



parva philosophica
[57]

*parva
philosophica*

le perle

Wolfgang Schadewaldt

Concetti fondamentali di filosofia antica

A cura di
Alessandro Linguiti

Traduzione di
Caterina Centrone

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questo volume è stato stampato con il contributo
del Dipartimento di filologia e critica delle letterature antiche
e moderne dell'Università di Siena*

Titolo originale dell'opera
Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen
(cap. Grundbegriffe)

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1978
All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag AG Berlin

© Copyright 2024
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 978-884677026-4
ISSN 2279-8129

PREFAZIONE

Wolfgang Schadewaldt (Berlino 1900-Tübingen 1974) è stato indiscutibilmente uno dei maggiori filologi classici del XX secolo. I suoi interessi furono rivolti principalmente alla poesia greca, alla lirica (Pindaro, Saffo), all'epica omerica, alla tragedia, alla storiografia e alla filosofia antica, ma si estesero sino alla musica e alla poesia, in particolare a quella tedesca (Goethe, Hölderlin, Rilke) e ad autori di massima grandezza come Shakespeare.

Schadewaldt studiò filologia classica a Berlino con Wilamowitz e Jaeger; ebbe poi nel 1928 la docenza a Königsberg e dal 1929 fu a Freiburg, dove intrattenne intensi rapporti, professionali e di amicizia personale, con Martin Heidegger, di undici anni più anziano e dal 1933 rettore di quella università – rapporti importanti, come si vedrà subito, perché il fascino esercitato da Heidegger influenzò in maniera significativa le riflessioni teoriche di Schadewaldt sul linguaggio e le lingue, e in generale la sua concezione della filosofia. A Freiburg, dove fu decano della Facoltà di Filosofia, rimase fino al 1934, quando fu chiamato a Lipsia. Tornò poi a Berlino nel 1941, e dal 1950 fino al 1972 insegnò all'Università di Tübingen¹. L'attività di insegnamento

¹ H. Flashar, *Biographische Momente in schwerer Zeit*, in *Wolfgang Schadewaldt und die Gräzistik des 20. Jahrhunderts*, herausgegeben von Thomas Alexander Szlezák unter Mitwirkung von Karl-Heinz Stanzel, Olms,

costituì per Schadewaldt un interesse vitale, ben oltre il semplice dovere professionale; attorno a lui si costituì una scuola di studiosi di grande prestigio, primi tra tutti gli esponenti della scuola di Tübingen, Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer, Thomas Alexander Szlezák, che hanno poi sviluppato un'interpretazione di Platone incentrata sul suo insegnamento orale e le dottrine scritte (i celebri *agrapha dogmata* di cui parla Aristotele).

Una parte molto significativa della produzione di Schadewaldt fu dedicata, in particolare negli ultimi trent'anni della sua vita, all'attività di traduzione dei classici, e solo dei *grandi* classici, in particolare Omero, Eschilo, Sofocle, Aristofane. Se l'attività del filologo è paragonabile a quella di un cacciatore, “non è la stessa cosa andare a caccia di leoni o di pulci”, come recita una sentenza di Wilamowitz amata da Schadewaldt, a proposito del metodo e degli intenti della filologia. L'intensificarsi dell'attività di traduttore risale al periodo post-bellico, forse non casualmente², ma l'interesse per la traduzione è precedente: la lezione per l'abilitazione (*Habilitationsvortrag*) tenuta, ben prima della guerra, nel 1927 verteva proprio sui problemi teorici del tradurre (*Das Problem des Übersetzens*). Molto popolari sono tuttora in Germania, anche al di fuori del ristretto ambito degli specialisti, le traduzioni di Schadewaldt in prosa dell'*Odissea* e quella ritmata dell'*Iliade*, ma anche quelle delle tragedie di Sofocle. Amico del musicista Carl Orff,

Hildesheim-Zürich-New York 2005, pp. 152; 157-169, non è propriamente una biografia di Schadewaldt, ma offre un'interessante testimonianza su momenti critici della vita dell'intellettuale in una difficile epoca storica.

² Su questo punto si veda Th. A. Szlezák, *Wolfgang Schadewaldt als Übersetzer*, in Id., *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*, pp. 157-181, cfr. pp. 158; 155-159.

tradusse i *Carmina Burana* (1953) e contribuì alla stesura del testo tedesco del *Trionfo di Afrodite* (1951). Nel 1965 ricevette per la sua attività di traduttore il premio della Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Schadewaldt non si limitò però all'attività del tradurre, ma elaborò importanti riflessioni teoriche sulla stessa pratica della traduzione e più in generale sul linguaggio, che si estendono con continuità in pressoché tutta la sua produzione.

È su questo sfondo che vanno comprese le pagine che seguiranno, dedicate ai concetti fondamentali della filosofia antica. Si tratta, nello specifico, di un capitolo del volume *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978 (Gli inizi della filosofia presso i Greci. I presocratici e i loro presupposti), che rappresenta una trascrizione stenografica delle lezioni tenute all'Università di Tübingen nel 1960/61. Il corso avrebbe dovuto essere riproposto nel 1972, ma una sopravvenuta malattia lo impedì sul nascere. La sua trascrizione si deve a un'allieva di Schadewaldt, Ingeborg Schudoma, che successivamente curò per anni la gestione effettiva del Platon-Archiv di Tübingen, un insostituibile strumento di lavoro e un punto di riferimento obbligato per tutti i platonisti in tempi precedenti l'avvento dell'informatica e la sua applicazione in campo umanistico. Il lettore noterà da subito il tono colloquiale e didattico proprio di lezioni accademiche, che la traduzione italiana ha opportunamente lasciato invariato, a ricordare come non si tratti, in origine, di un testo concepito per la pubblicazione scritta.

Il volume sugli inizi della filosofia contiene, oltre a una sezione sulla lingua in generale e sui concetti fon-

damentali, capitoli sui principali presocratici (Talete, Anassimandro, Anassimene, Pitagora, Senofane, Parmenide, Eraclito, Empedocle, Anassagora e gli atomisti), preceduti però da altri dedicati a Omero, Esiodo e Solone, a testimoniare la convinzione che l'avvento della filosofia, con la nuova autoconsapevolezza di questa forma del sapere, non avviene dal nulla, ma è preparato da forme primigenie di grande importanza per il suo successivo sviluppo. L'immagine usata è quella di una sorgente in cui confluiscono, accrescendone progressivamente la portata, rivoli e rigagnoli, sino a costituire un'unica corrente impetuosa. A completamento del volume si trova un'appendice riguardante il linguaggio come processo di pensiero pre-filosofico, introduzione tenuta nel dicembre del 1972 al corso poi non completato.

L'epos omerico rappresenta il punto di inizio non solo della letteratura, ma anche della filosofia, in quanto luogo in cui il pensiero si desta dappertutto in forma poetica; qui il concetto (*Begriff*) si mostra però ancora in forma di figura (*Gestalt*), non nel senso dell'Omero poeta-pittore di cui si parlava nel XVIII secolo, ma perché il linguaggio poetico figurativo è rivelativo – e non semplicemente in senso allegorico – dell'essenza e dell'essere dell'ente. Lo scudo di Achille nel 18 libro dell'*Iliade* rivela *un'immagine e una concezione del mondo*, ben oltre i meri scopi dell'arma da guerra e i simboli in essa raffigurati. Manca la *parola kosmos*, ma la *cosa (Sache)* è già lì, racchiusa nella perfezione della forma circolare, come il *peras*, l'*arche*, il *telos* che costituiscono l'intero; tutte prefigurazioni di concetti che verranno sviluppati dal pensiero filosofico.

È chiaro, in ogni caso, che il concetto che si dispiega e diviene consapevole in maniera rigorosa nel *logos* si sviluppa a partire da una radice, in modo tale che tutto ciò che giunge in un secondo momento è già originariamente presente nella lingua. Per la comprensione della filosofia greca è decisivo che, anziché prendere le cose come mera terminologia, si cerchi di comprenderle proprio a partire dalla lingua stessa. (*Die Anfänge*, p. 162)

Al di là del loro uso concreto e, talvolta, della loro stessa origine divina, gli oggetti dell'esperienza mondana sono ciò in cui l'essere si manifesta. La mentalità greca, al contrario di quello che si potrebbe pensare, è interessata da ciò che è *simpliciter*, più che dalle sue forme straordinarie e mirabili. La 'tranquilla' meraviglia in cui Platone e Aristotele faranno consistere l'essenza della filosofia è per l'ordinario e l'apparentemente ovvio, e questo è un tratto peculiarmente greco. La poesia in generale, con Esiodo e con Solone, diviene sempre più la forma espressiva del pensiero speculativo, sino a che non viene sostituita dallo *psilos logos*, il nudo discorso proprio della prosa filosofica.

Le tangenze con il pensiero heideggeriano, ma ancor prima con Humboldt sono particolarmente evidenti nelle riflessioni sul linguaggio. Da Humboldt Schadewaldt riprende l'idea fondamentale dell'unità di pensiero e linguaggio, che il pensatore tedesco concepiva ulteriormente come identità di lingua e di spirito del popolo (*Volksgeist*), a sua volta risalente a Herder. Più limitatamente, Schadewaldt concentra la sua riflessione su ciò che il linguaggio apporta, nella sua connessione con il pensiero, alla comprensione del mondo da parte del soggetto. È infatti assai problematico, se non impossibile, stabilire una piena o meccanica corrispondenza tra la complessità delle strutture di una lingua e le al-

trettanto complesse articolazioni di una cultura nazionale. Il linguaggio non è semplice strumento funzionale alla comunicazione reciproca tra parlanti, ma nelle sue strutture fondamentali del nominare e del denominare, del conoscere e del riconoscere è, in senso più ampio, *organon* della comprensione del mondo, anche in ambiti non strettamente strumentali, quali quelli del gioco e del divertimento, della musica e della poesia. Il linguaggio testimonia nel suo sviluppo il processo ontologico per cui l'uomo nel suo esserci si rivolge sempre più all'essere che ha di fronte, nella sua interezza, ed è, per così dire, un suo secondo mondo.

Le affinità con Heidegger sono qui ben visibili. Più volte Schadewaldt cita l'immagine heideggeriana del filosofo che come un agricoltore traccia il solco nel campo da semina del linguaggio, o la celebre idea del linguaggio come "radura" (*Lichtung*) dell'essere, che dischiude lo spazio per il suo manifestarsi. Un campo che correttamente si può interpretare come un campo da coltivazione, ma ancor meglio come una sorta di campo di forze, nel quale prendono corpo e trovano compimento sempre nuovi e differenziati processi di sviluppo dell'esistere dell'uomo, cui corrispondono la formazione di nuovi termini e la risemantizzazione di altri, dimodoché l'essere si palesa alla consapevolezza umana in maniera sempre nuova.

Anche le differenze da Heidegger sono però significative. Diversamente da Heidegger, Schadewaldt non è un grande amico delle etimologie suggestive, e non ritiene che l'etimologia, fatti salvi alcuni casi specifici, permetta di scoprire il senso più profondo della verità dell'essere. Heidegger si ricollega al gioco-serio messo in atto da Platone nel *Cratilo*, visto come la costruzione

di una vera e propria ontologia dell'essere in tutti i suoi ambiti, dalla natura alla teologia all'etica; Schadewaldt, ancora una volta con propositi più circoscritti, si limita a interrogarsi sul rapporto tra linguaggio e pensiero, ritenendo che in quest'ambito si possano riconoscere e mostrare chiare e precise relazioni contestuali. Per tutte queste ragioni lo studio della lingua in cui la filosofia prende corpo diventa della massima importanza per la filosofia stessa. Ma è importante soprattutto il fatto che lo studio di questo sistema di relazioni permette di riconoscere la lingua greca come quella, tra tutte, che ha realizzato al massimo livello l'ideale di "adeguatezza all'essere" (*Seinsadäquatheit*) – cosa diversa dalla mera chiarezza ed esattezza delle forme espressive; piuttosto, un sistema ontologico per eccellenza, la cui analisi permette di rendere visibili le strutture primordiali e originarie di questo essere. Lo studio della lingua greca è dunque uno strumento fondamentale di formazione culturale; è vero infatti che in generale la conoscenza di qualsiasi lingua straniera, in quanto rivela, al di là degli utilizzi pratici, le sottostanti strutture del pensiero e del sentire, in primo luogo quelle grammaticali, arricchisce in modo decisivo la comprensione che l'uomo ha di sé e del mondo. Ma la comprensione che del mondo hanno avuto gli antichi Greci è in certo qual modo incorporata nelle nostre lingue, al punto che sarebbe auspicabile una conoscenza generale di molte lingue, idealmente di tutte le lingue del mondo, per riconoscere fino in fondo le peculiarità del greco, delineandone una fisiognomica completa; compito evidentemente impossibile, che Schadewaldt indica come solo ideale regolativo.

Queste riflessioni di fondo non rimangono però puramente teoriche, ma si ripercuotono nella pratica della

traduzione, che costituì una delle principali attività di Schadewaldt, e di conseguenza nell'elaborazione di una vera e propria teoria o filosofia della traduzione. La lingua in cui si traduce diventa un elemento che inevitabilmente si frappone e sembra precludere la possibilità di cogliere nella loro purezza e peculiarità visioni e concetti propri della cultura e della lingua di origine. Lo scopo ultimo che con la traduzione ci si propone, una piena comprensione a appropriazione dell'originale, è di fatto irrealizzabile al massimo livello. Tanto più diviene dunque necessario, per quanto problematico, avvicinarsi ai concetti basilari come a dipinti che devono restare liberi da ritocchi successivi e pitture sovrapposte.

Fondamento di questa teoria è la distinzione tra due dimensioni principali del tradurre, quella più ordinaria che serve alla normale comunicazione tra soggetti parlanti e si concretizza nella figura dell'interprete, legata dunque alla dimensione puramente informativa del linguaggio che si occupa di cose, date, fatti; e quella che più propriamente merita la qualifica di traduzione nel senso più pregnante del termine, quella cioè in cui, per usare le parole dello stesso Schadewaldt, "i contenuti materiali si integrano nel patrimonio spirituale dell'uomo". D'altro canto anche della traduzione che non è semplicemente strumento della comunicazione ordinaria si possono dare forme diverse, chiamate dal filologo tedesco "traspositiva" (*transponierende*) e "documentale" (*dokumentarische*). Da respingere è l'idea di una libertà quasi totale nel tradurre, guidata dal proposito di attualizzare l'antico cercando di renderlo contemporaneo, adeguando situazioni e modi di esprimersi alla realtà e ai gusti del presente e sostituendo i concetti moderni a quelli antichi (che equivarrebbe, con un'imma-

gine colorita, a vestire Sofocle con il cappotto anziché con il chitone, o condurrebbe ad avvertire la presenza di Goethe o Schiller in una tragedia greca). Rendere gradevole, brillante, vivace ciò che risulterebbe altrimenti privo di vita, estraneo, semplicemente filologico; o, secondo l'indicazione del poeta inglese John Dryden (1631-1700), far parlare Virgilio come se fosse un inglese che parla a inglesi (ma se Virgilio fosse stato inglese, non avrebbe mai scritto l'*Eneide*). Questa è la forma di traduzione chiamata "traspositiva", perlopiù praticata a livello scolastico, che ha aspetti seducenti, ma innescava una serie di false associazioni e finisce per occultare l'originale, proprio mentre dà l'impressione di renderlo accessibile. Idea, questa, recepita anche dal grande Wilamowitz, maestro di Schadewaldt: conservare lo spirito e lasciar perdere la lettera. Espresso in una formulazione apparentemente paradossale, l'ideale di Schadewaldt è invece che "Non bisogna tradurre Sofocle in tedesco, ma il tedesco in Sofocle"³. È peraltro unanime il riconoscimento che uno dei principali requisiti della traduzione debba esser quello dell'esattezza e della conformità all'originale nella massima misura possibile, in particolare in certi ambiti, quali quello politico e quello tecnico-scientifico. In questi contesti l'idea di una traduzione libera sarebbe assolutamente fuori luogo. Questo criterio della puntualità e dell'esattezza sembra però far ricadere nella traduzione documentale propria dell'interprete, e dunque appare in prima istanza estraneo in particolare alla dimensione poetica. Tuttavia, il senso in

³ W. Schadewaldt, *Das Problem der Übersetzung antiker Dichtung*, in *Das Problem des Übersetzens antiker Dichtung*, Artemis Symposion 1960, hrsg. H.J. Störig, Zürich/Stuttgart 1963, pp. 22-41; 51-55.

cui si parla qui di “documentazione” è diverso. Il ricorso a questo termine da parte di Schadewaldt intende garantire l’oggettività e la precisione propria del documento inteso in senso storico o giuridico, ma assume un significato più profondo, quello di “documentazione di un evento”, l’evento in cui l’essere si manifesta e un mondo si apre alla comprensione del soggetto. È ben visibile, ancora una volta, la vicinanza ad Heidegger e alla sua idea di un evento (*Ereignis*) dell’Essere nel linguaggio. Gli antichi hanno avuto la peculiare capacità di far diventare parola, *logos*, un evento che si è verificato, e questo *logos*, in tal modo divenuto esso stesso evento, è ciò che fa sì che tutto ciò sia oggi per noi ancora vivo. Un’icastica e folgorante esemplificazione di ciò che Schadewaldt intende per “evento” si può rinvenire in una delle tante descrizioni di esperienze dell’esserci umano a confronto con il mondo che si trovano nei suoi scritti, ancora una volta legata alla Grecia. Il tempio di Apollo Epicurio a Basse in Figalia è immerso in un ambiente montuoso aspro e selvaggio, in cui si esperisce una spaesante solitudine. D’improvviso ci si trova di fronte al maestoso tempio sovrastante; sulla natura più primitiva e originaria irrompe immediatamente ciò che c’è di più elevato e sublime, e questa è l’esperienza tipicamente greca del mondo.

L’ideale di una traduzione documentale nel senso descritto sembra poco compatibile con la dimensione rappresentativa dell’arte, diretta a un grande pubblico, che inevitabilmente costringe ad adattamenti del tipo di quelli indicati, tanto da far dire a Schadewaldt:

Vorrei dire, allora, che se mi attengo a questo carattere documentale proprio anche della poesia, nessuna considerazione del

pubblico moderno, dei contemporanei, del teatro, dei lettori, né di una collana editoriale sul mondo antico a me molto cara, potrà mai indurmi a discostarmi da ciò che guida e determina la mia attività di traduttore: avere lo sguardo rivolto a nient'altro se non a questo evento che si manifesta nella parola, sentendomi verso di esso obbligato anima e corpo e cercando di far risuonare questo evento che la poesia mi presenta in forma di parola; niente di più⁴.

Ciò nonostante, inevitabili concessioni vengono fatte alla traduzione "traspositiva", nel caso per esempio in cui l'originale fa uso di un linguaggio colloquiale e idiomatrico. Schadewaldt tradusse anche Aristofane, e nella commedia è essenziale che gli aspetti comici e umoristici veicolati da specifici usi linguistici vengano trasposti nelle forme tipiche della lingua in cui si traduce, pena il venir meno dell'effetto fondamentale di questo genere letterario.

La traduzione rappresenta, in definitiva, il tentativo di afferrare e comprendere in modo adeguato il logos, il logos precipuamente greco, e il modo in cui esso trova la sua nuova realizzazione nella lingua moderna. Per le ragioni, viste, tuttavia, Schadewaldt approda a una conclusione parzialmente scettica circa la possibilità di realizzare fino in fondo questo ideale. Nessuna traduzione può esaurire la complessità dell'originale, e ogni tentativo in tal senso è destinato a restituirne solo un aspetto parziale; convinzione che accompagna l'autore per tutto l'arco della sua attività. Ma proprio il fatto che ciò non abbia comportato la rinuncia a questa pratica indica trattarsi di uno scetticismo solo parziale. Il divario che inevitabilmente permane rappresenta uno stimolo a calarsi sempre più nella mentalità degli antichi per cercare

⁴ *Das Problem der Übersetzung*, cit., p. 27.

di cogliere tutte le risonanze e le sfumature semantiche di termini e concetti che non possono trovare un perfetto corrispondente nella lingua in cui vengono tradotti.

Tutto ciò permette di comprendere meglio l'importanza di una trattazione dei concetti fondamentali della filosofia greca che sia preliminare allo studio dei singoli autori. Inevitabilmente Schadewaldt ne opera una selezione, che comprende comunque un largo spettro di termini, solo in alcuni casi strettamente filosofici. Pressoché tutti, infatti, appartengono in primo luogo al linguaggio ordinario: *noein* e *nous*, *gignoskein* e *gnosis*, *phronein* e *phronesis*; *empeiria* e *techné*, *doxa* ed *epistémè*; *sophia* e *theoria*, *phainesthai* e *phainomenon* e *physis*, e sopra tutti *logos* e *aletheia*. Si noterà che nella trattazione non sono numerosi i riferimenti ai testi dei filosofi, perché si tratta in primo luogo di far emergere lo sfondo entro cui la filosofia è germinata, sviluppando nel tempo i suoi concetti di base. A questi sviluppi si trovano solo allusioni e accenni. Non si tratta infatti di fornire una considerazione sul piano storico, mostrando come i concetti hanno acquisito via via nuovi significati, secondo un processo in generale tipico di ogni lingua e più in particolare del pensiero filosofico nella sua evoluzione. Si tratta piuttosto, per Schadewaldt, di fare emergere come nella lingua greca sia già contenuta alle origini la radice dei successivi sviluppi che hanno portato al pieno dispiegamento del concetto e alla sua consapevolezza nell'ambito del pensiero filosofico.

Tra i termini prescelti da Schadewaldt si vuole qui richiamare l'attenzione su due in particolare: *logos* e *aletheia*, in quanto espressioni più significative del suo approccio teorico e della sua posizione filosofica di fondo. *Logos*, forse il termine dalla più ampia varietà

di significati, al di là dell'esser parola parlata, è ancor prima l'origine stessa del linguaggio in cui l'essere si presenta all'uomo e dunque il fondamento della filosofia greca. Il pensiero è infatti ciò in cui avviene l'incontro tra l'esserci dell'uomo e l'essere, e questo incontro è appunto il linguaggio in quanto *logos*. Questo *logos* si manifesta e si concretizza nella *phone*, la lingua nel suo aspetto fonico-materiale articolato, secondo uno schema aristotelico che Schadewaldt richiama più volte: nel linguaggio si possono distinguere una materia e una forma come in una moneta, dove la *phone* è il metallo (la *hyle*, la materia), il *logos* il conio (l'*eidos*, la forma) che fa propriamente di una parola (come di una moneta) ciò che essa è. L'uomo è appunto *zoon logon echon*, vivente dotato di *linguaggio*, a differenza degli animali. Gli animali non parlano perché non hanno nulla da dire, da intendersi nel senso che essi possono agire e vivere normalmente nel loro ambiente naturale senza la necessità di una comunicazione e di una comprensione di tipo linguistico (ferma restando la loro capacità di comunicare in qualche modo e di *segnalare* qualcosa). L'uomo, avendo superato il radicamento rigido in un contesto naturale, si trova ora *di fronte al* mondo e vede dischiudersi davanti a sé un più vasto orizzonte, con un sempre maggior grado di libertà, che significa però anche maggiore precarietà. Produce dunque gli strumenti della tecnica allo scopo di controllare e dominare il mondo (*Weltbewältigung*), e sviluppa il linguaggio, ben oltre la dimensione fonica e di comunicazione segnaltica propria anche agli animali, come prolungamento e completamento del vedere: linguaggio come nominare e denominare, ma inoltre come conoscere e riconoscere. Nelle lezioni di Schadewaldt che seguono si potrà misu-

rare l'importanza delle metafore visive nell'elaborazione di un lessico della conoscenza. Da tutto ciò emerge il carattere restrittivo della concezione del linguaggio come strumento di comunicazione e di comprensione. Cosa che il linguaggio indiscutibilmente è, ma che non ne esaurisce l'essenza; il linguaggio

è sì un mezzo o uno strumento della comprensione. Ma comprensione si dà solo come comprensione *di* qualcosa. L'appropriarsi del linguaggio come strumento della comprensione presuppone quel *riferimento al mondo* del linguaggio, quel significato del linguaggio come dominio del mondo, quel suo essere produttivo del conoscere e del riconoscere, quel nominare e denominare che perviene sino all'essere dell'ente⁵.

Anche qui sono ben visibili i punti di contatto con Heidegger, del quale non a caso nella lezione del 1972 (p. 474) si ricorda un aneddoto biografico, forse non troppo noto: ricoverato in ospedale a seguito di un'improvvisa perdita di sensi, quando si risvegliò, ancora afasico, vedeva muoversi intorno a lui figure di cui non comprendeva il significato; solo una volta riacquistata la parola le riconobbe come medici e infermieri. Il conoscere e il riconoscere hanno luogo solo nell'ambito del linguaggio.

Per Schadewaldt le discipline che si occupano della lingua, la fonologia, la semantica, la linguistica, sono vicine all'esser scienze esatte, ma le stesse scienze esatte sono parte, ancora una volta in senso aristotelico, di una più generale scienza del linguaggio che non è meno scientifica per il fatto di non pretendere la stessa esattezza. La considerazione loro propria è in certo modo ridut-

⁵ *Die Anfänge*, p. 475.

tiva in quanto riguarda lo strumentario del linguaggio più che il linguaggio stesso. Le scienze che si occupano dell'uomo non possono concorrere, quanto a esattezza, con quelle che si occupano delle cose, ma possono comunque essere considerate scienze; e il linguaggio è un *Urhumanum*, un *humanum humanissimum*.

Ancor più il debito nei confronti di Heidegger, rielaborato però in maniera originale, è visibile a proposito di *aletheia*, verità, concetto con cui ci si muove già in un ambito prettamente filosofico. Schadewaldt dichiara espressamente di condividere, come filologo, la celebre quanto controversa etimologia del termine proposta da Heidegger (da *a* privativo e *lethe-lanthano*)⁶ e contestata da Paul Friedländer; salvo preferire, in un diverso modo di intendere *lethe*, il termine *Unentzogenheit* (non-esser-sottratto, non sottrarsi, dove il 'dimenticare' è solo un aspetto di *lethe*) all'heideggeriano *Unverborgenheit* (esser celato, con risonanze mistiche non del tutto appropriate). L'idea di fondo è che nella quotidiana esperienza le cose ci si sottraggano; questa è la condizione abituale dell'essere umano. Le cose ci sono, sono lì, ma non sono manifeste, o ci sono, ma in un momento successivo ci sfuggono, non ci sono più. La condizione descritta da *aletheia* è quella in cui l'ente non è più sottratto, ma si lascia riconoscere per quello che è, come in un paesaggio in cui la nebbia che velava le cose, lasciandone solo presentire la presenza, si è diradata. Omero ha descritto questo stato di cose nel XIII libro dell'*Odissea* quando narra dell'incontro tra Atena e Odisseo. Tornato a Itaca

⁶ Ma in realtà già avanzata da Krische e con precedenti nell'antichità; si veda in proposito B. Centrone, *Aletheia logica, aletheia ontologica in Platone*, "Methexis" 27 / (2014), pp. 7-23.

dormiente dalla terra dei Feaci, l'eroe non riconosce in un primo momento la sua terra, che solo dopo l'intervento rischiaratore della dea gli si mostra, liberandolo da una condizione di spaesamento.

In definitiva, la filosofia in generale può essere definita la conoscenza relativa a ciò che è (all'*ens qua ens*, con evidenti risonanze aristoteliche) nel suo non-sottrarsi (*Episteme von der Unentzogenheit*)⁷. Non si tratta di pensare cose nuove, ma di ripensare le cose in modo sempre nuovo. La filosofia propria dell'uomo libero è un ritorno al fondamento, un affrancamento dai vincoli e dai condizionamenti della quotidianità, una domanda sull'origine dell'essere del tipo di quella che nell'antichità irrompe nella sua forma più definita con i presocratici e prosegue in modo ineluttabile e ininterrotto come nessun altro fenomeno della civiltà greca.

Non sembra necessario aggiungere altro per ribadire l'importanza di queste lezioni di Schadewaldt per chiunque si interessi, a qualsiasi livello, di filosofia. Lasciando parlare l'autore,

La tradizione del filosofare, una volta cominciata, non è mai stata recisa del tutto, ed è dunque l'unico filo conduttore, sempre vivo, di un pensare e di un ripensare che ci lega ai greci: Possiamo dunque dire sin d'ora che la madrelingua della filosofia è il greco⁸.

⁷ *Die Anfänge*, cit., p. 31.

⁸ *Ibidem*.

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
Concetti fondamentali	21

parva philosophica

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=parva philosophica>



Pubblicazioni recenti

57. WOLFGANG SCHADEWALDT, *Concetti fondamentali di filosofia antica*. A cura di Alessandro Linguiti, 2024, pp. 96.
56. BERNHARD CASPER, *La trascendenza nel linguaggio. Prospettive sulla filosofia della religione*. A cura di Stefano Bancalari. In preparazione.
55. EMIDIO SPINELLI, *Le radici del passato. Giuseppe Rensi interprete degli scetticismi antichi*, 2021, pp. 112.
54. SØREN KIERKEGAARD, *Polemica contro Heiberg Un piccolo annesso di Constantin Constantius autore di La ripetizione*. A cura di Ingrid Basso, 2020, pp. 84.
53. [ARISTOTELE], *Problema XXVIII. Sulla temperanza e l'intemperanza, la continenza e l'incontinenza*. A cura di Bruno Centrone, 2019, pp. 64.
52. ADRIANO FABRIS, *Etica del mangiare. Cibo e relazione*, 2019, pp. 108.
51. SALOMON MAIMON, *Sui progressi della filosofia*. A cura di Luigi Azzariti-Fumaroli, 2019, pp. 96.

Edizioni ETS

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

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di luglio 2024

