

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, edizione e traduzione italiana a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castagnaro e Paolo Livieri, Verifiche, Trento 2009, pp. 376, € 30,00

Paolo Giuspoli, Giovanni Castagnaro e Paolo Livieri offrono agli studiosi italiani la prima traduzione dell'edizione del 1812 della *Scienza della logica* di Hegel. In particolare i curatori del volume hanno edito la prima parte della *Scienza della logica* dedicata alla *Dottrina dell'essere*, l'unica parte che era stata da Hegel modificata per la seconda edizione dell'opera del 1831 prima della sua morte, e poi uscita postuma nel 1832. L'edizione italiana attualmente disponibile della *Scienza della logica* curata da Arturo Moni, su sollecitazione di Benedetto Croce e successivamente rivista in modo pregevole da Claudio Cesa, riporta solamente il testo del 1831 della *Dottrina dell'essere*, obliando l'esistenza del testo originario del 1812, ritenendo quello della seconda edizione l'ultima espressione fedele del pensiero di Hegel. D'altra parte il testo del 1812 non vide più luce fino al 1966 quando Wolfgang Wieland curò una copia anastatica di un esemplare conservato nella biblioteca di Göttingen.

Ci sono, tuttavia, motivi storici e teorici che richiedono lo studio approfondito della prima edizione, non solo nell'ottica di una *Entwicklungsgeschichte* del pensiero hegeliano. Innanzitutto, già solo estrinsecamente, l'edizione del 1832 è molto più estesa di quella del 1812 (nell'edizione critica, la seconda edizione consta di 383 pagine, la prima di 232). Tra le aggiunte più importanti si trovano la nuova «Vorrede», più di cento pagine dedicate ad integrazioni e chiarimenti relativi ai problemi matematici e alla ricognizione degli ultimi contributi della chimica. A livello contenutistico, invece, il capitolo sull'*esserci* presenta una nuova struttura interna e una revisione della sezione dedicata alla *Negazione*, mentre sono completamente riscritte molte pagine della *Dottrina della misura*, ed in modo particolare le sezioni del primo capitolo intitolate *Misura specificante* e *L'essere per sé nella misura* e il capitolo secondo intitolato *La misura reale*. L'interesse degli storici della filosofia e degli studiosi hegeliani per questa prima edizione della *Dottrina dell'essere* della *Scienza della logica* non può perciò essere peregrino.

La traduzione è stata condotta sull'edizione critica del primo tomo della *Scienza della logica*, pubblicato nel 1978 nell'undicesimo volume dei *Gesammelte*

Rivista di storia della filosofia, n. 1, 2011

Werke a cura di Friedrich Hogemann e Walter Jaeschke. Si tratta della prima traduzione effettuata sull'edizione critica, dato che l'edizione francese del 2006, curata da Gwendoline Jarczyk e Paul-Jean Labarrière, è basata sul testo anastatico del 1966.

Il volume presenta un'introduzione di più di cento pagine esclusivamente di mano di Giuspoli, intitolata *La scienza della logica come teoria generale dei processi di mediazione razionale*. Nella prima parte dell'*Introduzione* l'autore evidenzia sinteticamente i punti più rilevanti del modo in cui Hegel elabora l'idea di una trattazione scientifica della logica attraverso le sperimentazioni fra il 1801 e il 1816. Nella seconda parte viene considerata la speciale funzione della *Scienza della Logica* nel contesto più ampio del progetto hegeliano di una filosofia sistematica intesa come «scienza razionale soggettiva». L'ultima parte definisce il ruolo specifico della «Dottrina dell'essere» all'interno del sistema della *Scienza della logica*. In particolare Giuspoli suggerisce che il passaggio dalla «Logica oggettiva» alla «Logica soggettiva» sia indice dello spostamento d'interesse hegeliano dall'antica «logica ontologica» verso la «Logica del concetto» come rappresentazione del compimento di una teoria generale della mediazione razionale, cioè dell'idea che pensa se stessa attraverso un processo che si piega ricorsivamente su se stesso a livelli di sempre maggior concretezza. In questo modo il pensiero si arricchisce di autoarticolazioni che stanno alla base della costituzione dell'esperienza, della conoscenza di sé e del mondo esterno (p. CXXIV).

Il volume è inoltre corredato da un'ampia *Nota bibliografica* curata da Livieri, che raccoglie una selezione di edizioni e di studi apparsi negli ultimi quarant'anni sulla *Scienza della logica* di Hegel con particolare riferimento alla *Dottrina dell'essere*, e da preziosissimi

indici stilati da Castegnaro e da una *Nota editoriale* comune, dove i curatori danno ragione delle loro scelte di traduzione.

La traduzione rispetta la struttura dell'esposizione hegeliana piegando il periodo italiano in espressioni a volte involute, ma sempre assai godibili alla lettura rispetto alle tortuosità elaborate da Moni, e che soprattutto consentono al lettore di seguire l'ordine teoretico del discorso di Hegel in modo assai fedele. L'obiettivo principale della traduzione, dichiarato esplicitamente dai curatori, era quello di fornire un testo «che cercasse di superare anzitutto quelle oscillazioni lessicali che impediscono un utilizzo sicuro della traduzione come strumento di studio specialistico» (p. CXXXVIII), oscillazioni, che ad es. compaiono nella traduzione di Moni. Per verificare l'efficacia delle scelte lessicali è senz'altro utile l'indice dei concetti, soprattutto nell'individuare quelle espressioni italiane che traducono più termini tedeschi, come ad esempio “cosa” che traduce sia *Ding* sia *Sache*; “oggettivo” che traduce sia *objektiv* che *gegenständlich*.

Le scelte lessicali appaiono assai interessanti. Il verbo *Aufheben* è tradotto sempre, seguendo gli studi di Franco Chiereghin, con “togliere”, preferito al verbo “rimuovere” usato da Vincenzo Cicero, a “levare” proposto da Gianluca Garelli, e “superare” adottato da Croce e Valerio Verra. I curatori hanno poi scelto in modo molto appropriato di tradurre diversamente *in sich* da *an sich*. La *Hegel-Forschung* generalmente traduce *in sich* con espressioni come “in sé” o “entro sé”, se contrapposte all'espressione *ausser sich*, cioè “fuori da sé”. La traduzione di *an sich* è assai più problematica, soprattutto perché si lega spesso ad espressioni teoretiche piuttosto rilevanti come *an und für sich* o *Ding an sich*, che sono per lo più tradotte con “in sé e per sé” e “cosa in sé”, confondendo appunto l'*an sich* con l'*in sich*. *An sich*, come notano i curatori può essere usualmente tradotto

con “a sé”, nel senso dell’essere in riferimento o in rapporto a sé (p. CXL), anche se può essere sempre tradotto anche con “in sé”. Perciò la traduzione traduce *an sich* con “in sé” e *in sich* con “entro sé”. Per quanto riguarda la coppia di termini *Grenze* e *Schranke*, seguendo le indicazioni di Antonio Moretto, sono tradotti rispettivamente con “limite” ed “limitazione”, quest’ultimo inteso in quanto “estremante”. Per quanto riguarda la traduzione di un termine denso di significato come *Wirklichkeit*, i curatori hanno tradotto con “realtà effettiva” (per distinguerlo da “realtà”, che traduce *Realität*), distanziandosi in ciò dalle scelte di Croce e Chiereghin, che usano l’espressione aristotelica “realtà in atto”, e da quella di Gabriella Baptist, che la traduce con “effettività”.

In conclusione l’edizione italiana del primo libro della *Scienza della logica* del 1812 fornisce agli studiosi italiani uno strumento nuovo per la comprensione della filosofia hegeliana e permette di ricostruire il lavoro di Hegel, durato più di decennio (Jena, Bamberg e Norimberga), volto alla ricerca di una innovativa concezione di logica ontologica, che potesse superare da una parte l’antico modello della “logica e metafisica” scolastica e dall’altra la logica trascendentale kantiana.

Marco Sgarbi
(marco.sgarbi@univr.it)

Piergiorgio Donatelli ed Emidio Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009, pp. 176, € 18,00.

In ordinary language and ordinary thinking, we sometimes hold ourselves to a personal morality, not necessarily shared by anyone else. What does it mean to say you have your own personal moral system? Don’t moral systems have to be widely accepted, if not universal? Isn’t that what the words mean? This sort of

thinking is the despair of universalists, Thomists, Kantians, and others who think they have found the one correct morality.

The question is part of the wider philosophical question of individuals. In the strictest sense, it is hard to talk about individuals because each one is different from other individuals just by virtue of being an individual. Since the universals in our language lump together different things as if they were the same, they cannot capture the minute differences. And we are forced to work with universals in many parts of our thinking. Yet ordinary experience intuits or speaks of individual morals in the sense mentioned above. How can they exist, and is it a good thing if they do? The worry in morals is that if anyone can choose, receive, or define his or her own morals, we will be unable to speak to each other about morals, to understand each other, and to get along.

This book is a kind of refutation of that worry. For one thing, it does so at the level of authorship performance. It is the kind of book that few or no philosophers could have written on their own. It sweeps from specialist knowledge of Aristotle, the ancient skeptics, Epicureanism, and Plotinus through Leibniz and Hume down to contemporary authors ranging from Iris Murdoch and Michel Foucault to Stanley Cavell and J. M. Coetzee. Each author provides his or her own perspective and contribution to knowledge. And most of the authors discussed make a philosophical case for the importance of individuality in moral thinking. A collection of individual knowledges becomes a larger knowledge, just as a collection of individual moralities becomes the larger morality within which we all live.

Carlo Natali’s chapter provides a sort of baseline from Aristotle, who, despite his respect for particulars, makes it clear that the particular always falls under a universal that explains it. Thus, his particular virtues, ranging from generosity

and magnificence to friendliness and wit, generally require attention to a mean and to rationality, and fall under one of several general areas such as courage, physical pleasures, or political relationships. Knowledge of the particular depends on the general. But what if this is not true? The rest of the contributions to this book are going to contest this idea, insisting that there is no universal or general account of ethics that we can all rely on, and that individual experiences and judgments decide what is moral. The rest of the thinkers in this book are anti-Aristotelian in their rejection of the universal.

The ancient skeptics, for example, suspended judgment about the identification of moral universals. Emidio Spinelli's chapter adds to the critique that others have made of the facile assumption that this means that a consistent skeptic must behave like a plant or an automaton, or ignobly and passively obey a Hitler. Sextus Empiricus's critique of judicial rhetoric combats any tendency to justify claims to absolute knowledge of justice abstracted from historical conditions. The case can be made that universal definitions of justice lead to more perturbation, disturbance, anarchy, and violence than moderated and nondogmatic, if also personal and individualistic, senses of justice. Skeptics, who cannot have a philosophical commitment to universal definitions of justice, could still oppose a Hitler on such grounds as their gut feelings, their rejection of his claims to universal authority and truth, or their customs and habits. It is an empirical question as to which sort of understanding of justice has caused more harm and which has caused more good in the world, and it is not obvious which side wins.

Curiously enough, the ethics that Riccardo Chiaradonna finds in Plotinus has something in common with the skeptics. A lower sort of ethics is the product of deliberation and will, but the true sage acts from *poiësis*, spontaneously in ac-

cord with nature and not based on reasoning or will. Again, is it better to think things through, or to act from instinct? It probably depends on how good your instincts are, and that means that individuals matter.

Michael Erler's chapter analyzes the philosophy of happiness in Plato and the Epicureans. In the *Phaedo* Socrates is an antitragic hero because he is temperate, serene, and does not take human affairs seriously. Phaedo himself is flawed by his sentiments of pleasure and pain, a tragic hero. These figures set the terms of debate about living rightly for the Epicureans, who modify it to allow for more passion than Socrates reveals, although moderated. Platonic and Epicurean ethics converge in recognizing the importance of growth and progress in learning one's ethical place. Universals do not settle the matter: one has to learn things oneself.

For the early moderns, Antonio Lamarra takes us through the virtue and vices as conceived by Leibniz in his *Theodicy*. Eugenio Lecaldano's essay on experiments in ethics, character, and virtue takes a broadly Humean line to the effect that character does not come from philosophical reasons, but from the particular sympathies and the particular moral sentiments of each person.

Piergiorgio Donatelli's chapter on Iris Murdoch explores that thinker's commitment to moral perfectionism in the tradition of Mill, Emerson, Nietzsche, and later, Stanley Cavell. To perfect yourself means exactly that: not perfecting a universal, but yourself. Perfecting also means changing all the time, so that there is no one timeless universal that one must imitate. There is a connection here to art, too: beauty is something singular, not widespread and common. A critique of Kant on respect for others emerges implicitly: how can you respect others as interchangeable units: don't they have to be different, even morally, to be worthy of respect?

Arnold Davidson's chapter on Foucault's notion of "counterconduct" in his 1978 lectures at the Collège de France brings out fascinating parallels to John Stuart Mill (and for that matter, to the work of James C. Scott on *Weapons of the Weak* [1985]). Counterconduct adds a personal ethical dimension to political resistance, going beyond such resistance in individual creativity, inventiveness, and productivity. This makes a certain amount of sense: revolutionaries cannot all be faceless representatives of timeless political movements. Counter-intuitive results include Foucault's praise of suicide as an expression of individuality.

Sandra Laugier's chapter draws on ideas from Wittgenstein, Henry James, Stanley Cavell, Iris Murdoch, and Cora Diamond to argue for a redefinition of ethical philosophy that insists on the irreducibility or irreplaceability of the particular in ethical thought. We will always disagree on ethical matters, partly because our basic perceptions of things will never be the same. As both a practical matter and a conceptual matter, no general description in ethics is possible. The novelist of fine perceptions Henry James is a moral philosopher without peer: this will be hard for the Kantians and Rawlsians to accept.

Alice Cary's chapter on the moral lessons of the novels of J.M. Coetzee rejects the reading of Coetzee as an irrationalist, instead arguing that he criticizes a narrow view of moral rationalism while educating the reader into the process by which people can learn to appreciate a wider understanding of moral rationality that includes personal imagination and emotions. Coetzee's tactic, she suggests, is to draw the reader in to see things from the point of view of the main character, and to relive along with him the growth of recognition of this wider rationality. This is not something you can do by reading abstract discussions of moral duty: "you had to be there", as the expression

goes. It is philosophically heterodox, not dogmatically universal.

At one extreme are theories of ethics that insist that we do not need any individualism in ethics: God or nature or Kant or the state can tell us our duties, once and for all. At the other extreme, everyone makes up their own ethics, and no one can tell anyone else how to act. Most of us will think that the right course must be somewhere in between. This volume helps us find that course by bringing out a wide variety of philosophical approaches that emphasize the individual, particular, and the personal. The reality may be that we will never agree to a universal morality, and that we had better learn how to live with skeptics, Epicureans, Murdochians, Foucaultians, Cavellians, Coetzeeans, and more. Then we may learn more about the theory and practice of moral philosophy from a volume like this than from any single author's effort to theorize virtue and ethics alone or from the texts of any single philosopher.

John Christian Laursen
(johnl@ucr.edu)

Caterina Marrone, *I segni dell'inganno. Semiotica della crittografia*, Stampa Alternativa & Graffiti, Viterbo 2010, pp. 1-199, € 18,00.

Il volume di Caterina Marrone è la ricostruzione della millenaria tessitura crittografica, che dal geroglifico egiziano fino al rebus dell'odierna enigmistica mette in risalto la specificità univocante del linguaggio verbale, l'esclusiva tipicità della comunicazione tra esseri umani.

Come spiegano gli zoosemiotici, la comunicazione sociale degli animali è priva della possibilità metacomunicativa di negare una sequenza comportamentale in corso e quindi anche di mentire. Se, per esempio, due cuccioli di cane azzuffati in un gioco di lotta o due cani adulti in con-

tesa per la conquista riproduttiva vogliono evitare che la baruffa finisca in un azzannamento mortale, quello dei due che sta avendo la peggio si sdraia a terra e reclina la testa in modo da scoprire la gola e il punto della vena giugulare: questo è il segnale di resa che proclama l'altro vincitore e ne arresta l'aggressività. Il comportamento di lotta canina non può dunque essere suddiviso in sottosequenze di comportamento, reciprocamente relazionate così da essere singolarmente modificabili nella loro rapportabilità all'intera sequenza significativa di una situazione; esso si manifesta come sequenza continua, non discreta, di atteggiamenti comunicazionali tendenti a un esito mortale, che sarebbe inevitabilmente raggiunto, se il soccombente non mutasse radicalmente il suo comportamento ostile, esibendone uno del tutto diverso dal precedente. Ogni comportamento animale può essere soltanto affermativo: comunica ciò che comunica, è privo di "doppi sensi", è a "senso unico" perché continuo, senza soluzioni interposte che ne potrebbero cambiare la direzione significativa.

La dettagliata, cospicua e anche divertente analisi del fenomeno crittografico operata dalla Marrone evidenzia come tale fenomeno, rispondente alla necessità di segretezza sapienziale-informativa, dai tempi dell'antico Egitto fino agli odierni spionaggi militari e industriali, si sia reso possibile solo in grazia del fatto che possiamo usufruire dello strumento linguistico, che è duttile perché articolato in parti tra loro connesse ma discontinue, discrete, e dunque componibili e ricomponibili in miriadi di reticoli diversificanti, pur nella continuità, apparente, della sequenza alfabetica o figurativa, e Caterina Marrone ci ricorda che ciò ci è stato insegnato da Saussure, Hjelmslev, Wittgenstein. Così, mediante la simbolizzazione linguistica, la possibilità di dire una cosa per l'altra, d'ingannare, di nascondere la verità, attraversa e interseca tre piani o tre modalità d'espressione: la gestualità, l'o-

ralità e la scrittura. Le nostre menzogne o falsificazioni possono diventare complesse e sfuggire al controllo del soggetto fino a sfociare in inconscie confusioni di rimozioni psichiche che hanno esito patologico da doppio vincolo schizofrenogenico, negando sul piano dell'oralità un contenuto emotivamente inaccettabile espresso sul piano della gestualità, generando la paralizzante condizione del "non saper che fare"; oppure, al contrario, sino ad approdare a salvifiche soluzioni poetiche, che sciolgono il dolore esistenziale di una psichicità irrigidita nell'assonanza liberatoria, puramente ritmico-semanticamente, della scrittura in versi che svincola la sintassi della coazione a ripetere.

Leggendo il testo di Caterina Marrone, ricco di preziose illustrazioni, anche, come dicevo, ci si diverte, perché l'occhio e la mente vengono sollecitati a non rimanere inerti o passivi nella comprensione delle insospettite capacità consentite dall'uso sottilmente articolato che una lingua ci può mettere a disposizione per dire tutto quello che vogliamo, sappiamo, desideriamo. Sicché a ogni pagina ci coglie il piacere della scoperta del messaggio nascosto dagli intrecci multiformi tra orditi e trame alfabetiche, come ben mostrano i romanzieri che qui compaiono nelle forme d'inventori sia di quelle che oggi sono chiamate *spy stories*, sia di romanzi di avventura, da Poe a Conan Doyle, da James a Verne. Ognuno di loro ha adoperato l'arte crittografica scientemente, mostrando di conoscere molto bene tale tecnica, che spesso diventa il tema centrale intorno al quale viene costruita la vicenda narrata. Emblematico il fatto che nel romanzo di Verne, *La Jangada*, l'autore dichiara il suo scritto essere una risposta al racconto *Lo scarabeo d'oro* di Poe. E ci si sorprende per l'ingegnoso "trucco" leonardesco dello smembramento del tessuto figurale delle parti componenti una qualche innovativa macchina bellica, i cui disegni Leonardo dissemina in pagine diverse dei suoi ap-

punti, in modo che risulti impossibile la loro riconnessione originaria a chi ignora la giusta relazione tra le sue parti. Insomma, sia che si tratti di critto-grafia o di critto-iconicità, si ha comunque a che vedere con un “gioco delle parti”, ossia con la combinatorietà dei dati di un sistema, nel senso più precipuo dell’attuale teoria dei sistemi, ossia di quell’insieme di regole che correlano i vari elementi di una classe di enti e delle classi tra loro.

A questo punto è opportuno rammentare che la razionalizzazione scientifica del concetto di sistema avviene molto recentemente nelle parole del pioniere della scienza dei sistemi, lo statunitense Russell Lincoln Ackoff, che nel 1960 afferma: «Ogni entità concettuale o fisica, che consiste di parti interdipendenti, costituisce un sistema». Ma tale nozione è già presente, anzi è fondante, nella formulazione linguistica del ginevrino Ferdinand de Saussure all’inizio del Novecento; per Saussure, infatti, la lingua è in sé una totalità, un sistema di segni espressioni delle idee, un principio di classificazione, dove *tout se tient* in un insieme di reciproche relazioni d’interdipendenza: un cambiamento in una sua parte modifica tutte le altre.

E proprio dalla base di lancio saussuriana s’invola e s’inabissa l’alta e profonda indagine semiotica dei *Segni dell’inganno* che, paradossalmente trascorrendo in mezzo a crittogrammi, anagrammi, logogrammi, ipogrammi, svela la verità ultima della lingua, la sua mirabile, quasi miracolosa, abilità di risolvere le aporie di ogni dicibile, fin oltre l’invisibile, l’intangibile, l’ino-pinabile, in un libro intrigante e di piacevole lettura sulla creatività umana.

Anna Ludovico
(luanm@tiscali.it)

Giorgio Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di Enrico Colli, Adelphi, Milano 2009, pp. 172, € 13,00.

Tra l’8 marzo e il finire della primavera del 1939, Giorgio Colli (1917-1979)

realizzò in due stesure l’opera *Filosofi sovrumani*, prima parte della tesi in Filosofia del diritto, discussa a Torino l’11 luglio dello stesso anno con Gioele Solarì. Completavano il testo una seconda parte, *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone* (parzialmente anticipata sulla «Nuova rivista storica» tra maggio e giugno del 1939, ma stesa nel 1937), e una terza, *Il problema della cronologia platonica*, confluita nove anni più tardi in *La natura ama nascondersi*.

Dopo aver ripubblicato nel 2007, con titolo *Platone politico*, lo scritto giovanile sul pensiero politico platonico, Adelphi ha proposto nel 2009 anche l’inedito *Filosofi sovrumani*. Il testo, che presenta alcune intuizioni poi sviluppate nel già citato *La natura ama nascondersi*, è ripartito in due sezioni, una sui Presocratici e l’altra sulla formazione giovanile di Platone. Ma al di là della mera funzione schematica, la distinzione tra Pre- e Postsocratici è immediatamente superata dall’Autore, così come è da subito criticata la definizione stessa di «Presocratico» (precorrendo di quasi quarant’anni l’interpretazione maturata nei volumi della *Sapienza greca* [1977-1980]). A una simile impostazione del problema Colli giunge adottando «una visione strettamente storica», la qual cosa gli permette di liberare lo studio del mondo antico «dal metodo diffuso di imporre alla filosofia greca un’evoluzione prefissata da concetti filosofici moderni, dopo una lettura esteriore e non veramente filologica dei testi greci».

Il «miracolo della filosofia greca» nasce per Colli dall’urto di due visioni del mondo antitetiche, e i filosofi “sovrumani” (Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Empedocle nella prima sezione; Platone nella seconda) sono riletti proprio a partire da quell’«urto». In questione è il contrasto tra la «pura interiorità che li spinge al misticismo» e l’«impulso ad esprimersi politicamente che fa loro creare i loro sistemi filosofici». L’antitesi tra misticismo ed espressione politica cela in sé

l'altra, nietzscheana, tra dionisiaco e apollineo. È del resto a Nietzsche che lo scritto fa diretto riferimento fin dal titolo (debitore forse anche a 982 b 29-30 della *Metafisica*, come scrive, nella nota introduttiva, Enrico Colli). In particolare, *Filosofi sovrumani* si rifà a *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [1872], che Colli lesse per la prima volta tra la fine del 1937 e l'inizio del 1938. Se l'errore di Nietzsche consiste nell'aver individuato il dionisiaco nei soli fenomeni artistici, Colli si propone di correggerlo, rilevando l'influenza del dionisiaco sull'intera evoluzione spirituale greca; dunque, e specialmente, anche sulla filosofia.

La vera natura dell'uomo greco emerge nell'ambito dell'attività politica, che però non si esaurisce nel semplice esercizio degli affari di Stato. Politica è per i greci ogni attività svolta nel seno della *pólis* e politico è ogni cittadino che nella *pólis* assolve una funzione particolare, sicché politiche, in definitiva, sono tutte le attività spirituali dell'uomo: arte, religione e filosofia. Si prenda il caso dell'arte. Essa tende a coincidere con questo vasto concetto di politica, che coincide a sua volta con la morale, perché fu intesa come attività educativa: così Omero poteva ancora essere considerato «l'educatore per eccellenza», e così anche si spiega secondo quale logica venisse versata un'indennità ai cittadini di Atene per permettere loro di assistere alla rappresentazione delle tragedie. Goethe e Winckelmann parlarono a proposito di "serenità greca", ma tale carattere non basta da solo a spiegare la complessità della vita spirituale della Grecia antica, che l'intervento del fenomeno dionisiaco, nel VI secolo, trasformò in maniera decisiva.

Il dionisiaco, ovvero il misticismo, come preferisce esprimersi Colli (il quale in *Dopo Nietzsche* – Adelphi, Milano 1974 – scrive che «"mistico" significa [...] "iniziato", colui che è stato introdot-

to da altri o da se stesso in un'esperienza, in una conoscenza che non è quella quotidiana, non è alla portata di tutti»), esprime un impulso che spingerà l'uomo greco lungo un cammino che lo porterà ad abbandonare la dimensione politica. L'uomo diventa filosofo coltivando la propria interiorità, seguendo un ideale di estrema solitudine, svolgendo una critica di tutti i valori umani che sola può permettergli di raggiungere le più alte intuizioni mistiche. Colli fornisce così una personale lettura del fenomeno dionisiaco greco, attingendo per analogia a tutta la tradizione del pensiero mistico, e principalmente alle *Upanishad* (la cui conoscenza gli derivò da Schopenhauer), a Böhme e Bruno, oltre che, ovviamente, a Nietzsche. Ma se costoro non seppero tradurre le loro profonde intuizioni in un linguaggio condivisibile, preferendo esprimerle in via diretta, e quindi oscuramente, i Greci dovettero invece scontare il riemergere in loro dello spirito apollineo, politico, «dando origine alla scienza della natura ed alla razionalità», strumento di chiarificazione e oggettivazione delle verità filosofiche. Si assiste così al primo esempio di formazione del misticismo politico, con Anassimandro, che giunto in solitudine al concetto metafisico di "giustizia" dovette poi diffonderlo alla società, applicandolo allo Stato e al mondo naturale. Dal suo esempio discendono i successivi filosofi, per primo Eraclito, paragonato da Colli a Nietzsche. L'efesio, «forse la più completa personalità dionisiaca della Grecia», abbandonò la politicità per una solitudine estrema, esponendo le sue «vissutezze» disordinatamente, senza scioglierle da quelle contraddizioni «proprie di ciò che è pura interiorità», non curandosi di rendere chiare le verità intuite agli altri, che egli nel complesso dispregiò come mediocri. La classificazione degli uomini in divini e mediocri permette a Colli di rintracciare anche in Eraclito un lato politico; la stessa classificazione si ripeterà a suo dire in

Platone, come fosse un preludio alla *Repubblica*. Schiettamente politica è invece l'opera di Parmenide che, oltre a donare alla sua città una costituzione, raggiunta la conoscenza del vero essere s'impegnò a tradurla in un sistema di logica, attraverso simboli cosmici e universali, tali da risultare comprensibili a una pluralità di persone, permettendogli di realizzare il suo progetto educativo. Ma il più politico tra i Presocratici presi in considerazione è, per Colli, Empedocle, la cui vita si risolse in una continua espressione della propria interiorità mistica. Questo lato del suo carattere, in cui il misticismo tesse fin dall'inizio a porsi come politico, ne tracciò il particolare profilo tragico, tipicamente artistico, finanche all'eccesso del suicidio precipitandosi nell'Etna.

Dopo una breve introduzione, volta a presentare il pensiero di Platone come formatosi nella comunione tra misticismo presocratico e politicità greca, che in lui toccò l'acme, la seconda sezione del libro esordisce con un capitolo su Socrate. In lui il dionisiaco si espresse nell'ambizione di «giungere a qualcosa di universalmente valido», ma rimanendo un aspetto secondario, mai adombrante, se non nel tragico punto di morte, la sua serena visione apollinea. Proprio questo aspetto della sua filosofia influì fortemente sull'intera esistenza di Platone, che quando conobbe Socrate era nel pieno della «pazzia poetica», impegnato a scrivere versi tragici e ditirambi. L'incontro segnò una svolta cruciale, e il giovane Platone abbandonò la poesia per gli ideali di politicità ed educazione. La morte del maestro, dopo circa dieci anni passati al suo fianco, condusse Platone a una profonda crisi, che risvegliò in lui «la natura presocratica e dionisiaca», e il cui inizio fu segnato dal *Gorgia*, un grido di sdegno contro i sofisti. Tuttavia, solo con il *Fedro*,

secondo Colli, Platone compose «il suo primo scritto veramente dionisiaco», eleggendo la solitudine, la separazione (*chorismós*) dell'anima dalla vita sensibile e politica come via verso la vera conoscenza. Una via dolorosa, eppure non esclusiva. L'insegnamento socratico, che riemerge pienamente nel *Fedro*, consentì infatti a Platone di scoprire un'alternativa, quella dell'amore, già considerato da Empedocle come un impulso orientato alla perfezione. La politicità espressa dal *Fedro* si mantiene, in fondo, affine a quella dei Presocratici; a marcare la discontinuità è il *Simposio*, dove il misticismo platonico trova la sua realizzazione politica attraverso un sistema filosofico. Dopo il 385 a.C., anno di composizione del dialogo, «Platone diventa sempre più decisamente politico», scegliendo infine di dedicarsi soltanto alla costruzione dello Stato ideale e all'insegnamento nell'Accademia.

Filosofi sovrumani si chiude sfiorando i dialoghi della maturità, eccezion fatta per il *Parmenide*, sul quale Colli si sofferma in modo significativo e di cui molto si occuperà anche successivamente. Lungo tutto questo percorso, la speranza (platonica) di veder giungere la comunità ateniese alla verità delle idee venne progressivamente logorandosi. Fu il processo educativo di razionalizzazione che, trasformando in idea-concetto l'idea-intuizione, altrimenti ineffabile, rischiò di distruggere la teoria delle idee (lo dimostra la seconda parte del *Parmenide*). Tale pericolo è inevitabile nell'economia di tutto il progetto educativo greco, che se da una parte permise di custodire la conoscenza, dall'altra la nasconde, forse, e per sempre.

Andrea Cirolla
(andracirolla@gmail.com)