
Indice

<i>Editoriale</i>	
Il pensiero timido (<i>fm bv</i>)	1
Pedagogia eretica. <i>Note di ricerca su alcuni processi a maestri di scuola nella Modena del '500</i>	7
<i>Davide Salomoni</i>	
Il vizio eretico dell'auto-educazione. <i>Note sull'Alphabeto christiano di Juan de Valdés</i>	33
<i>Laura Madella</i>	
Apollineo e dionisiaco. <i>La costituzione dilemmatica della formazione umana</i>	61
<i>Mario Gennari</i>	
Uomo, natura, libertà. <i>Per educare a una "casa comune"</i>	89
<i>Cosimo Costa</i>	
Education to leadership: Shakespeare's <i>exempla</i> and soft skills	111
<i>Valeria Caggiano</i>	

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2018
per conto di Editoriale Anicia
da Finsol S.r.l. - www.finsol.it

Apollineo e dionisiaco. La costituzione dilemmatica della formazione umana

Mario Gennari

Università degli Studi di Genova
DISFOR, Corso Andrea Podestà, 2
mario.gennari@unige.it

Abstract

Apollonian and Dionysian. The dilemmatic constitution of human formation.

The article deals with the dilemmatic constitution of the human formation between Apollonian and Dionysian. In the first place, the relationship and identity of three fundamental concepts of pedagogy is restored, that is, *Bildung* (formation), *Erziehung* (education) and *Kultur* (culture). After a significance of the Greek myth and its Nietzschean reading, the Apollonian and Dionysian instances are considered within a pedagogical-clinical reflection. The axial figure is the concept of transfiguration, around which revolve the dialectical categories of harmony and delirium, conformism and transgression, perception (of beauty) and liberation (of instinct), criticism and social clinic. The unity between the two cases, which perhaps resolves the dilemmatic constitution of the formation, is based on the principle of formation and on the concept of *Fortbildung*, which consists of taking *Bildung* beyond himself.

Keywords: Bildung, Erziehung, Kultur, Dionysian, Apollonian.

Resumen

Apolíneo y dionisiaco. La constitución dilemática de la formación humana

El artículo trata sobre la constitución dilemática de la formación humana entre apolíneo y dionisiaco. En primer lugar, se restituye la relación e identidad de tres conceptos fundamentales de la pedagogía, esto es, *Bildung* (formación), *Erziehung* (educación) y *Kultur* (cultura). Tras una significación del mito griego y de su lectura nietzscheana, las instancias apolínea y dionisiaca se consideran dentro de una reflexión pedagógica-clínica. La figura axial es el concepto de transfiguración, alrededor del cual giran las categorías dialécticas de armonía y delirio, conformismo y transgresión, percepción (de la belleza) y liberación (del instinto), crítica y clínica social. La unidad entre los dos casos, que tal vez resuelva la constitución dilemática de la formación, se basa en el principio de formación y en el concepto de *Fortbildung*, que consiste en llevar a *Bildung* más allá de sí mismo.

Palabras clave: *Bildung, Erziehung, Kultur, Dionisiaco, Apolíneo.*

1. *Erziehung und Kultur zur Bildung*

«Io vedo avvicinarsi il tempo in cui, uomini davvero severi perciò capaci di porsi al servizio di una *Bildung* pienamente rinnovata e purificata, con un comune impegno diventeranno i legislatori della quotidiana educazione: l'*Erziehung*, che appunto si muove verso quella *Bildung*». La citazione, tratta dalle celebri pagine di Nietzsche (1872a: 761) dedicate a *Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, (che segue l'edizione tedesca curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, W. De Gruyter, Berlin-New York, 1967-77, Bd.1, S.761, ma non quella italiana dei due stessi autori poiché, errando, scelgono di tradurre la parola tedesca *Bildung* con il termine "cultura"), echeggia entro uno sfondo concettuale decisivo: *Bildung* significa "for-

mazione”; *Erziehung* significa “educazione”; *Kultur* – che a volte Nietzsche trascrive con l’arcaico *Cultur* – significa “cultura”. Quanto Nietzsche ha bene compreso dello spirito classico-tedesco consiste nel fatto secondo cui l’eredità della *paideia* greca si esprime, dall’epoca della *Goethezeit* in avanti, sia come *Bildung*, sia quale *Erziehung*, sia come *Kultur*. Fra queste tre categorie pedagogiche le differenze debbono ormai considerarsi acquisite nella loro patente molteplicità. In particolare, caratterizzano l’*Erziehung* come una via rivolta “verso” – ossia, in tedesco, *zu* – la *Bildung*. Questo vuol dire che tanto l’*Erziehung* quanto la *Kultur* si dispongono sul cammino compiuto dall’uomo – è ovvio: il *Mensch* e non piuttosto il *Mann* – nel processo di formazione di se stesso (*Bildung*), per tutta la durata della vita. Dunque: *Erziehung zur Bildung* (cfr. Gennari, 2015: 77).

Nel testo sopra citato, Nietzsche (1872a: 763) scrive: «Il lettore da cui mi attendo qualcosa deve possedere tre qualità. Dev’essere calmo e leggere senza fretta. Non deve far intervenire ogni volta se stesso e la sua “*Bildung*”. Non ha diritto di attendersi da ultimo – quasi come risultato – dei nuovi prospetti. Io non prometto né prospetti né nuovi orari per i licei e per altre scuole; piuttosto ammiro la natura esuberante di coloro che sono in grado di percorrere tutta quanta la strada che dalle profondità dell’*Empirie* sale all’altezza dei veri *Kulturprobleme*, e da lassù ritorna fino alle bassure dei più aridi regolamenti e dei più graziosi prospetti». E più oltre ribadisce (*ibid.*: l.c.): «il lettore deve soddisfare alla terza – e più importante – esigenza; quella di non far intervenire di continuo, come usano gli uomini moderni, se stesso e la sua “*Bildung*”, quasi si trattasse di una misura, quasi egli possedesse un *Kriterium* per giudicare tutte le cose. Noi desideriamo che

egli sia abbastanza *gebildet* (formato) da poter sopprimere davvero poco la propria *Bildung* e, perfino, da saperla denigrare». Nietzsche crede, qui, che il *Mensch* possa estraniarsi dalla formazione di se stesso, da quella *Bildung* che lui stesso ontologicamente è, senza considerare che per potersi sottrarre alla *Barbarei*, di cui giustamente Nietzsche si lamenta, l'unico mezzo sia appunto la *Bildung*. Una *Bildung* quale “formazione” dell'uomo, costantemente ri-costruita dall'uomo stesso per il tramite dell'*Erziehung* e della *Kultur*, deliberatamente rivolte verso (*zu*) di essa.

Nietzsche sa però bene che credere che l'educazione possa assolvere il compito taumaturgico di ricondurre ogni soggetto alla migliore formazione di se stesso sia una pia illusione. Sa anche che l'educazione è sempre figlia del tempo (delle epoche storiche) e dello spazio (degli àmbiti geografici), i quali sono venuti costituendola, mentre la formazione è anzitutto erede della *natura* (particolare, specifica, irripetibile) dell'essere umano. Nietzsche ha intuito che la dialettica tra *Bildung* ed *Erziehung* possiede una *dynamis* – una forza – intrinseca, la quale distingue eppure unisce l'originarietà di ogni essere umano e la sua trasformazione continua nel corso della vita. E ha forse anche compreso che ogni uomo possiede – o meglio, è – nella propria formazione la costituzione originaria di se stesso e la costituzione trasformativa del proprio essere. Questo perché nella formazione si radica la forma dinamica dell'essere umano – ossia, il suo *eidòs* – posta fra originarietà e trasformazione. Esse sono i due differenti poli della *Bildung*, che da un lato è sempre intrecciata con l'origine, l'originalità e l'originarietà e dall'altro è sempre connessa con la metamorfosi, la *metabolé* e la trasformazione. *Urbildung* e *Umbildung* (cfr. Sola, 2003; 2016) determinano l'essere dell'uomo e il suo divenire.

Ma appunto la dialettica tra originarietà e trasformazione custodisce il segreto enigma di una “opposizione”, che l’uomo greco aveva per primo riconosciuto sondando la profondità del proprio animo attraverso il duplice mito di Apollo e di Dioniso. Nietzsche ha saputo intuire e comprendere tutto ciò poiché, come nessun altro, ha potuto interpretare – prima quale filologo, poi quale filosofo – l’umana profondità dello spirito greco, cogliendone il riflesso speculare nell’*apollineo* e nel *dionisiaco*.

Insomma, Nietzsche avverte che la *Bildung* oscilla come un pendolo tra equilibrio apollineo e instabilità dionisiaca, fra misura e infrazione. Quando il mondo greco celebra Apollo e Dioniso, non fa altro che guardare dentro se stesso, ovvero nell’uomo e nella sua duplice forma interiore. Il mito è per i Greci un modo attraverso cui ricomporre l’*indeterminatezza* insita nel rapporto fra uomo e vita, nella consapevolezza che in ogni essere umano dimorino contemporaneamente due impulsi affatto diversi l’uno dall’altro: l’uno proteso verso la saldezza interiore; l’altro affascinato dalla trasgressione. Le due divinità dell’Olimpo greco sono la trasfigurazione mitologica di questa antinomia, che diventa uno dei tratti distintivi della costituzione dilemmatica della formazione umana.

2. Apollo, Dioniso e il mito greco

Apollo! Arte e scienza, medicina e musica, divinazione e amore: di tutto ciò Apollo riluce come il solare dio dei cicli mitici greci. A Olimpia, sul frontone occidentale del tempio dedicato a Zeus, Apollo campeggia al centro della Centauromachia. Dio della giustizia, dio della punizione: equanime e retto, egli pre-

mia e castiga. Guarisce Oreste preso dalla follia; protegge Paride ed Enea; accoglie la lira donatagli da Ermete e fa della musica il contrassegno dell'amicizia; insegna alle Muse la poesia dei suoni e i suoni della poesia. E poi ama – sia pur a volte non corrisposto – l'amore. Il sublime sentimento, che nella sua apicalità possiede qualcosa di divino, lo rende un dio umano e contemporaneamente il più nobile fra gli dèi olimpici. In Apollo risplendono l'amore e la bellezza, l'armonia e l'ordine, la regola e la misura, la moderatezza e la ponderazione. Lo accompagna il simbolo del grifone, poiché l'uccello del sole lo raffigura come un dio della luce. Lo evoca l'effigie del corvo, perché l'uccello del vaticinio lo rende il dio dei presagi. È un *dio pedagogico*, la cui mitica figura incarna la gloria e la purezza, il mistero e il distacco, così come la chiara consapevolezza etica nel distinguere il bene dal male. Per fuggire dall'oscurità di quest'ultimo, Apollo compie il suo viaggio invernale verso gli Iperborei, dove nella perenne luminosità gli è attribuita la venerazione che si deve all'armonia della bellezza corporea e spirituale. Avversario dell'arroganza, della presunzione e dell'orgoglio, punisce il satiro Marsia scuoiandolo della pelle irsuta. È un dio del sogno, ma anche del castigo e della correzione. Dal *pantheon* divino discende sul carro dorato per proteggere i viandanti, arricchire le arti e combattere l'indeterminatezza della vita umana attraverso i propri epigoni oracolari.

Dioniso! La terra con la sua fertile produttività, la festa nei suoi rumorosi banchetti, e poi le peregrinazioni e i rituali, le danze e gli animali, i pasti e i vini: di tutto ciò Dioniso è il dio popolare che niente possiede dell'apollinea aristocrazia divina. Alcuni miti lo vogliono un dio bambino, che dell'infanzia mantiene la ludica follia. Agli esseri umani mostra la fecondità del-

la natura e insegna la coltivazione della terra, la coltura della vite, la cura del vino. Dio dell'iniziazione e dei riti di passaggio, di culti segreti e misteri iniziatici: divinità della notte, Dioniso è amico di satiri e sileni. Scatena la danza e l'ubriachezza, il delirio, l'orgia e l'ebbrezza. Si lascia evocare dall'uva, dall'edera, dal tirso e dal lauro; dunque riappare nel simbolo della tigre o del delfino, della lince o del cerbiatto. In lui si cela un furore originario che accompagna ogni grande trasformazione. Lo aveva allevato il sileno Papposileno, al quale dovrà la propria educazione così affine ai piaceri del vino e del sonno; ma in un fregio della Villa dei Misteri, a Pompei, si dice riprenda le sembianze della saggezza socratica. È forse anche Dioniso un *dio pedagogico*? Certo non lo sembra nell'*ekstasis* – l'uscire da se stessi – e nell'*enthusiasmós* – l'essere colmi del divino – che contraddistinguono chi lo segue. Né per il corteggio dionisiaco delle Baccanti (o Menadi), le sacerdotesse protese nei loro culti orgiastici. Dal suo amore con Afrodite, il mito vuole sia nato Priapo: il dio fallico della fertilità. Euripide, in *Le Baccanti*, si preoccupa degli effetti che l'estasi, il delirio, la pazzia, l'ebbrezza e il temibile furore – ora con il vino, ora nei sacrifici, ora per la gozzoviglia – possano avere sugli esseri umani. La beatificante potenza dei misteri baccatici non fa parte della visione euripidea della vita, sebbene proprio la sferza vorticoso della vita, con tutti i suoi drammi, possa far palesare il fascino insito nell'estasi dionisiaca e nel suo carico di desiderio e ferinità, celato tra gli spazi ctonii delle maschere del dio. Un dio che, pur effigiato dal toro, è cantato da Ovidio come il *puer aeternus*. Posto sul carro guidato da tigri e pantere, incede nel suo impeto trasgressivo che permane come un esoterico protendersi di dolci dismisure, oppure sprofonda nell'allucinazione psicotossica di

amari veleni. Tuttavia, Dioniso è il convitato in quella ciclica rinascita che dalla morte passa alla vita, dall'inverno giunge alla primavera, dalla giovinezza porta all'adulità. È presente negli spazi dei trapassi, quindi in ogni tempo di crisi. E lo può essere poiché egli stesso non è mai ciò che appare o ciò che è: questo a muovere dal suo ermafroditismo, che lo rende contemporaneamente il maschile e il femminile dell'essere umano. Dioniso può diventare un dio pedagogico soltanto se vi si riconosce il dramma e il dolore di ogni risorgere, in cui s'insinuano i passaggi trasformativi insiti nella formazione umana.

Apollo e Dioniso! I due dèi incarnano le differenti visioni del mondo che il mito greco ha voluto riflettere attraverso l'*apollineo* e il *dionisiaco*. Dunque, come ha scritto Nietzsche: sogno ed ebbrezza. Apollineo è anche ciò che richiama l'arte, l'illusorietà, la bellezza, la gioventù, il vaticinio, lo spirito. Mentre dionisiaco è quanto evoca il rapimento, l'impulso, l'istinto, il canto, l'incantesimo, il ritmo, la danza, la sfrenatezza, la dissolutezza. Gli opposti che separano l'apollineo dal dionisiaco sono la consonanza e la dissonanza, la generazione e la trasformazione, la soggettività e la comunità, la figurazione e la trasfigurazione, l'identità e la diversità, il razionale e l'irrazionale, la scultura e la tragedia, forse la funzione e la festa. Questi palesano la *forza della volontà*; quelli la *debolezza della volontà*. Ma da entrambi traspare la *vita*. Il mito greco la canta e con fantasia geniale la sublima portandola al cospetto della *verità* (apollinea) e della *natura* (dionisiaca), di fronte al mirabile mondo degli dèi su cui il popolo greco statuisce la propria religiosità. Quell'Olimpo dell'armonia è cercato dagli uomini, che vi ritrovano gli opposti della vita: il bene e il male, il vero e il falso, il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto. Il caso governa

quel mondo. A volte lo fa il caos. Accade come tra gli uomini: ci sono il sogno e il dolore, l'essenza e l'esistenza, la certezza e il dubbio, la savietà e l'ebbrezza, la realtà e l'illusione. Apollo e Dioniso restano distinti, ma alcuni loro caratteri li uniscono. Il punto di contatto avviene quando qualcosa dell'uno o dell'altro celebra la vita – non importa in quale delle sue differenti forme. Ma la civiltà apollinea fa della vita la misura, la civiltà dionisiaca la conduce all'eccesso. Questo nell'estetica come nell'etica. La commedia e la tragedia mediano il senso glorioso delle due civiltà. Le loro storie diventano i *generatori culturali* dell'arte, mentre una pedagogia della storia (cfr. Levrero, 2016) immette il tempo passato nella vita del tempo: nella vita dell'uomo greco fusa con la coscienza della propria incerta *paideia* – ora ascetica ora estatica, ma sempre posta di fronte alla drammaticità dell'esistere, sia esso assurdo o atroce. L'illusione cede il passo all'antinomia. Né l'una né l'altra posseggono la verità. Ma entrambe tentano di raggiungerla. La vita inizia ad apparire come una realtà *integumentale*, dove il velame cela e contemporaneamente manifesta le sue molteplici verità. Apollo e Dioniso ritornano sotto le spoglie dell'integumento misterioso che sussume i contorni (figurativi e trasfigurativi) della vita, siccome essa appare sul proscenio del proprio *teatro* (comico o tragico, non importa). L'apollineo e il dionisiaco sono parte degli uomini e degli dèi. Agli enigmi della vita essi danno il nome di "destino". Ma la conoscenza del destino della vita manca sia agli dèi sia agli uomini. Né potranno raggiungerla il vaticinio apollineo o la narcosi dionisiaca. Tuttavia, l'essenza dell'apoteosi apollinea resta la *cultura*, mentre quella dell'esaltazione dionisiaca rimane la *natura*. Cultura e natura degli uomini sono simbolizzate attraverso le maschere degli dèi. Ma pro-

prio gli dèi – su tutti Dioniso e Apollo – lasciano comprendere agli uomini che la sfrenatezza cela il rischio e la temperanza inibisce la vitalità. Su questo crinale dilemmatico resta sospeso il mito. Né potrà liberarlo la chimerica filosofia, poiché il cinismo della città sarà sempre pronto a servirsi della vita.

3. *Apollineo e dionisiaco in Nietzsche*

Il cantore della vita, Friedrich Nietzsche, nella sua opera giovanile, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, mette a tema la questione della volontà umana nella duplice affermazione dell'apollineo e del dionisiaco, posta al cospetto di una visione estetica del mondo attinta dalla greccità: dal *Griechentum*. Appunto entro tale concezione l'apollineo celebra se stesso attraverso l'arte, il dionisiaco per mezzo della natura. L'enigma della vita umana affonda alcune delle sue radici in questa opposizione – ossia in ciò che Nietzsche chiama «incessante lotta». Così la vita manifesta la bellezza delle forme apollinee e delle loro illusioni, e sempre la vita si rappresenta come sofferenza e insieme quale piacere dionisiaco. La scultura evoca quelle forme plastiche; la musica assume il ritmo compulsivo. Il sogno effigia l'apollineo; l'ebbrezza simbolizza il dionisiaco. L'interpretazione classico-romantica della greccità, attraverso cui ritorna l'immagine armonica dell'uomo – e della sua *Bildung* –, subisce un capovolgimento: Nietzsche riconosce che in ogni uomo, e quindi ancor più nell'uomo greco, coesistono queste due costanti oppostive, che trovano nella tragedia attica il punto massimo di una loro comune rappresentazione. Senza forzare il senso complessivo dell'interpretazione nietzscheana, si potrebbe dire che l'eroe

tragico perde la propria originarietà (perendo quale soggetto) ma ritrova la propria trasformazione (sublimando se stesso) nell'eterno divenire della vita. La forza del mito è consistita nel rappresentare tutto ciò. L'errore della filosofia, e in particolare del socratismo, è stato secondo Nietzsche quello di sostituire il mito con la ragione, l'intelletto e la conoscenza, intesi quali antidoti a un supposto decadimento di cui essi stessi sono il vero sintomo. Per questo, Nietzsche si sforzerà di trovare con il dramma musicale wagneriano l'antidoto alla crisi della cultura nella storia occidentale attraverso la rinascita della tragedia e con essa dell'originarietà e della trasformazione dello spirito tedesco.

Dunque, ecco l'*apollineo* nietzscheano: «La bella parvenza dei mondi del sogno, nella cui produzione ogni uomo è artista pieno, è il presupposto di ogni arte figurativa, anzi, come vedremo, altresì di una meta essenziale della poesia. Nella comprensione immediata della figura noi godiamo, tutte le forme ci parlano, non c'è niente di indifferente e di non necessario. Tuttavia, nonostante la vita suprema di questa realtà sognata, traluce ancora in noi il sentimento della sua *illusione*» (Nietzsche, 1872a; tr. it. 1972: 22). E più oltre: «(...) si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del *principium individuationis*, dai cui gesti e sguardi ci parla tutta la gioia e la saggezza della "parvenza", insieme alla sua bellezza» (*ibid.*: 24).

Ed ecco il *dionisiaco* nietzscheano: «O per l'infusso delle bevande narcotiche, cantate da tutti gli uomini e dai popoli primitivi, o per il poderoso avvicinarsi della primavera, che penetra gioiosamente tutta la natura, si destano quegli impulsi dionisiaci, nella cui esaltazione l'elemento soggettivo svanisce in completo oblio di sé» (*ibid.*: 24-25). E quindi: «Sotto l'incan-

tesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile e soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione con il suo figlio perduto: l'uomo» (*ibid.*: 25).

L'alienazione dell'uomo da se stesso – quindi dalla sua forma di sé, dalla sua vita e dalla sua azione nella vita: ovvero dalla propria forma-azione, cui corrisponde la *Bildung* più profonda – è percepita sia nello stato dionisiaco, che avverte però in sé la coscienza rimossa di un *ethos* apollineo, sia nella condizione apollinea, che scopre tuttavia in sé l'esistenza nascosta di un *pathos* dionisiaco. Ciò non è soltanto la rappresentazione dell'umano nell'epoca tragica del mondo greco, ma è principalmente la reale condizione della *Bildung* nel processo formativo che caratterizza l'uomo moderno, sospeso tra formazione e deformazione, educazione e diseducazione, istruzione culturale e deculturazione distruttiva (cfr. Gennari – Sola, 2016).

Nelle pagine finali del breve saggio di Nietzsche intitolato *Die dionysische Weltanschauung* si legge: «La volontà (*Wille*) e il suo simbolo (*Symbol*) – l'armonia (*Harmonie*) – costituiscono assieme, in estrema analisi la *logica pura!*» (Nietzsche, 1870: 574). Perciò, «l'armonia è il simbolo dell'essenza pura della volontà» (*ibid.*: l.c.): questo significa che la volontà possiede un'essenza assoluta la cui condizione simbolica è data dall'armonia. Tale *Harmonie* «spricht vom Willen» – parla della volontà – e lo fa «außerhalb und innerhalb aller Erscheinungsformen» – all'esterno e all'interno di tutte le forme dell'apparenza –, sicché l'armonia non è semplicemente un «simbolismo del sentimento» (*Gefühlssymbolik*), bensì – conclude Nietzsche – un «simbolismo del mondo» (*Weltsymbolik*) (*ibid.*: 574-575).

Il canone apollineo e il canone dionisiaco sembrano costituire un *principium individuationis* per la co-

noscenza dell'uomo. I «due istinti» (Nietzsche, 1872a: 39), nel loro «misterioso connubio», non dominano soltanto «la natura ellenica» (*ibid.*: 38). Riguardano anche il «demone insorgente da inesauribili profondità» (*ibid.*: 131) che ricompare ora nella tragedia greca, ora nella musica tedesca, ora nel processo di *trasfigurazione* – cioè nel mutamento della figura e della forma – proprio di ogni uomo nel suo formarsi. Nel «fondamento di ogni esistenza (*Existenz*) del sostrato dionisiaco del mondo può passare nella coscienza dell'individuo (*Individuum*) solo esattamente quello che può essere di nuovo superato dalla *Verklärungskraft* – dalla forza di trasfigurazione – apollinea, sicché questi due istinti artistici sono costretti a sviluppare le loro forze in stretta proporzione reciproca, secondo la legge dell'eterna giustizia» (*ibid.*: 162). La *Verklärung* – la trasfigurazione – diventa una figura assiale attorno a cui ruota la dialettica fra apollineo e dionisiaco. Ma la trasfigurazione appare anche come lo specchio della *Bildung*, nel quale l'uomo vede la propria immagine, la propria figura, la propria forma sospese nel continuo contendersi il passaggio dall'originarietà alla trasformazione (nonché dall'apollineo al dionisiaco, e viceversa).

4. Il dilemma pedagogico-clinico della formazione umana

Tra l'enigma di se stesso e il fraintendimento del proprio trasfigurarsi, l'essere umano tenta di ricomporre il profilo dilemmatico della *Bildung*. Nella trasfigurazione appaiono e scompaiono i volti del distacco imperturbabile e dello sfrenato turbamento. La *Verklärung* è sempre ubiqua. Contiene in sé la calma gioiosa e la potenza orgasmica. Rende così implicita una carica “tra-

svalutativa”: l’attraversare, il movimento che porta oltre, il passaggio al di là, la traslazione da un punto all’altro, il mutamento di *status* o della stessa *Weltanschauung* descrivono la *trasvalutazione* presente nella *Verklärung*: l’uomo trasfigura se stesso quando costruisce il proprio progetto nel mondo creando una prospettiva di *valori* che pretendono di *valere* per la vita, posta entro il quadro di una assiologia e di una teleologia dell’umano. Queste, per sfuggire al nichilismo, devono essere capaci di trasvalutarne i valori trasfigurandoli in direzione trasformativa. Ossia, nella formazione.

L’*anthropos* tiene e contiene in sé la trasfigurazione, disponendosi fra ordine e caos, tra disciplina ed eccesso. In esso l’apollineo diventa la *Wahrnehmung* – la percezione – «delle immagini interiori della bellezza, della misura e dei sentimenti armonicamente disciplinati» (Jung, 1921: 145). E sempre in esso il dionisiaco si restituisce come *Befreiung* – la liberazione – «dell’istinto che patisce ogni limite», dunque lo «scatenarsi della sfrenata *dynamis* animalesca e divina» (*ibid.*: 150). Con queste parole, Carl Gustav Jung considera il dionisiaco come «la rottura del principio di individuazione», poiché l’«estasi delirante» (*ibid.*: l.c.) infrange l’armonia apollinea. Tutto ciò riguarda l’uomo. Si potrebbe anche dire: ogni essere umano. Questo perché sono parte di ciascun uomo l’unità primordiale e l’ambiguità della differenza, la purezza dell’armonia (originaria) e la contraddizione del delirio (trasformante), il bisogno di concepire l’*eidōs* del mondo come ordine e la necessità di aderire all’impulso vitale della volontà. Una volontà capace però di fare perno sulla simmetria dei contrasti, concedendo al flusso della vita di non lasciarsi ingabbiare dalla *hybris* della razionalità e di non farsi irretire dal falso miraggio del *Nichts*.

Non soltanto Dioniso ha una maschera! La porta anche Apollo! Nel cerchio del coro dionisiaco che canta la poesia corale del ditirambo si può cogliere, forse, anche la lirica presenza apollinea. Questo perché non c'è mai una netta separazione tra Apollo e Dioniso. Quanto più li unisce è l'*eros* – pur vissuto da entrambi secondo un diverso modo di intendere, percepire e interpretare la fenomenologia dell'estasi contemplativa.

Soggetto del proprio essere e del proprio esistere, l'essere umano in quanto natura e cultura si scopre "desiderante". Sente in sé il *desiderio* con il suo carico di sensualità, di erotismo, di appetizione – dove il *Da-sein* diventa heideggerianamente l'«essere-in-possibilità» (Heidegger, 1927, 41.§). I tratti fantasmatici del desiderio mettono in gioco il conscio e l'inconscio, con le tracce mnestiche freudianamente rivolte all'originarietà desiderante dell'infanzia (cfr. Freud, 1930). Nel desiderio insiste prepotente la dialettica tra apollineo e dionisiaco, insieme rivolti all'estrinsecarsi delle profondità abissali dell'essere umano che proprio l'amore può avvicinare. Ciò soltanto nel momento in cui sentimento e sessualità si trasfigurano in estasi dell'*eros*, là dove perversione o devianza non possono mai giungere. In quel *fondo enigmatico* – come lo ha chiamato Platone – immanenza e trascendenza si toccano, originarietà e trasformazione si uniscono, apollineo e dionisiaco cessano di restare estranei l'uno all'altro. La rappresentazione vivente dell'enigma umano è posta sull'acme misterioso dell'orgasmo. In questo attimo naturale dell'umano mistero – che invano si vorrebbe trattenere e che ogni educazione sessuale ha sempre censurato – si esprimono la trasfigurazione del *bios* in *eros* e la trasvalutazione dell'*eros* in *vita*. Si tratta di un *bios*, di un *eros* e di una *vita* che non avvertono il bisogno di ricorrere alla chimica delle sostanze – quindi all'uso

delle droghe –, poiché il valore dei valori è l'uomo, nel quale l'umano e l'umanità hanno sostituito l'animalità e la divinità – sia essa apollinea o dionisiaca.

Il *principium individuationis* non risiede più in Apollo – come ha creduto Nietzsche –, né si è spezzato sotto il peso dell'estasi delirante di Dioniso – come ha sostenuto Jung –, bensì costituisce la sintesi tra apollineo e dionisiaco, fra misura ed eccesso, all'interno di ogni singolo soggetto. Qui il principio di individuazione richiama l'*universalità della forma* – su cui avevano insistito gli Scolastici e in particolare Tommaso – e l'*indefinitezza della materia* – su cui si erano attardati ancora gli Scolastici e in particolare Duns Scoto – quali elementi “determinanti” dell'individualità e della soggettività umane. Un principio ricco di connessioni con il *processo di individuazione*, che la psicologia analitica ha messo in chiaro considerando la progressiva maturazione psichica del soggetto circa la propria originalità – riflesso tanto di se stesso quanto del genere umano.

Appunto muovendosi dalla sintesi dialettica fra apollineo e dionisiaco si riconfigura il discorso sulla *Bildung* e sul *Mensch*: la *formazione dell'uomo*, che concettualmente sostituisce l'“io”, il “sé”, l'“ego”, l'“es”, l'“Ich” (quale soggetto della coscienza individuale), il *Selbst* (quale soggetto della psiche conscia e inconscia), la personalità, ecc. Al centro di tutto c'è l'uomo – e, con lui, l'umano e l'umanità –. Al centro dell'uomo c'è la formazione – e con essa l'educazione e la cultura –. *Erziehung* e *Kultur* sono strade che procedono verso la *Bildung*; ma la formazione è dell'uomo, e soltanto ogni singolo uomo è padrone e responsabile della propria formazione. Chi la governa è il pensiero. La sintesi dialettica posta in essere dal soggetto riguarda direttamente la forma e la materia della

sua formazione. Nell'uomo, la purezza apollinea e l'eccesso dionisiaco possono essere sublimati attraverso l'educazione e la cultura. La *Sublimierung*, come è stata chiamata da Sigmund Freud, indica in psicanalisi la trasformazione dell'istintualità – con i suoi impulsi primitivi, spesso di natura sessuale – in condotte sociali accettate e condivise. Questo spostamento – questa *Verschiebung* – degli stati pulsionali sublimati in attività avvalorate (si pensi, ad esempio, all'arte) implica in termini “formativi” una *Axialverschiebung*: uno spostamento assiale della formazione alla volta di una più consona “civilizzazione” delle condotte umane.

Il fondo enigmatico del soggetto ospita la sua originarietà e le sue trasformazioni profonde. Entrambe hanno nella *libertà* il loro moltiplicatore. Questa libertà deve poter essere plurale, piuttosto che singolare. Ossia, la libertà di un soggetto esiste soltanto se è garantita la libertà di chi gli è prossimo. Una visione individualista della libertà è errata e pericolosa. Una concezione oggettivista della libertà è astratta e vuota. Il peso della mediocrità di un uomo lo stabilisce la bilancia della libertà, intesa quale aspirazione a una vita che prenda forma non rinunciando mai a domandarsi quali rischi comporti l'assenza di pensiero: ciò che Heidegger ha chiamato «ospite inquietante» (Heidegger, 1959: 29). La *clinica pedagogica* è tutta qui: formarsi nel pensiero.

Altra cosa è la *clinica sociale*. I suoi dispositivi hanno lo scopo di controllare ed equilibrare la società, “curando” ogni possibile deviazione dalle norme generalmente condivise. Di fronte a condotte non rispondenti, sul piano sia pubblico sia privato, alle regole genericamente accettate intervengono i dispositivi della clinica sociale orientati a regolare le spinte trasgressive che, per la loro forza trasformatrice, potrebbero costituire un pericolo per l'ordine economico, politico, giu-

ridico e sociale suffragato dal *discorso dominante*. Le procedure disciplinari a cui la clinica sociale ricorre sono le più diverse: si va dalle carceri ai manicomi, dai collegi alle pratiche pedagogiche di prescrizione o di proscrizione, fino a comprendere varie forme di psicoterapia. La normalizzazione e l'omologazione sono i silenti obiettivi del processo di integrazione sociale condotto dalle organizzazioni societarie più disparate. Il controllo sociale del discorso è necessario per la stabilità economica del mercato istituita sulla domanda e l'offerta, sulla produzione e il consumo. La conformazione verso un modello finanziario può avvenire soltanto se ogni altro livello del conformismo è stato conseguito. Conformarsi significa non mettere mai e per nessun motivo in dubbio le regole economiche, giuridiche, politiche e pedagogiche su cui si fonda il mercato: vale a dire l'organizzazione capitalistica della società moderna. La clinica sociale agisce sulle mentalità: lo fa anzitutto attraverso le pratiche discorsive servendosi di un funzionariato che opera a ogni livello organizzativo e agendo tramite un mastodontico apparato tecnologico che rende pubblico – e quindi controllabile – tutto ciò che è privato. I *social media* rispondono a questa mèta poiché in essi tutto è tracciabile, riscontrabile, ispezionabile, verificabile e valutabile. Il volto nascosto della clinica sociale dietro la maschera della terapia è la valutazione. Le retoriche della cura coprono questa semplice verità. Per questo, la *critica sociale* è ciò che la clinica sociale più teme (cfr. Gennari, 2018a).

Tra i compiti di una *clinica pedagogica* strutturata epistemologicamente nei termini di una *pedagogia clinica* (cfr. Sola, 2008b) v'è anche quello di sollecitare ogni soggetto a una presa di coscienza critica della realtà sociale in cui vive. Apollineo e dionisiaco non possono essere utilizzati come metafore atte a descri-

vere la società contemporanea. Essi restano quello che sono stati per la filologia nietzscheana: due istanze presenti nell'uomo greco: quindi, nel soggetto e nella sua formazione. Dunque, nell'interiorità pensante del pensiero sospesa tra la determinatezza della storia (passata) e l'indeterminatezza della vita (futura). Così, la pedagogia clinica dispone davanti al soggetto la possibilità di non porre limiti al proprio pensiero, ma di mettere dei limiti al proprio desiderio. La dimensione apollinea va *educata* affinché il soggetto impari a infondere ordine alla sua vita, senza cadere in una razionalizzazione della fantasia, della creatività e dell'immaginario che lo renderebbe incapace d'inventare, ricercare e scoprire. La dimensione dionisiaca va *educata* affinché il soggetto impari a trasgredire l'omologazione sociale cui è costretto, senza cedere alla deriva degli eccessi che pur promettendo riscatto e emancipazione producono soltanto regressione e asservimento.

Il rapporto tra *limite* e *desiderio* contiene uno dei luoghi di riflessione scientifica più delicati per la pedagogia clinica, dove l'apollineo invoca il senso del limite e il dionisiaco pretende il rispetto del desiderio. Posto che l'uomo sia comunque un essere desiderante – e in particolare lo sia il bambino –, la pedagogia generale prima ancora della pedagogia clinica chiarisce l'evidenza per cui non tutti i desideri possono essere soddisfatti. In una società dove ogni pulsione si traduce in brama, cupidigia, mania e perfino in capriccio, porre un argine ai desideri impossibili rischierebbe, secondo alcuni, di essere semplicemente "antipedagogico", poiché limiterebbe e frustrerebbe la spontaneità naturale del bambino e dell'adulto con grave danno per le loro "personalità". Proprio la dialettica tra apollineo e dionisiaco può risultare adatta a smascherare i falsi

desideri ma anche i limiti assurdi che le più solide convenzioni sociali (quelle ortodosse e quelle anticonvenzionali) sono venute imponendo. Il discorso clinico in pedagogia deve essere antidogmatico senza risultare relativista. Deve, per così dire, procedere “per via indiziaria” alla volta delle deformazioni nella formazione umana, cercandone le tracce, le spie, i sintomi, gli indicatori, i segni. Per questo è indispensabile la competenza semiotica. Deve poi fare tesoro delle differenze interpretative che il soggetto dà di se stesso di fronte alla crudeltà e all’ottusità del mondo. Per questo è necessaria la competenza ermeneutica, giacché il mondo non è altro che un testo gigantesco non sempre di immediata comprensione. Questi sono apparati per la conoscenza di ciò che pur rimane *dilemmatico*: la formazione umana. Ma se la natura decide per gran parte la vita, la vita incide sulla formazione perché il soggetto pensante è ancor prima un soggetto vivente. Un soggetto in continuo rapporto con se stesso – con il proprio *Dasein* (l’esser-qui) e il proprio *Sosein* (l’esser-così) –, e in una progressiva relazione con il mondo, in cui si decide il *Mitsein* dell’uomo: ossia, il suo “essere-con” soggetti e oggetti diversi da lui, ma della cui “alterità” avverte il bisogno per costruire la propria identità. Un’identità contemporaneamente supportata e minacciata dall’apollineo e dal dionisiaco. Apollo, con il suo ordine, mette a rischio l’*indipendenza*; Dioniso, con i suoi eccessi, induce alla *dipendenza*. La pedagogia clinica può aprirsi alla “cura della formazione umana” soltanto se è culturalmente capace di penetrare nella struttura ontologica e antropologica dell’essere umano, a partire dall’insondabile carica di immaginario che lo caratterizza, minacciato dalle proibizioni, dai divieti, dalle interdizioni, oppure da concessioni, licenze, permessi. Quando Foucault parla di «nuove forme

di soggettività» a proposito della sessualità, ma non solo (cfr. Foucault, 1976, *passim*), innesca un discorso esplosivo anche in riferimento alla formazione. Una formazione intesa quale *souci de soi* – che non è «cura di sé», ma «pensiero di sé» (cfr. Foucault, 1984, *passim*). Una formazione liberata dalle normalizzazioni e dalle normatizzazioni attivate dalla clinica sociale – a cui la pedagogia ha peraltro sempre prestato i propri servizi tesi a controllare il «soggetto desiderante», finendo per capovolgere l'apollineo in condizionamento coatto e ribaltare il dionisiaco nell'occultamento di ogni spontaneo impulso. Il dilemma della formazione umana giunge fin qui.

5. Bildungsprinzip e Fortbildung

Il riflesso sociale di questo dilemma si staglia nell'opposizione tra ordine e disordine istituzionale, fra equilibri e disequilibri societari, tra sistema normativo e disobbedienza trasgressiva, fra disciplina e ribellione. Ogni società necessita di regole e norme che le permettano di funzionare senza cadere nel caos, ma ha bisogno anche di utopia, di speranza, di eterodossia, di trasgressività che facilitino il rinnovamento quando il conformismo soffoca l'originalità. La dialettica sociale controbilancia l'esigenza del limite con l'urgenza del desiderio, e viceversa. L'umanità stessa nel suo muoversi attraverso lo spazio e il tempo ha accordato queste due tensioni, solo apparentemente del tutto contrapposte. L'unità profonda che lega ogni essere umano, qualunque sia la sua cultura di appartenenza, all'intera umanità pare possibile proprio perché in ciascuno e in tutti è contemporaneamente presente la duplice istanza apollineo-dionisiaca. Qui non si pone in discussione la

dialettica posta tra principio del piacere e principio di realtà, che per Freud regola il funzionamento dell'apparato psichico combattuto fra aumento dell'eccitazione e riduzione della tensione. Tantomeno ci si riferisce al principio di stabilità espresso da uno psicologo dell'Ottocento come Gustav Theodor Fechner o al principio di prestazione presentato da un sociologo del Novecento quale Herbert Marcuse. Apollineo e dionisiaco ruotano attorno a un altro principio costitutivo, che tenta di rispondere alla dilemmaticità propria della costituzione umana (dell'uomo e dell'umanità). Si tratta del *Bildungsprinzip*: il principio di formazione che regola e incrementa la vita dei soggetti (e quella delle collettività).

Quando si discute a proposito di un *principium* – dal latino *princeps*: “primo” – si evoca un “inizio”, un “esordio”, un “apertura”, un “origine” che si determinano quali bussole atte a orientare l'azione futura. Il concetto di *formatio* – dal latino *forma* – evoca il configurarsi di una forma sottoposta a un'azione. Di qui la parola “formazione”. Nella cultura tedesca il termine *Prinzip* deriva dal latino *principium*, mentre il lemma latino *forma* viene reso tedesco sia come *Form* (dal *Mittelhochdeutsch* “form”) sia quale *Bild*, ovvero “immagine” (della forma). Da qui la parola *Bildung*, intesa quale forma (dell'immagine) dell'interiorità (agente) di un uomo. *Bildungsprinzip* significa, pertanto, “il principio della formazione” a cui si richiamano l'*Anschauung* umanistica della pedagogia e la *Weltanschauung* pedagogica del Neumanesimo tedesco. Al centro del *Neumanismus* della *Goethezeit* (cfr. Gennari, 1995; 2018b) – tra Settecento e Ottocento – vi è appunto il *Bildungsprinzip*: vero e proprio *axis mundi* dell'uomo umano.

Il “principio di formazione” definisce i termini generali dell’“azione” a cui l’essere umano sottopone la propria “forma”. Attraverso il pensiero, il soggetto dà forma a se stesso. Questo darsi forma costruisce la formazione. La *Bildung* è, dunque, la formazione dell’essere umano, la sua forma interiore (ed esteriore), la sua essenza in cui il pensiero (*der Gedanke*), il discorso (*das Gespräch*) e la *Bildung* stessa trovano la loro *Einheit*: un’unità anzitutto onto-antropologica.

In tale unità si articolano però le differenze, le molteplicità, le contraddittorietà, le divergenze, le opposizioni. Questo perché, né l’essere umano, né il suo pensiero e il suo discorso, né la sua formazione sono esenti da antinomie. Quella tra apollineo e dionisiaco caratterizza, forse paradigmaticamente, il contrasto (interiore) tra due forme diversamente presenti nella *Bildung* dell’uomo: l’apollineo riflette il fondarsi della formazione nei luoghi dell’armonia e dell’equilibrio; il dionisiaco manifesta l’irradiarsi della formazione nei luoghi della trasgressione e del desiderio. Il passaggio dall’originarietà alla trasformazione – dall’*Urbildung* alla *Umbildung* – necessita di poter immaginare l’ulteriorità, di saper figurare una condizione di transito, di riuscire nella trasfigurazione, nella trasvalutazione e nella sublimazione: là dove il *principium individuationis* diventa parte del *Bildungsprinzip*. L’unità (nella differenza) tra apollineo e dionisiaco risiede sia nella *Bildung* (nella costitutività pratica e concreta dell’essere vivente) sia nel *Bildungsprinzip* (nella costitutività logica e ontologica dell’essere umano).

Quanto determina l’*Einheit* fra le due istanze è ciò che può aiutare a risolvere la costituzione dilemmatica della formazione umana. Esso consiste nella *Fortbildung*. Concetto, filosofico e pedagogico insieme, che riassume e sviluppa l’idea di *Fortbilden* – l’«ultra-

figurando» –, espressa da Ernst Bloch con *Das Prinzip Hoffnung* ed *Experimentum mundi*, ma che la riorganizza semanticamente. Non si tratta soltanto di un accrescere «attraverso il pensiero» (Bloch, 1975: 66), né tantomeno di un progressivo “perfezionamento”, bensì della rivisitazione delle dimensioni spazio-temporali della formazione. *Fortbildung* significa portare la *Bildung* oltre se stessa. Poiché la *Bildung* è – come ha acutamente osservato Franz Rosenzweig (2000: 186) – l’uomo stesso, la *Fortbildung* consiste nella formazione *dell’oltre-me-stesso* (oltre il *Dasein*, il *Sosein* e il *Mitsein*) *nell’oltre-me-stesso* (oltre il mio mondo e il suo *eidōs*).

Formare se stessi nella tensione apollineo-dionisiaca (e originario-trasformativa) equivale a condurre se stessi sempre dentro se stessi (e mai al di fuori di se stessi), ma pensando l’oltre-se-stessi. Si dà qui evidenza al movimento che la *Bildung* compie in quanto forma dell’essere umano, del suo pensiero e del suo discorso nella vita (*Leben*). E cioè lo slancio *nell’oltre-me-stesso* compiuto dalla formazione *dell’oltre-me-stesso*. Movimento e slancio sono i caratteri stessi del *fort-*. Sicché la *Fortbildung* diventa la categoria centrale del processo che coinvolge ogni dialettica generativa – ad esempio quella tra originarietà e trasformazione – e ogni dialettica antinomica – per esempio quella tra apollineo e dionisiaco –. Senonché, il transito formativo *dell’oltre-me-stesso nell’oltre-me-stesso* implica anche l’altro-da-me-stesso. Con il termine “altro” (*andere*) si indica un “altrove” (*Anderswo*) o un altrui (*Anderer*): cioè, un “altro mondo” o un “altro essere umano”. Nel primo caso la *Bildung*, in quanto *Fortbildung*, muta il proprio mondo (*Welt*); nel secondo caso la *Bildung*, in quanto *Fortbildung*, entra in una relazione originaria e trasformativa con un’altra *Bildung*

(formazione). A mutare è qui la struttura costitutiva del *Bildungsprinzip*, poiché la *Fortbildung* apre il proprio *oltre all'altro*, ma lo può fare soltanto attraverso tre strade: l'amore (*Liebe*), l'amicizia (*Freundschaft*) e la civiltà (*Gemeinsinn*), intesa quale "senso della comunità". Queste tre componenti della vita e della formazione, in cui il *Bildungsprinzip* si esprime come *Fortbildung*, sono attraversate tanto dalla dialettica generativa fra originarietà e trasformazione quanto dalla dialettica antinomica tra apollineo e dionisiaco.

Anche in questi ultimi può agire la categoria blochiana dell'*Herausbringen*: del "portare-fuori". Bloch la dispone come uno degli elementi costitutivi dell'*Experimentum mundi*, dove il passaggio dal non-essere-ancora all'essere-già esplicita la portata «utopica» della sua filosofia categoriale, in cui l'uomo (*Mensch*) opera gli «esperimenti» nella concretezza del mondo. Il *Mensch* agisce all'interno di un quadro antropologico – l'essere umano, appunto –, entro una cornice ontologica – l'essente dell'uomo –, per disporsi infine su quello sfondo gnoseologico che Bloch ha costruito attraverso la sua dottrina delle categorie.

Ora, apollineo e dionisiaco sono appunto delle *Kategorien*. La pedagogia generale e la pedagogia clinica – a un livello epistemologico prima e a un livello empirico dopo – possono impegnare le due categorie di apollineo e dionisiaco sia per incrementare i sistemi conoscitivi attraverso l'*interpretazione*, sia per potenziare le strutture formative attraverso l'*intervento*. Ciò che qui si distingue è la portata filosofico-pedagogica e pedagogico-clinica del *Fortsein*.

Riferimenti bibliografici

- BLOCH, Ernst
1938-47 *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959; Aufbau, Berlin, 1954-59, Bde.3 (tr. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994, voll. 3)
1975 *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt a.M. (tr. it. *Experimentum mundi. La domanda centrale, le categorie del portar fuori, la prassi*, ed. G. Cunico, Queriniana, Brescia, 1980)
- FOUCAULT, Michel
1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris
1984 *Le souci de soi*, Gallimard, Paris
- FREUD, Sigmund
1930 *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien (tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, ed. C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1978, vol. X, pp. 197-282)
- GENNARI, Mario
1995 *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, La Scuola, Brescia, 1998²
2001 *Filosofia della formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano
2007 *Filosofia del pensiero*, Il Melangolo, Genova
2012 *L'Eidos del mondo*, Bompiani, Milano
2015 *Missa in tempore belli*, Il Melangolo, Genova
2018a *Filosofia del discorso*, Il Melangolo, Genova
2018b *Neuhumanismus. Pedagogie e culture del Neumanesimo tedesco tra Settecento e Ottocento*, Il Melangolo, Genova, vol. I
- GENNARI, Mario - SOLA, Giancarla
2016 *Logica, linguaggio e metodo in Pedagogia*, Il Melangolo, Genova
- HARTMANN, Nicolai
1933 *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie*

und Geschichtswissenschaften, De Gruyter, Berlin-Leipzig; 1949² (tr.it. *Il problema dell'essere spirituale*, ed. A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1971)

HEIDEGGER, Martin

- 1927 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (tr.it. *Essere e tempo*, ed. P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1970, 1976⁶; ed. A. Marini, Mondadori, Milano, 2006)
- 1959 *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen (tr. it. *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova, 1989, 1998)

JUNG, Carl Gustav

- 1921 *Psychologische Typen* (tr.it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1964, vol.VI)

KAISER, Anna

- 2003 *Pedagogia e ontologia. Saggio su Nicolai Hartmann*, La Scuola, Brescia
- 2013 *Filosofia dell'educazione (im Grundriß)*, Il Melangolo, Genova

LEVRERO, Paolo

- 2016 (ed.) *Pedagogia della storia*, Il Melangolo, Genova

NIETZSCHE, Friedrich

- 1870 *Die dionysische Weltanschauung*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli – M. Montinari, De Gruyter, Berlin, 1967-77, Bd.1
- 1872a *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsche, Leipzig (tr.it. *La nascita della tragedia ovvero greccità e pessimismo*, in F. Nietzsche, 1967-77, Vol. III, T.I, Adelphi, Milano, 1972, pp.1-163)
- 1872b *Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli – M. Montinari, De Gruyter, Berlin, 1967-77, Bd.1
- 1967-77 *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli – M. Montinari, De Gruyter, Berlin, Bde.5 (tr.it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, eds. G. Colli – M. Montinari, Adelphi, Milano, 1967-77, Voll. 8)

ROSENZWEIG, Franz

2000 *Ebraismo, Bildung, filosofia della vita*, tr. it., ed. G. Sola, La Giuntina, Firenze

SOLA, Giancarla

2003 *L'Umbildung, la natura e il giardino*, in *Umbildung. La "trasformazione" nella formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano, pp. 47-64

2008a *Heidegger e la pedagogia*, Il Melangolo, Genova

2008b *Introduzione alla Pedagogia Clinica*, Il Melangolo, Genova

2016 *La formazione originaria. Paideia, humanitas, perfectio, dignitas hominis, Bildung*, Bompiani, Milano