

ARISTOTELIS, *De Anima*, recognovit brevis adnotatione instruxit W. D. Ross. Un vol. di pagg. IX-110 con indice analitico nelle pagg. 97-110. Oxonii (e Typographeo Clarendoniano) MCMLVI.

L'edizione del Ross si fonda sui codici più antichi: C (del Foerster=Parisiensis Coislilianus 386), ELUX (del Bekker), e (con cui il Ross indica il codice inserito in E al posto del L. II del *De Anima* e che essendo diverso da E il Ross indica con e). Dei rimanenti codici contenenti il *De anima* vengono riportate le varianti solo quando esse sono di qualche utilità per la costituzione del testo. I codici CELUXe sono dal Ross divisi, seguendo i precedenti editori, nelle due famiglie CUXe ed EL. Il Ross si distacca invece da Bekker, Trendeleburg, Biehl ed altri precedenti editori perchè non ritiene migliore il gruppo di codici EL, ma fa osservare che i commentatori (Alessandro di Afrodisia, Temistio, Filopono, Simplicio, Sofonia) sono più d'accordo nelle loro citazioni e parafrasi con CUXe che con EL. Per il nostro editore le due famiglie hanno autorità quasi uguale; la scelta delle lezioni è quindi da esso fatta in base all'argomento, alle leggi della grammatica e all'uso aristotelico. Nei luoghi corrotti, specie del L. III, il Ross accetta molte emendazioni, soprattutto del Bonitz e del Bywater; non accetta invece la tesi del Torstrik (secondo il quale molti luoghi del L. III manifesterebbero l'unione nel testo attuale, di due diverse redazioni) salvo che per 428a 19-24 dove la presenza di due redazioni è evidente, onde il Ross mette fra parentesi quadre  $\xi\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \dots\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \delta'\acute{\omicron}\upsilon$ . L'edizione presente non è frutto di una nuova collazione di codici, ma si fonda sulle precedenti collazioni del Foerster per CEELSUVWXY (le sigle sono quelle del Bekker salvo per C e per e, come sopra abbiamo indicato, e per y, sigla del Trendeleburg per Parisiensis 2034) e del Rabe per P.

Con questa edizione del *De anima* prosegue con ritmo notevolmente veloce la pubblicazione del *Corpus Aristotelicum* negli *Oxford Classical Texts*, contenenti, come è noto, il testo greco con breve apparato critico. In questi ultimi mesi sono state pubblicate nella medesima collezione le edizioni della *Metafisica* (a cura dello Jaeger) e della *Politica* (a cura del Ross). Di queste due edizioni sarà fatta la recensione nei prossimi numeri di questa rivista.

ALDO BONETTI

CARLO TERZI, *Schopenhauer: il male*. Un vol. di pag. 216. Roma, 1955.

È un'opera prevalentemente espositiva e divulgativa, ma, in questi suoi limiti, ben riuscita. Scritta in un linguaggio molto chiaro e con uno stile scorrevole, essa esamina i tratti fondamentali della filosofia di Schopen-

hauer, con particolare riguardo al problema del male e del dolore.

Anzi, è proprio per questo tema — che nessun altro filosofo ha svolto con tanta abbondanza di sfumature, nè ha dilatato a così vaste dimensioni — che il Terzi trova opportuno, oggi, riproporre Schopenhauer alla meditazione: « In un'epoca » egli scrive « in cui assistiamo al crollo del mito della scienza e del progresso scientifico e tecnico, e di tanti altri miti creati dall'uomo e posti in luogo del vero Dio, e vediamo l'umanità sempre più inquieta e affannata nella ricerca ansiosa di pace, di benessere materiale e di felicità dopo l'esperienza dolorosa di due guerre mondiali, la filosofia pessimistica di Schopenhauer è un richiamo a noi stessi, un invito a cercare le cause profonde di tanto malessere, che si celano a noi stessi, a trovare una soluzione del problema della vita più vera e più aderente alla realtà, e a riconoscere umilmente tutta la nostra miseria di uomini » (pag. 7).

Tema attuale, dunque, quello di Schopenhauer, come risulta anche riconfermato dalle ultime esperienze esistenzialistiche, le quali, ancorchè su diverso registro, rivelano « lo stesso tono tragico che ispira le pagine del *Mondo come volontà e rappresentazione* » (pag. 95).

Vediamo quali sono, in breve, i risultati di questa ricerca.

È noto che la filosofia di Schopenhauer è piena di oscillazioni e di incoerenze, essendo intessuta di « elementi e dottrine contrastanti e diverse » (pag. 183) ed è, di conseguenza, quanto mai evidente, sottolinea l'Autore, che « è vano pretendere una soluzione positiva, chiara e precisa, netta e definitiva intorno al problema che è al cuore della sua stessa speculazione » (*ivi*).

Tuttavia questi vari elementi della speculazione dello Schopenhauer si lasciano ridurre sotto i seguenti indici: 1) oltre ad una fenomenologia della vita umana, di per sé neutra dal punto di vista teoretico; 2) ad una ripresa di alcuni temi del kantismo; 3) ad un gruppo di dottrine, anzi a tutto un clima desunto dal mondo orientale, 4) e ancora ad un'altra componente, non ben sottolineata dal Terzi, ma tuttavia importante, e cioè ad un certo psicologismo materialistico; dico dell'affermazione che l'intelletto è funzione del cervello e della identificazione dell'io col corpo (cui dovrebbe aggiungersi la problematica idealistica che, almeno come termine di polemica, produce determinate prese di posizione da parte di Schopenhauer).

Per quanto riguarda il kantismo, a ragione il Terzi sostiene che, nelle mani di Schopenhauer, esso rimane essenzialmente tradito. La ripresa della distinzione kantiana di fenomeno e noumeno è, infatti, doppiamente smentita e resa contraddittoria: da un lato Schopenhauer svolge il fenomenismo kantiano fino ad incontrarsi con l'idealismo facendo del mondo una « pura rappresentazione » e « fino al punto da rasentare l'illusionismo delle concezioni indiane » (pag. 184); dall'altro « pretende senza

altro di rivelarci l'essenza delle cose, del mondo come *volontà*, che si manifesta nei fenomeni » (xvi), dunque di conoscere la *cosa in sè*.

Ma quello che appunto risulta contraddittorio, è questa pretesa di conoscere la *cosa in sè*, identificandola nel *Wille*, in quanto, in base all'accettato presupposto kantiano, la nostra conoscenza è solo fenomenica e non coglie il fondo dell'essere.

D'altra parte, è proprio sviluppando il fenomenismo kantiano nel senso di un soggettivismo illusorio che Schopenhauer si può accostare alle concezioni orientali ed accoglierle, ma svalutando così la scienza, come strumento al servizio di scopi utilitaristici, e il mondo come sogno evanescente e illusorio. Ma è, ancora, da queste concezioni che egli rimbalza a concepire la *Volontà* come essenza del mondo: di questo cattivo sogno che è il mondo, la causa non può essere che una volontà cieca.

In questa concezione, anche l'uomo diventa un puro fenomeno della volontà di vivere, e tutto quanto esiste diventa male, perchè cieca e irrazionale è la volontà di vivere.

Qui è l'arbitrarietà massima di Schopenhauer: egli ha proclamato questa volontà irrazionale come principio metafisico di tutte le cose, partendo dalla constatazione che la volontà, e precisamente la volontà di vivere, è l'intima essenza dell'io, ed estendendo tale principio, per analogia, a tutta la realtà « credendo così di aver scoperto l'essenza metafisica del tutto » (pag. 190).

L'assurdità di questa posizione è fatta scaturire dall'Autore mediante un confronto parallelo con la concezione cattolica della volontà singola dopo il peccato originale; tema questo, si badi, non estrinsecamente introdotto, giacchè anche per Schopenhauer, la volontà è legata ad una originaria colpa (cfr. pagg. 191 segg.).

Connesso a quello della volontà viene trattato il tema della libertà che Schopenhauer, come è noto, ammette solo nella determinazione che ciascuno ha fatto di sè stesso, anteriormente a questa vita, scegliendo di essere quello che si è in questa vita.

Così intesa, la libertà fallisce al suo scopo; se così fosse, infatti, ciascuno risulterebbe legato ad un carattere fissato in precedenza, e tutte le azioni umane risulterebbero legate ad una rigida necessità, cioè si avrebbe un determinismo assoluto.

La libertà e la responsabilità dell'individuo, pertanto, non si salvano in base alle concezioni schopenhaueriane. Infatti, dice giustamente il Terzi, « se anche si può attribuire a un volere anteriore alla nascita, la responsabilità di ciò che noi siamo e facciamo, le azioni che si compiono in questo mondo sono sempre necessarie in quanto che non v'è alcuna possibilità che la volontà, fissata in precedenza, muti. Quaggiù ciascun individuo agirà sempre nello stesso modo. Perciò la volontà del singolo ora non è più libera e sottostà, come tutte le cose materiali di questo mondo, ad una necessità assoluta » (pag. 197).

Sempre questa errata concezione della libertà, che misconosce e nega l'autentico libero arbitrio, porta alla negazione dell'influsso dell'intelletto sulla volontà. Dell'intelletto la volontà si servirebbe solo per soddisfare alla sua brama di vivere, e ai suoi appetiti; l'intelletto non può assolutamente mutare il paradigma di vita che è stato scelto una volta per sempre.

Questa concezione porta perciò alla negazione di qualsiasi migliorismo etico, e di qualsiasi possibilità di lotta di superamento del male.

Anzi, soggiunge il Terzi, avendo posto come assoluto la volontà cieca e irrazionale, Schopenhauer non potrebbe, a rigore, neppure spiegare l'essenza vera del peccato. La metafisica schopenhaueriana, dunque, non è in grado di salvare la moralità.

E veniamo al tema del dolore. A questo proposito il Terzi riconosce a Schopenhauer il merito di avere mostrato come il dolore sia sempre conseguenza di una colpa ed espiazione della colpa stessa: « Schopenhauer ha ben colto questo rapporto necessario tra la colpa e il dolore, come pena che necessariamente segue al male morale... » (pag. 205). Con questa concezione il nostro filosofo rinnega le premesse irrazionalistiche del suo sistema: la volontà cessa di essere irrazionale e diventa volontà che espia la sua colpa, soffrendo fino a volere la sua propria soppressione. Il dolore diventa perciò giusta pena che segue al male morale e, ad un tempo, via di redenzione dal male stesso. « Tutti questi concetti, afferma il Terzi, sono veri e da noi pienamente accettati, ma male si conciliano in un sistema monistico e panteistico, che muove da una premessa irrazionalistica, e sarebbero al loro giusto posto in una concezione teistica e cristiana della vita che Schopenhauer ripudia ».

Segue la concezione del male e del dolore quale è concepita dal teismo cristiano cattolico. L'A. cerca qui di far vedere, sia pure brevemente, che solo in questa dottrina sta la autentica soluzione al problema, la vera soluzione che appaga e risponde a quello che Schopenhauer non ha saputo rispondere.

Merito di Schopenhauer è dunque di aver richiamato efficacemente il problema del male e del dolore contro l'ottimismo dell'illuminismo e dell'idealismo, e di aver visto, nei limiti detti, la sofferenza come espiazione; ma la contraddizione in cui egli cadde coi presupposti generali del suo sistema, sostenendo tale dottrina, prova effettivamente che su altri fondamenti deve poggiare la soluzione del problema del male e del dolore.

Questo è il contenuto dell'ultima parte del volume, che ridà la cornice entro cui è visto il nostro pensatore. Il grosso del libro è però, in prevalenza, espositivo, di una esposizione limpida e cristallina che fa dell'opera una buona introduzione allo studio più approfondito del filosofo.

GIOVANNI REALE