamente necessario commento al primo assioma aristotelico su 'W' (scienza).-- Il resto degli assiomi fondanti la scienza apparirà ora, per così dire, chiaro come il cristallo.

2. Tutte le proposizioni (= giudizi, affermazioni) di W sono "vere". -- La spiegazione si trova sopra p. 217v. (interpretazione di G. Jacoby del concetto aristotelico di essere come un 'campo' della nostra coscienza).

3. Se certe proposizioni appartengono a W, allora anche una deduzione logica arbitraria (vedi sopra pp. 212/214 (*sillogistica*) da quelle proposizioni appartiene a W. Questa proposizione giustifica il nome di scienza "deduttiva (assiomatica)" (cfr. sopra p. 11v.). In particolare: l'applicazione della sillogistica (nella sua figura deduttiva), alle proposizioni di W, dà come risultato logico, per quanto spesso ripetuto, ogni volta proposizioni che, all'interno del sistema W (vedi sopra p. 21/24 (*metateoria*)), rientrano come elementi della stessa struttura (vedi sopra p. 2 (*stoicheiosi*)).

4.a. **Esiste**, all'interno del sistema W, un numero finito di termini (concetti, idee; cfr. sopra p. 193v. (*Platon. idea*; cfr. 232/236 (*Husserl. idea scheleriana*); 200/202 (*socrat. 'concetto'*) identificabili di natura tale che 4.a.1. il loro significato non necessita di ulteriori spiegazioni (= primo postulato probatorio; cfr. sopra p. 223v. (in basso: induzione intuitiva; *ragionamento per analogia*); 225v. (*gap, distinzione ontol.*)). Come si dice: "I concetti in questione sono, al primo pensiero cosciente, 'in qualche modo ovvi'". -- Il che, ovviamente, è molto discutibile.

4.a.2. Il significato di tutti gli altri termini - il complemento - usati in W può, solo ed esclusivamente, essere descritto per mezzo dei suddetti termini (di base). (*sistema quasi chiuso*)).

4.b. **Esiste**, nel sistema chiuso W, un numero finito di proposizioni di natura tale che la loro verità sembra essere "evidente" (cfr. (*secondo postulato evidente*);

MHD 238.

4.b.2. Il complemento (tutte le altre proposizioni all'interno del sistema chiuso W) può, per puro ragionamento logico (cfr. sillogistica; *supra* p. 11; 212vv.), essere derivato dalle suddette proposizioni di base ('axiomata' stricto sensu).

Beth stesso dice che i postulati 4.a.2. e 4.b.2. Esprimere la 'stoicheiosi' (cfr. *supra* p. 2) tipica della scienza aristotelica ax.-deduct. Gli "archai" (principia, principi), anche "amesa" (immediatamente, cioè senza elaborazione deduttiva, evidenti concetti e frasi di base) sono, Aristotele naturalmente, allo stesso tempo punti di partenza e parti (parti costituenti). Si pensi all'assioma della generazione delle religioni (vedi *sopra* p. 210 ss.), che è l'assioma della generazione delle religioni (vedi *sopra* p. 213 ss.). (fn. 213)), che qui risplende.

Nota - è evidente che Aristotele riconosce due sistemi radicalmente diversi W:

(1) **L'ontologia**, che lavora con termini universali dell'essere (vedi *sopra* p. 217 e seguenti). (campo di pensiero di G. Jacoby)) e

(2) tutte le possibili scienze professionali, che lavorano con termini privati e/o singolari sono termini.-- Ciò non impedisce che, poiché la deduzione-assimilazione riesce, il sistema W delineato sopra è modello-identico in entrambi i tipi di scienza

Tra l'altro, fino ai nostri giorni, anche se esistono differenze su ciò che si chiama 'evidente' (postulati probatori riguardanti termini e giudizi; soprattutto alla base stessa (primi concetti e prime proposizioni)), il sistema W rimane valido. Thouudidean: a 'ktèma es aei'! Questo è un risultato definitivo.

3. Effetti collaterali.

1. I paleoperipatetici (vedi elenco p. 210) si allontanano - oh ironia del destino peripatetico - dall'ontologia. Come i loro contemporanei, sono, almeno in parte, impegnati in studi positivi o specialistici di ogni tipo (vedi *sopra* p. 70ss.) e nell'*etica popolare* (Anax. mod.). (Anax. mod.) e all'*etica/politica popolare*.

2. I peripatetici successivi fino al teosofico-alessandrino (quest'ultimo tra +400 e +700) - che indica l'enorme vitalità dell'aristotelismo, anche nella tarda antichità - evolvono, come i platonici successivi (vedi *sopra* p. 210), con il loro tempo.

MHD- 239.

Ia (2)b. Il declino delle filosofie attiche (-320/+200). (239/241)

L'altro nome per questo periodo è

1/ Filosofie ellenistico-orientali

2/ "Filosofie ellenistico-romane! Infatti, due volte la costellazione internazionale cambia.

(a) Nel -323 Aleksandros il Grande morì. L'ellenismo, vale a dire la diffusione della cultura ellenica, si instaura (JG. Roysen (1836)).

(b) Tra il -200 e il -30 i Romani penetrano questi imperi ellenistici con i loro eserciti e li incorporano al loro impero. Ma la cultura ellenistica conquista anche Roma.

Risultato: periodo ellenistico-romano, che dura fino a dopo il +200, ovviamente. Con questo, i greci imparano a pensare fuori dal loro stretto paese.

Problemi generali.

CJ. Bird, *Greek philosophy*, III, (*The hellinistic-roman period*), Leiden, 1939, 1/3, elenca le caratteristiche.

1. La filosofia diventa scuola o filosofia accademica: l'Academeia platonica ('accademia' in senso stretto), la scuola peripatetica ('lukeion', lyceum),-- poi la scuola stoica (+/- -300) e la scuola epicurea (+/- -307).

Eccezione: i kunieker (*vedi sopra p. 189/191*) divulgano la loro filosofia ad ogni persona ben disposta.

2. La preoccupazione principale è:

a. in mezzo alle incertezze dei grandi imperi,

b. come individuo

b1. vita morale-sociale buona e

b2. essere felice. Il "telos", obiettivo (*vedi sopra p. 173*) di vivere coscientemente e felicemente, domina il pensiero.

Claire Préaux, *le monde hellinistique (le Grèce et l' Orient)* (-323/-146), Paris, 1978, II, 607, dice che si verificano tre tipi di risposta a questa preoccupazione di salvezza.

a. Il romanzo (per esempio Eliodoro di Emesa, Theagenes e Charikleia) e la nuova commedia attica (di influenza euripidea; *cfr. supra p. 123f.*) esprimono, da un lato, il sentimento di incertezza (una serie di avventure (guerra, corsari) come destino), ma, dall'altro, anche la speranza, offrendo spesso un lieto fine come soluzione.

b. Le religioni di salvezza, che nei misteri (*vedi sopra p. 124v.; 148v.* (Euripid.mod.)) forniscono la salvezza dal destino,--sulla base teosofica (*vedi sopra p. 12v.*) (*Euripide.mod.*) forniscono la salvezza dal destino,--sulla base teosofica (*vedi sopra p. 12v. (modello orfico); 67/70 (Empedokl. mod.); 202vv. (Socr. mod.)*).

MHD 240.

c. Le filosofie Hell.-Rom. - L'arte (romanzo, commedia) e la religione sono forme di pensiero. Tuttavia, di solito rimangono bloccati nel gioco retorico del linguaggio: le menti pensanti profondamente logiche vogliono l'approfondimento, con mezzi rat.-intell.

Tre tipi predominano (240/241)

c.1. Lo scettico phil.-- *cfr. supra p. 65. (-320/+200).*-- Sextos Empeirikos, Sesto l'empirista' (*cfr. supra p. 73 (Anax. mod.); 170 (democr. mod.); 182 (protosof. mod.); 191 (kurenaic mod.), hupotuposes purrhonic ('hupotyposis' = modello), 1: 4, dice:*

“La dunamis (ragionamento) scettica si oppone ai fenomeni e al ‘noöumena’ (nooumene, cioè ciò che, per mezzo del nous, il pensiero, è rapito, dai fenomeni) in qualsiasi modo. Conseguenza: si passa attraverso la “isostenia” (vedi *sopra p. 182 (ragionamento contrario); 19v. (posizione tascabile zenonica)*), cioè l'indecidibilità, dei fatti e dei ragionamenti, prima, a ‘epoche’ (sospensione del giudizio) e, poi, ad ‘atarassia’ (rassegnazione)”.

Non si può caratterizzare lo scetticismo in modo più brillante.

(i) indecidibilità dei dati e degli argomenti

(ii).una sospensione ordinata (‘io, noi, - non so’);

(ii).b dimissioni (‘io, - noi, - dimettiamo”).

Il metodo è l'eristica (*vedi sopra pp. 15/20 (mod. zenon.); 188/189 (mod. megarico)*), confutazione logica rigorosa, falsificazione. (*cfr. 198v. (dialettica negativa e falsificante)*).

Tre tipi.

a. Scetticismo etico-politico. -- Purrhon di Elis (-360/-270),-- da cui il nome ‘purrhonismo’ (filosofia del dubbio);

b. scetticismo metodico.-- *vedi sopra p. 210 (Scept. Acad.);*

c. Scetticismo sistematico.-- Il purrhonismo e lo scetticismo accademico diventano approfonditi (creativo -ecl., ma falsificante; *vedi sopra p. 65).*-- Ainèsidèmos v. Kn. (*vedi sopra p. 94v.*); Sextos Empeirikos di Mutilene (+/- +150) falsifica la logica, la fisica, l'etica-politica (filosofia), così come tutte le scienze professionali, matematica inclusa.

MHD 241.

- c.2.** Il filone ‘dogmatico’ -- *EW. Beth, de Wijsb. d. wisk.*, 86, dice che ‘dogmatico’ - qui - non significa ‘ingenuo-fidente’ e ‘acritico’, ma
- a.** A partire dai “rapimenti” (principi di base)
 - b.** essere metodicamente critico
 - c.** arrivare a opinioni e/o proposte costruttive.

V. Brochard, les sceptiques grecs, Paris, 1969 (1887-1), 3, dice: “Mentre gli eleati (Parmenide, Zenone), Heraklitos,-- Empedokles, Anaxagoras, Demokritos sono menzionati per nome, da diversi scettici, come precursori dello scetticismo, non vediamo nulla del genere riguardo ai Milesiani e ai Puthagorei”. In altre parole, ancora profondamente arcaico-religiosi e senza scosse (senza malakia; *cfr. supra p. 162v.*), questi pensatori lavorano ‘dogmaticamente’.

c.2.1. I dogmatici eclettici.-- (-50/+200).-- *cfr. supra p. 65.*-- Gli scettici minano la fiducia in tutta la scienza e la filosofia professionale; gli eclettici ne concludono l’equivalenza di tutta la scienza e la filosofia professionale: scelgono tra tutte. Alcuni sono più kuniani, platonici o aristotelici; altri più stoici o epicurei. Ma c’è una forte tendenza verso la teosofia.

c.2.2. I materialisti religiosi.-- ‘materialismo’ significa, qui, la tesi (abduzione) che tutto l’essere è da qualche parte - fine o grossolano (*vedi sopra pp. 3/4 (hylic abstr.); 11/12 (myth.-theos. mod.); 170v. (dualismo ilico)*) - è. Non fraintendete: per quanto l’epicureismo possa essere critico (eristico) nei confronti della religione superstiziosa e antiscientifica, esso è ancora, almeno in qualche modo, religioso. La stoa è profondamente religiosa.

(i) de stoa. (-400/+200).

Zenone di Kition (-336/-264) combina (*cfr. supra p. 2 (stoicheiosis)*) la dialettica eraclitea (*cfr. sopra p. 24 ss.*) con l’eroismo artistico (culto dell’eroe; *cfr. supra p. 190 ss.*). Soprattutto i romani erano attratti.

(ii) Epicureismo (il giardino) (-400/+400).

Epikouros v. Samos (-341/-271) collega l’atomismo democratico (stoicheiosis) (*vedi sopra 169v.*) con l’edonismo kurenaico (filosofia della lussuria; *vedi sopra 191v.*).

MHD 242.

Ia (3) Le teosofie tardoantiche (-50/+600) (242/245)

Introduzione. -- cfr. sopra p. 12 (modello Orf.-puth.); 67 (empedl. mod.);-- 123 (eurip. mod); 202 (Socr. mod.).

1. L'ascesa dei teosofi.

La crisi delle filosofie infernali (con la sua base scettica) ha posto le basi per i metodi transempirici di percezione e interpretazione (riduzione).

1.a. Teosofie pagane.

L'intervallo "divinità" (potenza impersonale/essere supremo)/ natura (umanità)" domina il pensiero con realtà intermedie

1/ Le idee (platoniche) (*vedi sopra p. 193f.*), identificate con le forme numeriche (puthagoree) (*vedi sopra p. 4*), si identificano con le idee divine ("intuizioni di dio" riguardanti la natura e il cosmo (compreso il genere umano);--ciò che accade chiaramente con Albino il platonista (+/- +150);

2/ **Gli** esseri "divini" (politeisti) e/o "daimonici" (*vedi sopra p. 202*), che mediano tra la divinità e l'umanità.

L'intervallo 'divinità/finitudine' raggiunge la sua massima distanza tra la 'divinità' e la materia. Questa "materia" è facilmente interpretabile come potenza pura, ma anche come "miasma", impurità. (*cfr. 3/4: abstr. illica*).

Il 'telos' (*vedi sopra pp. 173; 239*), il fine dell'esistenza, viene cercato nel colmare il divario tra la 'divinità' e il mondo materiale della natura (ciò che viene chiamato 'misticismo': unione, in più di un modo, con la 'divinità' (deificazione)). In questo colmare il divario tra la "divinità" e il mondo materiale (tra la "luce" e le "tenebre"), anche la magia gioca un ruolo (a volte importante).

Conclusione: il misticismo e la magia colmano la distanza. -- I neoputagorici, i platonici puthagorei e gli ermetisti (che si uniscono a un'opera collettiva 'hermes trismegistos' (corpus hermeticum) di natura mistico-magica) costituiscono i tre tipi di teosofia tra -50 e +250.

MHD. 243.

1.b. Aleksandriano - Teosofia ebraica.

La religione biblica della rivelazione ha una struttura analoga a quella dei pagani. Cfr. supra p. 101vv. (ed. analogica).

(1) L'intervallo "divinità"/"natura" ritorna, nel sistema biblico, sotto forma di distanza "Yahweh" (essere supremo)/"creazione". Solo che, qui, Yahweh è chiaramente 'trascendente' nel senso che, come Essere Supremo liberamente creatore, è infinitamente elevato al di sopra della creazione finita, nella quale è, in modo altrettanto 'trascendente', presente (immanente). Questo è il monoteismo.

(ii)a.1. La distanza tra Yahweh e la creazione è colmata dal "respiro" ("spirito") di Yahweh. Questa "ruah" (spirito di Dio, spirito santo) è cosmico-fisica: da prima dell'inizio della creazione si è posata sullo spazio vuoto e oscuro (Gen 1,2); è vitale-biologica: la ruah dà vita a tutte le creature (*Sal* 104,29/30; *Sal* 33,6; *Gen* 2,7; // *Ezek* 37,5/6; 37,9/10); è culturalmente fondazionale-umana: "genera" per esempio i giudici nella loro esistenza e operatività (*Legge* 3,5). i giudici nella loro esistenza e operosità (*legge* 3:10; 6:34; 11:29); innalza gli artigiani nella loro abilità ('saggezza') (*Esodo* 31:3; 35:31) 'innalza' i principi: es. Saul (*1 Sam* 11,6); -- ad un certo punto, chiaramente, attraversa anche lo stadio dell'umanità razionale-ragionevole nel fenomeno del messia: si poserà sul Messia (*Isaia* 11,2); procedendo da quel Messia, genererà un tipo umano pneumatico (*Gioele* 3,1/2). -- Questo è chiaramente analogo all'astrazione ilica (cfr. *supra pp.* 3/4; 6vv. (*herakl. mod.*); 126vv. (*eurip. mod.*): la sostanza primaria come forza (dunamis)).

(ii)a.2. La distanza tra Yahweh e la creazione è colmata dalla saggezza di Yahweh. La 'saggezza' è cosmico-fisica (*Proverbi* 8:22/36); è vitale-biologica e culturale-umana, -- come lo 'spirito' (respiro) (*Sap* 7:22f; 10:1f) -- Questo è chiaramente analogo all'astrazione speculativa (cfr. *supra p.* 4f).

(ii)b. La distanza tra Yahweh e la creazione è colmata da "esseri", gli angeli e gli spiriti impuri (demoni, "diavoli", tra cui Satana).

Questo corrisponde agli esseri politeisti-demoniaci dei pagani, i cosiddetti "Popoli".

(iii) La teosofia pagana (percezione e interpretazione mistico-magica) ha il suo analogo negli uomini e nelle donne di Dio: i sacerdoti, i profeti, gli apocalittici, i saggi - tutti colmano la distanza tra Yahweh e gli uomini attraverso l'intuizione e l'abilità (saggezza e forza, sebbene derivate da Yahweh, o. Hanno una percezione e un'interpretazione propria, che supera la media empirica).

Non sorprende quindi che, da un lato, i libri sapienziali dell'Antico Testamento e, dall'altro, qualcuno come Filone l'ebreo di Aleksandreia (-13/+54; cfr. altri: -25/+50) abbiano applicato il metodo analogico: parlano nel gioco linguistico dei pagani (teosofia a.o.) di dati biblici e, viceversa, nel gioco linguistico biblico di dati pagani. Questo è l'atteggiamento 'riconciliante'. -- Cfr. *supra* p. 102vv. (*riduzione analogica*), dove si dimostra che l'analogia non è identità totale. Coloro che non rispettano questa distinzione cadono in una sorta di sincretismo (eclettismo religioso).

1.c. Teosofie gnostico-manichee.

Soprattutto nel secondo secolo d.C., emerge un tipo distinto di teosofia che, come modello, è analogo ai due precedenti, ma sottolinea fortemente la distanza o l'intervallo tra la 'divinità' (o 'l'essere supremo' (Yahweh)) e la natura (la creazione), a tal punto che sembra impossibile collegarli. -- Da qui il nome 'dualismo'. L'interpretazione pessimistica (abduzione) della natura e dell'uomo si manifesta anche qui con forza.

2. Le teosofie neoplatoniche (+250/+600).

Introduzione.

(i) L'intervallo "divinità/natura", insieme ai momenti ponte (idee/numeri, esseri divini/daimonici; critica della materia; destinazione mistico-magica della vita), sono, fondamentalmente, identici alle teosofie precedenti.

(ii) La grande caratteristica/distinzione sta nell'eclettismo creativo (*vedi sopra* p. 65), in cui tutte le filosofie antiche - quelle platoniche in particolare - sono armoniosamente combinate in un sistema enciclopedico, ma con una forte inclinazione panteistico-monistica.

Panoramica -- Il fondatore è Ammonios Sakkas (+175/+242) di Aleksandreia. Tre principi principali e una sottocorrente aristotelico-scientifica caratterizzano la ricchezza delle teosofie neoplatoniche.

1. Plotinismo (th. speculativo).

R. Harder, *Plotins Schriften, Vc (Porfurios, Ueber Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften)*, Hamburg, 1958, 1, tipicizza Plotino in modo micidiale: “Plotino, il filosofo vissuto ai nostri tempi, apparteneva a quella specie di uomo che si vergogna di essere ‘nel corpo’. A causa di questa mentalità, non voleva rivelare nulla della sua origine, dei suoi genitori o del suo paese. Non avrebbe tollerato un pittore o uno scultore nel suo ambiente. (...)”. -- Tale disprezzo del corpo e della materia è caratteristico di tutto un gruppo di teosofi neoplatonici, proprio come ora alcuni yogi indiani possono disprezzare il corpo e la materia per una mentalità analoga.

2. Jamblichos di Chalkis (... /+330) riempie poi il misticismo speculativo di Plotinos con la teurgia, cioè il lavoro attivo-magico con le ‘divinità’ (dove la parola ‘divinità’ (cfr. *supra* p. 12v. (orf. mod.); 67 (emp. mod.) significa sia il neutro impersonale numen (potere; dunamis) che l’essere personale che possiede quel potere).

3. Proklos v. Constantinopolis (+410/+485) sintetizza sia il misticismo speculativo di Plotinos che la teurgia di Jamblichos in una sintesi enciclopedica (cfr. *supra* p. 65 (creat. ecl.)).

4. Maximos v. Smurna (iv-th e.) mette la teurgia completamente lì, influenzando fortemente l’imperatore Ioulianos l’Apostata (+332/+363).

5. Porfurios di Turos (+233/+305) introduce la logica di Aristotele (vedi *sopra* p. 212), a Roma, -- ciò che fanno Themistios (... /+390), a Costantinopoli, Ammonios, figlio di Hermias e allievo di Proklos, ad Aleksandreia e Simplikios ad Atene.

Così finisce quella che si può chiamare “la filosofia pagana dei greci”.

MHD 246.

I.B. *Le filosofie cristiane.* (+33/ +1450) (246/260)

Introduzione. (246/251)

Non solo la rivelazione mosaica (*cfr. supra pp. 242/244*), ma anche la precedente rivelazione arcaica o primordiale, che risale ai primi tempi (dell'umanità), riceve la sua piena esposizione dalla Buona Novella. La consumazione si riferisce al più antico; la presenza del tempo di grazia si riferisce al più antico. In questo senso, la Chiesa prega alla vigilia di Pentecoste:

“Dio, che ci ha spiegato le meraviglie dei tempi primordiali alla luce della nuova alleanza! Il cristianesimo è universale per quanto riguarda tutti i tempi e tutti i popoli”. (*O. Willmann, Gesch. d. Id., II, 20*).

Questo implica che la filosofia, la scienza professionale e la retorica,--che l'astrazione ilica e speculativa, grazie a questa universalità, sono parti integranti del cristianesimo.

I teosofi Aleksandriani-Ebrei e i libri sapienziali dell'Antico Testamento ci hanno preceduto in questo. Il piano di salvezza, che contiene la nostra liberazione dalla schiavitù e dal destino, non risale solo a prima dell'elezione del popolo ebraico (fase mosaica), ma a prima della creazione del mondo (fase arcaica) (*1 Cor 2,7; 1 Pt 1,20*).

Ancora: Paolo, che conosceva la filosofia greca come proprietà comune dei letterati, parla, nel linguaggio stoico (*vedi sopra p. 241 (26: herakl.: logos)*), della prova dell'esistenza di Dio dalla fusis (natura) e della coscienza naturale, comune a tutti gli uomini, basata sulla legge naturale; mentre Giovanni, nel linguaggio di Herakleitos, la stoa e Filone (*vedi sopra p. 244*), parla di Gesù, come figlio del Padre. (*cfr. supra p. 38vv. (ermeneutica); 56 (comprensione); 205; 101vv. (ed. anal.)*). Con comprensione simpatica parlano, analogicamente, il linguaggio dei greci pensanti per parlare del cristianesimo. Ciò implica che la “filosofia” (*cfr. supra pp. 40; 88; 147; 235f.*) è applicabile al cristianesimo.

(A) Percezione: il fatto della rivelazione della Santa Trinità, nella persona e nella missione di Gesù, inviato dal Padre e che, con il Padre, invia lo Spirito.

(B) Rapimento: - Data questa rivelazione trinitaria, come va intesa la totalità?

MHD 247.

In altre parole, dato il fatto osservato che, a partire da Gesù e dalla sua chiesa, la rivelazione trinitaria si radica in tutte le culture, sì, nell'universo, cosa cambia in quell'universo (e, in parte, in tutte quelle culture), perché quel processo di rivelazione triadica possa continuare e persistere? Oppure: come deve essere quell'universo perché qualcosa come l'azione trinitaria di natura agogica sia concepibile, intelligibile, "sensata" in esso? Così inizia la vita trinitaria sul piano filosofico.

A1. Che la vita trinitaria abbia qualcosa a che fare con il cosmo, la totalità, è espresso dai Padri della Chiesa principalmente greci: "Con il corpo sei nella tomba, con l'anima nell'Ade, come Dio, - sei in Paradiso con il ladro, sul trono, Cristo, con Padre e Spirito, onnicomprensivo, esso stesso illimitato". (*Killian Kirchhoff, Osterjubil der Ostkirche, I, pentekostarion*, Münster (Wf.), 1940, 19).

O ancora: "Tutto è ora pieno di luce: il cielo, la terra e gli inferi (Hades). Tutta la creazione dovrebbe quindi celebrare la resurrezione di Cristo, in cui ha trovato la sopravvivenza". (o.c., 3).

Infatti, oltre all'incarnazione, in un'esistenza terrena, attraverso la quale è diventato un compagno della realtà terrena, Cristo ha compiuto la discesa nell'Ade e l'ascensione al cielo, come compagno e salvatore di ciò che vi abita.

A.2. Cosa ha cambiato esattamente Cristo, sempre uno con il Padre e lo Spirito, nella totalità? -- *I Cor 1,24* Paolo chiama Cristo "theou dunamin kai theou sofian" (Dei virtutem et Dei sapientiam; potenza di Dio e sapienza di Dio).

Questo implica che

(i) la sostanza primordiale (momento ilico) dell'universo, è stata trasformata dallo "spirito" ("pneuma") di Cristo e

(ii) il "contenuto delle idee" (momento speculativo: l'informazione nell'universo) è stato ripensato da nuove idee (contenuto del pensiero).

Questo si manifesta, nella vita umana terrena, in una triplice forma:

(1) Il Padre (procreatore) opera, in tutto ciò che è edificante, vivificante (*1 Cor 4,14/20; 3,5s.*);

(2) Il figlio (Gesù) opera, in tutto ciò che è agitato (liberando dalla disobbedienza e dal destino) sulla base del destino (il servo sofferente del Signore è anche il figlio dell'uomo glorificato;

(3) Lo Spirito opera in tutto ciò che è più alto, doti "carismatiche" (*1 Cor 14: 4/12; 12: 27/31; Rom 12: 6/8; 1 Cor 14: 1/40 (struttura della riunione)*),--che era evidente a Gerusalemme (Pentecoste) e nella casa di Cornelio (*Atti 10: 44/48*).

MHD 248.

B.1. Tutto questo è diventato possibile perché una donna, Maria, ha avuto il coraggio di iniziare. Come i suoi predecessori (*vedi sopra p. 150f.*, dove le donne sono descritte come “soteirai”, soccorritori), divenne, prima, una “serva sofferente del Signore” (*Luk 1,38*) e, in secondo luogo, una “madre del Signore” (*Luk 1,43; cfr. Ger. 13,18; 1Co 2,19 15,12f.*, cioè, una madre sovrana).

“In verità tu sei esaltato al di sopra di tutta la creazione. Per il Dio delle creature tu hai partorito nella carne (povera umanità). Perciò, Principessa, in te abbiamo un aiutante”. (*K. Kirchhoff, Ueber dich freut sich der Erdkreis (Inni della Chiesa bizantina), Münster (Wf.), 1940, 114*).

B.2. Sorge la domanda: “Perché, dopo venti secoli di propagazione, questa operazione trinitaria sembra essere in un tale stato di crisi?” -- La risposta sta nella totalità stessa: in virtù della forza (energia ilica; “spirito”) e della saggezza (idee speculative; informazione), tutta la creazione, ma soprattutto l’umanità, si muove liberamente, ma con una libertà ancora molto daimonica (*cfr. supra pp. 40/43 (herakl. mod.)*; *126vv. (eurip. mod.)*; *202, 205 (modello socr.)*;

Biblico: Giobbe: 4,18; 1,6f; Isaías 14,12/14; Sal 58 (57); 82 (81); specialmente Lu 18,8 (“Il figlio dell’uomo, alla sua venuta, troverà la fede sulla terra?”) -- Lu 2,34/35: Simeone dice a Maria che suo figlio sarà un ‘segno di contraddizione’ (‘sèmeion antilegomenon’) e menziona, in quel contesto, lo svelamento dei ragionamenti di molti ‘cuori’.

Kierkegaard dice: “Che Dio abbia potuto creare degli esseri liberi accanto a sé è la croce che la ‘filosofia’ (lui intende la filosofia razionalista) non può portare, ma sulla quale è rimasta sospesa”. (*A. Van Munster, trad./inl., Kierkegaard (una scelta dai suoi diari), Utr./Antw., 1957, 25*). Persone come ad esempio Euripide ci hanno insegnato a sufficienza che

1/ Uomo libero,

2/ ma, soprattutto, è senza daimoniche (armonia degli opposti).

MHD 249.

c.1. Si obietta che il cristianesimo reale, percepibile, è rimasto al di sotto del livello dell'uomo messianico, 'pneumatico' (cioè animato dallo Spirito Santo di Dio) (*cfr. supra p. 243*).

Infatti, tutto ciò che esiste - e quindi anche l'effetto trinitario attraverso la "ruah" (spirito) e la saggezza - è ambiguo: può essere volitivo (rinchiuso nel proprio cerchio di pensiero idiota; *cfr. supra p. 32*), di destra (rinchiuso nel cerchio di pensiero autoritario e rigido; *cfr. supra p. 33*) e/o liberale (rinchiuso nel dialogo aprioristico; *cfr. supra p. 177*). 32), ortodossi (rinchiusi in un cerchio di pensiero autoritario e rigido; *cfr. supra p. 33*) e/o liberali (rinchiusi in un dialogo aprioristico; *cfr. supra p. 177*). Tuttavia, un certo numero di cristiani raggiunse il livello delineato in *1 Cor 12,31/13,13* (amore ('agapè', caritas) e, in termini immortali, Isacco il Siro, asceta-eremita e anche vescovo di Ninive, nei suoi 'detti' (pubblicati in russo a Mosca nel 1858; si è trovata una copia nella bavetta di Dostoiefski).

"Il cuore dell'uomo - intendendo l'uomo pneumatico-messianico che si è elevato al di sopra dell'animale razionale - trabocca di amore per tutta la creazione, per tutto ciò che vive: per gli uomini, per gli uccelli, per gli animali, per i daimon. Quando l'uomo rivolge la sua attenzione alla creazione, si commuove fino alle lacrime e possiede un affetto totalizzante e profondamente sentito. Una profonda empatia con la sofferenza della creazione (*cfr. Rm 8,18/23*) penetra in profondità nel cuore dell'uomo. Non può vedere o sopportare il fatto che una creatura debba sopportare anche il minimo male, anche la minima tristezza. Per questo prega, commosso fino alle lacrime, anche per le creature senza parole, per i nemici della verità, per coloro che lo danneggiano. Prega che Dio li sostenga e conceda loro il perdono. Anche per gli animali striscianti (l'immagine' (*cfr. Marco 1,13; cfr. Sal 58 (57)* delle 'divinità' polidemoniche) egli prega, con una tenerezza totalizzante". (VL. Solovjef (1853/1900), *la justification du bien (essai de phil. mor.)*, Mosca, 1898-1; Parigi, 1939, 72, link a questo testo di Izaak).

Qui si suppone che anche il daimon o l'anima profonda del cristiano si converta (e non solo la sua anima cosciente).

MHD 250.

c.2. Particolarmente acuta è la questione del (dis)diritto. -- *cfr. supra p. 3v; 128vv. (vrl. 146v.)*. La Bibbia sa, a parte il diritto arcaico, consuetudinario e politico, che tra i pagani, di solito rimane vago (credenza del “dio alto”). Così *Ps. 58 (57)*:

“È davvero giusto che voi, ‘divinità’ (i giudici sono ‘immagine’ (*cfr. infra p. 195v. (partecipazione)*) delle divinità polidemoniche) parlano? È davvero il caso che voi giudichiate i figli adamici (persone) secondo la legge? -- Certo che no: con l’abbandono del tuo cuore (= libertà daimonica) tu crei falsità sulla terra, pesi ciò che è arbitrario; - dal grembo della madre hanno deviato, le canaglie! Si sono smarriti dal grembo di loro madre, le canaglie! (...). Dio, colpisci le loro zanne nelle loro bocche (serpentine)! (...) Che essi, come l’acqua, che nella terra svanisce! (...) allora si può giustamente dire: “eppure ha senso, almeno agli occhi dei giusti”. In verità, c’è un Dio che provvede alla giustizia sulla terra”.

Oppure *Sal. 82 (81)*: “Yahweh sta in piedi, in mezzo al consiglio divino. In mezzo alle “divinità” egli emette un giudizio. Fino a quando non giudicherai secondo giustizia? Sostenere la trasgressione dei malvagi? Piuttosto, si batte per gli impotenti, come l’orfano. Dai giustizia agli sfortunati, ai bisognosi! Libera i deboli e i poveri dalla morsa del potere dei malvagi! -- Senza volerlo, senza consapevolezza, i governanti della giustizia vagano nelle tenebre (l’autore intende gli inferi), così che le fondamenta della terra vacillano. -- Io ho parlato; voi, vi comportate come divinità? Voi, tutti voi? -- Evidentemente no! Così morirete, come gli uomini. Tutti insieme cadrà dal tuo trono! -- Alzati, Yahweh! Giudicare la terra! Perché tu sei il sovrano su tutte le nazioni”. (*cfr. A. Bertholet, die Religion d. alten testaments, Tübingen, 1932, 130f.*).

Si sa che Gesù, per la sua glorificazione, è giudice sui vivi e sui morti. Egli fornisce la giustizia suprema. Giudica, invece, l’anima, che decide il posto di ciò che vive; in tutto il cosmo, nella totalità. *Cfr. supra p. 13 (daimon)*

MHD 251.

Decisione: l'anima come tema centrale della filosofia cristiana e dell'approfondimento filosofico del cristianesimo. -- L'"anima" (il "cuore" (anima cosciente) e i "reni" (anima inconscia)) è centrale. Senza un'accurata comprensione dell'anima, non c'è comprensione di ciò che il cristianesimo è veramente. -- Gesù, mentre guarisce l'uomo dalla mano secca in una sinagoga di sabato, sotto l'occhio vigile dei farisei (e degli scribi), dice con rabbia - rattristato dalla cecità che lo circonda: "Si può, di sabato, fare del bene o del male? Psuchèn sosai è apokteinei" (salvare l'anima o ucciderla)? (Marco 3:4). È degno di nota che egli affronti il problema della mano secca - non dal punto di vista medico (cfr. supra p. 231v. (intelligenza tecnica) ma - "anima".

In generale dice: "Che cosa giova all'uomo guadagnare il mondo intero, e allo stesso tempo subire un danno alla sua anima, o cosa darà l'uomo in cambio della sua anima?". (Marco 8:36 e seguenti). Ammirate il fatto sorprendente della parola e dell'azione di Gesù (percezione).

Rapimento. -- Se l'"anima" (indicata anche con altri termini) è davvero l'individuo nell'uomo (in ogni essere animato, del resto), attraverso il quale egli è concretamente, cioè concretamente, fuso con la totalità (cosmo, universo, "essere"), cfr. supra pp. 219/221 (pensiero individuale-concretamente romantico), allora l'azione e la parola di Gesù sono comprensibili.

Infatti, l'anima è l'io (momento individuale), ma,

a. come punto d'incontro ilico (primordiale e anima) (cfr. supra p. 13), attraverso il quale l'io, come daimon o centro primordiale, è fluidamente in contatto con l'intero cosmo fluidico e tutto ciò che è in esso; ma anche

b. come apertura speculativa (razionale-intellettuale) all'insieme dell'"essere" (universo) come orizzonte dell'io, che è dunque razionale;

c. come principio animatore della vita del corpo (è proprio perché l'anima possiede i due aspetti precedenti che può "ispirare");

d. come momento evolutivo, attraverso il quale l'io può crescere oltre se stesso (lo pneuma o principio messianico della vita (cfr. supra p. 243)) o, analogamente, deteriorarsi (scegliere il male).

Per queste ragioni comuni, Gesù prende la mano asciutta con anima.

MHD 252.

Panoramica. (252/260)

La filosofia cristiana è emersa in tre grandi ondate: patristica (chiesa-padre), scolastica e moderno-contemporanea

1B (1) La Patristica (+33/800).

Dall'introduzione si capirà (deduttivamente) che i Padri della Chiesa (vrl. vescovi) fanno una scelta **a.** filosofica e **b.** religiosa.

Filosofico.

a. Sono respinti: lo scetticismo (*vedi supra* 240), tranne il dubbio metodico (lo applicano H. Gregorios v. Nussa, H. Augustinus v. Tagaste); l'epicureismo (*vedi p.* 241), per la sua filosofia della lussuria vrl.

b. è accettato, in qualche modo, come una corrente sotterranea, il filone peripatetico. (*vedi p.* 238; *scienza professionale*).

c. sono ben accettati: l'accademia (Platone; *cfr. p.* 193s.); la stoa (*cfr. p.* 241); la teosofia di Filone (*cfr. p.* 242),

d. è particolarmente ben accettato: la teosofia neoplatonica (*vedi p.* 244v.).

Nota.-- Tutti questi sistemi sono ripensati a fondo. O, piuttosto: i Padri della Chiesa si esprimono, nel gioco linguistico radicalmente ripensato (*vedi sopra p.* 38/40 (Vico); vrl. 33vv. (Wittgenstein), dei filosofi quando parlano del Vangelo (analogia; *cfr. p.* 101 ss.).

Nota.-- Naturalmente ci sono i numerosi Padri della Chiesa, che preferiscono la retorica alla filosofia rigorosa (*vedi sopra p.* 185 e seguenti). (Isokrates). Hanno fondato la retorica sacra.

Religioso.

a. Rifiutato: politeismo polidemonistico (in nome della fede trinitaria);--rifiutato soprattutto tutto ciò che è religione sessuo-magica (*cfr. pp.* 56/64 (Dionisica) 124/126 (Cret. Zeusrel.); 148.1/150 (Macedon. Dionisica)) e idem 'culti misterici',

b. è particolarmente respinto: le teosofie gnostico-manichee (*vedi pagina* 244; esse penetrarono profondamente nella chiesa).

Faseologica.

(1) Inizialmente patristico (+33/325): Clemens di Aleksandreia (.../215), il fondatore della teosofia cristiana; il suo brillante discepolo Origines di Aleksandreia (.../254); nell'Occidente latino: Lactatius (+250/+32s);

(2) Picco (+325/+450): due giganti, H. Gregory, v. Nussa (335/394) e vrl. Sant'Agostino di Tagaste (354/430) che è la figura di punta della filosofia della Chiesa;

MHd 253.

Egli ebbe immediatamente la più grande influenza sulla scolastica, - un'opera, la *civitate dei* (Sulla città di Dio), che è l'opera preminente della filosofia cristiana della storia e della teologia, è stata nominata;

(3) Caduta (450/800).

migrazioni di popoli; conquiste di Sarazene; caduta dell'impero romano d'occidente; vrl. declino culturale.-- In primo luogo, però, l'Islam, che emerse (Maometto (570/ 632)).-- Dionusios l'are(i)opagita (+/- 500), che Proklos (*vedi sopra p. 245*; soprannome: lo scolaro dell'antichità), più o meno reinterpreta il cristianesimo ed esercita grande influenza sulla scolastica; -- San Giovanni di Damasco (.../ 749), il grande sistematico (aristotelico, ma con inclinazioni neoplatonico-teosofiche);-- in Occidente: Boezio (480/525), che, come Agostino, esercita la più grande influenza sulla scolastica.

IB (2) La scolastica (filologia ecclesiastica della metà del secolo). (253/259)

Tre influenze principali definiscono la scolastica (schola = scuola), che è, essenzialmente, filosofia scolastica, in contrasto con la patristica, che era molto più vicina alla vita.

(i) Agostino (*vedi sopra*);

(ii) le filosofie neoplatoniche (*vedi sopra*),--e questo attraverso Proklos (*vedi p. 249*), Dionusios l'are(i)opagita (*vedi sopra*) e Agostino, così come le filosofie islamiche ed ebraiche della metà del secolo (*cf. p. 242ss. (aleks.-fil. ebraico)*);

(iii) l'influenza specifica è esercitata da Aristotele (*vedi sopra p. 210 ss.*), il quale, ad un certo momento, sarà chiamato il filosofo senza dubbio, soprattutto quando, +/- 1150, egli, tradotto in latino, sarà studiato a fondo in tutte le sue opere (al punto che W. Jaeger dice che si dovrebbe aspettare il XIX secolo per sperimentare, ancora una volta, uno studio approfondito di Aristotele).

Sorteggio principale.

O. Willmann, *Gesch.d. Id.*, II, 322ff., caratterizza

(1) Patristica come idealismo (*cf. supra p. 193 (pl. Id. Trascendente); 210 (Ar. Id. Immanente)*), perché i Padri della Chiesa erano impegnati in una lotta di vita e di morte contro lo scetticismo, che riduce tutte le idee a meri prodotti immaginari soggettivi, e contro il materialismo antico, che nega tutte le idee in modo assoluto.

MHD 254.

(2) Scolastica, - secondo Willmann, o.c., 322 - è il ‘realismo’ perché, da un lato, la scolastica ecclesiastica (quella che egli chiama ‘reale’) prende posizione contro quel tipo di teosofia che è così assorbita o in una divinità, che non è certo quella trinitaria della rivelazione biblica, o in un mondo di idee, da ridurre le realtà sensoriali che percepisce a puro simulacro (si ricorda - *più in alto p. 245 - come l’arci-fondatore della teosofia neoplatonica, Plotino, si vergognava ‘nel corpo’*). 245 - come l’arci-fondatore della teosofia neoplatonica, Plotinos, si vergognava di ‘essere nel corpo’, -- qualcosa che una teosofia veramente biblica o una filosofia basata sulla rivelazione divina (*cfr. supra p. 242f.*) non potrebbe mai accettare.)

Questo, mentre, d’altra parte, gli stessi scolastici ecclesiastici dovevano prendere posizione contro i nominalisti (*cfr. supra p. 189v.*) chiamati all’epoca “dialettici” (logici), che riducevano l’idea a un prodotto immaginario puramente soggettivo senza alcun analogo nelle realtà sensoriali.

Conclusion: *l’idealismo immanente sarebbe un nome migliore del ‘realismo scolastico’, a meno che, come Willmann, si usi il termine ‘realismo’ per esprimere due punti:*

- a/ Le realtà sensoriali sono veramente reali (“real”);
- b/ L’idea o il pensiero-segno (D. Scoto), nelle realtà sensoriali percepite, è “reale”. Così il “realismo” è duplice.

O. Willmann, o.c., 323, dice che la scolastica è la continuazione modello-identica dell’idealismo patristico (‘trascendente’), perché la scolastica

- a/ entrambi, per via naturale (per astrazione di idee dai dati di senso),
- b/ se, per via soprannaturale (attraverso la rivelazione biblica e la sua ricchezza di idee), entra in contatto con le idee divine (cioè trinitarie).

digressione (254/259)

Filosofia del disegno scotista-peirciano.

Duns Scoto (1266/1308) fu una figura di punta della scolastica, accanto a Tommaso d’Aquino (1225/1274): è noto come tomista “critico”. Data l’importanza della sua opera, sia in termini di storia della filosofia della metà del secolo, sia in termini attuali (epistemologici), ci rivolgiamo ora a Charles Santiago Sanders Peirce (1839/1914), che, con la sua ermeneutica semiotica, si definisce un “realista scolastico”.

MHD 255.

Qualcosa che può essere chiamato un fatto sorprendente in mezzo al suo milieu, gli Stati Uniti - laureati all'epoca.

Prendiamo come punto di partenza *M. Bense, semiotik (Allgemeine Theorie der Zeichen)*, Baden-Baden, 1967, che si basa esplicitamente su Peirce. Ma, di fatto, citiamo modelli applicativi nello stile di *K.O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, in: *K.O. Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankf.a.M., 1971, 7/44.

(a) D. Scoto si oppone alla pretesa aristotelica tomistica di poter cogliere l'essenza (piena) delle cose e dei processi con l'idea (concetto), astratta o meno dalla percezione dei sensi (tomismo intuitivo).

(1) *Cfr. supra p. 13.1* (la critica di Alkmaion alla - ciò che egli chiama - conoscenza umana, indiretta dell'"essenza" delle cose e dei processi).

(2) Analogamente ad Alkmaion, che situa l'uomo tra la "divinità" (numen) e l'animale, anche D. Scoto situa la conoscenza umana: l'idea puramente concepita mentalmente (Peirce dirà "rapita") differisce dall'idea aristotelico-tomista in due modi, cioè

a/ L'idea, nella mente umana, non è altro che un'indicazione o "segno" (pensiero-segno, dunque) - visto dal percepito;

b/ l'idea - e qui Scoto, risp. Peirce, supera chiaramente Tommaso in senso attuale - è, allo stesso tempo, per deduzione di possibili (toccando l'essenza dell'osservato) interventi ('azione' per mezzo di 'auto attività'), essenzialmente 'sperimentale' (*cfr. supra p. 11 (riduzione completa o peirastica)*).

In altre parole, D. Scoto è, per quanto ne sappiamo, il primo che filosofeggia riduttivamente (*cfr. supra p. 1*).-- Questo metodo non è nuovo: il metodo lemmatico-analitico (in breve: analitico), regolarmente applicato dai Puthagorei e dai Platonici (senza sufficiente giustificazione epistemologica, però) è identico come modello (*cfr. supra p. 8/10*).

D. Scoto fornisce, infatti, il metodo puth.-platon, il suo fondamento scientifico.

(b) L'interpretazione triadica dell'epistemologia skotistica da parte del CSS. Peirce.

--

(1.) Introduzione -- O. Willmann, o.c., 328 ss., spiega come l'enkuklios paideia (il trivio e il quadrivio) sia, scolasticamente parlando, una vera ermeneutica.

(A) Percezione. -- Il senso sperimentato è il punto di partenza.

(B) "Verstehen"

(1) Tutto il "verstehen" (letteralmente), cioè indicare il suo contenuto ideale o di pensiero, è - nel trivio (= grammatica, retorica, "dialettica" (cioè logica di metà secolo)) prima di tutto, "verstehen" di segni di parole (scritte e/o parlate).

Questa visione anticipa molto chiaramente ciò che, più tardi, V. Schlegel, Schleiermacher, -- Dilthey concepiscono come 'ermeneutica' (in senso ampio e completo) (cfr. *supra* p. 38 ss.)

(2) Tutto il "verstehen" ha - secondo Willmann, ibid. - dopo o contemporaneamente, piuttosto, come suo compito il "verstehen" di "die Sachen" (letteralmente), cioè, nella sua intenzione, l'idea che, nel testo o nella parola, viene comunicata o almeno espressa.

Nel quadrivio - matematica, astronomia, musica - il giovane scolaro si confronta direttamente - nella tradizione puthagoriana-platonica - con l'idea o il pensiero-contenuto, 'Die Sachen' stesso (cfr. *supra* pp. 231/236 (il 'processo di ideazione' di Husserl, Scheler).

(3) Solo allora il giovane scolastico si confronta (conoscenza diretta o 'incontro' (cfr. *supra* p. 232v.) con il contenuto del pensiero della filosofia o della teologia filosofica ('doctrina sacra', 'dottrina sacra').

(2.) L'"ermeneutica" peiriciana.

(I) Pre-fase semiotica.

(I). A. Tipi di osservazione.

(IA.1. Pre-scientifico-sensoriale.

Qui giace una pietra al sole. Sento, con la mia mano per esempio, questa pietra. Poi, in un "gioco linguistico", "codifico" l'osservazione fatta e dico: "Questa pietra è calda". (Linguisticamente parlando, aggiungo la nozione di 'caldo' (relazione di una sillaba) a 'questa pietra' (per cui l'aggiunta 'identitativamente-ontologicamente' (cfr; *supra* p. 12) è formulata ('è')).-- 'Codificare' significa 'trasporre nei momenti di un sistema di segni già esistente', -- qui il vernacolo! -- Una tale dichiarazione percettiva è chiamata "dichiarazione di protocollo".

MHD 257.

(I) A.2. Pre-scientifico-strumentale.

Qui giace la stessa pietra, anch'essa al sole. Prendo un termometro e contatto ('incontro', -- tipo 2) la pietra con esso.-- Su di esso 'codifico': "Questa pietra è calda 42° Celsius".

(1) B. Tipi di segni.

Re (1) A.1. (sensoriale).

Peirce introduce il suo famoso modello triadico.

(1) L'"oggetto" ("realizzazione"), la pietra e il suo calore (grado), egli chiama "un primo".

(2) Il soggetto ('interprete' o 'interprete') - cioè io o con la mano o con l'estensione, il termometro, della mia mano - 'incontra' ('contatta') o 'affronta' (233: Huss. Sch. mod.) l'oggetto. Peirce chiama questa relazione "un secondo".

(3) Io, l'interprete, attribuisco (aggiungo) un segno (pensante e/o parlante) all'indicato, l'oggetto, cioè le frasi di cui sopra (in questo caso: dichiarazioni di protocollo). Quel segno si chiama Peirce 'A third'.

Re (I) a.2. (strumentale).

Peirce estende il concetto di "interpretazione" anche agli "interpreti" non umani. Quindi, qui e ora, il termometro.

(1) L'oggetto, la pietra e il suo calore,

(2) viene contattato ('incontrato'), ma questa volta non da me, ma dal termometro ('collegato'),

(3) a cui reagisce ('interpreta'), attraverso la sua colonna di mercurio incorporata, che rappresenta ('modella'; *cfr. supra p. 5v.*) ciò che 'sente' (un processo fisicamente spiegabile, naturalmente, ma che noi, nel linguaggio comune, provvisoriamente, da un'esperienza commonsense (*cfr. supra p. 1*), interpretiamo come 'sentimento').

Si vedono tornare i tre momenti del processo triadico, ma su un piano fisico.-- Tutto l'apparato mostra una struttura semiotico-ermeneutica essenziale, in cui sia la 'significazione' umana che quella extramascalana sono sia distinte che indistinguibili (*cfr. supra, per la descrizione: p. 80v. (legge esatta); 91v. (cibernetica); ibid. (teoria dei sistemi con teoria dell'informazione; 94/96 (qualità, quantitativa); 105vv. (modello matematico).*

(II) Il pensiero privato come processo triadico.

Con Peirce, anche l'idealista sociale Josuah Royce (1855/1915) ha fatto riferimento al momento intersoggettivo, che ha chiamato 'comunità interpretante'.

MHD 258.

(a) Pensiero privato - secondo *WB. Gallie, Peirce and pragmatism*, New York, 1966, 82 - è “i pensieri di uno come ciò che dice a se stesso”. Il dialogo interiore con se stessi dice: “(1) Questa pietra (firstness), (2) una volta incontrata da me (secondness), (3) provoca la frase: “È caldo. Questa frase (segno) la dico a me stesso come essere filosofico-logico, situato nell’orizzonte della totalità (cfr. *supra pp.* 12; 40; 88; 147v.; 193v.; 220; 226; 228; 235 ;--12v.; 68; -- 246v.; *specialmente* 251 (anima/ totalità)) e situato tutto in questo orizzonte della totalità.

(b) Pensare insieme “all’interno di una comunità pensante implica che l’io (come interprete) trascende la sua individualità (vedi sopra p. 32) e impara a interpretare insieme a un voi, sì, insieme a tutti gli esseri pensanti.

(II) Il pensiero comune come processo triadico.

Sebbene il nucleo sia e rimanga l’individuo (cfr. *supra pp.* 220; 219), noi “siamo” essenzialmente come ciò che *Heidegger, Sein u. Zeit*, I, 113ss. (Das in-der-welt-sein als mit-und selbstsein) chiama l’essere nel mondo come co- e (auto)-essere.

1. Sincrono.

“Io (interprete) ti dico (interprete) ‘Questa pietra è calda (segno)’”.

2. Diacronico.

(a) “Io, di fronte a questo papiro del deserto egiziano, dico: ‘Questo papiro è un testo di Euripide’ “.

(b) “Io (interpr.) vi dico (interpr.) “Questo papiro è un testo di Euripide (segno)!”

Si vede lo schema triadico all’opera in forma analoga.-- Con il pensiero diacronico-sociale siamo arrivati all’ermeneutica della tradizione (cfr. *supra pp.* 33 (forma ortodossa dell’ermeneutica della tradizione); 65 (forma eclettica dell’ermeneutica della tradizione); 73/78 (*Anaxagor. Mod. v. tradizione erm.*); -- 38/40 (filologia di Vico).

Cfr. *supra p.* 33v. (Il concetto di Wittgenstein di gioco linguistico: io, tu, -- noi codifichiamo (vedi sopra 256) sempre e di necessità (vedi sopra 34; *strutturalismo*) in qualche gioco linguistico, incorporati come siamo nella cultura.

(II) Stadio ermeneutico attuale.

(1) Appl. mod.

“Se questa pietra è veramente calda, allora la mia percezione è vista - abduktivamente, come ‘oggetto, ‘intelligibile’ (cfr. *supra p.* 10). In altre parole, io (in quanto legato alla totalità) situo la percezione nel quadro (totalità) delle percezioni legate alla realtà.

MHD 259.

(2) Appl. mod.

(Cfr. *supra* vrl. p. 235). Se tutta la vita, come necessità, ha “calore” e questa pietra, nella misura in cui è riscaldata dal sole (soprattutto allora), mi fornisce, (per ipotesi) come febbricitante, la necessità (e, forse, il compimento) della vita, allora questa pietra, in quanto calda, ha per me, qui-e-ora, un valore elevato e persino sufficiente. (e, forse, sufficiente) condizione di vita, allora questa pietra, in quanto calda, ha per me, qui-e-ora, un alto e anche primo ‘senso’ (264: *Solovj.*) (senso, ermeneutica in senso filosofico)”.

È ‘in questo senso’ che noi tutti spontaneamente (cioè dal nostro daimon; cfr. *supra* p. 13 (*anima illica-daimonica*); 251 (*concetto di anima triadico-daimonica*)) parliamo ad esempio di ‘Il senso di qualcosa’ (ad esempio la nostra vita, una malattia (cfr. l’esempio di Scheler), sì, per quanto semplice, questa pietra calda (anche le cose e i processi semplici hanno un ‘senso’ concreto, cioè legato all’universo o totale).

Se diciamo: ‘Qualcosa ha (un) senso’, in questo senso, è piena ermeneutica. Ciò implica che la semiotica di Peirce o la filologia di Vico o l’ermeneutica di Dilthey, ecc. ecc., diventano senso (e quindi vera filosofia, che non ha altro ‘senso’ - alla fine), solo se l’abduzione è effettuata dall’io (daimon, anima), in quanto impegnato nell’orizzonte della realtà totale (distinzione ontologica; cfr. p. 226)

Pluralismo di metà secolo.

(1) Tranne gli scolastici ecclesiastici e non ecclesiastici (*vedi sopra* p. 254),

(2) c’erano la filosofia bizantina, quella islamica e quella ebraica. Dai tempi del Romanticismo (*vedi sopra* p. 166v.) e, ancor più, ora che l’”*histoire nouvelle*” ci ha insegnato ad apprezzare il Medioevo (a differenza del Rinascimento e dell’Illuminismo), la vera ampiezza di vedute del Medioevo sta diventando in qualche modo chiara.

Faseologia.

Sarà ultra-corto.

(1) Metà del secolo,

(2) Moderno e

(3) i neoscolastici dimostrano chiaramente l’eccezionale vitalità della filosofia della scuola ecclesiastica.

MHD. 260.

IB (3) *La filosofia cristiana non patristica e/o non scolastica.*

Va da sé (soprattutto per chi studia obiettivamente la storia della filosofia) che, anche al di fuori delle tipiche filosofie ecclesiastiche, come la patristica e la scolastica, esiste una vera filosofia biblica e, soprattutto, cristiana. Soprattutto a partire dalla crisi tardomedievale delle filosofie ecclesiastiche - si pensi alla nominalistica (*cfr. supra p. 189v.*) 'Via moderna' (metodo moderno), a.o. e spesso lanciata dal precursore luterano Willem v. Ockham (1300/1350), un francescano - si sono inseriti, di volta in volta, pensatori piuttosto solitari che cercano di esprimere la rivelazione biblica in modo moderno, contemporaneo (metodo comprensivo-analogico; *cfr. supra p. 39v. (Vico); 101vv. (riduzione analogica).*

In Occidente, per esempio, vale la pena di ricordare: Il Movimento di Oxford (1830/1850), in cui Kard. JH. Newman (1801/1890); S. Kierkegaard (1813/1855; *cfr. supra p. 162 ss.*) e, sulla sua scia, l'esistenzialismo cristiano o anche semplicemente biblico;

In Oriente: i realisti cristiani russi (*cfr. supra pp. 36/38 (N. Gogol); 249 (Isacco il Siro)*) da G. Skovoroda (1722/1794) in poi, tra cui Vladimir Solovyef (1853/1900) e il teologo Sergei Bulgakof (1871/1944) possono essere considerati i maggiori.

II. *Le filosofie moderne e contemporanee* (1450/oggi). (260/264)

Introduzione

Poiché questo corso è, in sostanza, uno studio del pensiero moderno contemporaneo, ci limiteremo, qui e ora, alla faseologia elementare. Si può vedere che è stato raggiunto un accordo molto grande sulla seguente dicotomia. Dopo di che, però, le divisioni sono così divergenti e lo studio della storia oggettiva è ancora in una fase così precoce che non ha senso proporre una divisione 'santificante' se non si vuole cadere nel metodo aprioristico (*vedi sopra p. 177 e seguenti*).

A. *Dalla filosofia rinascimentale alla critica di I. Kant* (1450/1781).

Il fatto decisivo, che, direttamente o indirettamente, governa tutto il pensiero mod. è la scienza esatta (*vedi sopra p. 70/123 (approccio anassagoreo)*). Secondo Chaim Perelman, *Rhetoric and Argumentation*, Baarn, 1979, p. 151 e seguenti, una caratteristica principale è l'eliminazione radicale della retorica ('argomentare', 'argomentazione' (*cfr. supra p. 134 e seguenti*)).

MHD 261.

“Lo sforzo di costruire una filosofia in cui tutte le asserzioni sono o autoevidenti o imperativamente provate; porta all’eliminazione di tutte le forme di argomentazione e al rifiuto della retorica come strumento della filosofia”. (o.c., 151). Perelman (o.c. 152) attribuisce questa antiretorica al “background teologico” (sic!) di R. Cartesio (1596/1650), il fondatore del tipico pensiero “razionalistico” moderno, ma anche, secondo Perelman, a P. Bacone (1561/1626); (cfr. *supra* p. 39; 92v.), il fondatore del tipico pensiero “scientifico” moderno.

Nel frattempo

a./ da Marx, Nietzsche, Freud (vedi *sopra* pp. 142;145), nel contesto di una critica culturale generale su “basi” materialistico-ateistiche, e

b./ da Heidegger (vedi *sopra* p. 186 (concezione arcaica del linguaggio e delle parole) e

c./ strutturalismo (cfr. *supra* p. 34 (effetti strutturali inconsci)),

d./ così come dalle ricerche fondamentali di logica, rispettivamente logica e matematica (cfr. *supra* pp. 15/20 (approccio antico all’eristica); 21/24 (approccio antico alla metateoria attuale)) è iniziato un vero e proprio tumulto di rivalutazione della retorica. Cfr. S. IJsseling, *Rhetoric and Philosophy*, Bilthoven, 1975, per alcuni approfondimenti sull’argomento.

digressione. (261/262)

Il fondazionalismo.

Questa parola significa ‘l’abduzione, che se la conoscenza deve essere valida, deve avere come necessità, tra le altre cose, il fatto che sia valida in ogni caso (assiomatico-deduttivo; cfr. *supra* pp. 11v; 18v. (sistema); 217/238 (vrl. 217 e 237v. (Arist. Ax.- ded. System); -riduttivo (cfr. *supra* p. 10vv. (apag. mod.); 15vv. (mod. eristico); 90vv. (exper.mod); ecc. ecc. Nel gioco linguistico di K. Popper (1902/1994) questo viene anche chiamato ‘struttura autoritaria della conoscenza’ (ma poi, in qualche modo, come un tipo di pensiero di destra (cfr. *supra* p. 33). Anche G.E. Moore (1873/1958) tra l’altro nel suo *A defence of common sense* (1925) ha criticato il fondazionalismo,

W. Bartley, *Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Szczeny Verlag, Monaco, 1962, spiega l’intuizione di Popper (che lo stesso Popper, a partire dal 1934, ha sostenuto) riguardo all’illuminismo europeo occidentale (cfr. *supra* p. 21ss.).

MHD 262.

Riferimento bibliografico :

-- E. Coreth, *einf. i.d. Phil. d. Neuzeit*, I, (*rationalismus, empirismus, Aufklärung*), Freib., 1972, così come GG. Granger, *het rationele denken*, Meppel, 1971, ad esempio prende la parola 'razionalismo' nel suo significato stretto, cioè intellettuale-razionale (la ragione speculativa; cfr. *supra pp. 83/85 (reg. mod.); 4/64 (voorsocr. mod.)*). Poiché sia il "razionalismo" (intellettualismo) in senso stretto - R. Descartes, B. De Spinoza (1632/1677),-- (forma tedesca:) G. Leibniz (1646/1716) - che l'"empirismo" - J. Locke (1632/1704), il fondatore effettivo dell'illuminismo, G. Berkeley (1685/1753), soprattutto David Hume (1711/1776) - insieme operanti nel campo general-culturale come "enlightenment", "lumières", "aufklärung", "illuminismo", sotto il motto "ragione (speculativa o empirica), che vuole cambiare la vita, l'ambiente (compreso l'universo) e la ragione stessa, fino al rivoluzionario (si pensi sia alla rivoluzione francese che a quella marxista), Bartley, o.i. giustamente, prende il nome di 'razionalismo' in senso lato, comprendendo sia la filosofia speculativa che quella empirica.

W. Bartley, nello spirito di K. Popper, *conjectures and refutations (The growth of scientific knowledge)*, London, 1963, nel suo libro, 143ff., dice, letteralmente: "La nostra tradizione filosofica - egli intende l'Illuminismo - è, nella sua struttura, autoritaria, anche dove appare al suo più liberale". (cfr. *supra p. 177v.*). Due completamente sconosciuti - mai penetrati nella coscienza (cfr. *supra p. 13 (daimon)*) - I dogmi filosofici (secondo lo stesso Bartley), che sono stati proposti senza essere esaminati in tutta la tradizione "filosofica" (cfr. *supra p. 10 (abduzione e questo come lemma)*), sono la causa di questa struttura autoritaria.

Questi due "dogmi" sono:

a/ Ogni "critica" (cfr. *supra pp. 15/24 (eristica; metateoria)*) deve inevitabilmente essere fondata (fondazionalismo);

b/ Il carattere strettamente "razionale" (speculativo o empirico) della ragione sta o cade con la sua struttura assiomatico-deduttiva (anche nell'empirismo).

MHD 263.

B.I. Kant e la crisi fondamentale delle filosofie illuminate (1781+)

Willmann, *Die wichtigsten phil. Fachausdrücke*, - Kempten/Monaco, 1909, 83 ss., tipicizza brillantemente Kant: 'Aufklärung und vernunftkritik' (illuminazione e critica della ragione). Cfr. *supra* p. 24 (né dogmatismo leibniziano né scetticismo umano, ma critica kantiana). K. Popper - di passaggio, l'autore preferito dell'ex cancelliere tedesco, H. Schmitt - è un kantiano deliberatamente critico.

O. Willmann, o.c., 102, vede, dopo le "critiche" assassine di Kant (dal 1781 in poi), le seguenti vie d'uscita (cfr. *supra* p. 65)

a/ Ristabilimento (su nuove abduzioni) (per esempio l'idealismo tedesco (Fichte, Schelling (vedi *sopra* p. 166v.), Hegel (p. 226v.), in cui il romanticismo tedesco gioca un ruolo di primo piano (con Vico; cfr. p. 38v.);

b/ Scollegamento da parte di

Scetticismo (cfr. *supra* p. 65; 240) e/o naturalismo (cfr. *supra* p. 169vv. (democr. At.); 181vv. (protosof. Crit. Dialettica); 191vv. (sens. e fen.); 241 (materialismo);

c/ scientismo (cfr. *supra* p. 70vv. (Anaxag. mod.); 172/175 (democr. mod.) - "epistemologia" (critica della conoscenza), psicologismo (si possono aggiungere: sociologismo, linguismo, evoluzionismo e biologismo, fisicalismo, logicismo, ecc;)

d/ recupero delle filosofie tradizionali (idealiste, materialiste (cfr. *supra* pp.176/180 (a.f. Demokr.))- questa è la lista di Willmann.

L'attuale divario generazionale.

P. Muckermann, *Solowiew (Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland)*, Olten, 1945, 15f., abbozza un unico modello dell'effetto (cfr. *supra* p. 11 (ed. peirastic)) della crisi dei fondamenti, che l'Illuminismo ha letteralmente e deliberatamente fondato.

"Il secondo figlio Vladimir, appena quattordicenne, rompe con le tradizioni della sua famiglia. Tutto ciò che gli ricordava la religione e la chiesa lo rimuoveva dal suo studio, forzatamente e anche appassionatamente(...). Passava intere notti a studiare i materialisti tedeschi, come L. Feuerbach (1804/1872) o i liberi pensatori francesi come E. Renan (1823/1892), che allora inebriavano e confondevano la gioventù russa. (...).

MHD. 264.

Suo padre si fidava di suo figlio, lo lasciava fare; -- gli parlava, bene, all'occasione, di suo nonno, che era un prete ortodosso, gli raccontava, da eccellente conoscitore delle tradizioni russe, del carattere religioso del suo popolo. Ma, al di là di questo, la preoccupazione paterna non è mai diventata violenta. Un punto (...) - uno solo - è stato sottolineato: che si trattava di questioni molto importanti della vita, che dovevano essere trattate con serietà, --la serietà che ne consegue.

Con il tempo Vladimir, il cui cuore cominciava già a sentire un grande vuoto, cominciò a capire questo (...). A diciannove anni, Vl. aveva superato la crisi della sua prima giovinezza. Dal nichilismo totale (la negazione sia teorica che pratica di tutte le idee, gli ideali e i valori superiori; cfr. *supra* pp. 36/38: *l'anticristo malvagio di Gogol; 160 (pensiero critico-smascheramento); 162/165 (malakia)*) Vl. ha abbandonato le grandi tradizioni (cfr. Willmann 's recovery of the trad. fil.) del suo popolo. (...) Lo studio della matematica e delle scienze naturali, che aveva impiegato così fruttuosamente, fu abbandonato in favore di quel tipo di filosofia che tratta le grandi questioni della vita". ((259; Peirc.) (cfr. *supra* p. 235 (modello scheleriano)).

La via d'uscita filosofica.

Ci sembra che né l'ebbrezza delle filosofie retoriche, né qualsiasi altra forma di metodo proprio, giusto, liberale (cfr. *supra* pp. 32; 33;177v.) sembra resistere ad una seria critica. Solo la via, mostrataci sia dal metodo lemmatico-analitico (cfr. *supra* p. 8v. (*matematica. Mod., ma da applicare anaicamente (cfr. p. 101v.)*) o il metodo semiotico-ermeneutico (cfr. *sopra* pp. 254/259 (Skot. - metodo peirciano)) - cioè entrambi riassunti sotto un solo nome: il metodo riduttivo (*vedi sopra p. 10/12 (Math. and Eth. Pol. Mod.)*) - solo questa via, quindi, supererà l'attuale 'malakia', ovvero il nichilismo.

A. T' Jampens, giovedì bianco 1984.