

Scienza e opinione nella città perfetta

Lecture del pensiero etico-politico di al-Fārābī

a cura di
Elisa Coda

anteprima

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo
del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa*

© Copyright 2019

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675557-5

ISSN 2420-9198

Cristina D'Ancona

PREMESSA

In un volume dedicato alla posterità delle dottrine sul re filosofo che al-Fārābī volle imitare nella propria concezione della «città perfetta», non sarà forse inopportuno presentare in breve l'unica opera di Abū Bakr Ibn Ṭufayl (circa 1109-1185)¹ che sia giunta sino a noi: la «novella filosofica» intitolata, dal nome del protagonista, *Ḥayy ibn Yağzān*. Questo scritto allegorico, si sa, fu tradotto dapprima in ebraico²; poi in latino da Pico della Mirandola³, il quale partì dalla versione ebraica; la traduzione arabo-latina di Edward Pococke Jr. nel 1671⁴ suscitò l'immediato interesse di autori come George Keith⁵, e traduzioni posteriori in gran numero introdussero

¹ V. l'ampio studio che introduce la trad. inglese di L.E. GOODMAN, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yağzān. A Philosophical Tale* translated with an Introduction and Notes. Updated edition, with a new preface and bibliography, The University of Chicago Press, Chicago-London 2003; sintesi in D. MALLEY, *Ibn Ṭufayl, Abū Bakr*, in H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 531-533; cfr. inoltre L.I. CONRAD, *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yağzān*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

² La traduzione è anonima e fu effettuata entro il 1349, quando lo scritto fu commentato da Mosè Narboni. Discussione in P. HASANALI, *Ḥayy ibn Yağzān and its Reception in Muslim, Judaic and Christian Milieu*, Institute of Islamic Studies, PhD diss., McGill University 1995, pp. 190-247.

³ F. BACCHELLI, *Pico della Mirandola traduttore di Ibn Ṭufayl*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 72 (1993), pp. 1-25.

⁴ H. DAIBER, *The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th Century: The Pocock's (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe*, in CH. BUTTERWORTH - B.A. KESSEL (eds.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Brill 1994 (coll. «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 39), pp. 65-82; A. BEN ZAKEN, *Reading Ḥayy ibn Yağzān. A Cross-Cultural History of Autodidacticism*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2011; bio-bibliografia completa: N. MATAR, *Edward Pococke*, in D. THOMAS (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 8, Northern and Eastern Europe (1600-1700), pp. 445-458; Edward Pococke Jr. (m. 1726) ebbe John Locke come tutore a Christ Church College.

⁵ Questo autore, connesso al circolo dei 'Platonici di Cambridge', scrisse una *Immediate Revelation* che rappresenta, secondo A. BEN ZAKEN, *Reading Ḥayy ibn Yağzān*,

il tema del «filosofo autodidatta» nella cultura europea. Delle due parti asimmetriche di *Ḥayy ibn Yaḡzān*, tralascio – malgrado la sua importanza – la prima, che espone il modo nel quale un fanciullo allevato da una gazzella in un'isola deserta raggiunga, senza insegnamento umano e in base all'esperienza, la scienza completa delle leggi di natura che reggono il mondo sublunare e celeste, elevando l'intelletto sino alle sostanze separate e alla Causa Prima. Nella seconda parte, più breve, l'incontro fra Ḥayy ibn Yaḡzān ormai adulto e sapiente, concentrato nella meditazione dell'ordine del cosmo e nella contemplazione della Causa Prima, e un giovane che approda all'isola provenendo da un luogo abitato in cui si pratica la legge religiosa crea le condizioni perché il protagonista compia lo stesso atto del quale Platone, nella *Repubblica*, prevede un esito infausto: la comunicazione dei contenuti intelligibili conquistati durante l'ascesa fuori dalla caverna a coloro che invece sono tuttora incarcerati in essa (*Resp.* VII, 516 E 3 – 517 A 6).

Del viaggio di Ḥayy ibn Yaḡzān verso l'isola abitata da cui proviene il visitatore, che si chiama Absāl (o Asāl) del suo incontro con il sovrano dell'isola Salāmān, dei colloqui dei tre personaggi principali fra loro e con gli abitanti dell'isola, mi limito qui, a malincuore, a citare dalla bella traduzione di Paola Carusi⁶ soltanto le parti indispensabili per gli scopi di questa premessa.

Ḥayy ibn Yaḡzān si mise a chiedergli informazioni su di lui e sulle sue vicende, e Asāl prese a descrivergli la sua isola e il suo mondo e come erano vissuti prima che giungesse loro la comunità religiosa e come vivevano dopo che essa era giunta. Gli descrisse tutto ciò che era detto nella legge a proposito del mondo divino, del Paradiso, dell'Inferno, del risveglio e della

cit., p. 168 «one of the Quacker's earliest systematic writings»; nel titolo stesso della sua traduzione appare il legame tra le due opere: *An account of the Oriental Philosophy Shewing the Wisdom of some Renowned Men of the East; and particularly the profound Wisdom of Hai Ebn Yokdan, both in Natural and Divine Things; Which he attained without all Converse with Men, while he lived in and Island a solitary life, remote from all Men from his infancy, till he arrived at such perfection. Writ originally in Arabick, by Abi Japhaar Ebn Tupbail; and out of the Arabick translated into Latine by Edward Poccocke, Student in Oxford and now faithfully out his Latine, Translated into English: For a general service 1674: cfr. ivi, p. 169.*

⁶ ABŪ BAKR MUḤAMMAD IBN ṬUFAYL. *Epistola di Ḥayy ibn Yaḡzān. I segreti della filosofia orientale*, introd., trad. e note di P. CARUSI, presentazione di A. BAUSANI, Rusconi, Milano 1983.

resurrezione, del raduno e del rendiconto, della bilancia e del ponte. Ḥayy ibn Yaḡzān comprese tutto questo, non ci vide niente di diverso da ciò che contemplava nel suo stato sublime e comprese che colui che aveva descritto ed enunciato quelle cose era veritiero nella sua descrizione, sincero nelle sue parole, inviato del suo Signore. (...) Restavano tuttavia due cose di cui era sorpreso e di cui non sapeva riconoscere la saggezza. La prima di esse era: perché questo inviato nella maggior parte della sua descrizione del mondo divino aveva dato agli uomini soltanto dei simboli, astenendosi dal rivelare, al punto che gli uomini si erano venuti a trovare nel grande errore di attribuire un corpo a Dio e avevano attribuito all'Essenza del Vero cose di cui Egli era privo ed esente? E perché si era comportato allo stesso modo nel descrivere la ricompensa e la punizione? (...) Facendosi più grande la sua compassione per gli uomini e poiché sperava di aiutarli a raggiungere la salvezza, gli venne l'intenzione di andare da loro per chiarire e manifestare loro la verità. (...) Era capo e signore di quell'isola Salāmān, il compagno di Asāl che sosteneva l'adesione alla vita comunitaria e condannava la vita in solitudine. Ḥayy ibn Yaḡzān si mise a istruirli svelando loro i segreti della saggezza. Ma come si elevò un poco dal senso letterale e prese a descrivere qualche altra cosa che sembrava contraria a ciò che essi comprendevano, presero ad allontanarsi da lui, le loro anime respingevano ciò che egli esponeva e lo disprezzavano nei loro cuori, anche se apparentemente gli manifestavano il consenso perché era uno straniero e per riguardo al loro compagno Asāl. Ḥayy ibn Yaḡzān continuò a mostrarsi gentile con loro notte e giorno e a mostrare loro il Vero in privato e in pubblico, ma questo non faceva che accrescere il loro allontanamento e la loro avversione, poiché amavano il Bene e desideravano il Vero, ma per l'imperfezione della loro indole non cercavano il Vero secondo la sua via, non lo coglievano dove era veramente, non lo richiedevano alla sua porta, ma volevano conoscerlo solo attraverso la via delle autorità. Vista l'insensibilità della loro accoglienza, rinunciò a far loro del bene e smise di sperare nel loro miglioramento. (...) Si recò allora da Salāmān e dai suoi compagni, si scusò con loro di ciò che aveva detto e lo ritrattò davanti a loro; li informò che si era convinto delle loro opinioni e che si era orientato nella loro direzione; raccomandò che, conformi ai loro doveri, rispettassero le leggi e le pratiche esteriori, che non approfondissero troppo lo studio su ciò che non li interessava, che accettassero con fede i passaggi oscuri [del testo sacro] e si sottomettessero ad essi, che si tenessero lontani dalle eresie e dagli atteggiamenti eterodossi, che imitassero le prime generazioni dei credenti e abbandonassero le innovazioni. (...) Lui e il suo compagno Asāl avevano infatti compreso che questa era l'unica via di cui avevano bisogno questi uomini recalcitranti e incapaci, e che se si fossero innalzati da questa via alle altezze del discernimento si sarebbe sconvolto

ciò che avevano acquisito e non sarebbe stato loro possibile raggiungere il grado dei beati: avrebbero vacillato, sarebbero caduti e avrebbero fatto una misera fine. Se invece avessero perseverato in ciò che facevano finché fosse venuta loro la vera fede, avrebbero raggiunto la pace e sarebbero stati di coloro che stanno alla destra. (...) Si congedarono da loro, se ne separarono e si preoccuparono di tornare alla loro isola (...) e servirono Dio su quell'isola fino alla fine della loro vita⁷.

La conclusione della storia, con il filosofo stesso che ritratta e incita all'adesione incondizionata alla legge religiosa, ha suggerito di interpretare la seconda parte dell'*Epistola* nella chiave della dissimulazione da parte del filosofo delle proprie vere idee: una volta preso atto del contesto ostile, egli pagherebbe un insincero tributo alle concezioni religiose dominanti⁸. Questa lettura, e soprattutto la sua estensione ad Avicenna, è stata vivacemente criticata, nel contesto di una critica più specifica sul rapporto fra la novella filosofica di Ibn Ṭufayl e la presunta filosofia «esoterica» di Avicenna. Essa sarebbe stata affidata ad una *Sapienza orientale (al-ḥikma al-mašriqiyya)*, per noi perduta, opera che effettivamente Avicenna scrisse e che effettivamente Ibn Ṭufayl cita, ma senza averla in realtà potuta leggere, come Dimitri Gutas dimostra con buoni argomenti⁹. È un punto che non riguarda direttamente il tema presente, ma che deve essere menzionato per comprendere la lettura della posizione di Ibn Ṭufayl che è alternativa a quella 'dissimulazionista' accennata sopra. Secondo Dimitri Gutas, Ibn Ṭufayl voleva presentare ai suoi contemporanei il pensiero di Avicenna tenendo conto delle obiezioni sollevate da al-Ġazālī¹⁰; quanto ad Avicenna, nessuna differenza di contenuto separa la *Sapienza orientale* dalle altre opere e in particolare dal *Libro della guarigione*¹¹, la grande trattazione sistematica di tutte le scienze

⁷ IBN TUFAYL, *Epistola di Hayy ibn Yaqzān*, cit., trad. it. P. CARUSI, pp. 151-158.

⁸ G. HOURANI, *The Principal Subject of Ibn Ṭufayl's Hayy ibn Yaqzān*, in «Journal of Near Eastern Studies», 15 (1956), 9, pp. 40-46; M. MAHDI, *Philosophical Literature*, in M.L. YOUNG - J.D. LATHAM - R.B. SERJEANT (eds.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge U.P., Cambridge-New York-Fort Chester-Melbourne-Sydney 1990, pp. 76-105.

⁹ D. GUTAS, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, in «Oriens», 34 (1994), pp. 222-241.

¹⁰ *Ivi*, p. 241.

¹¹ D. GUTAS, *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy. Nature, Contents, Transmission*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 10 (2000), pp. 159-180.

filosofiche dalla cui (selettiva) traduzione latina la filosofia medievale trasse un'ispirazione vasta e duratura. L' «esoterismo» di Avicenna, poi, non ha niente a che fare con la dissimulazione: rappresenta, piuttosto, l'eredità di una riflessione sulla difficoltà del testo aristotelico che, accennata già in età imperiale, diviene in età tardo-antica una vera e propria spiegazione scolastica: Aristotele si sarebbe espresso in modo ellittico o addirittura figurato per preservare dai fraintendimenti le proprie teorie, e al tempo stesso per mettere alla prova l'intelletto dei candidati filosofi¹².

La prospettiva di Ibn Ṭufayl si comprende appieno, mi sembra, se il passo citato sopra viene messo a confronto con un passo della *Metafisica* del *Libro della Guarigione* di argomento analogo. Ambedue, il passo di Avicenna e quello di Ibn Ṭufayl, costituiscono l'antecedente diretto della posizione di Averroè – il quale, come è noto, raccomandò la pratica del ragionamento filosofico agli intelletti provvisti di capacità dimostrativa scoraggiando al tempo stesso la pratica di discussioni semi-filosofiche in materia di religione¹³.

Riguardo alla conoscenza di Dio, non è necessario che il profeta impegni gli uomini in nozioni che vadano oltre il fatto che Egli è Uno, Vero e non ha simili. Se invece supera [questo limite] ed ordina loro di credere che Dio esiste come qualcosa che non può essere designato in alcun luogo, non è divisibile mentalmente, non si trova né all'esterno né all'interno del mondo, ciò costituisce per loro un impegno troppo gravoso, turba l'idea di religione che hanno e li getta in una condizione da cui si salva soltanto chi viene aiutato e assistito [da Dio], una persona, questa, la cui esistenza è straordinaria ed il cui essere è raro. Essi, infatti, non possono concepire se non a fatica la modalità di questi stati [di cose], e solo pochi tra essi sono capaci di concepire che cosa sia veramente la suddetta professione dell'unicità [di Dio] e [la suddetta] eliminazione [da Dio] dei caratteri [a Lui] estranei; non tardano, pertanto, a negare questo tipo di esistenza o ad entrare in disaccordo ed a dilungarsi in discussioni e ragionamenti analogici che li distolgono dai loro compiti civici. Talvolta ciò li getta in opinioni contrarie al

¹² D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Second, Revised and Enlarged Edition, including an Inventory of Avicenna's Authentic Works, Brill, Leiden-Boston 2014 (coll. «Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 89), pp. 338-346.

¹³ V. i passi dell'*Incoerenza dell'incoerenza* e del *Discorso decisivo* citati nel contributo di Elisa Coda, più avanti, pp. 71-73 e note 77 e 79.

bene della città ed incompatibili con le esigenze della verità, i loro dubbi e le loro incertezze aumentano, e per il legislatore diviene difficile tenerli a bada. Non tutto, perciò, gli è reso facile nella sapienza divina. Ma il legislatore non può dire apertamente che presso di lui vi è una verità che nasconde agli individui comuni; al contrario, non gli deve essere permesso di rivelare nulla di ciò. Bisogna, invece, che faccia conoscere loro la sublimità di Dio e la sua eccellenza per mezzo di simboli ed immagini riguardanti cose che, secondo loro, sono sublimi ed eccelse, riferendo loro, oltre a ciò, questo [soltanto]: che Dio non ha eguali, né pari, né simili. Analogamente, egli deve stabilire presso di loro ciò che riguarda il ritorno [dell'anima a Dio] in un modo che essi possano concepire ed in cui le loro anime possano acquietarsi, e [deve] fornire delle immagini di felicità e infelicità [ultraterrene] riguardanti cose che essi siano in grado di comprendere e concepire. Su come stiano veramente le cose in proposito, egli [deve] fornire loro soltanto allusioni generiche: che, cioè, si tratta di cose che nessun occhio ha mai visto né orecchio ha mai udito, e che lassù il piacere che si possiede è straordinario e il dolore che si sopporta è eterno. Sappi che Dio conosce il modo in cui il bene [si realizza] in queste cose. È necessario, dunque, che ciò che Dio conosce [come bene] esista nel modo in cui Egli lo conosce, come hai appreso. Non è sconveniente che la predicazione del profeta contenga simboli ed indicazioni che possono spingere all'indagine filosofica coloro che sono predisposti per natura ad esaminare razionalmente le cose¹⁴.

Non rientra fra i compiti di una premessa svolgere un'argomentazione: il passo di Ibn Tufayl e quello di Avicenna, che ne è verosimilmente la fonte, sono presentati qui affinché vengano letti prima delle analisi specifiche alle quali è dedicato il volume, per chiarire il quadro epistemologico entro il quale i filosofi musulmani post-farabiani concepirono la relazione tra filosofia e legge religiosa. Consapevoli della distanza fra la concezione filosofica di Dio e quella insegnata dalla religione, essi elaborarono una prospettiva che incontriamo tanto in Avicenna quanto in Ibn Tufayl e in Averroè. Non si tratta, per il filosofo, di mentire al fine di preservare la propria tranquillità, ma neppure si tratta semplicemente di sottrarre alle

¹⁴ IBN SINA, *al-Šifā', al-Ilābiyyāt*, II ed. M.Y. MŪSA, S. DUNYA, S. ZAYID, al-Hay'a al-'amma li-šū'un al-maṭābi' al-amīriyya, Cairo 1960, vol. II, p. 442.13-443.12; trad. it.: AVICENNA (IBN SINA), *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. BERTOLACCI, UTET, Torino 2007 (coll. «Classici della filosofia»), pp. 803-805; cfr. anche la trad. di O. Lizzini in AVICENNA, *Metafisica*, a cura di O. LIZZINI e P. PORRO, con testo arabo e latino, Bompiani, Milano 2002 (coll. «Il pensiero occidentale»), pp. 1017-1019.

opinioni degli incompetenti una verità superiore che è loro preclusa; piuttosto, emerge dai due passi citati una sorta di presa d'atto che le dispute in materia religiosa, o peggio, l'inosservanza della legge, sono un male estremo e irrimediabile. La pedagogia del filosofo consisterà dunque nel celare accuratamente la vera natura del divino e del cosmo. Egli non lo farà per tutelare sé e la propria ricerca in materie ardue e potenzialmente eterodosse, ma per evitare la miscredenza e il disordine sociale che ne consegue: sarà il primo a sapere che mantenere una condotta temperante – o addirittura ascetica, come Ḥayy ibn Yaqzān nella sua isola – non per timore di pena o speranza di ricompensa, ma affinché l'anima razionale domini e il composto umano somigli il più possibile alle sostanze separate è assai raro e strano; sarà il primo a sapere che la conoscenza divina delle azioni degli individui del mondo sublunare pone gravissimi problemi circa la natura di Dio; sarà il primo a sapere che un corpo generabile e corruttibile non può essere immortale e che premi e pene al tempo stesso sensibili e ultraterreni costituirebbero una contraddizione in termini. Proprio sapendo tutto questo, egli riterrà un bene la quiete dell'intelletto della grande maggioranza dell'umanità.

Elisa Coda

INTRODUZIONE

Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, noto nella tradizione arabo-islamica posteriore come *al-mu'allim al-tānī*, «il maestro secondo» solo ad Aristotele e presso i latini come *Alpharabius* o *Avennasar*, nacque in data incerta, a Wāsī, in Turkestan (Transoxiana). Di origini umili, figlio di un soldato mercenario al servizio del califfo, a seguito del padre al-Fārābī giunse presto a Bagdad, dove frequentò il circolo filosofico del maestro e traduttore cristiano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940), di cui divenne allievo e a cui succedette nell'insegnamento. Entrato, nel 942, a far parte del seguito dell'emiro buyide Sayf al-Dawla (m. 967), al-Fārābī lo seguì nelle sue campagne militari, essendo presente alla conquista di Aleppo, nel 944; morì a Damasco, nel 950. Figura di indiscutibile rilievo della storia della filosofia arabo-islamica medievale, al-Fārābī influenzò profondamente lo sviluppo successivo del pensiero islamico, ebraico e latino medievale fino alla prima età moderna. Nel corso del '900, il pensiero politico farabiano è stato eletto da Leo Strauss a modello di esercizio libero del pensiero filosofico, della separazione della filosofia dalla religione e dalla teologia: in altre parole, dal problema teologico-politico.

Concepito nella forma di un dialogo polifonico, fondato su una sinergia di competenze, linguaggi e metodi di ricerca molto diversi tra loro quali la storia dei testi e delle fonti, e l'analisi propriamente filosofica e speculativa, questo volume è il risultato di una giornata di studi promossa dal professor Raimondo Cubeddu, nel novembre del 2018, nell'ambito del Progetto di Ricerca di Ateneo «Etica scienza democrazia» (PRA 2018-2020), coordinato dal professor Adriano Fabris presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Un seminario interdisciplinare ha riunito specialisti di filosofia politica e storici della filosofia medievale sul tema degli sviluppi e della fortuna del pensiero politico di al-Fārābī, dalla sua

Rémi Brague

NOTA SULLA TRADUZIONE ARABA
DELLA *POLITICA* DI ARISTOTELE
UNA VOLTA PER TUTTE: NON C'È STATA

*Alla memoria di Shlomo Pines
e di Muhsin Mahdi*

La *Politica* di Aristotele rappresenta un caso particolare nella movimentata storia della trasmissione del *corpus* degli scritti aristotelici all'Occidente. Sappiamo che alcune opere aristoteliche, quelle che formavano la *logica vetus*, sono sempre state note in Occidente; invece altre – che costituiscono la maggior parte del *corpus* – dovettero attendere la fine del XII secolo per essere tradotte dall'arabo e ancora sino al XIII secolo per essere tradotte direttamente a partire dal greco. La storia della trasmissione della *Politica* è diversa da quella degli altri trattati di Aristotele: si potrebbe a buon diritto affermare che sia del tutto opposta. In effetti, essa non ha mai fatto tappa nel mondo arabo: quest'opera sembra essere passata direttamente dalla lingua e dall'universo intellettuale greco al mondo latino, quando, proprio a partire da un manoscritto greco oggi perduto, Guglielmo di Moerbeke ne redasse quella traduzione latina che Tommaso d'Aquino immediatamente commentò.

L'opinione affermatasi da lungo tempo è, appunto, che la *Politica* di Aristotele non sia mai stata tradotta in arabo¹. Questo è, in ogni caso, ciò che suggerisce il fatto che non possediamo né il testo di questa traduzione, né a più forte ragione dei commenti su quest'opera, come quelli che al-Fārābī o Averroè hanno composto sulle ope-

¹ Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1956 (= Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, Berlin 1893), § 116, p. 219 ss. Come ultimo esempio menzionato qui di questa posizione cfr. R. WALZER, *Early Islamic Philosophy*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, Part VIII, p. 649.

Elisa Coda

IL COMPITO DEL FILOSOFO NELLA CITTÀ
REPUBBLICA E LEGGINEL MEDIOEVO ARABO

Questo studio si propone di delineare il quadro entro il quale si formò il pensiero politico dei filosofi dell'Islam medievale, fornendo gli elementi principali della trasmissione al mondo di lingua araba del pensiero politico di Platone, attraverso la conoscenza diretta e indiretta della *Repubblica* e delle *Leggi*.

1.1. *Le opere di Platone in arabo*

Non ci è giunta alcuna traduzione araba integrale di dialoghi platonici e l'esistenza stessa di traduzioni, anche quando sono menzionate da fonti antiche, è oggetto di dibattito tra gli studiosi moderni¹. L'aspetto più emblematico e insieme di più difficile spiegazione della storia della trasmissione di Platone² nel mondo arabo medie-

¹ Il punto di partenza della ricerca moderna è rappresentato dallo studio di F. ROSENTHAL, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, in «Islamic Culture», 14 (1940), pp. 387-422 (rist. in *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum, Aldershot-Brookfield 1990, stessa paginazione).

² Tra gli studi successivi che hanno considerevolmente accresciuto la conoscenza di questa trasmissione cfr. soprattutto R. WALZER, *Platonism in Islamic Philosophy*, in *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens sur l'Antiquité Classique III*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1957, pp. 201-226 (rist. in ID., *Greek into Arabic*, B. Cassirer, Oxford 1962, pp. 236-252); F. KLEIN-FRANKE, *Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam*, in «Israel Oriental Studies», 3 (1973), pp. 120-139; R. ARNZEN, *[Platon] Arabisches Mittelalter*, in CH. HORN - J. MÜLLER - J. SÖDER (Hrsg.), *Platon-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, J.B. Metzler Vlg., Stuttgart 2009, pp. 439-445; ID., *Plato. Arabic*, in H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 1012a-1016a; D. GUTAS, *Platon. Tradition arabe*, in R. GOULET, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2012, pp. 845-863. Cfr. inoltre D.N. HASSE, *Plato arabicus-latinus. Philosophy - Wisdom Litterature - Occult Science*, in S. GERSH - M.J.F.M. HOENEN (ed.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, De Gruyter, Berlin 2002, pp. 31-65. Ringrazio molto C. D'Ancona per avermi dato una copia della relazione «La circolazione diretta e indiretta del testo di Platone in arabo. Traduzioni dei dialoghi, compendi, raccolte di sentenze», tenuta nell'ambito della II Settimana di formazione dottorale del Centro interuniversitario GrAL (Pisa, 2007).

Chad Jorgenson

IMAGE AND IMITATION IN AL-FĀRĀBĪ'S
POLITICAL PHILOSOPHY

Although al-Fārābī's thought draws on a mix of elements from various Greek sources, when it comes to politics, he is clearly situated in the Platonic tradition. Nowhere is this more evident than in the central role that he assigns to images and representations. In stark contrast to Aristotle, who does not accord any meaningful place to symbol in his political thought, al-Fārābī sees imitative images as indispensable tools for instilling in ordinary citizens those beliefs necessary for them to fulfill their role within the political order and to perfect their own rational powers, so far as they are able. This symbolic dimension is normally referred to as «religion», although Plato himself has no word that corresponds to this.

For Plato, the «image», understood as an ontologically inferior reproduction or imitation of a higher reality, is charged with ambiguity. The *Republic*, building on the *Phaedo*'s stark opposition between sensible and intelligible, portrays sensible existence as a subterranean shadow-play, a simulacrum of true reality, from which the soul must liberate itself¹. In the *Timaeus*, by contrast, the cosmos is presented as an image in the rather different sense of a physical embodiment of intelligible proportion and beauty, capable of helping the soul to recover its original nature as a knowing being². A similar tension can be observed on the political level. In Book X of the *Republic*, Socrates notoriously proposes to banish the poets and other practitioners of imitative arts from the city on the grounds that they produce «images of images», without any understanding of the true nature of things, while in the *Sophist*, sophistry itself is presented as the «art of image-making», in the sense of producing deceptive imitations³. Yet Plato

¹ Plato, *Rep.* 514 A – 520 A

² Plato, *Tim.* 90 A-D, 92 C

³ Plato, *Rep.* 595 A – 599 B; *Soph.* 239 D. Although this definition stumbles preci-

Carlo Altini

LEO STRAUSS, AL-FĀRĀBĪ
E LA SCRITTURA RETICENTE

1. *Strauss: la crisi della modernità e il ritorno alla filosofia medievale*

Il primo incontro di Leo Strauss con al-Fārābī trova le proprie ragioni nel percorso intellettuale che il giovane filosofo ebreo tedesco elabora criticamente intorno al problema teologico-politico nella modernità e che giunge a una prima dislocazione teorica nei suoi volumi *Die Religionskritik Spinozas* (1930) e *Philosophie und Gesetz* (1935). Questi volumi – così come *The Political Philosophy of Hobbes* (1936) – si presentano apparentemente come ricerche di storia della filosofia mentre in realtà sono caratterizzati da un'autonoma linea interpretativa filosofica e politica sul moderno che rifiuta di accettare il relativismo cui conduce, secondo Strauss, la trasformazione del razionalismo moderno in storicismo, cioè in moderna sofistica. Consapevole della crisi irreversibile del moderno – rappresentata dalle diagnosi di Nietzsche e Spengler – e consapevole che è irrealizzabile un ritorno all'ortodossia religiosa (sia essa ebraica o cristiana), Strauss si chiede quale razionalismo sia possibile dopo Nietzsche, aprendo così la strada al recupero di un'altra forma di razionalismo, quello *premoderno*, rappresentato da Mošeh ben Maimon (Maimonide) e dai suoi maestri arabi (in particolare al-Fārābī) e greci (in particolare Platone). La rivisitazione del conflitto tra razionalismo illuministico e ortodossia religiosa che ha caratterizzato l'età moderna mostra, agli occhi di Strauss, l'insostenibilità *teoretica* di entrambe queste posizioni: infatti, mentre la critica 'difensiva' dell'illuminismo coglie l'insufficienza dell'ortodossia (le cui verità possono essere credute, ma non *conosciute*), la critica 'positiva' dell'illuminismo si dimostra incapace di costruire un sistema di spiegazione 'comprensiva' del mondo. Di fronte al giovane Strauss non si pone dunque l'alternativa tra fede e scetticismo, perché questa alternativa, l'unica possibile

Marco Menon¹

«IL FONDATORE DELLA FILOSOFIA»
LEO STRAUSS E IL PROBLEMA DI AL-FĀRĀBĪ

Leo Strauss è un filosofo che ha sempre identificato con nettezza i problemi su cui si è concentrata la sua attività di pensiero. A conferma di ciò, basti osservare come egli abbia cura di nominarli chiaramente all'inizio delle opere dove intende occuparsene: il problema di Socrate, il problema di Machiavelli, il problema teologico-politico, il problema del diritto naturale, infine il problema della relazione tra filosofia e politica². I problemi appaiono rimandare a questioni perenni, ovvero, nel linguaggio straussiano, *coeval with man*; essi riguardano gli esseri umani in quanto tali e, anche laddove il loro oggetto venga specificato ricorrendo all'utilizzo di un nome proprio (Socrate, Machiavelli), designano delle dualità radicali, posizioni mutualmente escludenti. Una mappa del pensiero straussiano potrebbe quindi essere tracciata identificando nei problemi gli snodi nevralgici. Le loro connessioni reciproche, se ripercorse riproducendo i movimenti di pensiero che legano un problema all'altro, finiscono per convergere in un unico punto di fuga: la domanda riguardan-

¹ Questo capitolo è la rielaborazione di una presentazione seminariale discussa nell'ambito della Giornata di Studi sul pensiero etico e politico di al-Fārābī, «Scienza e opinione nella città perfetta», presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere (Pisa, 22 nov. 2018 nell'ambito del PRA Etica scienza democrazia coordinato dal prof. A. Fabris che qui ringrazio). La mia gratitudine va agli organizzatori Raimondo Cubeddu e Cristina D'Ancona, ai partecipanti Carlo Altini, Elisa Coda, Chad Jorgenson, nonché a tutti i presenti.

² Cfr. L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966, p. 6; ID., *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe, Ill. 1958, p. 5; ID., *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, hrsg. von H. MEIER und W. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, p. 8; ID., *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1971, p. vii; ID., *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe, Ill. 1952, p. 5. I problemi vanno distinti dalle *querelle*, che indicano delle dispute certamente epocali, ma tra posizioni non incompatibili in linea di principio (gli antichi e i moderni sono sempre *filosofi*; i filosofi e i poeti si contendono lo scettro della saggezza *umana*): L. STRAUSS, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», 13 (1946), n. 1, p. 326 ss.; ID., *Socrates and Aristophanes*, cit., p. 311.

INDICE

Premessa [di <i>Cristina D'Ancona</i>]	5
<i>Elisa Coda</i> Introduzione	13
<i>Rémi Brague</i> Nota sulla traduzione araba della <i>Politica</i> di Aristotele Una volta per tutte: non c'è stata	31
<i>Elisa Coda</i> Il compito del filosofo nella città <i>Repubblica</i> e <i>Leggi</i> nel medioevo arabo	43
<i>Chad Jorgenson</i> Image and Imitation in al-Fārābī's Political Philosophy	77
<i>Carlo Altini</i> Leo Strauss, al-Fārābī e la scrittura reticente	97
<i>Marco Menon</i> «Il fondatore della filosofia» Leo Strauss e il problema di al-Fārābī	123
Indice dei nomi antichi e medievali	149
Indice dei nomi moderni	151

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2019