

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

WERNER JAEGER. — *Paideia, la formazione dell'uomo greco*, traduzione di L. EMERY, v. I. — Firenze, La nuova Italia, s. a., ma 1937 (8^o, pp. 604).

Riemerge fra gli storici il convincimento hegeliano che con la Grecia noi siamo di fronte ad un nuovo cominciamento della storia umana. Pur riconoscendo tutti i nessi possibili con la precedente storia dell'umanità, si avverte che nell'Ellade si compì un'esperienza nuova circa le capacità umane e il dominio intellettuale e reale del mondo e si avverte che quella storia è più prossima a noi e più intima di qualsivoglia fase anteriore o parallela della storia dell'Oriente e di molta storia più recente. Da questo convincimento di un progresso radicale nella storia greca prende le mosse (p. 3) lo Jaeger per la sua ricerca. Sotto il termine *paideia* egli vuole ricapitolare il processo di autoeducazione dei Greci, la generazione degli ideali e l'efficacia degli ideali nello sviluppo di tutto lo spirito greco. Esaminando da questo punto prospettico i documenti letterari e filosofici, compiendo singolari ravvicinamenti consentiti dalla vastissima conoscenza delle fonti, l'autore delinea il processo di formazione spirituale, che culmina nella dottrina platonica, sì che per molti rispetti Platone, che è il vertice dello sviluppo, ci fornisce ancora la chiave per intendere non pochi momenti del processo anteriore (p. 13).

Il programma dello Jaeger è perciò suggestivo quanto mai, e in non pochi punti condotto a termine egregiamente. La sezione dedicata ad Omero e all'ideale aristocratico eroico che aleggiò sull'Ellade anche quando tramontarono le nobili genti a cui si rivolgeva l'aedo, è veramente felice.

« L'educazione quale formazione della personalità umana mediante continui ammaestramenti e direzione spirituale è caratteristica speciale dell'aristocrazia di ogni popolo e di ogni età » (p. 55). I poemi omerici sono dominati da un ideale di perfetto valore, di *aretè*, di completezza e d'eccellenza che si dispiega nell'*aristeia* dei singoli eroi e li trasforma in paradigmi di superiore umanità: sicchè il poeta che li creò resistè agli attacchi che gli mossero Senofane e Platone, « e lo svolgimento della forma spirituale della cultura aristocratica omerica alla filosofia di Platone, che passa per Pindaro, è perfettamente organico, nazionale e necessario » (p. 75).

In Omero si compie la fusione dell'ideale con la forma umana; d'onde il valore dello stesso politeismo antropomorfo dell'Ellade in confronto

con le divinità eteromorfe ed oppressive come incubi delle civiltà orientali e l'ispirazione a plasmare uomini che Omero lasciò in retaggio a tutta la greccità. « Per l'osservatore moderno rimane un prodigio inspiegabile come tutte le forze e le tendenze caratteristiche della greccità, che si affermarono nel suo ulteriore svolgimento storico, si presentino già chiaramente preformate in Omero » (p. 105).

La possibilità di far dell'uomo un modello e un ideale per l'uomo stesso si svolge ulteriormente nella poesia esòdea, negli ideali civici del periodo arcaico rappresentati dalla poesia di Tirteo e da quella di Solone, e nella poesia ionica che formula le successive visioni del mondo di una società dove gli individui si vanno sciogliendo dai legami e dalla disciplina delle genti aristocratiche e da quelli stessi della polis. L'ideale guerriero della *polis* spartana, l'equilibrio di giustizia civile, aliena dalla violenza che attira il flagello divino, proprio dell'ideale solonico, la visione del *kosmos* che differenzia profondamente la scienza degli ionici dal concetto moderno di scienza, sono caratterizzati con molto acume dal dotto tedesco. Sotto la guida esperta si compie un meraviglioso viaggio nella remota greccità: si arrivano ad intendere particolari che senza quell'esegesi sfuggirebbero, legami per la prima volta rilevati e s'intende la vastità e la fecondità degli ideali ellenici. E insieme con questo godimento intellettuale si prova commozione per il pensiero ispiratore, che qua e là si affaccia: la difesa degli studi classici in un paese dove essi gloriosamente fiorirono e dove ora per un delirio collettivo par che non si sappia apprezzare altro che la barbarie nibelungica e il mito della quercia d'Irminsul.

Però non pari alla vastità della ricerca, alla ricchezza dell'erudizione, alla felicità esegetica dei singoli passi mi sembra la struttura storica dell'opera nel suo complesso. Si ha l'impressione piuttosto di una silloge di particolari ricerche che di un'opera saldamente connessa. E su questo punto intendo soffermarmi, non per malignità di recensore, ma per ravvicinare alla ricerca specialmente filologica dello storico della filosofia, quelle che sono più specialmente le esigenze metodologiche maturatesi nella recente cultura italiana: per porre in contatto due indirizzi che rischiano di restar separati non so per quanti anni da una muraglia cinese.

La debole struttura storica dell'opera, a parer mio, si rivela nell'ultima sezione, che va da Pindaro a Tucidide e tratta sopra tutto della cultura ateniese: è il tratto in cui gli enunciati metodologici del primo capitolo creano, di fronte a problemi più complessi, come un diaframma che fa ostacolo all'intellezione della cultura ateniese. Prima le insufficienze metodologiche affiorano saltuariamente. Ed è una cosa singolare trovarsi nel corso anche delle parti migliori, dinanzi a una zeppa, che non ha verosimiglianza con quanto precede e con quanto segue e che l'autore presenta come il suo *quod erat demonstrandum*. In un primo piano si presenta il *dadà* (il dotto autore non se ne offenda, ma non vi è termine che renda con maggior efficacia questo suo atteggiamento) nazionalistico-razzistico,

WERNER JAEGER, *Paideia, la formazione dell'uomo greco* 457

ciacciato, sia pure con una certa esitanza, nella storia dell'ideale ellenico. Sicchè l'autore fin dalla prima proposizione concepisce questa storia della civiltà greca come uno sforzo costante della comunità « per conservare e propagare il proprio tipo fisico e morale » (p. 1). In tal guisa il processo evolutivo è ridotto al fenomeno naturale della conservazione e dello sviluppo di un germe con l'esclusione del momento essenziale di ogni concezione progressiva: cioè della libertà creatrice pure nel nesso con il passato e con la tradizione. Lo Jaeger inclina ad intendere il fenomeno ellenico quale dato cieco, fatto etnico, retaggio di razza e di sangue: « La via migliore è, invero, di muovere dalle disposizioni etniche dello spirito greco. La vivacità spontanea, la mobilità e l'intima libertà dell'uomo greco, che sembrano essere il presupposto del rapido espandersi di questa nazione in un mondo di forme inesauribilmente ricco di contrasti e che suscita sempre nuova ammirazione ad ogni contatto con gli scrittori greci, a cominciare dai più antichi, non sorge affatto da una soggettività cosciente alla moderna, ma è natura, e là dove questa perviene, quale Io, alla consapevolezza, ciò avviene passando spiritualmente per la scoperta di norme e leggi oggettive, la cui conoscenza nuova conferisce all'uomo rinnovata sicurezza di pensiero e di azione » (p. 10). Il che mi pare sia spiegare *obscurum per obscurius*, postulare in favore della Grecia una quintessenza medioevale, come si vede dalla pagina seguente dove l'autore riduce il tutto a un dato cieco, ad una spontanea disposizione dei Greci a intuire il mondo in un nesso organico, quale *kosmos*. È uno sforzo per pigliare e rinchiudere la pianta sviluppata nel seme e poi servirsi di tale congettura e di tale supposto virtualismo come di esplicazione causale. Il che non mi persuade nè in quanto a metodo storico, nè in quanto a correttezza logica, nè credo persuaderebbe i naturalisti, pei quali il germe è qualcosa di reale, studiabile a traverso i microscopii nelle sue concrete funzioni, non una finzione ipotetica. Invece in questa interpretazione razzistica si rifugia, con poca finezza filosofica, lo Jaeger, spiegando (p. 105) il grande sviluppo della cultura ellenica da Omero in poi colle « occulte qualità ereditarie della razza e del sangue ». Temo assai che queste « occulte » qualità abbiano il difetto di tutte le esplicazioni occulte, di non spiegare nulla, e che nel regno dello spirito valga pur sempre la massima che l'apostolo riferiva al regno di Dio: che cioè non lo erediteranno nè carne nè sangue. Se si dovesse ammettere la suggestione razzistica rimarrebbe pur sempre un mistero come mai la stirpe greca, che certamente continuò a proliferare, non abbia continuato a costruire Partenoni e a comporre poemi e tragedie così come le rondini continuano a costruir con la medesima tecnica i loro nidi; come mai la cultura che i Greci elaborarono sia passata in retaggio ad altri popoli di diverso ceppo; e come mai noi di questa vicenda greca c'interessiamo diversamente che della storia naturale dei castori o dei bisonti, con un sentimento di comunione e di compartecipazione, a cui meno di tutti si sottrae lo Jaeger. Ciò dovrebbe bastare a far persuasi che la concezione zoologica del razzismo è assolu-

tamente inadeguata nel campo della storia, la quale deve operare con un concetto d'evoluzione ben diverso dallo schema meccanicizzato del seme che ha un termine prefisso e considerato biologicamente immutabile, esige invece uno svolgimento in un sempre libero avvenire. E dovrebbe fare avvertiti che v'è un momento d'universalità umana senza di cui la storia non solo non è ricostruibile ma non è neppure pensabile come scienza. Sarà vero che questo mito razzistico rimane quasi sempre una zeppa con pochissime capacità di espansione reale nel libro dello Jaeger, e che in qualche momento esso pare una poco accorta concessione fatta dal dotto autore a un indirizzo imperversante in Germania. Ma nel campo della scienza il compromesso non è mai felice; nasce da un debole senso dei presupposti e delle esigenze della scienza, e di quella metodologia che, senza mai apparire in un primo piano nella ricostruzione storica, deve pur sempre accompagnare vigile l'opera, giudicando del legittimo uso dei concetti e della logicità dei criteri costruttivi.

E certo si è che a questo punto più evidentemente debole della concezione dello Jaeger si connettono tutte le altre deficienze metodologiche singolari in un filosofo, cui non dovrebbero essere ignoti i problemi critici della storiografia e dell'estetica. Così in primo luogo l'ossessione di voler ricondurre tutto il processo della formazione spirituale all'azione della comunità sui singoli, come azione esterna, facendo spesso confusione fra la comunità politica che è in Grecia, Atene o Sparta, o Tebe, o Corinto, e la comunità ideale della nazione, dell'Ellade, che rispetto alle singole città è qualcosa di ben più vasto, di simile alla comunione della civiltà europea rispetto a Italia, Francia, Germania e Inghilterra. Ma non è solo in questa incertezza il difetto, ma nel proceder dall'esterno all'interno. Per quanto si voglia fare la poesia segno e documento dei tempi, (e in questo senso doveva con molta discrezione operare lo Jaeger) non sarà mai possibile ricavar la poesia da una collettività; non è mai esistita nessuna comunità aristocratica che abbia piegato Omero ad essere Omero, cioè la fantasia che cantò l'ira d'Achille e la morte d'Ettore; nessuna comunità poliade poteva costringere Eschilo ad essere il poeta del fato degli Atridi e di Prometeo incatenato. Invano si cerca di mediar la cosa con le situazioni esterne (p. e. l'istituzione delle feste dionisiache da parte dello stato ateniese e le solennità ginniche panelleniche) e con la figurazione fantasiosa degli influssi della collettività sul singolo: si ricade sempre in un problema affine a quello della priorità della gallina sull'uovo o viceversa, con la tendenza dello Jaeger a dar la precedenza alla collettività. L'istituzione meramente estrinseca della solennità non determina per sé stessa il valore spirituale od artistico di essa. Lo stato o la comunità in moltissimi casi sovvenzionano una pompa religiosa, ma non è in poter loro determinare il valore spirituale o artistico, anche quando se lo propongono: non possono determinare se quella pompa saran le Dionisiache di Atene o la processione di S. Gennaro di Napoli. E il dramma dionisiaco che lo Jaeger considera la forma più alta d'educazione nei giorni d'Eschilo, ai

WERNER JAEGER, *Paideia, la formazione dell'uomo greco* 459

tempi di Demostene era la fonte di quelle spese voluttuarie che impedivano ad Atene di fronteggiare con adeguata preparazione la politica di Filippo di Macedonia; la Chiesa un tempo fu l'occasione e la patrocinatrice d'opere d'arte immortali ed ora contamina con orribili fantocci di carta pesta le gloriose secolari basiliche. L'interpretazione per *influssi*, storicamente non è corretta, perchè, come credo d'aver già detto altra volta (1), la rappresentazione dell'influsso può essere utile nel processo euristico, ma nella ricostruzione storica dà immaginosamente per compiuto il processo spirituale che dev'essere spiegato. È evidente che così impostato il problema della collettività e del singolo è insolubile, perchè essi vengono posti come elementi irrelativi. La cosa ha soluzione sol quando si torni al criterio metodologico fondamentale, che la storia è intelligibile solo nella vivente coscienza. Allora ci si accorge che l'universale non è rappresentato da una collettività, perchè anche la collettività è un particolare astratto; che l'universale coincide coll'individuale concreto, e la collettività e lo stato e la religione vivono solo nell'interiorità spirituale che li ravviva come termini entro cui si determina la libertà motrice della storia: di guisa che la *Weltanschauung* di cui parla spesso l'autore va intesa non come un fatto di natura, in nessi di causazione estrinseca, ma come autonoma originale creazione, trasmissibile per le vie dello spirito, e patrimonio non più di questo o quel popolo, ma dell'universa umanità. Non esiste valore umano che non sia stato elaborato in una fragile individualità. Ogni concezione organica che anteponga un *quid* superindividuale, nella presunzione di una superiore obiettività, è piuttosto affine al gesuitesimo sterile di personalità creatrici che alla infinitamente ricca ellenicità. Abbandonando ogni grossa concezione (collettivistica, bisogna decisamente rifarsi al concetto dell'individualità, che è cosa ben diversa dalle tumescenze individualistiche del romanticismo e del nietzchianesimo; è il solo punto da cui si può intendere la libertà umana e la dinamica del divenire, e apprezzare anche quelli che paiono grandi fenomeni superindividuali: p. es. la potenza di Roma e l'espansione cristiana. Lo Jaeger, è vero, fa uno sforzo notevole per elevarsi alla penetrazione spirituale della storia, ma di fronte agli studi recenti di gnoseologia appare poco scaltrito, specialmente pel ricorso a termini più immaginosi che concettuali:

Con lo sguardo fatto acuto nel cogliere la morfologia della vita umana in tutte le sue forme, ci accostiamo oggigiorno anche ai popoli più remoti, cercando di penetrarne lo spirito peculiare. Ma dalla storia (intesa in codesto senso, quasi diremmo antropologico, differisce una considerazione storica la quale abbia per presupposto un'affinità spirituale fissata dal destino, ancor viva e operante in noi, sia essa un'affinità del proprio popolo o sia di una cerchia di popoli strettamente legati fra loro. Solo in questa sorta di storia è data una comprensione che procede dal di dentro, un contatto veramente creativo tra Sè e l'Altro. Solo in essa

(1) Cfr. *Tradizioni morali e disciplina storica*, p. 49 ss.

è una comunanza di forme ideali sociali e spirituali sviluppati, qualunque siano le mille rifrazioni e modificazioni in cui, sul terreno delle varie razze e genti di una data famiglia di popoli, essi variano, s'incrociano e si respingono, si estinguono e si rinnovano. In una comunità siffatta con l'antichità classica trovasi così l'Occidente nel suo complesso, come ciascuno dei suoi principali popoli civili per suo conto e in una particolare guisa (p. 5).

Da questo passo risulta evidente che tutto lo sforzo per uscire dall'antropologia e per attingere la storia pura finisce in un insuccesso pel fatto che si postula per la comprensione storica la condizione di un'affinità etnica da parte dello storico invece di una penetrazione ed assimilazione dei motivi spirituali. Analoghe insufficienze, nel campo della gnoseologia storica, noi ritroviamo e nel campo della dottrina pedagogica e in quello dell'estetica. Sorprende il vedere talora affacciarsi nella ricerca dello Jaeger una concezione grossa e dirò addirittura brutale dell'educazione come inculcazione di norme e di precetti e riplasmazione pragmatica dell'umanità, contro quella che è pure la concezione fondamentale del suo libro: dell'educazione come autoeducazione, ideale e ridestamento delle energie nell'ideale, concetto in cui soltanto può giustificarsi la ricerca intorno alla formazione spirituale del popolo greco come *paideia*. È singolare dover ricordare questo ad uno studioso maturato nella Germania che con la Riforma aperse nuovi orizzonti sulla vita interiore: ma è evidente che se ci atteniamo al concetto brutale e violento dell'educazione che lo Jaeger accetta inconsideratamente qua e là, tutta quest'opera educatrice della Grecia ci apparirebbe un fallimento. O non sarebbe per esempio un fallimento l'opera educatrice di Solone e di Eschilo che invano predicarono ai loro cittadini il castigo intrinseco alla violenza, alla *hybris* invisa agli dèi, quando si pensi che Atene cadde per la *hybris* di Alcibiade e dei demagoghi? Ciò dimostra come il concetto di *paideia* vada accolto sempre secondo uno spirito di finezza, non nella lettera dei moniti, ma nello spirito della *forma mentis*. Similmente nelle questioni estetiche. Lo Jaeger pare ignorare tutti i problemi dibattuti dalla moderna estetica e s'affatica a costruire schemi di evoluzione di generi letterari, a fare i consueti raffronti fra le diverse epopee nazionali, mettendo a fianco ai poemi omerici quella ben mediocre cosa che è il poema dei Nibelunghi. Non par che conosca tutto il processo moderno di revisione dei concetti herderiani circa i soggetti collettivi di storia e dei concetti del posteriore periodo romantico. E affaticandosi intorno agli schemi dell'evoluzione della tragedia ateniese giunge a singolari inversioni di concetti estetici con concetti etici e culturali e ad infelici interpretazioni, come quella di Eschilo grande «problemista» (cioè una specie di Pirandello dell'antichità) per un'accentuazione intellettualistica data alla visione tragica del grande ateniese.

Questo difetto dei concetti direttivi dello Jaeger si spiega con un fenomeno frequente negli storici della filosofia antica: si trasformano in meri filologi. La loro fatica si orienta tutta nella determinazione degli aggrupamenti delle idee nei termini antichi, nella mistica contemplazione di

queste sintesi lontane dal nostro sentire e dal pensare moderno, dimenticando che oltre di questa fatica filologica la storia ha il compito di portare dal pensiero antico al moderno, nel nesso della moderna esperienza. Questo irrigidimento si esprime chiaramente là dove, parlando dell'idea greca dell'educazione, lo Jaeger si rimette completamente al concetto che ne avevano i greci stessi: « Così intesero se stessi i Greci all'apice del loro sviluppo. Non v'è alcuna fondata ragione di ritenere che noi, grazie a non so quale superiore intelligenza psicologica, storica o sociale, possiamo intenderli meglio » (p. 6). Ciò è esatto da un punto di vista quantitativo: nessun dubbio che i greci conoscessero di se molte cose che noi ignoriamo e che forse ignoreremo in perpetuo. Ma da un punto di vista qualitativo non è men vero che il nostro giudizio formulato a traverso l'esperienza storica delle successive civiltà non abbia il diritto d'affermarsi di contro a quello dei Greci stessi. In ciò è il divario fondamentale fra pensiero storico e filologia. La filologia per sua natura tende alla *polymathia* e cerca i concetti generali un po' alla ventura, e senza controllo critico, per tenere insieme alla meglio gli elementi disgregati; il pensiero storico tende ai concetti costruttivi, e, pur non disconoscendo la funzione della filologia, esercita il suo controllo su questi concetti strutturali.

A. O.

ETTORE BIGNONE. — *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica d'Epicuro*, due voll. — Firenze, La Nuova Italia, editrice, s. a. ma 1936 (8.º, pp. XVII-410-633).

Se, come si è tenacemente insistito, il valore di una filosofia è tutto nella sua storicità, nel connettersi a un problema della vita, nella sua accentuazione polemica contro precedenti posizioni spirituali, il contributo di quest'opera del Bignone è assai rilevante, perchè precisa il carattere polemico del sistema epicureo, il suo sorgere in antitesi col sistema dell'Accademia e con le teorie ad essa molto affini del primo insegnamento d'Aristotele, l'Aristotele delle opere exoteriche, l'unico noto nel mondo antico prima della pubblicazione delle opere di scuola avvenuta all'età di Sulla e che per noi sono il vero Aristotele. Il sicuro possesso della materia e un accorgimento finissimo consentono al Bignone di rintracciare in Cicerone, in Plutarco, nei doxografi, nei neoplatonici numerosi nuovi passi sia delle opere exoteriche di Aristotele ben oltre i risultati raggiunti dallo Jäger, e di scoprire nuove tracce, delle opere di Epicuro, oltre i frammenti già noti. La messe è copiosa. Si potrà discutere dai filologi intorno a questo o a quel frammento: ma nel complesso la scoperta del Bignone resta salda. Egli arriva a ricostruire nei loro schemi l'*Eudemo*, il *Protretico*, il *De philosophia* e il *Politico* di Aristotele, la *lettera a Meneceo* e quella *ai filosofi di Mitilene* di Epicuro, e segnare i momenti salienti, di polemiche di scuola dell'età alessandrina: quella d'Aristotele contro l'edonismo di Aristippo, e quella antiaristotelica di Epicuro, polemica che si svolge nella critica dello scetticismo che già dai giorni del vecchio Pla-